



anuário antropológico

v. 45 • nº 3 • setembro-dezembro • 2020.3

**Dossiê “Conexões Transversais entre a
Antropologia da Ciência e a Etnologia”**

**Entrevista: Maria Manuela Carneiro da Cunha e
Mauro Almeida**

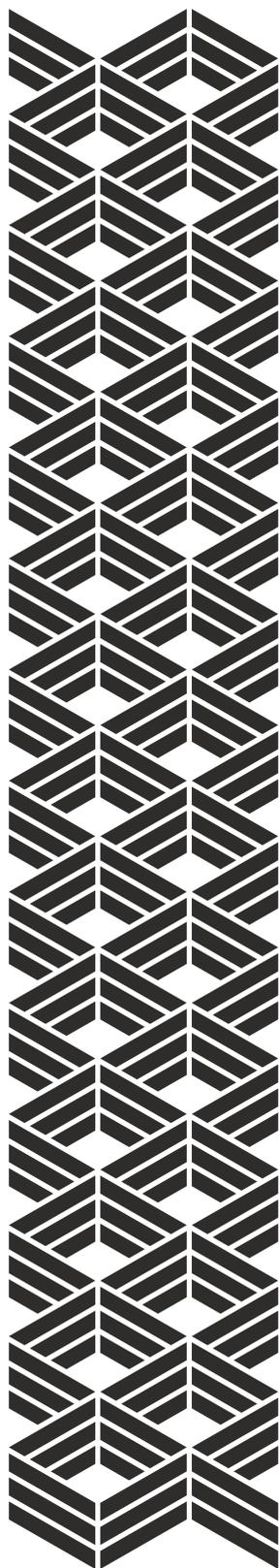
Dinheiros, salários e gorjetas

Conflitos ambientais

***Bullying* e contextos escolares**

Arte, pintura e teatro

ISSN 2357-738X



anuário antropológico

v. 45 • nº 3 • setembro-dezembro • 2020.3

**Dossiê “Conexões Transversais entre a
Antropologia da Ciência e a Etnologia”**

**Entrevista: Maria Manuela Carneiro da Cunha e
Mauro Almeida**

Dinheiros, salários e gorjetas

Conflitos ambientais

***Bullying* e contextos escolares**

Arte, pintura e teatro

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Apoio: FAP/DF, processo n. 00193.00000308/2018-36

Equipe Editorial

Soraya Fleischer (Editora Executiva)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Silvia Maria Ferreira Guimarães (Editora Associada)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barreto Filho (Editor de obituários)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Antonádia Monteiro Borges

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barreto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

João de Pina Cabral (*Instituto de Ciências Sociais*

da Universidade de Lisboa, Portugal)

Josildeth Gomes Consorte (*Pontifícia Universidade*

Católica de São Paulo, Brasil)

Luiz Fernando Dias Duarte (*Museu Nacional/*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Heraldo Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber (*Consejo Nacional de Investigaciones*

Científicas y Técnicas, Argentina)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virgínia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Laise Tallmann

Projeto gráfico e diagramação

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

1. Alessandro Roberto de Oliveira

Universidade Federal de Goiás – Brasil

2. Anna Catarina Morawska Vianna

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

3. Ana Flávia Moreira Santos

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

4. Ana Paula Müller de Andrade

Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná, Campus de Irati – Brasil

5. Angela Steward

Universidade Federal do Pará – Brasil

6. Artionka Capiberibe

Universidade Estadual de Campinas - Brasil

7. Bóris Maia

Universidade Federal Fluminense – Brasil

8. Brisa Catão

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

9. Carolina Pedreira

Universidade Federal do Tocantins - Brasil

10. Catherine Alès

University of Saint Andrews – Reino Unido

11. Christiano Key Tambascia

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

12. Cristiane de Assis Portela

Universidade de Brasília – Brasil

13. Eduardo Di Deus

Universidade de Brasília – Brasil

14. Eduardo Dimitrov

Universidade de Brasília – Brasil

15. Erica Quinaglia Silva

Universidade de Brasília – Brasil

16. Fabiane Vinente dos Santos

Universidade Federal do Pará – Brasil

17. Fernando Firmo Luciano

Universidade Federal da Bahia – Brasil

18. Flavia Pires

Universidade Federal da Paraíba – Brasil

19. Flávio Leonel Abreu da Silveira

Universidade Federal do Pará – Brasil

20. Flora Rodrigues Gonçalves

Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil

21. Julio Cezar Melatti

Universidade de Brasília – Brasil

22. Karina Biondi

Universidade Estadual do Maranhão – Brasil

23. Karla Galvão Adrião

Universidade Federal de Pernambuco – Brasil

24. Kelly Cristiane da Silva

Universidade de Brasília – Brasil

25. Marcos Pellegrini

Universidade Federal de Roraima - Brasil

26. Maria Elisa Ladeira

Centro de Trabalho Indigenista - Brasil

27. María Jesús Pena Castro

Universidad de Salamanca – Espanha

28. Maria Paula Gomes dos Santos

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Brasil

29. Marta Regina Cioccarì

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Brasil

30. Mércia Rejane Rangel Batista

Universidade Federal de Campina Grande – Brasil

31. Monica Pechincha

Universidade Federal de Goiás – Brasil

32. Nádia Heusi Silveira

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

33. Natacha Simeí Leal

Universidade Federal do Vale do São Francisco – Brasil

34. Olavo Ramalho Marques

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Campus Litoral Norte – Brasil

35. Priscila Farfan Barroso

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

36. Rafael Antunes Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Brasil

37. Roberta Sampaio Guimarães

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Brasil

38. Rosana Castro

Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Brasil

39. Spensy Pimentel

Universidade Federal do Sul da Bahia - Brasil

40. Talita Viana

Universidade Federal de Goiás - Brasil

41. Thiago Mota Cardoso

Universidade Federal do Amazonas – Brasil

42. Valéria Cristina de Paula Martins

Universidade Federal de Uberlândia – Brasil

43. Vanessa Lea

Universidade Estadual de Campinas - Brasil

44. Viviane Vedana

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

sumário

DOSSIÊ

- Apresentação do Dossiê “Conexões Transversais entre a Antropologia da Ciência e a Etnologia”** 13
Joana Cabral de Oliveira, Felipe Sussekind e Guilherme Sá
- Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento** 24
Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekind
- Humanos, sempre-vivas e outros-que-não-humanos: coletando e compondo o mundo comum no Espinhaço Meridional-MG** 44
Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho
- Transformações antropogênicas, mito, música e os coletivos xamanísticos Ka’apor: experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies** 64
Hugo Maximino Camarinha
- “Aquela serra é o xapono deles”:
sobre encontros, ontologias e equivocidades no Projeto Yaripo** 85
Leon Terci Goulart
- As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos** 106
Ana Gabriela Morim Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé
- kubẽ-kà kumrenx: Vestidos e gênero entre os Mëbêngôkre** 127
Julia Sá Earp
- Concepções e conhecimentos quilombolas e as hipóteses científicas sobre a criação e a reprodução das florestas de castanhais-Alto Trombetas, Oriximiná-PA** 147
Igor Scaramuzzi
- Vidas e (re)existências no território quilombola da Costa da Lagoa** 169
Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

anúário antropológico

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

- Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing** 189
Gabriel Holliver

ENTREVISTA

- Entre Chico Mendes e Quine – uma conversa com
Manuela Carneiro da Cunha e Mauro de Almeida** 205
Joana Cabral de Oliveira

ARTIGOS

- Falar de *bullying* sem dizer do gênero: dilemas do Programa Nacional de
Combate à Intimidação Sistemática nas escolas brasileiras (Lei n. 13.185/2015)** 223
Juliane Bazzo

- A “Travessia dos Dantes”: alguns relatos etnográficos sobre o cárcere
através de um projeto de ensino-extensão universitária no Rio de Janeiro** 246
Eduardo Rodrigues

- Uma história de dois dinheiros: Salários e gorjetas em dois casinos portugueses** 264
João Gomes

- Conflitos ambientais no sertão roseano:
A atualização do carrancismo contra veredeiros e quilombolas em Minas Gerais** 287
João Batista de Almeida Costa

- Encenando a diferença em palcos metropolitanos:
as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh** 304
Geovanna Belize e Juliana Braz Dias

ENSAIO VISUAL

- Vestes falantes: arte e loucura na obra de Solange Luciano** 327
Mário Eugênio Saretta

RESENHAS

- NEIBURG, Federico (org.). 2019. *Conversas etnográficas haitianas*.
Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 337 p.** 341
Nadège Mézié

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2018.

João Vianna

346

OBITUÁRIO

Daniel Etcheverry Burgueño

Montevideo, 20/01/1961 – Porto Alegre, 17/07/2020

Pilar Uriarte Bálsamo

354

table of contents

SPECIAL ISSUE

- Presenting the Special issue “Transversal Connections between Anthropology of Science and Ethnology”** 13
Joana Cabral de Oliveira, Felipe Sussekind and Guilherme Sá
- Transformations of the *boto* in the Amazon: transversal relations between fields of knowledge** 24
Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekind
- Humans, sempre-vivas and other-than-humans: collecting and composing the common world in the Meridional Espinhaço-MG** 44
Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho
- Anthropogenic transformations, myth, music and the Ka’apor xamanistic collectives: preliminary experiments on the path to a multispecies ethnomusicology** 64
Hugo Maximino Camarinha
- “That sierra is their *xapono*”:
about encounters, ontologies and equivocations in the Yaripo Project** 85
Leon Terci Goulart
- The maize festivals among krahô people: singing seeds and sowing chants** 106
Ana Gabriela Morim Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé
- kubě-kà kumrenx*: Dresses and gender among the Mëbêngôkre** 127
Julia Sá Earp
- Quilombola Concepts and Knowledge and the Scientific Hypothesis regarding the creation and reproduction of Brazil nut forests-Alto Trombetas, Oriximiná, State of Pará, Brazil** 147
Igor Scaramuzzi
- Lives and (re)existences in the quilombola territory of Costa da Lagoa** 169
Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

anúário antropológico

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

BIBLIOGRAPHIC ESSAY

- An anthropology that dances: some notes on Anna Tsing's landscapes of concepts** 189
Gabriel Holliver

INTERVIEW

- Between Chico Mendes and Quine – Talking with
Manuela Carneiro da Cunha and Mauro Almeida** 205
Joana Cabral de Oliveira

ARTICLES

- Talking about bullying without saying on gender: dilemmas of the National Program to
Combat Systematic Intimidation in Brazilian schools (Law n. 13.185/2015)** 223
Juliane Bazzo

- The “Crossing of Dantes”: some ethnographic reports on prison
through a university teaching-extension project in Rio de Janeiro** 246
Eduardo Rodrigues

- A tale of two moneys: tips and wages in two Portuguese casinos** 264
João Gomes

- Environmental conflicts in the hinterland roseano:
Updating of the balance against veredeiros and quilombolas in Minas Gerais** 287
João Batista de Almeida Costa

- Performing difference on metropolitan stages:
the life courses of Sara Baartman and Franz Taibosh** 304
Geovanna Belizze e Juliana Braz Dias

VISUAL ESSAY

- Talking clothing: art and madness on Solange Luciano's pieces of art** 327
Mário Eugênio Saretta

REVIEWS

- NEIBURG, Federico (org.). 2019. *Conversas etnográficas haitianas*.
Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 337 p.** 341
Nadège Mézié

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2018.

João Vianna

346

OBITUARY

Daniel Etcheverry Burgueño
Montevideo, 20/01/1961 – Porto Alegre, 17/07/2020
Pilar Uriarte Bálsamo

354



dossiê

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

dossiê

- Apresentação do Dossiê “Conexões transversais entre a Antropologia da Ciência e a Etnologia”** 13
Joana Cabral de Oliveira, Felipe Sussekind e Guilherme Sá
- Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento** 23
Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekind
- Humanos, sempre-vivas e outros-que-não-humanos: coletando e compondo o mundo comum no Espinhaço Meridional-MG** 44
Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho
- Transformações antropogênicas, mito, música e os coletivos xamanísticos Ka’apor: experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies** 64
Hugo Maximino Camarinha
- “Aquela serra é o xapono deles”:
sobre encontros, ontologias e equívocos no Projeto Yaripo** 85
Leon Terci Goulart
- As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos** 106
Ana Gabriela Morim Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé
- kubẽ-kà kumrenx: Vestidos e gênero entre os Mëbêngôkre** 127
Julia Sá Earp
- Concepções e conhecimentos quilombolas e as hipóteses científicas sobre a criação e a reprodução das florestas de castanhais-Alto Trombetas, Oriximiná-PA** 147
Igor Scaramuzzi
- Vidas e (re)existências no território quilombola da Costa da Lagoa** 169
Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

Apresentação do Dossiê: Conexões Transversais entre a Antropologia da Ciência e a Etnologia

Presenting the Special issue:

Transversal Connections between Anthropology of Science and Ethnology

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6567>

Joana Cabral • Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Professora do Departamento de Antropologia da Unicamp. Doutora em Antropologia pela USP, realizou suas pesquisas junto aos Wajãpi, tendo atuação indigenista junto a esse e outros povos indígenas nas áreas de educação, saúde e questões ambientais. Também realizou pesquisas de antropologia da ciência com botânicos e em pesquisa colaborativa sobre leishmaniose.

ORCID: 0000-0002-4308-8562

jco@unicamp.br

Felipe Sússekind • Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Brasil

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde coordena o Laboratório de Estudos Socioambientais. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ.

ORCID: 0000-0002-9899-1230

felipesussekind@puc-rio.br

Guilherme Sá • Universidade de Brasília – Brasil

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ, mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ. Professor associado do Departamento de Antropologia da UnB, onde coordena o Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica. Publicou *No Mesmo Galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Possui como temas de interesse e pesquisa a Antropologia da Ciência e Tecnologia, a Antropologia das Naturezas, as relações entre humanos e não-humanos.

ORCID: 0000-0001-7368-7550

guille.sa@gmail.com

Da Antropologia da Ciência à Etnologia Ameríndia

Ao propormos uma reflexão sobre as transversalidades entre etnologia e antropologia da ciência, não pretendemos realizar uma genealogia, um levantamento extensivo ou encontrar um ponto zero desse encontro. Nosso esforço é no sentido de apontar uma narrativa possível sobre essa trajetória epistêmica que reúne os artigos que compõem este dossiê.

Não seria exagero dizer que parte significativa daquilo que – a partir do início dos anos 2000 – se consolidou como o campo da Antropologia da Ciência no Brasil teve origem em um diálogo transversal entre pesquisadores “das ciências” e da “etnologia ameríndia”. Esta aproximação evidenciava o interesse, até hoje legítimo, de estabelecer as bases para um novo campo de pesquisa antropológico no país, levando em consideração não as divisões em subáreas delimitadas por objetos de estudo, mas antes uma forma singular de pensar e fazer antropologia. Para contar um pouco desta trajetória – diferente daquela transcorrida em países que priorizaram originalmente relações com a chamada grande área dos estudos sociais da ciência e da tecnologia (STS), ou mesmo com outras subáreas como as antropologias urbanas, do gênero e da saúde/doença –, é fundamental entender por onde passaram os interesses formativos de algumas das primeiras pesquisas em antropologia da ciência no Brasil que conduziram aos encontros com a etnologia (Sá, 2006; Walford, 2008; Marras, 2009; Calheiros, 2009; Sússekind, 2010; Cabral de Oliveira, 2012; Estorniolo, 2012).

Esses primeiros diálogos buscavam levar em consideração múltiplas agências, formas de associação e modos de existência, bem como partilhavam o entendimento de que o cerne epistemológico da antropologia estaria na sua capacidade de se (auto)transformar a partir do encontro entre dois possíveis projetos de conhecimento complementares: o do antropólogo e o de seus interlocutores. À medida em que se distanciava do paradigma antropológico representacionista, essa aproximação entre antropólogos da ciência e etnólogos pode ser relacionada à consolidação de um campo de pesquisa interdisciplinar com características próprias.

Ainda que as pesquisas antropológicas voltadas para as ciências se espraíem por diferentes grupos e instituições brasileiras (Rohden; Monteiro, 2019), gostaríamos de focar aqui o movimento que emerge no contexto do Museu Nacional (UFRJ), entendendo-o como um marco relevante para o diálogo entre etnologia e antropologia da ciência ao qual nos referimos. Institucionalmente, esses encontros foram fomentados pelas reuniões do Grupo de Estudos de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (GEACT/MN-UFRJ), do Núcleo das Transformações Indígenas (NuTI) e do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi/MN-UFRJ), que tiveram centralidade na elaboração da primeira Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT), realizada em 2007 no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desde então, o diálogo com a etnologia indígena tem sido uma tônica importante em todas as Reuniões de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, que acontecem bianualmente.

Na deriva deste movimento, propusemos – por ocasião da VII ReACT, em 2019 – o seminário temático *Conexões transversais entre a antropologia da ciência e tecno-*

logia e a etnologia. Nele pretendíamos aprofundar as discussões sobre como essas conexões vêm sendo exploradas na antropologia brasileira na última década, a partir de diálogos interessantes (e interessados) entre campos de conhecimento tradicionalmente separados.

Entendemos que esses diálogos remetem a uma crítica que vem sendo elaborada desde pelo menos os anos 1990, dirigida aos chamados “grandes divisores”, em particular à oposição canônica entre natureza e cultura que marca o pensamento antropológico. Uma crítica que remete aos autores que referenciam a consolidação de um campo emergente de estudos na antropologia brasileira, entre os quais Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, Mauro Almeida, Bruno Latour, Tim Ingold, Donna Haraway, Marilyn Strathern, Philippe Descola, Isabelle Stengers, entre outros.

A antropologia social, em sua prática teórica e descritiva, teve como objeto de estudo, afinal, o fenômeno humano, definido nos termos daquilo que chamamos ora de “cultura”, ora de “sociedade”. A ordem da natureza ou dos fenômenos biológicos, entendida como passiva e destituída de qualquer forma de agência, funciona neste caso para definir, por contraste, os objetos de interesse das ciências sociais. Em uma ótica nitidamente representacionista, as entidades não-humanas ficam reduzidas, assim, a partes do ambiente *para* ou *do* humano. A política entendida em termos de acordos ou contratos entre seres humanos tinha como pano de fundo uma natureza regida por leis mecânicas e fixas. As fronteiras disciplinares, nesse caso, correm sempre o risco de reproduzir a assimetria constitutiva, ou *constitucional*, a partir da qual Bruno Latour (2005) caracterizou a modernidade. De um lado, a concepção da ciência moderna como um saber acabado e final sobre o mundo tende a desprezar tudo aquilo que provém de protocolos alternativos. De outro, a ideia de que o saber tradicional é um patrimônio homogêneo e parado no tempo - e não um processo dinâmico - tende a reduzi-lo ao campo das representações ou das crenças.

Ao enunciar sua crítica a uma suposta modernidade, que mantém oficialmente tudo separado ou bem do lado da cultura ou bem do lado da natureza, mas que officiosamente prolifera entidades híbridas de natureza-cultura, Latour tem em vista a tese de Descola (1996) entre os Achuar (povo ameríndio que habita a Amazônia equatoriana), e que permitiu ao etnólogo revisitar a ideia de animismo para questionar a suposta universalidade da oposição entre natureza e cultura. De certo modo, a antropologia simétrica latouriana tem uma dependência dos estudos etnológicos daqueles povos ditos não-modernos.

Até agora apontamos para um dos movimentos da antropologia da ciência praticada no Brasil em relação a uma das subáreas do conhecimento antropológico como uma forma possível de repensar e refazer a antropologia, e não como um nicho desse conhecimento tradicionalmente complementado por suas especialidades (da “política”, da “religião”, do “gênero”, por exemplo). Entretanto a compartimentalização desse conhecimento em função de seus objetos de estudo – herdada da invenção das ciências modernas – gerou híbridos, como a antropologia da ciência, que agiram por inverter o sentido das reflexões costumeiramente

te sobrepostas às “outras epistemologias”. Entendemos que a mesma inspiração e dinâmica podem ser percebidas em outras vertentes da etnologia brasileira contemporânea, em especial aquela tocada pelos princípios e efeitos da “virada ontológica”, notabilizada a partir dos primeiros anos do século XXI (Holbraad; Pedersen, 2017; Viveiros de Castro, 2014).

Contudo, essa “virada” está longe de se restringir à antropologia e, de forma semelhante, tem afetado profundamente os chamados “estudos sociais da ciência”. A antropologia da ciência também precisou se conectar com esse campo previamente povoado por filósofos, historiadores e sociólogos, e sua contribuição tem sido a de chamar a atenção para os aspectos situados e parciais (Haraway, 1988) da produção de conhecimento. Ainda que possuíssem uma composição bastante plural, entretanto, os estudos sociais da ciência inadvertidamente preservavam, em grande parte, um certo impulso em reproduzir o eixo universalista de ciência moderna, tendendo a buscar respostas gerais para problemas locais. Perdia-se, com isso, a oportunidade de incorporação de reflexividades provenientes do contato com mundos outros, cujos representantes atualmente habitam também o “mundo da academia”.

O fato é que os estudos sociais da ciência tiveram na controvérsia sobre quem estaria autorizado a falar “em nome da Ciência” um de seus marcos fundacionais: de um lado, os que se valiam do conhecimento direto obtido nas bancadas dos laboratórios, de outro, os que abordavam a prática científica como um fenômeno social. Mesmo que esse dispositivo dualista, que inspirou as chamadas “guerras da ciência”, não seja tão evidente, atualmente ainda persiste certo mal-estar metodológico quando o caso deixa de ser “pensar sobre” as ciências e cientistas e passa a ser “pensar com” essas outras ciências, permitindo que os estudos sociais da ciência sejam transpassados também pelos problemas que tocam os cientistas (Stengers, 2002; Latour, 2017).

Esse último movimento, bastante sutil e sofisticado, é de difícil apreensão até mesmo para as perspectivas que apontavam para os imperativos políticos, sociais e culturais, ou seja, aqueles que envolvem as ditas “condições externas” de produção científica. Sob um viés ontológico, os tais “fatores externos” passam a ser elementos intrínsecos que revelam projetos de conhecimento sobre os quais é impossível dissociar o impulso mobilizador da prática científica dos seus efeitos. As marcas e as circunstâncias da produção de conhecimento são tão concretas e reais quanto as agências de seus produtos sociedade afora.

Dentro dessa perspectiva, uma vertente que tem obtido adesão – tanto nos estudos sociais da ciência quanto na antropologia brasileira em geral – nas duas últimas décadas é a chamada “antropologia simétrica”. Uma tendência que se notabilizou através da obra do filósofo/antropólogo das ciências Bruno Latour, mas que remonta aos trabalhos de autores como David Bloor, Michel Callon, dentre outros associados à Teoria Ator-Rede. Resumida aos três princípios de simetria (Latour, 2004), a antropologia simétrica efetiva-se ao: considerar de interesse simétrico o resultado do conhecimento sem distinguir a priori sua “verdade” e “falsidade”; não separar, de antemão, actantes humanos e não-humanos; e não

privilegiar as explicações dos “modernos” em detrimento às dos “não-modernos”.

Se os dois primeiros enunciados parecem ter sido incorporados gradativamente pelos antropólogos e pesquisadores de CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade) brasileiros às suas agendas e protocolos de pesquisa, o mesmo não se pode dizer do último princípio. É significativo que esses estudos situados na América Latina, marcada pelo avanço do capitalismo tardio e definida dentro do conceito de modernidade periférica, não explorem tanto os diálogos simétricos entre as diversas formas de produção de conhecimento aqui presentes. A tentativa de simetria entre conhecimentos modernos e não modernos não é frustrada justamente em virtude da aproximação entre a antropologia da ciência e a etnologia de povos tradicionais. Mais do que um esforço de compreensão mútua, essa aproximação – entre alternativas modernas e não modernas – pressupõe levar a sério uma antropologia simétrica inovadora, instigante e eticamente valorada.

Da Etnologia Ameríndia à Antropologia da Ciência

Visto desde a etnologia, esse encontro pode ser ancorado em um movimento que envolve ao menos dois eixos de pesquisa consolidados no escopo da etnologia das Terras Baixas da América do Sul, a saber: de um lado, os estudos sobre conhecimentos tradicionais; de outro, aqueles sobre cosmologias indígenas. Esses dois caminhos culminam, atualmente, em um encontro entre perspectivas científicas e indígenas que é impelido pelo colapso ambiental que vivemos – antropoceno, capitaloceno ou plantationoceno (Haraway, 2016), a depender do estatuto de existência que queremos dar à crise.

De um lado, os estudos de cosmologia, tendo como nome de referência Eduardo Viveiros de Castro, estabelecem um diálogo direto com a filosofia ocidental, na medida em que o pensamento de povos ameríndios sobre o cosmo é alçado ao mesmo patamar reflexivo de nossos grandes pensadores. De outro lado, Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha são importantes referências nos estudos sobre conhecimentos tradicionais acerca do meio ambiente, algo que compõe e conversa com disciplinas das grandes áreas das ciências naturais. Pensando em obras, de um lado temos *Inconstância da alma selvagem* (Viveiros de Castro, 2002) e de outro, *Enciclopédia da floresta* (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002).

Diante desses dois eixos dos estudos de etnologia ameríndia, a obra *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (1997), apresenta-se como articular e abre para possíveis conexões com os estudos de ciência. Algo que está presente na entrevista de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida que é parte desse dossiê.

O pensamento selvagem, de Lévi-Strauss, já havia antecipado, de certa forma, o problema em foco neste dossiê, ao propor um movimento de equiparação entre *Nós* e *Eles* muito antes que a noção de simetria fosse cunhada por Latour. Ao encarar a tarefa de tirar o pensamento de povos ditos primitivos do lócus de irracionalidade e do reducionismo utilitário em que havia sido colocado, Lévi-Strauss afirma a qualidade lógica e ilumina os procedimentos minuciosos de investigação e reflexão de diferentes povos ao redor do mundo. Referidas, em algumas passagens, como “dois tipos de conhecimento científico”, essas formas de conhecimen-

to não se distinguem pela qualidade e racionalidade, mas pelo tipo de material com que operam: um muito próximo das qualidades sensíveis que, à maneira de um *bricoleur*, trabalha com signos; outro que se distancia do concreto por meio de conceitos.

O grande movimento de simetrização realizado pelo autor nos parece ser a não reificação desses dois grandes modos de conhecimento a conjuntos sociológicos delimitados, tais como o Ocidente e os outros. Segundo o mestre estruturalista, a arte seria um campo de “pensamento selvagem” dentro da sociedade ocidental. Além disso, mesmo dentro do campo das ciências modernas, como na química, por exemplo, Lévi-Strauss encontra elementos da “ciência do concreto”, constituída a partir de perceptos e não de conceitos. Estamos fora, portanto, de tipologias e diante de procedimento de conhecer e pensar distintos que devem ser tratados pelo analista de modo similar. Essa parece ser uma atitude fundante das possibilidades de diálogos transversais entre etnologia e antropologia da ciência, que abre caminho para uma série de desdobramentos na antropologia contemporânea.

Ainda que seja possível desenhar um esquema temporal de como a etnologia (amazônica, em especial) dialoga com conhecimentos científicos, atualmente há um número crescente de trabalhos (Garcia, 2018; Morim de Lima, 2017; Pitrou, 2017; Cabral de Oliveira, 2012 e 2020; Vander Velden, 2018; Almeida, 2013; entre outros) que buscam realizar uma mirada cruzada, onde os conhecimentos científicos figuram lado a lado com os pensamentos indígenas e de outros povos minoritários. Trata-se de um esforço reflexivo que parte dos problemas teórico-metodológicos da Antropologia da Ciência e de um esforço de simetria, para desestabilizar o polo do Estado e da Ciência. Os saberes científicos não são mais o dado, mas elementos que se prestam a uma análise agora afetada por saberes outros, uma vez que o ideal de pureza e objetividade universal de uma ciência oficial (ou de uma ciência com C maiúsculo, para falar com Stengers, 2017) é amplamente problematizado. Tal empreendimento, que vem sendo arriscado em diferentes vertentes, tenta tecer conexões parciais entre esses universos distintos, e dar conta de temas como o mau encontro entre povos tradicionais e os grandes empreendimentos marcados pelo Estado e pelo Mercado; ou as colaborações científicas com comunidades tradicionais; ou estabelecem uma conversa com a biologia com o intuito de dar outro estatuto aos organismos não-humanos na etnografia.

Nessa seara, merece destaque, por fim, a entrada crescente de indígenas e quilombolas na pós-graduação (Barreto, 2013; Mehinaku, 2010; Luciano, 2006; entre outros), bem como as publicações de livros de grandes pensadores desses povos (Krenak, 2017; Kopenawa; Albert, 2015; Santos, 2015), atores que passam a refletir de uma outra perspectiva sobre esse alinhamento entre ciência, modernidade e branquitude ocidental. Configura-se assim um cenário teórico-metodológico-político potente e em franca elaboração, a partir do qual se evidenciam pontes ou passagens possíveis entre o pensamento científico contemporâneo e o pensamento de povos e culturas que de fato nunca conceberam o humano como um domínio separado e oposto àquele da natureza.

A Composição do Dossiê

Essas seriam, em linhas gerais, as questões que contextualizam, de alguma forma, o presente dossiê. Ele vem composto por uma entrevista, oito artigos e um ensaio bibliográfico. Todos estes textos apresentam múltiplas respostas à provocação de refletir sobre as conexões transversais entre etnologia e antropologia da ciência e como etnografar as relações complicadas entre natureza e cultura, que já não se sustentam mais como domínios apartados, assim como a ciência não se mantém como conhecimento de autoridade exclusiva sobre o real

O primeiro deles, de Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekind, se refere a processos entendidos como *transformações*. Os autores elaboram uma cartografia de algumas das formas nas quais os botos se manifestam na Amazônia brasileira, tendo como ponto de partida um experimento de pesquisa de campo colaborativa promovido pelo *Instituto Bicho D'água*, que trabalha com mamíferos aquáticos na Ilha do Marajó (PA). Partindo desta experiência, assim como de uma revisão bibliográfica ampla sobre o tema, o artigo propõe conexões transversais entre diferentes campos de conhecimento, ligando a conservação de espécies ameaçadas aos mitos do boto sedutor e ao mundo sobrenatural da Encantaria amazônica. Os modos como os botos se manifestam nesses diferentes campos são entendidos, nesse caso, como elementos em um conjunto de transformações que não são redutíveis entre si.

A experiência etnográfica de Bethânia Gabrielle dos Santos e Teresa Braga Branquinho no Espinhaço Meridional (MG) descreve, por sua vez, o modo como um grupo de plantas conhecidas como *sempre-vivas* agencia associações entre humanos e não-humanos. Em uma abordagem ligada à teoria-ator-rede (ANT), que propicia diálogos entre ontologias e coletivos heterogêneos, o artigo investiga a rede sociotécnica das *sempre-vivas* e a controvérsia envolvendo políticas ambientais e comunidades de apanhadores(as) de *sempre-vivas*, as quais reivindicam o direito de reprodução de suas práticas como extrativistas.

No terceiro artigo do dossiê, Hugo Maximino Camarinha apresenta os desdobramentos de sua pesquisa sobre música e xamanismo Ka'apor, realizada na Terra Indígena do Alto Turiaçu (MA). A experimentação, que o autor caracteriza como uma busca por uma “etnomusicologia de multiespécies”, parte de narrativas e mitos de criação que descrevem como as pessoas surgiram do tronco de algumas árvores. A ideia de agência multiespecífica se contrapõe, neste caso, à concepção da gênese dos ecossistemas florestais pela mão única dos coletivos humanos. Com isso, o artigo questiona alguns dos paradigmas acionados pela Ecologia Histórica, vinculados ao antropocentrismo e à centralidade da ação humana na transformação da paisagem e do clima.

O trabalho seguinte, de Leon Terci Goulart, surge a partir da participação do autor no *Projeto Yaripo*, um projeto de ecoturismo de base comunitária que envolve a visita à Terra Indígena Yanomami e ao Parque Nacional do Pico da Neblina. A associação, no contexto do projeto, entre uma nova fonte de renda, uma proposta de combate ao garimpo ilegal e um meio de “proteger a natureza e a floresta” propicia uma reflexão sobre o modo como algumas categorias do

discurso ambientalista são acionadas pelos Yanomami. O autor mostra, nesse sentido, que conceitos como “natureza”, “floresta” e “território” podem ser lidos e mobilizar conexões entre pressupostos ontológicos distintos. O artigo se volta, em particular, para o modo como a noção de *urihi*, a floresta *yanomami*, descrita em termos de “um espaço cosmopolítico habitado por subjetividades não humanas” surge na elaboração do projeto de ecoturismo como elemento fundamental para se pensarem as implicações do trânsito pelos lugares destinados à visita.

Tendo como ponto de partida uma pesquisa colaborativa entre pesquisadores indígenas e não indígenas, cantores e mestres rituais krahô, o artigo de Ana Gabriela Morim de Lima, Creuza Prumkwj Krahô e Veronica Aldé é definido pelas autoras como “uma experiência de registro, documentação e qualificação de narrativas míticas e pessoais, cantos e performances associados aos rituais do milho”. As histórias e os cantos, no caso, estão ligados ao ciclo da vida do milho, desde o plantio, passando pelos resguardos seguidos pelos agricultores, até a colheita. Em uma leitura etnográfica atenta, as negociações contínuas entre os diversos seres humanos e não-humanos que coabitam no Cerrado são descritas em termos que vão muito além da importância alimentar para os agricultores krahô, revelando conexões entre práticas de cultivo, saberes rituais, mitos e experiências.

O artigo de Julia Sá Earp de Castro, sexto na nossa série, aborda questões contemporâneas da sociedade Mëbêngokre-Kayapó, a partir de uma pesquisa de campo sobre a Casa de Costura idealizada por Tuíre Kayapó na localidade de Kaprãnrere, assim como em relatos e histórias contadas sobre a origem destas vestimentas no território indígena. Os vestidos utilizados pelas mulheres deste povo propiciam reflexões sobre pontes construídas pelas mulheres mëbêngôkre entre seus mundos e o dos brancos, ligadas à manipulação de substâncias materiais e imateriais que se constituem como estratégias estéticas e políticas de construção de seus corpos.

Tendo como pano de fundo a criação e a reprodução das florestas de castanhais (*Bertholletia excelsa*), Igor Scaramuzzi aborda, na sequência, as concepções e os conhecimentos dos quilombolas habitantes do Alto Trombetas, município de Oriziminá (PA), em diálogo com as hipóteses científicas formuladas por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento sobre este tema. A pesquisa etnográfica conduzida pelo autor mostra como as concepções quilombolas incorporam elementos dos debates científicos sem, contudo, tomarem como pressupostos o protagonismo humano ou a separação entre os domínios da natureza e da cultura que pautam esses debates. Prescindindo de uma concepção antropocêntrica da natureza, os conhecimentos quilombolas a respeito das florestas de castanhais apontam para o que Scaramuzzi caracteriza como “uma forma de socialidade não hierárquica, baseada, na parceria e na ajuda mútua entre humanos e não humanos”.

O último artigo da série, de Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos, foi elaborado a partir de um trabalho etnográfico realizado no bojo do processo administrativo de regularização fundiária do quilombo da Costa da Lagoa, às margens da Lagoa Capivari (RS). Frente a projetos voltados para uma suposta funcionalidade e “desenvolvimento” regional, as autoras apresentam práticas de

conhecimentos que mobilizam as águas e entidades não-humanas com as quais os quilombolas compartilham seu território ancestral. Elas nos mostram que essas práticas remetem a importantes ciclos de vida da coletividade negra – como as festas de Nossa Senhora de Navegantes e os batismos “em casa” –, ligados a processos que são caracterizados em termos de (re)existências.

Contamos ainda com o ensaio bibliográfico de Gabriel Holliver, que tece importantes comentários acerca dos artigos presentes no livro recentemente traduzido de Anna Tsing – *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Anna Tsing é, sem dúvida, uma autora central para se pensar sobre como transitar entre diferentes regimes de conhecimento e, desta forma, se operacionalizarem discussões entre o campo da etnologia e dos estudos de ciência. O ensaio oferece um panorama sobre os principais conceitos e linhas de força que atravessam o pensamento da autora, apresentando também suas críticas à reificação do excepcionalismo humano na antropologia, para, por fim, esboçar possíveis diálogos entre suas reflexões e a antropologia produzida no Brasil.

Para compor o dossiê, trazemos ainda uma entrevista com Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida provocada pela temática em torno da qual o dossiê foi organizado, a saber, *Conexões transversais entre Antropologia da Ciência e da Etnologia*, e que nos traz não só uma perspectiva histórica do campo na antropologia, como aponta para possíveis desdobramentos e campos de investigação e atuação.

Boa leitura!

Recebido: 24/08/2020

Aprovado: 25/08/2020

Referências

- ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, jan.-jun. 2013.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*. Manaus, Amazonas. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. “Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, p. 51-74, jan.-jun. 2012.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. As vicissitudes do matar. Conflitos ontológicos em um estudo sobre leishmaniose tegumentar americana na TI Wajãpi. *Horizontes antropológicos*, v. 26, n. 57, p. 177-205, 2020.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CALHEIROS, Orlando. *As transformações do Leviatã: praxiografia de um projeto de cetologia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá – práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- ESTORNILO, Milena. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- GARCIA, Uirá. Macacos também choram. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 179-204, 2018.
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2017 [1999].
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de Antropologia Simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2005 [1991].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997 [1962].
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Projeto é como branco trabalha: as lideranças que*

Joana Cabral, Felipe Sússekind e Guilherme Sá

- se virem para ensinar. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- MARRAS, Stelio. *Recinto e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. A cultura da batata doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, v. 23, n. 2, p. 455-490, 2017.
- PITROU, Perig. Life form and form of life whiten an Agentive configuration. *Current Anthropology*, v. 58, n. 3, p. 360-380, 2017.
- ROHDEN, Fabioli; MONTEIRO, Marko Synésio Alves. Para além da ciência e do antropos: deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 89, p. 1-33, 2019.
- SÁ, Guilherme José da Silva e. *No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002 [1993].
- STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.
- SÚSSEKIND, Felipe. *O rastro da onça: etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- VANDER VELDEN, Felipe. Vocês, brancos, são peixes: sobre os equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia. *R@U – Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 10, p. 164-194, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, 30 May. 2014.
- WALFORD, Antonia. *Cumplicidade científica e etnográfica: explorando o LBA*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento

*Transformations of the boto in the Amazon:
transversal relations between fields of knowledge*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6618>

Kauã Vasconcelos • Antropólogo independente – Brasil

Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ORCID: 0000-0003-2741-1689

kauamonde@gmail.com

Felipe Sússekind • Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Brasil

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ).

ORCID: 0000-0002-9899-1230

felipesussekind@puc-rio.br

Este artigo elabora uma cartografia de algumas das formas nas quais os botos se manifestam na Amazônia brasileira, em processos entendidos como transformações. O ponto de partida é um experimento de pesquisa de campo colaborativa na Ilha do Marajó, a maior ilha fluvio-marinha do mundo, localizada no delta do rio Amazonas. A primeira transformação a ser abordada está ligada à conservação de espécies ameaçadas, e diz respeito à relação, de um lado, entre botos, pescadores e peixes, e, de outro, entre a pesca e outras atividades humanas. A segunda está ligada às narrativas nas quais o boto surge como um homem vestido de branco que seduz mulheres jovens. Por fim, o artigo se volta para a Encantaria, experiência que reúne aspectos das religiões de matriz africana e dos xamanismos indígenas, onde o boto se manifesta como uma entidade sobrenatural. A proposta é que essas diferentes formas sejam entendidas como elementos em um conjunto de transformações, as quais não são redutíveis entre si.

Boto. Amazônia. Encantaria. Conservação. Transformação.

This article proposes a cartography of some of the ways in which river dolphins are represented in the Brazilian Amazon, within processes understood as transformations. The starting point is a collaborative field research experiment conducted in Marajó Island, the world's largest fluvial-marine island, located in the Amazon river Delta. The first transformation to be addressed is linked to the conservation of endangered species, and concerns, on the one hand, the relationship between dolphins, fishermen and fish, and, on the other, between fishing and other human activities. The second concerns the tales in which this animal appears as a man dressed in white seducing young women. Finally, the article turns to the Amazonian Enchantment, an experience that brings together aspects of the African matrix religions and indigenous shamanism, where the river dolphin manifests itself as a supernatural entity. The proposal is to treat those different forms as elements in a set of transformations that are not reducible to each other.

River dolphin. Amazon. Enchantment. Conservation. Transformation.

1 Introdução

O boto é um ser que se transforma. Seu caráter ambivalente foi intuído de diferentes formas e está presente nas experiências de diversos povos ao redor do mundo, desenhando figuras múltiplas¹. Em toda a região amazônica, essa multiplicidade se desdobra nas interações entre botos e pescadores, nas histórias em que o boto anda pelas festas na forma de um homem atraente que seduz as jovens, ou nos terreiros de religiões de matriz africana, nos quais é uma entidade ligada à linha do fundo da Encantaria (aqui empregamos os termos “religiões de matriz africana” e “encantaria” no sentido dado pelos estudos de religião; “linha do fundo” é um termo nativo mobilizado para se referir à linha de trabalho com os encantados na Amazônia marajoara). O que propomos neste artigo é a elaboração de uma cartografia provisória de algumas dessas formas nas quais o boto se manifesta, entendendo-as como *transformações* que resultam de processos de diferenciação e aproximação.

O primeiro processo está ligado aos campos da ecologia científica e da conservação. Pensamos, neste caso, no animal que faz dos rios da Amazônia seu habitat, compete com os pescadores e se adapta a um ambiente cada vez mais transformado pelas atividades humanas. Tomaremos como ponto de partida entrevistas realizadas no âmbito de um projeto de pesquisa realizado na costa leste da Ilha de Marajó, a maior ilha fluviomarina do mundo, localizada no delta do rio Amazonas. A região é habitada por duas espécies de botos. Ambas interagem com diferentes modalidades de pesca, e a interação entre elas e os pescadores é complexa e por vezes descrita como conflituosa no âmbito da ecologia da conservação. A competição pelos mesmos peixes, além disso, estabelece conexões transversais com a observação de uma série de tabus, distanciamentos e precauções em relação aos botos por parte das populações locais.

O segundo processo que vamos investigar diz respeito às narrativas regionais em torno do boto que surge na forma humana e seduz mulheres jovens. Buscaremos analisar o tema primeiro em seu aspecto mais *sociológico*, ligado a uma dimensão violenta do colonialismo que se atualiza na vida social amazônica. Por fim, nos voltaremos para uma variante mais propriamente *cosmológica*, relacionada ao modo como o boto se manifesta enquanto ser *encantado* nos estudos das religiões de matriz africana e no xamanismo indígena. A Encantaria amazônica nos oferece, neste contexto, diferentes contrastes; entre este mundo e o outro, ou entre o aspecto maléfico e perigoso dos botos, de um lado, e, de outro, as alianças traçadas com eles em suas manifestações como guias espirituais.

Acreditamos que essas que estamos caracterizando como diferentes “transformações” podem ser investigadas sem que sejamos obrigados a reduzir o tema dos botos a apenas uma delas, tomando-a como uma dimensão real, objetiva. Entendemos que uma redução deste tipo obliteraria as outras perspectivas. No plano da ecologia científica, isso acontece, por exemplo, quando os conhecimentos tradicionais são tratados como lendas, crenças ou superstições; no plano das ciências sociais, por outro lado, acontece quando os fenômenos são reduzidos à dimensão exclusivamente humana da ecologia política, na qual a questão ambiental se res-

1 Vide, por exemplo, o estatuto ontológico destes animais entre populações como os Kwakiutl da costa norte-americana (Goldman 1975) e os Yup'ik do Alasca (Fiennup-Riordan 1996). Para contextos euroamericanos (ou Modernos), ver o trabalho de Peace sobre ecoturismo voltado para a observação de baleias (2005) e de Servais a respeito da forma como os ocidentais tendem a representar os golfinhos (2005). Há também, certamente, um conjunto heterogêneo de “Amazônias” a serem apresentadas em suas singularidades, e o boto se manifesta localmente de diversas formas. Não temos a pretensão de abarcar essa multiplicidade. Entretanto, partindo do caso específico da Ilha do Marajó, apostamos em certas conexões e agenciamentos entre diferentes contextos amazônicos, no sentido de delinear o tema do boto também a partir do recurso comparativo.

tringe ao manejo de recursos naturais. Não pretendemos tampouco tratar cada uma dessas transformações como uma dimensão particular de um fenômeno mais geral para o qual teríamos que fornecer uma explicação. Acreditamos que as variações, mais que a busca por constantes, explicitam o pluralismo ontológico das manifestações aqui apresentadas.

2 Um só ou vários botos?

A experiência da qual partimos se conecta com as atividades do Instituto Bicho D'água, que atua no estudo e conservação de mamíferos aquáticos na região da Ilha de Marajó, no Estado do Pará, com um viés socioambiental. A costa leste da ilha de Marajó é uma região de estuário onde as águas da bacia amazônica desaguam no Oceano Atlântico, um sistema ecológico regido pelas marés no qual água doce e água salgada se alternam constantemente. O Instituto, sediado na cidade de Soure, tem como objetos de pesquisa quatro espécies que ocorrem na região. Duas são de peixes-boi: o peixe-boi-da-Amazônia (*Trichechus inunguis*) e o peixe-boi-marinho (*Trichechus manatus*)². As duas outras são espécies de botos, ou golfinhos de rio: *Sotalia guianensis*, conhecido como boto-cinza ou tucuxi; e *Inia araguaiaensis*, conhecido na região amazônica como boto-vermelho, ou boto-malhado, e no Sudeste do Brasil como boto-cor-de-rosa, ou boto-rosa³.

As pesquisas desenvolvidas envolvem monitoramento de encalhes de mamíferos aquáticos, coleta de amostras biológicas, trabalho com a comunidade local e observação direta dos animais em vida livre. Tudo isso gera informações sobre distribuição, comportamento e ecologia das espécies em questão. A interação entre mamíferos aquáticos e pescadores é um tema bastante estudado ao redor do mundo no âmbito da biologia da conservação. No caso do projeto desenvolvido pelo Instituto Bicho D'água, os impactos da atividade pesqueira sobre a vida dos mamíferos aquáticos são avaliados contando com a colaboração das comunidades locais, que são convidadas a participar da pesquisa, discutir resultados e propor recomendações para minimizar possíveis conflitos. A participação dos pescadores é fundamental nesse contexto, seja para a localização e registro do movimento das espécies, seja para a troca de conhecimentos acerca da interação dos animais monitorados com os barcos e artefatos de pesca.

Entre agosto e setembro de 2016, em uma experiência de pesquisa colaborativa relacionada a essas atividades⁴, tivemos uma série de conversas com moradores e frequentadores da Reserva Extrativista Marinha de Soure (Resex de Soure), uma unidade de conservação que conjuga conservação ambiental e práticas extrativistas. Essas conversas foram gravadas em vídeo e posteriormente transcritas, com a devida autorização das pessoas envolvidas. Elas não tinham uma estrutura pré-definida; a ideia era identificar, tendo em vista um aprofundamento futuro, temas relacionados às práticas de pesca, à ecologia da ilha e à interação dos moradores da região com a vida marinha.

O primeiro registro que trazemos desse experimento provém de um encontro nosso com a bióloga Renata Emin, do Instituto Bicho D'água, e dois pescadores em uma pequena vila nos arredores de Soure. No material filmado, estes últimos nos

2 No passado, o peixe-boi foi intensamente caçado na Amazônia brasileira, até se tornar muito raro. Sua conservação é um tema complexo que pretendemos abordar em futuros trabalhos.

3 Sobre estes animais em específico, é mister ter em mente que há um debate científico em curso sobre a existência de duas espécies diferentes de boto-rosa, *Inia geoffrensis*, que habita a maior parte da bacia amazônica, e *Inia araguaiaensis*, residente do Rio Araguaia (Ferreira da Silva et al., 2014). Falar sobre essa divisão dos botos-rosa nos desviaria do caráter principal deste estudo. Contudo, é um belo exemplo que tampouco o estatuto científico destes animais – isto é, na ontologia euroamericana – é fixo e imutável.

4 A pesquisa colaborativa teve início em agosto de 2016, com uma experiência de campo conjunta de duas semanas realizada a partir de uma parceria entre o Instituto Bicho D'água e o Laboratório de Estudos Socioambientais, ligado ao Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio. Uma colaboração mais antiga entre a bióloga Renata Emin e o antropólogo Orlando Calheiros foi o que propiciou a parceria (Calheiros, 2009), sendo que ambos contribuíram posteriormente com comentários e na revisão do presente artigo. A experiência de 2016 foi também o primeiro passo para uma pesquisa de campo de maior fôlego desenvolvida por um de nós na Ilha do Marajó, vinculada ao Mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ. A dissertação, concluída recentemente, teve como tema principal a Encantaria marajoara (Vasconcelos, 2020).

conduzem através da vegetação de manguezal para mostrar-nos como o regime das marés pode fazer com que uma floresta alta de manguezal em pouco tempo se converta em praia e vice e versa. Desta forma, demonstram que a fixação das residências nessa região da ilha é sempre negociada com os diversos elementos da paisagem. A conversa é ambientada no quintal da casa de Chalopa, antigo colaborador do Instituto. O segundo pescador presente é Nilson, membro do conselho deliberativo da Reserva Extrativista de Soure⁵. No decorrer da conversa, ambos se mostram preocupados com os cuidados necessários para a reprodução dos peixes e com o modo como os recursos locais estão ameaçados por modalidades predatórias de pesca, praticada por gente de fora. Chamam atenção, nesse sentido, para o que percebem como uma diminuição progressiva dos peixes ao longo das últimas décadas.

Logo, o assunto se volta para os botos:

Chalopa: O boto tucuxi⁶ é um boto manso. É um boto mansinho.

Nilson: O tucuxi era o boto que sinalizava pro pescador quando tinha peixe. Era muito peixe! Está difícil agora... O pessoal via ele pulando e arredava ali no meio, porque era justamente onde estava a quantidade de peixe maior.

Nilson explica que esse boto, de menor porte, fica muitas vezes preso nas redes de pesca – fato que é reconhecido por especialistas como uma das mais sérias ameaças para sua conservação. Mesmo não sendo pescados diretamente (sua carne é considerada “remosa”, não comestível), os animais neste caso podem acabar morrendo como efeito colateral da atividade pesqueira.

O contraste entre os dois tipos de boto é evidente na fala de nossos interlocutores:

Chalopa: Todo mundo tem receio de boto malhado. É uma coisa muito inteligente pra ser um peixe. É muito inteligente. Você coloca uma rede ele despesca (*sic*) tudinho. (...) O que mexe na rede é o malhado.

Nilson: Ele mexe na rede, mexe com a mulher dos outros, mexe com as meninas novas. Esse aí que é o cara. Ainda vai na festa pra tomar a mulher dos outros [risos].

Chalopa: Ele gosta de mulher, ainda mais quando ela está nos dias dela. Meu pai do céu, só falta alagar a canoa quando a mulher vai dentro! Ele bufa do lado da canoa e só falta embarcar na canoa.

Como em muitas outras partes da Amazônia, no Marajó o boto-malhado, ou vermelho, é especialmente cercado de precauções e distanciamentos por seu

5 A criação da Reserva Extrativista Marinha de Soure, em 2001, está ligada às demandas das comunidades de pescadores extrativistas locais, principalmente caranguejeiros, a partir da preocupação com os impactos da pesca predatória. Disponível em: http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/plano-de-manejo/plano_de_manejo_resex_marinha_de_soure_v19.pdf. Acesso em: 3 dez. 2018.

6 O termo tucuxi é usado neste caso para designar o boto que frequenta a região, *Sotalia guianensis*, mais frequente em regiões costeiras. Boto-cinza e boto-preto são outros nomes comuns para esta espécie, enquanto tucuxi é usado com mais frequência para *Sotalia fluviatus*, a espécie que habita a maior parte dos rios amazônicos.

potencial sedutor e transformacional. Ao longo dos rios, em diferentes regiões, a ideia de que ele é atraído por mulheres menstruadas é recorrente. Em quase toda a parte é possível se encontrarem também relatos sobre sua manifestação como um homem sedutor, sempre vestido de branco. Este tipo de narrativa pode suscitar diferentes abordagens, mas queremos chamar atenção neste ponto para aquilo que vemos como um desafio difícil no campo da etnoecologia. Este desafio diz respeito, no nosso entendimento, ao problema do encontro entre modos de conhecimento, ou cosmologias. Ou seja, o problema de como comparar ou colocar em relação conhecimentos provenientes de campos científicos ou acadêmicos e conhecimentos provenientes de populações tradicionais.

Entendemos que uma tendência difícil de ser evitada, neste âmbito, é a produção de uma separação entre, de um lado, a dimensão prática – empírica, vivida – das experiências e saberes locais e, de outro, a dimensão “cultural” – cosmológica, religiosa – dessas mesmas experiências. Isso significaria, por exemplo, que uma parte de nós ficaria com a primeira parte da frase de Nilson, que diz que o boto “mexe na rede” do pescador, mas abandonaria a segunda parte, quando ele afirma que “mexe com a mulher dos outros”; tudo que é dito daí por diante seria então atribuído ao plano do anedótico. O restante de nós iria pelo caminho inverso, abandonando a ecologia dos rios e os regimes de pesca e se restringindo apenas ao campo dos significados socioculturais e religiosos do boto.

Em busca de uma alternativa a essa desgastada dualidade, o que nos importa é menos a forma como os pescadores representam a situação do que o modo como refletem sobre ela a partir de sua interação com os botos, com os projetos de pesquisa e os cientistas, com a mudança dos tempos. Entendemos, nesse sentido, que tanto os botos quanto os vários seres humanos que convivem com eles adquirem suas formas particulares a partir do modo como suas relações se desdobram.

3 Ecologia, sociologia, cosmologia: irreduções

3.1 Botos ameaçados

Como vimos acima, a conservação de mamíferos aquáticos na Ilha de Marajó envolve a interação desses animais com as atividades humanas. Barcos e artefatos de pesca artesanal (com maior agressividade no caso da pesca industrial) fazem parte do mundo vivido dos botos, e podem representar graves ameaças a eles em determinadas situações, como nos casos em que ficam presos nas redes. Além disso, eles são vistos muitas vezes como rivais, podendo sofrer retaliações por parte dos pescadores. O conflito entre humanos e botos é, no entanto, ambivalente. Principalmente pelo fato de que estes últimos são temidos e cercados de tabus nos rios amazônicos.

Os poderes mágicos atribuídos aos botos no que se refere à sedução amorosa, por exemplo, tomam a forma de feitiços e unguentos comercializados em grandes cidades brasileiras. Uma pesquisa recente confirmou que há um comércio regular de produtos contendo órgãos genitais e olhos de botos, vendidos como amuletos e simpatias de amor em mercados de Belém e outras capitais da região norte do Bra-

sil. Além disso, partes de suínos são usadas para falsificar produtos deste tipo, o que já foi documentado no Rio de Janeiro, no sudeste do país (Siciliano *et al.*, 2018).

A captura, direta ou acidental, pode ser incluída em uma série de ameaças que pairam particularmente sobre os botos do gênero *Inia*. Entre elas estão a fragmentação das populações causada por represas hidrelétricas, a poluição dos rios com mercúrio e outros rejeitos ligados à atividade da mineração, projetos de irrigação para agricultura, que retira água dos rios, interação com as atividades de pesca, ou atividades de turismo interativo com os botos⁷. Usando como referência uma pesquisa do Laboratório de Mamíferos Aquáticos do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA)⁸, o boto-vermelho (*Inia geoffrensis*) foi classificado, em novembro de 2018, como “em perigo de extinção” na Lista Vermelha de Espécies Ameaçadas da União Internacional para Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN)⁹. O boto-malhado (*I. araguaiaensis*) ainda não teve seu estado de conservação avaliado.

As duas espécies do gênero *Sotalia* – *Sotalia guianensis* e *Sotalia fluviatilis* –, por sua vez, estão classificadas atualmente entre aquelas com “dados insuficientes” para a definição de seu *status* de conservação. Isso decorre da quantidade limitada de informações sobre as populações, ecologia e taxas de mortalidade, entre outros fatores.

No que se refere às práticas de campo científicas, nos últimos anos tecnologias envolvendo o uso de drones e pequenos dispositivos com sistema GPS, conhecidos como *tags*¹⁰, têm permitido a realização de estudos mais aprofundados sobre ecologia dos rios amazônicos, incluindo estimativas populacionais dos botos. Quanto mais se sabe sobre eles, porém, ao que parece, mais se revela a gravidade da situação em que se encontram.

A pesquisa citada acima, realizada pelo INPA em uma área protegida da Amazônia, mostrou, entre outras coisas, que, no caso do boto-vermelho, uma modalidade de caça relativamente recente tornou-se um fator importante de declínio da espécie, com o uso de sua carne e gordura como isca para a pesca de uma espécie local de bagre (Silva *et al.*, 2018). Esta espécie, conhecida regionalmente como *piracatinga*, ou *urubu-d’água*, quase não é consumida no Brasil, mas tornou-se valorizada comercialmente na Amazônia nos últimos 15 anos, a partir de uma demanda do mercado colombiano. No contexto onde essa atividade surge, os autores observam que “alguns pescadores matam deliberadamente botos emaranhados, não só pela percepção de competição por peixes, mas também por causa dos danos causados aos artefatos de pesca” (Idem)¹¹. O que marcam como um corte temporal, a partir daí, são as mudanças trazidas pelo uso da carne dos botos, que seria descartada, como isca para a *piracatinga*, o que parece ter levado a uma alteração no jogo de forças local entre humanos e cetáceos.

A situação à qual os autores se referem repercute, neste caso, em uma espécie de percepção em que os perigos e ameaças em jogo se desdobram simetricamente em aspectos caracterizados separadamente como ecológicos ou culturais. O que chama atenção, neste caso, é o lado torpe desse novo tipo de pesca, motivada pelo interesse puramente comercial de um peixe que nem sequer é consumido

7 Ver, a esse respeito: <http://amazonia.org.br/2018/12/a-dois-passos-da-classificacao-de-extinto-boto-vermelho-entra-paralista-vermelha-da-iucn/>. Consultado em 17/01/2019.

8 A pesquisa, coordenada pela bióloga Vera da Silva, constatou a redução constante do número de animais ao longo do monitoramento, realizado por mais de 20 anos, entre 1994 e 2017, na área da Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá e no entorno (Silva *et al.*, 2018).

9 Disponível em: <https://www.iucnredlist.org/species/10831/50358152>. Acesso em: 17 jan. 2019.

10 Esses dispositivos são fixados nos corpos dos animais, em geral nas nadadeiras dorsais, gerando dados detalhados sobre seus movimentos em baixo d’água.

11 Tradução nossa.

no Brasil. Do ponto de vista ecológico, temos uma espécie ameaçada e endêmica de cetáceo sacrificada para a captura de uma espécie comum de bagre. O artigo descreve, de forma análoga, uma situação em que o *ethos* tradicional amazônico tende a ser substituído por uma ideologia de exploração inconsequente dos recursos naturais. Nesse sentido, Silva e outros observam a respeito das tradições locais, que: “Até as últimas décadas, o boto foi protegido, em certa medida, *por lendas e superstições*, e muitas vezes liberado pelos pescadores quando encontrado ainda vivo em suas redes” (Ibidem, grifo nosso).

De uma perspectiva estritamente conservacionista, os tabus culturais interessam muitas vezes apenas em função dos resultados práticos que produzem, ou, neste caso, na medida em podem fornecer algum tipo de ameaça ou de proteção para uma espécie em perigo. “Lendas e superstições”, no entanto, não são categorias inócuas, e podem nos fornecer pistas para o agenciamento conservacionista e as práticas tradicionais envolvidas na relação com os botos. A perspectiva que sustenta o argumento é compreensível se levarmos em consideração a necessidade da luta por políticas que respondam ao processo gravíssimo da extinção de espécies associado às atividades econômicas desenvolvidas atualmente na Amazônia brasileira. Entendemos, entretanto, que a redução da questão a uma questão ecológica *stricto sensu*, nos termos supracitados, apresenta desdobramentos antropológicos potencialmente problemáticos.

Tematizando as controvérsias socioambientais em torno dos caribus, ou renas (*Rangifer tarandus*), em Labrador, no Canadá, Mario Blaser aponta para o tipo de ressignificação, ou domesticação, dos conhecimentos locais que tende a ocorrer quando estes animais são incorporados em políticas públicas e traduzidos nos termos do gerenciamento dos recursos naturais. O conhecimento dos caçadores a respeito dos rebanhos de caribus, no caso canadense, é separado, no que se refere à elaboração de políticas ambientais, da dimensão em que se manifesta o espírito dono dos animais, entidade com a qual os caçadores nativos interagem e a partir da qual concebem suas relações com os animais caçados. A controvérsia socioambiental gerada em torno da situação envolve uma série de conflitos entre ambientalistas, governo e populações nativas (Blaser, 2018).

Na Amazônia brasileira, Mauro Almeida descreve a troca de conhecimento entre cientistas e ribeirinhos do Alto Juruá¹², no Acre, em termos dos “conflitos ontológicos” que se estabelecem entre eles e dos “acordos pragmáticos” em torno dos quais são capazes de interagir (Almeida, 2013). A ontologia naturalista da ecologia científica, de um lado, e o regime de reciprocidade envolvido nas relações dos ribeirinhos com a caça, de outro, partem de premissas e compreensões diferentes acerca das relações entre os seres vivos suas interações. Referindo-se às prescrições e cuidados dos caçadores diante do espírito “dono” ou “mestre” dos animais, Almeida afirma que “caiporas são partes de redes”, e que essas redes envolvem “conexões não hierarquizadas de pessoas, animais, instrumentos de caça, partes da floresta e partes da casa” (Almeida, 2013, p. 21).

O caso dos botos se dá em um contexto sociocosmológico análogo, sendo que os pescadores amazônicos, em geral, e do Marajó, em particular, observam uma

12 A Reserva Extrativista do Alto Juruá foi a primeira deste tipo no Brasil. Ver, a esse respeito, Carneiro da Cunha e Almeida (2009).

série de preceitos em relação aos encantados, donos, entidades do *fundo*, as quais norteiam suas interações com o ambiente e com os outros seres vivos. Embora as ciências da conservação não tenham dificuldade em levar em conta o conhecimento prático dos habitantes locais a respeito dos cardumes e movimentos dos botos – e muitas vezes precisem mesmo desse tipo de conhecimento –, elas tendem, entretanto, a descartar a dimensão cosmológica das interações em curso. As entidades a serem levadas em conta são subordinadas, então, a uma cosmologia situada, a científica; o que implica em uma recusa de outras entidades, tratadas como anedóticas, residuais ou mesmo irracionais.

Trata-se do tipo de redução que pretendemos evitar aqui, sem deixarmos de lado as questões envolvidas nas práticas conservacionistas e na produção de conhecimento científico. A proposta de levar em conta simultaneamente os aspectos ambientais e os aspectos socioculturais de uma questão remete ao que Bruno Latour (1984) chamou, no âmbito do estudo das práticas científicas, de “princípio de irredução”. Norteados por esse princípio, a saída que vislumbramos para o impasse, neste caso, é também uma saída que poderíamos chamar de *ecosófica*, no sentido que o termo é empregado por Félix Guattari em *As três ecologias* (1990), como uma articulação necessária e urgente entre a ecologia do ambiente, a ecologia do social e a ecologia da subjetividade, ou da mente. Formulados a partir dessa tripla articulação, tanto os processos de degradação quanto os processos de resistência e preservação se conectam aos *agenciamentos* subjetivos individuais e coletivos nos quais são potencialmente capazes de se desenvolver e proliferar.

Podemos elaborar, nesse sentido, uma reflexão sobre diferentes registros das interações em curso, ou diferentes registros *ecológicos*. No que se refere à “ecologia do ambiente”, encontramos interações entre humanos e botos envolvendo competição e processos de extinção. No entanto, botos e bagres, pescadores e cientistas, empreendedores e ambientalistas, estão todos implicados na trama complexa de relações que compõem a vida rios da Amazônia. O ambiente repercute no social, assim como nos processos de construção da subjetividade, ligados neste caso a uma dimensão espiritual.

Ao considerarmos a abordagem das três ecologias proposta por Guattari, apesar das divisões marcadas entre esses planos de experiência, eles se encontram implicados uns nos outros de forma transversal, ou seja, cada domínio pode, a qualquer momento, ser atravessado pelo outro. As experiências da ecologia ambiental, social e subjetiva são tratadas em sua reciprocidade. Isso implica que qualquer explicação que se apresente enquanto verdade final sobre a experiência seja vista como uma redução da complexidade dos agenciamentos envolvidos.

3.2 Botos ameaçadores

No que se refere ao reducionismo ecológico que buscamos evitar acima, estamos falando, nos termos propostos por Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* (1991), de uma “naturalização” do fenômeno, isto é, na adoção de uma perspectiva ligada aos fenômenos biológicos, ou ecológicos, na qual há pouco espaço para elementos culturais, espirituais ou religiosos. Mas Latour aponta, por outro lado,

para a possibilidade de outro tipo de reducionismo via “sociologização”, ou seja, a redução de um fenômeno à sua dimensão estritamente sociopolítica, vinculada às relações de poder e dominação presentes em contextos regionais. Neste caso, as interações biológicas é que tendem a ser descartadas como puramente mecânicas ou funcionais.

Um exemplo disso pode ser visto em algumas discussões em torno da lenda do boto. Sua imagem como um homem branco que seduz jovens mulheres pode funcionar, neste contexto, como “uma memória explícita da colonização”, como argumenta Deborah Lima (2014, p. 193). Situações de violência e abandono das mulheres na Amazônia se conectam de diversas formas, neste contexto, com relatos de encontros com botos, como fica evidente, por exemplo, na coluna publicada na Carta Capital, em 2017, pelas juízas Elinay Melo e Nubia Guedes, intitulada “Não foi boto sinhá: a violência contra a mulher ribeirinha”¹³. As autoras argumentam, nesse sentido, que as histórias regionais do boto reforçam aspectos de uma sociedade patriarcal, machista e misógina, “escondendo por trás de tudo isso anos e anos de violência dirigida às mulheres, assim como altos índices de estupro, muitas vezes no seio familiar, nos rincões da Amazônia”.

O registro em cartório de crianças órfãs como “filhos do boto” é um fato comum em toda a região, funcionando muitas vezes como forma de justificar socialmente o abandono paterno ou mesmo a violência contra a mulher. É certo que essa violência compõe o cotidiano de vários grupos, muitas vezes minoritários, sendo que o crescimento populacional e a expansão da *urbes* são realidades presentes para muitos deles. Trata-se de uma chave de leitura importante para o entendimento dos processos locais. Não acreditamos, contudo, que decorra daí que o colonialismo e a violência de gênero *expliquem* os múltiplos relatos e narrativas de encontros com os botos, ou que essas narrativas possam ser definitivamente reduzidas a artifícios para esconder tais atos – mesmo sabendo que elas são, de fato, utilizadas desta forma em diversos contextos.

Como alternativa, nos recusamos inicialmente a adotar a perspectiva da ecologia científica, do boto como espécie ameaçada, como fundamento ou contexto de efetuação sobredeterminante em relação aos outros contextos possíveis. O mesmo vale para a perspectiva das relações de poder e da violência de gênero na Amazônia. Nossa proposta é que, ao invés de funcionarem como chave última de explicação, essas duas perspectivas sejam entendidas como elementos em um conjunto de transformações que não são redutíveis entre si.

A proposta nos remete à ideia da “equivocidade controlada” que Viveiros de Castro propõe como fundamento para a tradução (2015, p. 87). Um dos fundamentos do conceito do perspectivismo ameríndio, desenvolvido pelo autor, diz respeito ao fato de que as ontologias amazônicas postulam a diferença, em vez da identidade, como o princípio relacional. Neste caso, “o equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e propela”, como diz Viveiros de Castro (2015, p. 91). Ao invés de ser entendido como erro ou ilusão, oposto à verdade, o equívoco opõe-se, nesse sentido, ao pressuposto da existência de um sentido único e transcendente que o anularia.

13 Disponível em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/02/01/nao-foi-boto-sinha-violencia-contra-mulher-ribeirinha/>. Acesso em: 18 dez. 2018.

O que temos em vista é um exercício inspirado neste tipo de teoria da tradução, no qual o boto possa ser descrito em seu processo mesmo de transformação. Voltaremos ainda a esta questão. Antes disso, porém, nos cabe acrescentar ainda ao nosso tema uma camada crucial, que diz respeito ao aspecto cosmológico do boto enquanto *encantado*. Na Encantaria Amazônica, os botos são entidades que se manifestam de diversas formas entre nós, humanos. Procuraremos mapear a seguir algumas dessas manifestações.

4 O boto encantado e suas transformações

Durante nossa breve experiência de campo conjunta na Ilha de Marajó, acompanhamos o Círio de São Sebastião, uma procissão anual em que uma pequena imagem do santo católico é levada em carreta da área urbana de Soure para as pequenas comunidades pesqueiras de Caju-Una e Céu, localizadas na área da Reserva Extrativista. O destino da imagem, ao final do cortejo, foi a casa de um antigo morador do povoado chamado Seu Pombo, anunciado sob o título de “presidente de honra vitalício” da festividade pelo locutor do carro de som que seguia a caravana. Durante a conversa que registramos com ele, no dia seguinte ao evento, Seu Pombo nos explica que a comunidade onde estávamos era a terceira vila de Caju-Una, sendo que as duas primeiras a maré tinha levado. Ele mesmo morava na localidade havia mais de trinta anos, tendo chegado na época da segunda vila (hoje tomada pelo mar) e se transferido mais tarde para a atual. O caráter cambiante da paisagem e o desafio trazido por esse ambiente indômito enquadram o diálogo.

No trecho a seguir, Seu Pombo nos fala sobre os botos:

Aqui no rio tem muito boto. Tem o tucuxi, tem o malhado... tem muito aí no rio. Até onde tem os peixes, eles estão atrás pra comer, eles andam atrás dos peixes no fundo. Então tem uma sardinha assim [mostra o tamanho de um palmo] – ela é até beneficiada na região de Salina, São Caetano. Pra aí tinha uma fábrica. Eles beneficiam essa sardinha em sardinha em lata. Então, essa sardinha, os peixes se apoderam dela pra comer. Junta muito peixe, (...) a sardinha chama os peixes grandes pro boto pegar. Vem bagre, serra, sarda, tudo vem. É assim que é a vida do boto. Você vê ele, é um avião na água.

Tanto a ecologia dos rios quanto a economia pesqueira, como podemos ver, fazem parte da vida do boto. As interações entre ele e os diversos peixes se articulam, na fala de Seu Pombo, em uma trama de interações da qual faz parte também a produção de sardinhas em lata. Na continuação da conversa, perguntamos:

E essa história que o pessoal fala, que o boto é namorador, o que o senhor acha disso?

Seu Pombo: É sim senhor. Ele é. Já vi contarem muito caso. Conheci pessoas que já morreram... Mulher em beira de rio não é bom estar. Viver em beira do rio, aqui. Ele vem na fisionomia do marido e se serve da mulher. Ele é

safado, é jangadeiro.

O senhor conhece o Mario Couto? Deputado Mario Couto? De Salvaterra. Aquele que está em Brasília, é deputado?¹⁴.

Diante de nossa negativa, ele prossegue:

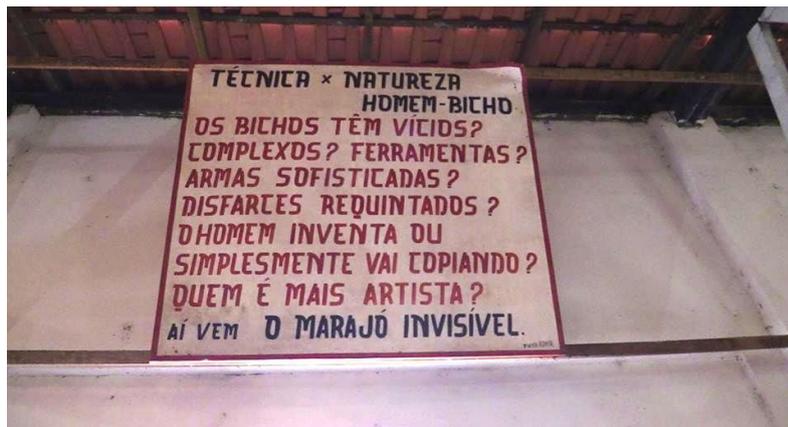
Procure saber quem é. Ele é filho daqui do Marajó, de Salvaterra. Então, tinha um rapaz – que morreu novo – amigo dele, forte, o Beja, lá da Beirada, Caldeirão. Era amigo dele. Ele vinha de Brasília e embarcavam num lanchão muito lindo e confortável, e iam pescar. Lá pra Guia, um ponto de pesca. Foram pescar, foram pra lá e apareceu um boto. Ele começou a assobiar pro boto; e ofender. O rapaz disse: Mário, não mexe com ele! Você não sabe com quem tu tá mexendo. Mas ele não ligou, porque esse pessoal rico não acredita em certas coisas. E lá adiante tem uma porção de cobra grande, nesse lugar, chamado Mucunã. É fundo, feio... E diz que, quando o Mario Couto viu, chegaram pra mais de mil botos e cercaram a lancha dele. Cercaram pra meter no fundo a lancha. E iam meter. Olha, ele ligou o motor da lancha e se empurrou. Não foi mais lá.

Há um aspecto das relações com os botos que precisa ser respeitado por quem navega em determinados lugares, e o desrespeito a eles traz consequências para quem ofendê-los. Tanto a ecologia quanto a economia, neste caso, se relacionam com uma dimensão do cosmos que lhes confere sentido, sendo que os preceitos a serem observados valem para todos, incluindo os ricos e poderosos. “Não se mexe com essas coisas”, diz Seu Pombo. E conclui:

Porque tem muito mais gente, encantados, do que nós em cima da terra. Tem. Então, pra andar nesse mato aqui, a gente tem o costume de pedir licença: Minha vó, me dê licença de eu vir dar uma pescada, eu sou um homem pobre, vim aqui – pede o consentimento. Porque eu sou dono disso aqui [aponta para sua própria casa], mas existem outros donos. Dono do Igarapé, fulano de tal, tem. Tem sim senhor. Tem porque eu vejo. Eu sou um homem que eu vejo as coisas.

O depoimento nos remete, neste ponto, ao campo da Encantaria Amazônica. Os encantados, suas moradas e lugares de encanto estabelecem certas fronteiras, mas elas não se parecem com limites intransponíveis. A transição parece ser muito mais fluida, e por isso mesmo perigosa. A fronteira funciona aqui ao mesmo tempo como um sinal de alerta, uma postura comportamental e um preceito ético. Pedir licença é um ato necessário nessa “cosmologia cabocla” (Figuras 1 e 2). Devemos respeitar os entes que habitam outras moradas, todos esses que são “muito mais em cima dessa terra” do que nós. E os limites estão dispostos de diferentes maneiras, a depender da perspectiva adotada para lidar com tais forças.

14 Mário Couto cumpriu quatro mandatos consecutivos como Deputado Estadual do Pará (de 1990 a 2006), tendo presidido também a Assembleia Legislativa do Estado. Atualmente está vinculado ao PP (Partido Progressista). Entre os fatos mais marcantes de sua carreira política estão os dois pedidos de Impeachment de Dilma Rousseff que apresentou na Câmara. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A1rio_Couto. Acesso em: 19 dez. 2018.



Figuras 1 e 2: Placas no Museu do Marajó, localizado em Cachoeira do Arari (fotos: Kauã Vasconcelos).



Florêncio Vaz Filho afirma que “o universo amazônico tem uma realidade material e outra espiritual bem conectadas e ordenadas em quatro níveis ou dimensões”. Essas seriam (1) a das águas, (2) dos espíritos, ou bichos da terra, (3) do mundo físico e, por fim, (4) o céu e o inferno cristãos. Os espíritos da mata e os das águas (do fundo), de acordo com ele, são os que têm relação direta com a defesa dos elementos da natureza: “As histórias dos caçadores que conversam e fazem trocas com o Curupira – ou Caipora – (geralmente tabaco e cachaça) são um exemplo de uma convivência pacífica possível entre humanos e a natureza, cuja base será sempre o respeito” (Vaz Filho, 2013).

Em seu famoso estudo sobre a vida religiosa de uma comunidade amazônica, publicado em 1955, Eduardo Galvão nos apresenta, em seu capítulo sobre os “bichos visagentos”, o “reino encantado” que existe no fundo dos rios e dos igarapés. Mundo submerso que guarda semelhanças com uma cidade, “onde tudo brilha”. Um dos seus habitantes é o boto. Os botos são evitados pelo temor de serem encantados. Teme-se sua *malineza*, ou seja, sua capacidade de punir aqueles que os ofendem. Longe de apenas responderem às ofensas, porém, os botos são conhecidos pelo poder de sedução. “É frequente sua aparição como um jovem atraente que seduz as mulheres” (Galvão, 1955, p. 94). De acordo com o autor, esse jovem atraente por vezes surge como um homem vestido de branco, ou, quando a mulher é casada, pode assumir a forma de seu marido (o mesmo que nos diz Seu Pombo).

Caso as relações com o encantado não sejam interrompidas, a mulher pode emagrecer, “amarelar”, ficar mofina, inclusive até vir a padecer. Outras narrativas

apontam para a possibilidade da mulher ter um filho do boto, sem deixar de lado o risco que essa gravidez traz para a vida de ambos. Por tudo isso, os botos são constantemente evitados por aqueles que contam esses casos, o que assinala também o perigo para quem ferir, arpoar ou matar um deles¹⁵. Somente caso sejam achados mortos – diz Galvão – é que as partes de seu corpo costumam ser usadas como patuás (talismãs), ou para o preparo de milongas, ou feitiços (1955, p. 97). O boto pode se manifestar, de acordo com o autor, ora como espírito auxiliar nos trabalhos espirituais, ora como espírito perigoso e predador.

Observamos este tipo de ambiguidade entre perigo e aliança na conversa que transcrevemos na primeira parte deste artigo, na qual o tucuxi é apontado como um potencial ajudante e o boto-malhado como um antagonista que “mexe na rede” dos pescadores. Galvão distingue, nesse mesmo sentido, o boto “grande”, vermelho ou malhado, e o tucuxi. Quando opõe esses dois, coloca o tucuxi como aquele que “ajuda aos afogados empurrando-os para as praias” e ainda aquele que tem o “poder de afugentar os ‘vermelhos’ quando estes atacam as canoas ou nadadores” (1955, p. 92-93). Ainda de acordo com ele, normalmente são os botos vermelhos aqueles associados aos encantados.

É interessante notarmos, entretanto, que o contraste em questão pode nem sempre se referir a uma diferença entre espécies. Em trabalho publicado meio século depois de Galvão, Candace Slater relata o seguinte:

Em aparente contradição direta com as afirmações feitas logo antes sobre a natureza perigosa, quando não claramente malévola, do Boto, alguns pescadores falam entusiasticamente dos benefícios trazidos por determinados Botos para eles e para seus companheiros. “Quando é verão e há praias em toda parte, pescamos junto com o Boto”, explica um homem mais velho em Faro. “Tudo que temos que fazer é acender a lanterna e ele vem nos ajudar como um cão de caça. Sim, aquele grande Boto vermelho nos traz uma porção de peixes” (Slater, 2001, p. 103)¹⁶.

A distinção mais dualista parece não se sustentar tão rigidamente, sendo que ambos os botos podem ser tanto auxiliares quanto capazes de infringir danos sem um motivo explícito. Em todo caso, o que chama atenção é o caráter ambivalente dessas relações.

Heraldo Maués reforça esse mesmo caráter ao observar que os botos podem tanto “curar e praticar o bem”, como “provocar doenças e *malinar* as pessoas” (Maués, 2006, p. 21). O boto enquanto encantado é descrito por ele como uma “gente do fundo”, uma “pessoa imitando bicho”. “Imitar” aqui não no sentido performativo. Um interlocutor de Maués, pajé e pescador aposentado, afirma que a “gente do encanto se vira em tudo, se vira numa cobra, num boto, num peixe [...]. Bicho é isso que se fala, mas o encantado se vira em tudo, e o bicho muitas vezes é uma gente do encanto” (Ibidem, p. 20). Chamando atenção para o perigo inerente ao encontro com esses seres, Maués traça uma interessante analogia entre a figura do vampiro e a do boto. Além de seduzir as mulheres através de uma

15 Uma notícia veiculada pelo periódico Voz do Norte, em 2013, narra o caso de um jovem “perturbado” depois de atirar em um boto. Após ter as redes rasgadas e os peixes comidos pelo bicho, Valdecir Souza, que estava acompanhado do primo, decidiu atirar contra ele. Logo sua canoa ficou cercada de botos que tentaram inundar a embarcação. O jovem passou a sofrer dores e ter visões de um homem vestido de branco no meio do rio, em cima de uma pedra. Teve que ser contido pela família para que não se lançasse ao fundo. Disponível em: <http://www.juruonline.net/acre/encantado-pescador-atira-em-bota-fica-perturbado>. Acesso em: 20 dez. 2018.

16 É interessante notar que a colaboração entre golfinhos e seres humanos já foi descrita em diferentes lugares, entre eles a região no sul do Brasil. Ver a esse respeito o trabalho de Brisa Catão e Gabriel Barbosa sobre a pesca colaborativa da tainha em Laguna, Santa Catarina (Catão e Barbosa, 2018).

conotação sexual, assim como nas histórias de vampiros, este último desvitaliza as mesmas drenando seu sangue¹⁷. A atração pelo sangue feminino se associa, no caso dos botos, especialmente à menstruação, tema que aparece em diversos autores comentados aqui.

Galvão observa, a esse respeito, que “o boto tem especial atração pelas mulheres menstruadas. Durante esse período as mulheres devem evitar viagens em canoa ou aproximar-se do rio ou dos igarapés” (1955, p. 93-94). Em um contexto bem diferente, tematizando o resguardo e a sexualidade na Amazônia peruana, Luisa Elvira Belaunde afirma que “a partir da perspectiva dos botos, o cheiro do sangue menstrual é um afrodisíaco poderoso”, operando sua transformação em humano (Belaunde, 2015, p. 553). Aqui, a alteridade se ramifica: alteridade interespecífica, alteridade dos seres sobrenaturais, alteridade entre ontologias. O inimigo devorador é de outro sexo, de outra natureza. A captura se dá dentro de uma relação em que um desvitaliza o outro, um consome o outro, drena suas forças para então assimilá-lo.

O trabalho de Belaunde traz uma perspectiva indígena da sexualidade não indígena na qual o boto desempenha um papel fundamental. Da mesma forma que habitam o imaginário sexual dos colonizadores, de acordo com ela, os grupos indígenas produzem ativamente uma perspectiva sobre as relações sexuais que são fruto, em parte, do contato com uma alteridade violenta e desmedida. Seguindo essa perspectiva, o caráter predatório do boto se transfere para sua sexualidade:

O eixo da questão não está na agressividade predatória dos botos, mas na sua sexualidade sem restrições e no desejo desenfreado que podem inspirar. O eixo da questão é a quebra do resguardo que coloca a mulher (e, menos frequentemente, o homem) na posição de presa dos botos (2015, p. 555).

A relação com os botos, neste caso, está intimamente ligada à construção do corpo indígena e ao encontro com alteridades que não respeitam o resguardo, gerando transformação para as redes de relações envolvidas. A importância do resguardo no mundo indígena é, podemos imaginar, tanto construtiva – no sentido de construir corpos e pessoas – quanto contradestrutiva, medida de precaução em um mundo composto de forças predatórias. Essa situação gera relatos que podem refletir o medo da captura, mas que podem também representar a prudência daqueles que, restituindo ao outro sua intencionalidade, podem evitar um encontro que já se desenha virtualmente em diversos sinais, como nos sonhos. Podemos perceber que, longe de uma narrativa romântica, o encontro com esses seres em geral não é visto como uma experiência desejável (mesmo que seja uma força desejante), muito pelo contrário.

Candance Slater transcreve, a respeito desse (mau) encontro, a seguinte afirmação: “Quem mata um Boto, muitas vezes fica panema. Não mata mais nada, só fica bom na mão do curador”. O termo amazônico *panema*, como ela explica, poderia ser traduzido genericamente como “falta de sorte” ou “azar”¹⁸. É algo que acomete o indivíduo, uma espécie de incapacidade para ação:

17 A comparação é arriscada, mas tem aspectos interessantes. Em uma conversa que tivemos com um pescador em Soure, este relatou que uma das técnicas utilizadas para afastar os botos das pequenas embarcações que saem para pescar a noite é a de colocar cabeças de alho penduradas na proa. De acordo com ele, os botos odeiam alho – o que nos remete mais uma vez aos vampiros.

18 Conceitos como Panema e Caipora fazem parte do que Mauro Almeida chamou, no contexto amazônico, de uma “economia ontológica da caça” (2013).

Um homem pode se tornar panema em relação às mulheres, e o termo também pode indicar uma condição geral. (“Fiquei panema da vida, ou seja, “Fiquei sem sorte na vida”, pode dizer uma pessoa.) É, porém, mais comum que a palavra se aplique especificamente à capacidade de um homem para caçar ou pescar (Slater, 2001, p. 102).

Ela observa ainda que *panema* “pode ser o resultado do ato de caçar demais ou matar um animal considerado não comestível – como o boto” (Idem)¹⁹. Para a autora, as narrativas amazônicas sobre o boto “sugerem um mundo onde homens e mulheres não têm nem podem ter o controle (...), contrastando nitidamente com as representações nas quais os seres humanos têm sua silhueta pintada sobre uma paisagem natural” (Slater, 2001, p. 322). São histórias que revelam uma “incômoda continuidade” (Idem). Slater reúne diversas narrativas sobre o boto, sua transformação e metamorfose, seu potencial desestabilizador e sua força de resistência frente aos avanços de uma perspectiva moderna e desencantada do mundo que pretende não apenas banir sua existência, mas apontá-la enquanto farsa, crença, folclore:

“No passado”, disse um organizador do Boi-Bumbá de Belém, que também é um chefe de culto afro-brasileiro, “os Encantados costumavam sair do rio e andar por aí de noite. Eu mesmo costumava vê-los nas ruas. Mas, com a passagem do tempo, as luzes e o tráfego estavam deixando-os malucos. Sim, pensando bem no assunto, há pelo menos dez anos que não vejo um Encantado em Belém” (Slater, 2001, p. 213).

Em uma perspectiva semelhante, Deborah Lima considera que as histórias do boto demonstram o poder de resistência do pensamento dos ribeirinhos diante de uma suposta “lucidez modernizadora” imposta historicamente pelos colonizadores na Amazônia. De acordo com ela, essas narrativas reafirmam dois aspectos: uma “definição de mundo não ocidental – o caráter fluído e mutável da relação entre a natureza e a cultura –, e a mensagem de crítica às transformações sociais” (Lima, 2014, p. 189), sendo essa crítica elaborada a partir da criatividade própria desse pensamento. É nesse sentido que o espírito ameaçador do boto se associa ao homem branco, ambos vetores de alteridade canibal na colonização amazônica. O homem branco entendido enquanto *outro*; não metaforicamente, mas dentro de um arcabouço cosmológico em que corpos brancos, assim como o fazem corpos botos, metamorfoseiam-se como espíritos predadores.

5 Considerações finais

Argumentamos, como ponto de partida, que as relações nas quais os botos estão inseridos são atravessadas pela ideia da *transformação*. As interações entre botos e seres humanos na Amazônia são múltiplas, abarcando, para além de campos heterogêneos das práticas científicas e das relações socioeconômicas, suas manifestações cosmológicas e as práticas que as mesmas envolvem. Partindo

19 O tabu alimentar é analisado por Heraldo Maués (2006) como um fator central para a análise do simbolismo social e religioso dos botos. O tema remete a uma longa discussão sobre simbolismo animal e comestibilidade na tradição antropológica, a qual tem conotações interessantes mas que não desenvolvemos detalhadamente neste trabalho.

deste princípio, de que o boto em si só existe como transformação, ou tradução, precisamos imaginar que isso não é algo que acontece apenas no campo das representações, porque desta forma teríamos que pressupor um referencial único para mais de um significado. Não seria correto, nesse mesmo sentido, pensarmos que há, por um lado, coisas unívocas, como as espécies, os rios, ou o clima, e, por outro lado, coisas passíveis de equívoco, como línguas, sistemas culturais ou categorias antropológicas. Isso significaria colocar o equívoco do lado da representação, enquanto a realidade se manifestaria sempre em um nível universal, objetivo, atuando como uma espécie de referencial fixo para diferentes pontos de vista.

Diante desta questão, buscamos cartografar diferentes transformações do boto em sua multiplicidade horizontal, isto é, sem estabelecer entre elas uma hierarquia ou um ponto de vista dominante. As manifestações do boto surgem, assim, como efeitos de uma rede complexa, permeada por diferentes práticas e significados. Não nos interessa, nesse sentido, a busca de uma mesma substância, ou essência, que se mantém em cada versão, mas antes traçar conexões, cartografar diferenças. Entendemos que este processo pode ser lido, como mencionamos anteriormente, na chave da *ecossófia*, formulada por Guattari, no sentido de que a ecologia dos rios nos quais os botos desempenham papéis chave se articulam com a ecologia histórica da colonização da Amazônia e com a ecologia do reino encantado, habitado por espíritos em devir animal. Cada uma dessas três ecologias traz consigo seus próprios mecanismos rituais e modos de ser e pensar, transversais em suas relações de aproximação e divergência.

Entendemos, assim, que o conjunto heterogêneo de transformações onde se encontram o boto “aquático”, o animal que se locomove pelas águas turvas localizando peixes através de sistemas sonares altamente desenvolvidos, o boto enquanto guia nos trabalhos de pajés, pais e mães de santo nas religiões da Amazônia e o boto que se transforma em um homem branco e sedutor que se aproveita sexualmente das mulheres ribeirinhas, se apresenta enquanto meio analítico irredutível. De um ponto de vista estritamente ecológico, em sentido estrito, o que está em jogo neste caso é a conservação das diferentes espécies de boto em um ambiente que se transforma drasticamente pelas intervenções humanas. Aqui apresentamos brevemente o impacto da pesca sobre a vida aquática, mas a ecologia dos rios amazônicos inclui a atividade industrial, a mineração, as barragens, dentre outros fenômenos extrativistas que possuem um potencial destrutivo para os ecossistemas locais, sendo que animais que estão no topo da cadeia alimentar como os botos são especialmente afetados. A classificação recente do boto como uma espécie em perigo de extinção (o segundo maior grau de vulnerabilidade da Lista Vermelha da IUCN) é um índice de um processo com múltiplos desdobramentos. Um processo ecopolítico ligado ao avanço agronegócio, da monocultura e do capitalismo predatório dos grandes empreendimentos sobre a Amazônia, no qual tanto os ecossistemas quanto os sistemas socioculturais tradicionais são afetados.

O problema com o qual nos deparamos no âmbito da etnoecologia, neste contexto, diz respeito ao modo como o conhecimento tradicional tende, nesse campo, a ser dividido em dois: de um lado, o conhecimento empírico sobre o comporta-

mento animal (que interessa); de outro, o conhecimento espiritual ou religioso (descartado com frequência nos termos de “lendas” e “mitos”, ou “crenças”). O risco, nesse sentido, seria operar uma redução naturalista, convertendo a questão ambiental em uma realidade de fundo que determina o conjunto de transformações que analisamos.

O mesmo vale para as narrativas sobre o boto que assume a forma humana; neste caso a redução a ser evitada é aquela que delimita as relações em curso a partir das relações de poder e na dimensão prática das relações socioculturais. Em uma perspectiva estritamente sociológica, como vimos, a dimensão ecológica (os animais que nadam no rio) e a dimensão “cultural” ou “religiosa” muitas vezes interessam apenas em termos dos efeitos que provocam na sociedade, como no caso do boto quando atua como um álibi para a violência sexual que permeia as relações de gênero na Amazônia.

No mesmo sentido, uma perspectiva estritamente *cosmológica* tenderia a se concentrar nas relações entre narrativas. Quando se fala no boto como entidade que se manifesta no contexto espiritual ou religioso, os animais que vivem nos rios e as relações de poder tendem muitas vezes a serem lidas apenas como efeitos dos significados atribuídos a elas. A redução a ser evitada, neste caso, seria a redução ao campo do simbólico, entendido como a dimensão que fundamenta o conjunto de transformações em questão.

Em busca de uma chave de leitura capaz de operar a tripla *irredução* proposta, entendemos que o boto como uma entidade científica e o boto encantado são contínuos um com o outro, não podendo ser tratados como metáforas ou apenas como representações. É nesse sentido que recorreremos a uma ampliação do campo semântico e conceitual da ecologia, tendo como referência o entrelaçamento *ecológico* proposto por Guattari, das relações ambientais, sociais e espirituais. Este triplo entrelaçamento remete, por sua vez, ao que Isabelle Stengers chamou de uma *ecologia das práticas*²⁰, que repercute e atualiza o conceito guattariano de ecosofia. Neste caso, nos interessa refletir a respeito do modo como as práticas religiosas ou espirituais e as práticas da biologia da conservação e da pesca se relacionam e se influenciam mutuamente a partir do caso dos botos.

O *óikos* (habitação, habitat, morada, o “eco” da *ecologia*) é concebido por Stengers como estando irremediavelmente conectado ao *ethos* (o modo de habitar, o comportamento). Isso significa que embora os comportamentos e ações dos diferentes organismos respondam ao ambiente como horizonte de possibilidades, eles também produzem ativamente o ambiente ao torná-lo habitável. Desta forma, o *habitat* de uma espécie é composto por – no sentido de que é determinado por e ao mesmo tempo age sobre – um conjunto de comportamentos e desdobramentos das vidas de outros seres. Os diversos modos como o boto interage com os peixes e com os pescadores, ou com os limites impostos pelas barragens, como reage e improvisa a partir desses outros actantes, perfazem os desdobramentos possíveis de um ambiente próprio, ou um mundo vivido. Trata-se, neste caso, do *habitat* enquanto perspectiva situada de um tipo de corpo, um conjunto de afetos e modos de perceber²¹.

20 Stengers (2005) formula este conceito ao investigar o campo de possibilidades que as práticas científicas constituem em suas interações com outras práticas.

21 Lembramos aqui do célebre conceito de *Umwelt*, formulado por von Uexküll (2010 [1934]).

É nesse sentido da reciprocidade das interações que Stengers formula a ecologia das práticas. O *habitat* das práticas conservacionistas pode ser entendido, assim, como composto pela pescaria e permeado pela encantaria, em uma articulação que é recíproca. A pesca tradicional, por sua vez, poderia ser descrita como composta pela encantaria e permeada pela conservação do meio ambiente. A ecologia dessas práticas está ligada ao modo como elas se constituem mutuamente, mesmo que habitem mundos diferentes e possivelmente irreduzíveis entre si. Um dos pontos daquilo que Stengers nomeia como *cosmopolítica* envolve uma compreensão da articulação entre as práticas que não implique na redução delas a um horizonte comum. Outro ponto é que as consequências dessas práticas (científicas, políticas, empresariais, ambientais) sejam discutidas diante daqueles que são afetados por elas, e que estes devam ser escutados (Stengers, 2005, 2018). Este último ponto nos parece crucial para refletirmos sobre ecologia política, particularmente no que se refere à relação entre a conservação da biodiversidade e os modos de vida tradicionais.

As histórias dos botos na Amazônia, nas quais se entrelaçam diferentes horizontes de práticas, envolvem processos de transformação que talvez só façam sentido a partir de uma concepção da humanidade e da animalidade que não seja baseada em essências fixas, mas antes em perspectivas cambiáveis. Botos estão ligados aos seres que possuem suas moradas no *encante*, em cidades semelhantes às nossas, localizadas no fundo dos rios. Ao visitar esse mundo em experiências oníricas ou ser levada pelos encantados, uma pessoa pode ficar lá para sempre. Em particular se comer ou beber o que lhe é oferecido por aqueles que encontra. Transformar-se em encantado, se encantar, é passar definitivamente para o lado de lá, para o desconhecido. Apenas os pajés são capazes de fazer essa jornada arriscada e retornar. Habitantes dos rios e de suas beiras, moradores das margens – laterais ou terceiras, submersas –, a convivência com seres como os botos envolve, neste contexto, uma vizinhança perigosa.

Ao pensarmos nessa vizinhança a partir das três ecologias, observamos que a degradação ambiental que leva os botos a estarem ameaçados de extinção se acha irremediavelmente ligada às mudanças nos tecidos socioculturais e subjetivo-espirituais amazônicos. Além das espécies ameaçadas, neste caso, uma série de práticas e modos de vida tradicionais – nos quais, como visto acima, o boto desperta temor engendra tabus e prescrições – encontram-se *em perigo*. A extinção das espécies de botos e a extinção dos modos de vida em que eles interagem com humanos são processos articulados entre si. É nesse sentido que, para além dos riscos implicados para as espécies “naturais”, é preciso, igualmente, dimensionar o risco que correm essas “espécies existenciais”, em que são também “movimentos” e “modos de sentir o mundo” que correm o risco de desaparecer (Lima, 2019, p. 387).

Espécies naturais e modos de vida, seres encantados e ecossistemas aquáticos, são ameaçados por um ideal de desenvolvimento que atualiza, hoje em dia, alguns dos aspectos mais nefastos do colonialismo. Diante deste quadro, tanto botos quanto pescadores tradicionais, assim como pesquisadores, precisamos mobilizar práticas capazes de resistir aos modelos predatórios que nos ameaçam coletivamente.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 24/06/2020

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade (s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, v. 24, n. 24, p. 538-564, 2016.
- CALHEIROS, Orlando. *As transformações do leviatã: praxiografia de um projeto de cetologia*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FIENUP-RIORDAN, Ann. *The living tradition of Yup'ik masks: agayuliyararput – our way of making prayer*. Seattle: University of Washington Press, 1996.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. (Coleção Brasileira).
- GOLDMAN, Irving. *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. New York: John Wiley and Sons, 1975.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- HRBEK, Tomas; SILVA, Ver Maria Ferreira da; DUTRA, Nicole; GRAVENA, Waleska; MARTIN, Anthony R.; FARIAS, Izeni Pires. A new species of river dolphin from Brazil or: how little do we know our biodiversity. *PLoS ONE*, v. 9, n. 1, p. e83623, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0083623>. Acesso em: 18 dez. 2018.
- LATOUR, Bruno. *Irréductions*. In: *Les Microbes, Guerre et Paix, Suivi de Irréductions*. Paris: Métailié, 1984.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Crise; Relativismo. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008 [1991].
- LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. New York: Anchor Press, 1972.
- LESTEL, Dominique; BRUNOIS, Florence; GAUNET, Florence. Etho-ethnology and ethno-ethnology. *Social Science Information*, n. 45, p. 155-177, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 (1964). (Mitológicas 1).
- LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e*

- sociedade*, p. 173-201, 2014.
- LIMA, Vladimir Moreira. *A partir de Guattari 1: uma política da existência*. Rio de Janeiro: Ponteio-Dumará, 2019.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História oral*, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2006.
- MONTGOMERY, Sy. *Journey of the pink dolphins: an Amazon quest*. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2009.
- PEACE, Adrian. Loving leviathan: The discourse of whale-watching in Australian ecotourism. In: KNIGHT, John (Org.). *Animals in person: cultural perspectives on human-animal intimacies*. New York: Berg, 2005.
- SERVAIS, Véronique. Enchanting dolphins: an analysis of human-dolphin encounters. In: KNIGHT, John (Org.). *Animals in person: cultural perspectives on human-animal intimacies*. New York: Berg, 2005. p. 211-230.
- SICILIANO, Salvatore; VIANA, Marcos César de Oliveira; EMIN-LIMA, Renata; BONVICINO, Cibele R. Dolphins, love and enchantment: tracing the use of cetacean products in Brazil. *Frontiers in Marine Science*, n. 5, p. 107, 2018.
- SILVA, Vera M. F. da; FREITAS, Carlos E. C.; DIAS, Rodrigo L.; MARTIN, Anthony R. Both cetaceans in the Brazilian Amazon show sustained, profound population declines over two decades. *PLoS ONE*, v. 13, n. 5, p. e0191304, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0191304>. Acesso em: 18 dez. 2018.
- SLATER, Candace. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002 (1993).
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- STENGERS, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, 2005.
- UEXKÜLL, J. Von. *A foray into the worlds of animals and humans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1934].
- VASCONCELOS, Kauã. *Nas margens de lá: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MN, 2020.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida; CARVALHO, Luciana Gonçalves de. *Isso tudo é encantado*. Santarém: UFOPA, 2013.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina. I turn into a Pink Dolphin–Apurinã youth, Awiri, and encounters with the unseen. In: *Lost histories of youth culture*, 2014. p. 105-122.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Humanos, sempre-vivas e outros-que-não-humanos: coletando e compondo o mundo comum no Espinhaço Meridional-MG

Humans, sempre-vivas and other-than-humans:

collecting and composing the common world in the Meridional Espinhaço-MG

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6591>

Bethânia Gabrielle dos Santos • Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGMA-UERJ). Tem desenvolvido trabalhos no campo da Ecologia Política, com especial interesse nas distintas formas de conhecer e na relação entre humanos e plantas.

ORCID: 0000-0002-8846-949X

bethania.biologia@hotmail.com

Fátima Teresa Braga Branquinho • Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordena o grupo de pesquisa Contribuição da Antropologia das Ciências e das Técnicas para a Educação no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPGMA).

ORCID: 0000-0001-5931-1098

fatima.branquinho@uol.com.br

Mundos, humanos, plantas e as conexões que nos agrupam são o fio que guia nossa experiência etnográfica no Espinhaço Meridional-MG. Multiverso onde um grupo de plantas conhecidas como sempre-vivas agencia associações entre humanos e não-humanos. Objeto de investigação científica desde o século XIX, atualmente elas nos fazem produzir políticas ambientais e técnicas de preservação e conservação devido à possibilidade de extinção de espécies. Ao mesmo tempo, comunidades de apanhadores (as) de sempre-vivas contestam a superproteção das mesmas e reivindicam o direito de reprodução de suas práticas como extrativistas. Considerando o cosmos associado a essa controvérsia, estamos compondo um relato ANT sobre a rede sociotécnica das sempre-vivas no Espinhaço. Com ele pretendemos conhecer melhor nossa própria comunidade, o modo como produzimos conhecimento, e as possibilidades de diálogos entre ontologias e coletivos heterogêneos que nos permitam tecer um mundo onde caibam muitos mundos.

Humanos. Plantas. Sempre-vivas. Teoria Ator-Rede. Antropologia da Ciência e da Tecnologia.

Worlds, humans, plants and the connections that put us together are the thread that guides our ethnographic experience in the Espinhaço Meridional-MG. Multiverse in which a group of plants known as sempre-vivas (everlasting flowers) agencies associations between humans and non-humans. Subjects of scientific research since the 19th century, currently they make us develop environmental policies and techniques of preservation and conservation, given the possibility of species extinction. At the same time, flower picker communities contest the overprotection and claim for their rights to develop extractivist practices. Considering the cosmos associated with this controversy, we are composing an ANT account about the sempre-vivas socio-technical networks in the Espinhaço. We intend to gain a better knowledge of our community, our ways of producing knowledge and the possibilities of developing dialogues between heterogeneous ontologies and collectives that enable us to build a world of many worlds.

Humans. Plants. Sempre-vivas (Everlasting flowers). Actor-network Theory. Anthropology of Science and Technology.

Introdução: plantas como mediadores cósmicos

Nunca poderemos compreender uma planta
sem ter compreendido o que é o mundo.
(COCCIA, 2018, p. 13)

Marginalizada tanto nas Ciências Naturais – sobretudo na Biologia, estruturada sobre o mundo animal – quanto nas Ciências Humanas – obstinadas em compreendê-la como um fato puramente natural, e, portanto, excluído do seu domínio –, a vida vegetal é geralmente percebida por nós humanos como imóvel, não senciente e passiva, ocupando o limbo entre o vivo e o não vivo.

Nas últimas décadas, um movimento conhecido como a virada das plantas tem contestado essa insuficiência epistemológica, com a produção de conhecimento relativo à consciência e ação no mundo vegetal (Calvo, 2017; Myers, 2014), além de sustentar o debate sobre o que denomina cegueira vegetal¹ (Wandersee; Schussler, 1999). O termo refere-se à dificuldade humana em perceber as plantas, não apenas sensorialmente, mas estendendo-se à inabilidade de entendermos a trama de nossas relações com estes seres (Calvo, 2017; Halpin; Mckim, 2019; Nichols et al., 2013; Schussler; Olzak, 2008; Sanders, 2019).

Nessa fase da crise ecológica – considerada um evento limite denominado Antropoceno devido às proporções planetárias dos processos antrópicos (Crutzen; Stoermer, 2000), ou Plantatioceno e Capitaloceno, enfatizando o modo de produção responsável pelas mudanças globais (Haraway, 2016; Moore, 2016) – reconhecemos a importância da discussão sobre a cegueira vegetal para entendermos o momento apocalíptico que parecemos viver. Entretanto, dada a intrusão de Gaia² (Stengers, 2009) em nossas vidas, acreditamos que as plantas podem nos falar mais que sobre os eventos catastróficos que nos atormentam.

Em um planeta vivo, elas – que produziram a atmosfera e transformam a energia solar dispersa em corpo vivo – são o elo produtor das cadeias alimentares dos meios aquáticos e terrestres. Elas – que viram o ambiente terrestre antes que fosse habitado por outras formas de vida e o prepararam para que a evolução fosse possível – são o corpo da gênese constante de nosso cosmos, com circulação de seres vivos, e disseminação das formas, diferenças de espécies e modos de vida (Coccia, 2018). Elas – que conectam céu e terra, aderem-se integralmente ao entorno que as acolhe e simplesmente por existirem o modificam – são muito mais que testemunhas silenciosas da história da Terra.

Quando o Antropoceno transforma o que define a existência do mundo em algo único, histórico e negativo, a natureza em uma exceção cultural e os humanos em causa extra-natural, as questões que nos movem dizem respeito ao que a vida destes mediadores cósmicos ontologicamente anfíbios (Coccia, 2018) pode nos revelar sobre nosso mundo.

Caminhando pelo Espinhaço, um conjunto de serras ou cordilheira que se estende de Minas a Bahia, estamos seguindo as sempre-vivas, um grupo de plantas (*atores-rede*, ou objetos científicos-técnicos) ao qual se prende um curso de ação co-

1 Considerada a devida importância do termo para o florescimento de inúmeros estudos relativos à vida das plantas, Mackenzie *et al.* (2019) ressaltam como ele pode ser problemático na medida em que recorre aos estereótipos de incapacidade atribuídos às pessoas com deficiência. Ainda ressaltam que, usando essas metáforas, sugerimos que deficiências são condições que exigem “curas” ou “prevenções” (Mackenzie, 2019).

2 Para Isabelle Stengers (2009), dada a atual situação da crise ecológica, cabe a nós criar uma maneira de responder, por nós, mas também pelas inúmeras espécies vivas que levamos conosco para a catástrofe. Portanto, temos que criar uma resposta para o que ela denomina intrusão de Gaia. Aqui Gaia não se refere à Terra concreta, tampouco àquela invocada quando falamos de nossa conexão com a mesma. Remete ao planeta vivo, entendido como ser dotado de história e um regime de atividade próprio. Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, sequer com uma natureza frágil que deve ser protegida, muito menos com uma natureza que pode ser explorada à vontade. Diante da intrusão, ou dos desastres que se anunciam, Gaia não nos pede nada.

letiva de produção do conhecimento sobre a realidade. As sempre-vivas estão enredadas em formações políticas com múltiplos atores. Neste *coletivo*³ onde todo ator é capaz de provocar transformações, elas são agentes ativos e participam de uma malha aberta de associações – *rede* – que conecta científico e político, tradicional e moderno, acadêmico e popular, micro e macro, individual e coletivo, humanos e não-humanos em seu lugar (Latour, 1994, 2016; Sanders, 2019; Tsing, 2012).

Neste artigo tratamos desta experiência etnográfica que com a Teoria Ator-Rede (ANT) (Latour, 1994) tem se dado nos entremeios (Marras, 2018), em uma proposição cosmopolítica⁴ (Stengers, 2014). A cosmopolítica designa que não haja política que não considere o cosmos, o público associado a cada assunto de disputa. Esta composição se justifica quando, em um mundo tecido pela mistura, seguimos produzindo conhecimento sobre a realidade a partir dos cortes que separam o conhecimento das coisas, e o poder e a política dos homens (Latour, 1994).

Investigando questões ambientais em comunidades rurais do Espinhaço desde meados de 2015⁵, aqui resgatamos informações provenientes de variadas fontes, mas agora com o objetivo específico de seguir o rastro destas plantas. Vendo, ouvindo e aprendendo com interlocutores diversos, analisando anotações de campo, documentos e revisitando memórias, estamos compondo um cosmograma (Latour, 2016). O arranjo das associações de conveniência, coexistência, oposição, e/ou exclusão entre os mundos dos atores que elas agenciam.

Para tanto, foram indispensáveis o levantamento documental realizado a partir do final de 2017 em repositórios digitais e herbários virtuais onde tivemos acesso a revistas, artigos científicos, imagens, planos de conservação e legislação sobre a flora brasileira; os livros raros da Biblioteca Pública Estadual e Arquivo Público Mineiro em Belo Horizonte, das Bibliotecas da Universidade de São Paulo e as exposições da Casa da Glória em Diamantina, onde obtivemos alguns registros da produção científica dos naturalistas no Brasil; como também material audiovisual (tais como documentários) e proveniente de sites e redes sociais que nos permitiram fertilizar nosso conhecimento sobre povos e comunidades tradicionais locais.

Articuladas ao levantamento documental estiveram nossas incursões ao Espinhaço, sobretudo à sua porção Sul – na região da Serra do Cipó – e meridional – na região das cidades de Diamantina, Serro, e comunidades rurais dos arredores (tais como Milho Verde, Capivari e São Gonçalo do Rio das Pedras). Entretanto, como um trabalho ANT necessariamente busca romper com a hierarquia sujeito-objeto ou pesquisador-pesquisado, revisitando o que Roberto Cardoso de Oliveira (1996) nos ensina sobre olhar, ouvir e escrever, em nosso ofício optamos por não solicitar entrevistas ou distribuir questionários. Como os relatos são o laboratório do cientista social e no interior de Minas o “dedo de prosa” ou o “causo” são elementos de interação que surgem espontaneamente, através da observação e da escuta atenta fomos capazes de conhecer a vida local no convívio do dia a dia, participando de festividades, feiras e assembléias científico-políticas. Tais como o I Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Sempre-Vivas, que aconteceu em Diamantina no ano de 2018 e o 39º Encontro Regional de Botânica (ERBOT) realizado na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri em 2019⁶.

3 Ao contrário da sociedade, que é um artefato imposto pelo acordo modernista, esse termo se refere às associações de humanos e não-humanos. Se a divisão entre natureza e sociedade torna invisível o processo político pelo qual o cosmos é coletado num todo habitável, a palavra “coletivo” torna esse processo crucial (Latour, 2001, p. 358).

4 Proposição que pressupõe que o conhecimento coletivo se constrói em um espaço de encontro de heterogeneidades, um cosmos. Na medida em que habitamos um pluriverso que requer uma cosmopolítica, o mundo comum é um possível resultado e não um ponto de partida.

5 Nossa inserção em campo no Espinhaço se deu no ano de 2015, com um estudo de caso relativo às interações socio-ambientais em Milho Verde, distrito da cidade de Serro onde estivemos em contato com moradores, ONGs e Órgãos Ambientais locais. Para mais, ver Santos (2016).

6 O I Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Sempre-Vivas contou com a presença de cientistas sociais e naturais, das comunidades de apanhadores(as) do Espinhaço Meridional, representantes de movimentos sociais, do poder público e da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO, sigla do inglês *Food and Agriculture Organization*). No evento foi feita a entrega do dossiê da primeira candidatura brasileira ao programa Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM/FAO). O evento contou ainda com mostra fotográfica, feira com produtos artesanais das comunidades e uma série de apresentações culturais. Já o 39º ERBOT reuniu botânicos e profissionais das ciências da terra de distintas universidades, institutos de pesquisa e países, todos com interesse em dialogar sobre a flora regional.

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

Assim estamos descrevendo esta rede sociotécnica fluida que envolve presente, passado e futuro, pois, como veremos, com as plantas temos aprendido que etnografar se trata menos de definir um universo, mas de coletar e compor um cosmos (Latour, 2016). Isto é o que estamos tratando de fazer em diálogo com as serras de Minas, seus vegetais, águas, pedras, bichos, coisas, gente. Bem como com as ciências e técnicas de arqueólogos, naturalistas, biólogos, agrônomos, ambientalistas, cientistas sociais, gestores públicos, apanhadores(as) de flores, etc. Todos visualizados em um mesmo plano.

Primeiros rastros: humanos e as plantas do Espinhaço

O Espinhaço é um extenso maciço que recobre a porção oriental da Plataforma Sul-Americana. Estende-se no sentido N-S por mais de 800 km, desde o paralelo 20°S nas proximidades da Serra do Cipó em Minas Gerais, até o paralelo 12°S, já no estado da Bahia (IBGE, 2006).

As denominações utilizadas para a cordilheira consideram a área de ocorrência de seus diferentes segmentos, a saber: (i) Espinhaço Meridional que se estende desde as proximidades de Belo Horizonte e prolonga-se ininterruptamente até a região de Olhos D'Água (Minas Gerais); (ii) Serra do Cabral, segmento ocidental da cadeia em Minas Gerais, incluindo a Serra da Água Fria; (iii) Espinhaço Setentrional que se inicia na altura do paralelo 17° 30'S, em Minas Gerais, onde a serra ocorre separada e deslocada por aproximadamente 30 km na direção NNE da parte Meridional, com prolongamento contínuo do flanco oriental até o Estado da Bahia; (iv) Chapada Diamantina, distribuindo-se inteiramente na porção centro-oriental da Bahia (Chemale Jr. et al., 2011, p. 173).

Constitui o grande divisor de águas entre as drenagens das bacias do Rio São Francisco, a oeste, e do Rio Doce, Rio Jequitinhonha e outras menores a leste. Em termos fitogeográficos, localiza-se entre os domínios da Mata Atlântica e do Cerrado. O tipo vegetacional predominante é o campo rupestre. A fisionomia de seu relevo, modelado por cisalhamentos e fraturas, apresenta formações de abrigos rochosos nos quais se nota a presença de vestígios que revelam relações pré-históricas⁷ e históricas entre humanos e as plantas do lugar (Horta, 2009; Solari; Isnardis; Linke, 2012).

Ao norte de Belo Horizonte, a região de Lagoa Santa e a encosta da Serra do Cipó apresentam importantes coleções para o estudo biológico das primeiras populações americanas. Muito parecidas entre si, elas formam a chamada “raça de Lagoa Santa” (Prous, 2006). Ali, entre 11.000 e 8.000 anos atrás, grande número de abrigos e salões de entrada de grutas foi utilizado como cemitério por grupos humanos.

Escavações realizadas nestes locais revelaram corpos depositados em pequenas covas, acompanhados de colares e sementes. Pinturas rupestres atribuídas a uma fase tardia da Tradição São Francisco, localizadas ao longo do rio homônimo (PEREIRA, 2013), e depósitos de material vegetal como concentrações de

7 Para arqueólogos e paleontólogos, as rochas são como fotografias que contam a história passada, presente e futura dos humanos e demais seres vivos. Com a Paleobotânica, a história dos grupos vegetais pode ser visualizada e documentada através de estruturas fósseis macroscópicas (folhas, ramos, lenho, sementes, flores, frutos) e microscópicas (grãos-de-pólen, esporos, cutículas) (Souza, 2015).

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

palha, coquinhos, fragmentos de espigas de milho e sementes atestam a prática de cultivo de plantas domésticas e criação de reservas alimentares por populações pré-históricas (Horta, 2009). Junto a um desses depósitos foi encontrada também uma flor seca (Horta, 2009, p. 231), uma sempre-viva.

Diante deste indício da ancestralidade da relação entre humanos e esse grupo de plantas, estamos seguindo-as pelas serras de pedras ora feito águias, ora feito formigas míopes (Latour, 2012). Seja do alto ou bem próximo ao chão, as sempre-vivas nos falam de um passado sempre presente na vida dos mineiros, ou de como a história do Espinhaço está entretecida à história do colonialismo no Brasil.

Até meados do século XVI, Minas Gerais era o Sertão⁸ dos Cataguases; aos olhos da metrópole, um vazio demográfico com presença de populações ditas “pré-civilizadas”. Com a descoberta de ouro no início do século XVII, iniciou-se um processo de escravização e extermínio das populações originárias, e ocupação do sertão mineiro por exploradores, com a construção de vilas e lugarejos coloniais. Tais como o Tejuco, um pequeno arraial que teve notoriedade nessa época por ser *locus* da descoberta de diamantes e que na atualidade carrega o topônimo Diamantina.

Durante o Brasil Colônia, atividades particulares de mineração ocorreram em diversas porções do Espinhaço. Com a queda da arrecadação de impostos em fins do século XVIII e início do XIX, a Coroa contrata o engenheiro alemão W. L. Eschwege para realizar estudos sobre as riquezas existentes no Distrito Diamantino⁹.

Eschwege veio para o Brasil em 1810, como diretor do Real Gabinete de Mineralogia do Rio de Janeiro, encarregado de incrementar as técnicas de mineração. De sua estada em Minas Gerais resultaram diversos relatos publicados, sobretudo na Alemanha. Em um desses artigos, pela primeira vez foi nominado como Espinhaço o conjunto de serras que apontava Norte-Sul ou Minas-Bahia (Eschwege, [1822] 2005).

Uma dessas principais cadeias montanhosas, chamada em alguns lugares de Serra da Mantiqueira, encerra os pontos mais altos do Brasil, tais como o Pico do Itacolúmi perto de Vila Rica, a Serra do Caraça junto a Catas Altas e o majestoso Pico do Itambé, perto da Vila do Príncipe, e atravessa, pelo norte, as províncias de Minas Gerais e da Bahia seguindo até Pernambuco e para o sul, a de São Paulo até o Rio Grande do Sul. A ela denominei Serra do Espinhaço (“Rückenknöchengebirge”), não só porque forma a cordilheira mais alta, mas, além disso, é notável, especialmente para o naturalista, pois forma um importante divisor não somente sob o ponto de vista geognóstico, mas também é de maior importância pelos aspectos da fauna e da flora. [...] As regiões ao leste desta cadeia, até o mar, são cobertas por matas das mais exuberantes. O lado oeste forma um terreno ondulado e apresenta morros despídos e paisagens abertas, revestidas de capim e de árvores retorcidas, ou os campos cujos vales encerram vegetação espessa apenas esporadicamente. O botânico encontra, nas matas virgens, plantas completamente diferentes daquelas dos campos e o zoólogo acha uma outra fauna, especialmente de aves, tão logo passe das matas, pela Serra do Espinhaço, para os campos (Eschwege, [1822] 2005, p. 99).

8 Palavra utilizada pelos portugueses desde a Idade Média para referir-se a áreas afastadas de Lisboa. Provém do latim *sertanum* (trançado, entrelaçado, enredado, enfileirado) ou de *desertanum* (lugar não entrelaçado ao conhecido; lugar para onde foi o desertor, aquele que saiu da linha). Assim, no século XVI passou a ser utilizada nas colônias para designar lugares interiores desconhecidos, habitados pela natureza bruta e povos ditos “incivilizados” (Amado, 1995).

9 Com o fim de aumentar ao máximo o controle da Coroa sobre o diamante extraído, parte do território mineiro passou a compor o Distrito Diamantino. Demarcado inicialmente em 1731, tratava-se de um quadrilátero em torno do Arraial do Tejuco, que foi designado sede tanto do Distrito quanto da Intendência.

O relato de Eschwege é importante na medida em que borra as demarcações entre campos do saber e entre ciência e política. Isto porque transcende as informações que hoje conteria um relatório mineralógico e evidencia as relações políticas que permitiram o financiamento das primeiras investigações científicas na região. Relações essas que foram determinantes para que uma comitiva de cientistas austríacos e bávaros acompanhasse Leopoldina ao Brasil, quando a princesa se casa com o Imperador Dom Pedro I em 1817.

Dentre estes destacamos o botânico Martius (1794-1868) que com o zoólogo Spix (1781-1826) viajou do Rio de Janeiro ao Amazonas, descrevendo em seus cadernos de campo aspectos que hoje classificaríamos como biológicos, antropológicos, sociológicos, geográficos e geológicos. Através desses registros que tratavam das relações que, supunha-se, regiam a vida cósmica (Kury, 2001), nos deparamos com um Espinhaço que acreditamos ser um mundo entre muitos. Como veremos um multiverso inundado de passado, mas que já não é o mesmo.

Seguindo as sempre-vivas: Nas serras de Minas se faz ciências

Durante os três anos que estive no Brasil, a principal incumbência de Martius foi o estudo das plantas tropicais, buscando compreender a expansão do reino vegetal sobre a terra. Como resultado desse empreendimento, foi produzida a *Flora Brasiliensis*, obra com 40 volumes – onde foram identificadas mais de 22.000 espécies – e que contém as primeiras descrições científicas das sempre-vivas da Cordilheira do Espinhaço (Figura 1).

De certo modo, a vegetação do Distrito Diamantino é a mais peculiar e bem formada flora dos campos que se observa no planalto. As entroncadas Liliáceas arbóreas, Velózias e Barbacênias, são aqui mais abundantes do que nas outras partes de Minas, e são mesmo consideradas, pela gente do lugar, como indício da existência do diamante. Por entre as gramíneas peludas, verde-cinzentas, que, em grandes extensões, revestem as planícies deste Distrito, sobretudo são as *Eriocauláceas* que estão em grande número, com as suas umbelas de flores alvas pequeninas (Spix; Martius, [1824] 1981, p. 43, grifo nosso).



Figura 1: Ilustração de *Paepalanthus (Dimeranthus) speciosus*. Na atualidade *Paepalanthus* é o maior gênero de *Eriocaulaceae*, compreendendo cerca de 400 espécies distribuídas principalmente nos neotrópicos. Fonte: Martius; Eichler; Urban (Orgs.), 1906.

Sobre o trabalho deste naturalista e dos demais que por aqui estiveram, é importante ressaltar como seu material era obtido seguindo uma série de exigências para assegurar sua conservação e identificação. No caso do material botânico, esse deveria ser armazenado em forma de exsicata. Uma exsicata é uma amostra de planta ou alga prensada, seca, fixada em papel, contendo informações sobre o espécime, seu coletor, o identificador do material, data de coleta e local. Olhando um desses exemplares vegetais – que para os botânicos só tem valor em si quando acompanhado da etiqueta que informa os humanos que o coletaram e em qual local específico – ele sugere como fomos alienados de nossas plantas, ou ainda, alienados dos rastros que a produção de conhecimento sobre elas deixa. Afinal, “as ciências não falam do mundo, mas constroem representações que ora parecem empurrá-lo para longe, ora trazê-lo para perto” (Latour, 2001, p. 46).

A contribuição dos viajantes naturalistas para o conhecimento da flora brasileira é incalculável. Contudo, ainda que reconheçamos a inseparabilidade entre o exemplar coletado e o vegetal que permanece na serra, as coleções e publicações resultantes de seus estudos são ainda mantidas em arquivos estrangeiros. Muitos dos quais inexplorados e/ou contendo espécies provavelmente já extintas no momento presente. Nesse sentido, se em um curso de produção do conhecimento a referência circula movendo-se para frente e para trás (Latour, 2001), quando as sempre-vivas são transformadas em signo inscrito em uma cadeia de mediações atrelada à história e as práticas da botânica, é possível afirmar que fomos alienados destas por diferentes razões.

Na botânica, a produção de conhecimento é cumulativa, isto é, está aliada às práticas de comparação que introduzem uma relação de dependência entre pesquisadores e suas inscrições. Para cada espécie, há um único espécime – uma única inscrição – designado pelo autor da primeira descrição como o tipo nomenclatural. Esta inscrição (exsicata ou ilustração) é o documento de consulta válido para pesquisadores que venham a trabalhar com essa espécie futuramente. Logo, como no caso apresentado o signo está separado geograficamente dos pesquisadores brasileiros, quando eles não têm acesso a essa inscrição não se sabe se o que se descobriu aqui posteriormente são as mesmas ou outras espécies. Se o valor da exsicata local depende do valor instituído ao tipo que se encontra nos arquivos, não temos liberdade para produzir conhecimento ou para dar seguimento à cadeia de mediações – como aconteceu ao longo de séculos –, sendo caracterizada uma forma de alienação.

De outra parte, é importante salientar como essas investigações científicas reforçaram as possibilidades de exploração dos “recursos” brasileiros pela Europa. Já que entre os séculos XVIII e XIX a América era ainda desconhecida em termos de História Natural (Lopes *et al.*, 2011), os mesmos produziam um levantamento de informações ainda inéditas, ademais baseadas em descrições que inevitavelmente carregavam em si o olhar eurocentrado.

Como nas academias de ciências europeias do século XIX estudar os humanos também era importante para compreender a natureza, em sua passagem pelo Espinhaço Martius retratou os modos de vida nas vilas e pequenos arraiais que se formavam ao longo do caminho do ouro e dos diamantes. Ao mesmo tempo, o

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

naturalista buscou conhecer os sertões mineiros. Regiões consideradas desérticas, menos por serem inabitadas e mais por serem ocupadas por indígenas e mestiços, classificados como humanos em estado primordial pelos padrões de categorização científica da época. Desta maneira, em sua obra, o sertão se vê representado ora como terra que poderia ser melhor aproveitada se manuseada adequadamente, ora como natureza intocada.

Quase parece que a natureza escolheu para a região originária dessas pedras preciosas os mais esplêndidos campos e os guarneceu com as mais lindas flores. Todo o Distrito Diamantino parece um *jardim artisticamente plantado*, a cuja alternativa de românticos cenários alpestres, de montes e vales, se aliam *mimosas paisagens de feição idílica*. (...) Na região em que cavalgávamos agora, parecia que todas essas formas se houvessem harmonizado num todo encantador. Os outeiros e vales serpeantes, interrompidos por montanhas isoladas, sio bordados, ao longo do sopé delas, e nos vales, animados por claros regatos com mata de folhagem densa de árvores sempre virentes; junto das encostas estendem-se contínuos campos verdes, interrompidos por moitas de arbustos de toda espécie, e sobre as lombadas pouco inclinadas expandem-se as mais bonitas campinas, nas quais estão distribuídas Liliáceas, moitas baixas de arbustos e arvorezinhas isoladas, enfeitadas com variegadas flores, de modo tão encantador, que se caminha por meio delas, como se fosse num *parque artisticamente plantado*. O próprio solo desse *jardim natural* é coberto de fragmentos de itacolomito de brancura deslumbrante, onde pequenas nascentes sussurram serpeantes, aqui e acolá. Finalmente, aparecem os últimos topos das lombadas muito fragmentados e fendidos, restos do tempo que renova incessantemente, como ruínas singularmente românticas, mostrando arbustos isolados e liquens. Sente-se o viajante, nesses *deliciosos jardins*, atraído de todos os lados por novos encantos e segue extasiado pelos volteios do caminho sempre nas alturas que o leva de uma a outra das belezas naturais. Volvendo o olhar do pacífico e variegado ambiente para a distância, o espectador vê-se todo contornado por altas montanhas rochosas que, iluminadas pelos ofuscantes raios solares, refletem uma luz resplandecente de seus vértices brancos, recortados em forma maravilhosa (Spix; Martius, [1824] 1981, p. 27, grifo nosso).

Esses relatos de importância interdisciplinar (Figura 2) vieram a contribuir com a historiografia brasileira e permitem o resgate da construção narrativa sobre uma região que, antes delimitada com base nos interesses de exploração de sua riqueza mineral (o Distrito Diamantino), atualmente é considerada um centro de diversidade vegetal pela *International Union for Conservation of Nature* (IUCN) devido a sua riqueza florística (Kury, 2001; Meyer; Franceschinelli, 2010). E reconhecida como Reserva da Biosfera¹⁰ (REBIO) pelo programa “O Homem e a Biosfera”, da *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO). Projetos que séculos depois ainda refletem sobre os trópicos uma visão de natureza apartada da vida humana.

10 As Reservas da Biosfera compõem uma rede mundial de áreas que têm por finalidade a Pesquisa Cooperativa, a Conservação do Patrimônio Natural e Cultural e a Promoção do Desenvolvimento Sustentável. Seu gerenciamento é trabalho conjunto de instituições governamentais, não governamentais e centros de pesquisa.

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

Interessadas na flora de Oreades ou do Cerrado, como é conhecido atualmente, instituições governamentais, não governamentais e centros de pesquisa têm desenvolvido estudos no Espinhaço. Estes destacam a diversidade biológica da cordilheira, principal centro de ocorrência de sempre-vivas no mundo, com cerca de 70% de todas as espécies. Entretanto, visto que os campos rupestres serão uma das principais regiões atingidas pelas mudanças climáticas e considerando-se a destruição das chamadas reservas naturais no momento presente, suas pesquisas se justificam na necessidade de conhecer espécies ameaçadas de extinção e produzir técnicas para sua preservação e conservação.

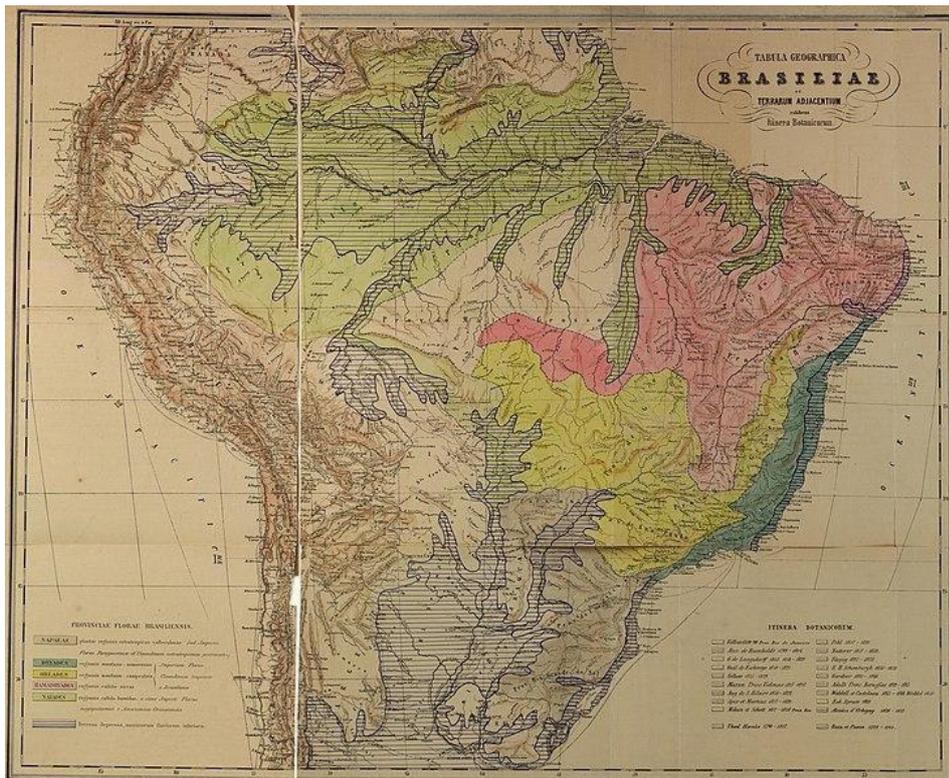


Figura 2: Prancha Geográfica do Brasil e de terras adjacentes contendo cinco Provinciae, tipos fisionômicos da paisagem florística brasileira que correspondem aproximadamente aos domínios ou biomas atuais. Destaque para a nomeação das Provinciae de acordo com ninfas da mitologia clássica: Naiades (florestas amazônicas) em verde claro; Hamadryades (caatingas) em rosa; Oreades (campos do Planalto Central) em amarelo; Dryades (florestas atlânticas) em verde escuro; Napaeae (campos meridionais) em cinza. Fonte: Martius; Eichler; Urban (Orgs.), 1906.

52

Hoje majoritariamente realizados por brasileiros, os estudos taxonômicos sobre a flora local ainda são produzidos no ir e vir entre a coleta nos campos, herborização e as análises produzidas nos laboratórios. Estas últimas, no intuito de ouvir o que as sempre-vivas têm a dizer, valem-se dos mais distintos instrumentos. Das lupas aos mais sofisticados microscópios, em anos recentes passando pelas análises genéticas. Olhos inanimados e materiais que lhes permitem observar o mundo, construir e reconstruir descrições que relacionam o nome “sempre-viva” a um grupo que abriga espécies das famílias Eriocaulaceae, Xyridaceae, Cyperaceae, Rapataceae e Compositae. Todavia, aplicado popularmente à maioria das espécies da família Eriocaulaceae.

Em geral, as sempre-vivas são caracterizadas como plantas que possuem uma roseta de folhas dispostas em espiral. Dessa roseta partem os escapos, ou hastes, que portam em seu ápice as inflorescências. As flores possuem um ou dois milímetros de comprimento, havendo de algumas dezenas a centenas delas por inflorescência (Echternacht *et al.*, 2012). As inflorescências são capítulos às vezes

esféricos, às vezes achatados e mantêm a aparência de estruturas vivas, mesmo depois de destacadas e secas (Giulietti *et al.*, 1988).

Investigações sobre distribuição geográfica indicam que elas habitam terrenos que variam de secos a alagados. E apesar da aparente plasticidade, não sobrevivem com facilidade fora de sua área de ocorrência, fator determinante para que muitas espécies estejam seriamente ameaçadas (Costa; Trovo; Sano, 2008). Esta ameaça traz à rede sociotécnica das sempre-vivas pesquisadores interessados em desenvolver estudos sobre manejo controlado *ex situ*, com o desenvolvimento de protocolos de germinação *in vitro* para diversas espécies, bem como técnicas para sistemas de cultivo (Oliveira *et al.*, 2014, 2015). Há ainda os que objetivam desenvolver parâmetros para a conservação das espécies *in situ*, tais como aqueles que tratam do uso do fogo como técnica de manejo controlado (Neves; Bedê; Martins, 2011).

Como em outras savanas, as espécies de cerrado evoluíram com o fogo, sendo as queimadas naturais responsáveis pela ciclagem de nutrientes, estímulo à reprodução, rebrota e estruturação das comunidades vegetais (Neves; Bedê; Martins, 2011; Sarmiento, 1992; Simon *et al.*, 2009). Estudos realizados em Minas Gerais conectam o manejo do fogo a um provável incremento na germinação das sempre-vivas. Isto porque suas sementes são muito pequenas e fotoblásticas positivas, têm o comportamento germinativo favorecido por estímulos luminosos. Logo, interferindo na penetração de luz no solo, a cobertura vegetal competidora provocaria a inibição do crescimento de suas plântulas. Sendo que, quando a cobertura herbácea é eliminada, a floração dos campos se dá de maneira mais acentuada (Neves; Bedê; Martins, 2011; Nunes, 2008).

Acompanhando o zigue-zague de preocupações do qual estes pesquisadores dão conta, quando eles falam do fogo falam de si e da disposição da ciência moderna em “apropriar-se de formulações ontológicas outras as colocando em relação com as nossas” (Sá, 2015, p. 43). Derivada da técnica indígena da coivara, a queimada é tradicionalmente utilizada no Espinhaço. Tanto nas práticas agrícolas, como para renovar a pastagem natural e os campos de sempre-vivas. Desta maneira, nesse emaranhado de relações onde as sempre-vivas falam dos cientistas, os cientistas falam do apocalipse e das práticas agrícolas locais, estas plantas nos levam novamente aos humanos do lugar.

Como discutimos anteriormente, durante o Brasil colônia a região do Distrito Diamantino foi alvo de exploração mineral. Sendo suas terras devolutas refúgio para quem não possuía acesso à terra formal. Ao longo do século XX e início do século XXI, estes locais se mantiveram como espaço de gestão coletiva. Isto posto, a relação entre humanos e não-humanos que ocupam atualmente as serras da porção meridional do Espinhaço é reflexo não só dessa ancestralidade, mas de coadaptação e diversidade em movimento no espaço-tempo.

Nas distintas comunidades rurais dos arredores de Diamantina vivem homens e mulheres que se auto reconhecem apanhadores(as) de flores sempre-vivas, e que ao se relacionarem com estas flores compõem uma rede na qual se associam a todos os atores humanos e não-humanos dos quais tratamos até aqui, bem como aos que descreveremos adiante.

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

Próximos às suas casas estão os animais domesticados. Equinos, muares e bovinos são aliados como meio de tração, transporte de carga e pessoas, e alguma produção de leite. Os cães e gatos fazem companhia. Galináceos e suínos são os responsáveis pela conversão dos restos de matéria orgânica em proteína.

Nos quintais e nas roças desenvolve-se a agricultura, o chão onde resiste grande parte dos saberes locais nos plantios de subsistência. Nos quintais estão as hortas e pomares, onde se encontra uma infinidade de plantas alimentícias, condimentares e medicinais. Tais como couve, mamão, chicória, alface, chuchu, taioba, limão, mostarda, jiló, tomate, mamão, melancia, maxixe, laranja, mexericica, abóbora, urucum, boldo, erva-cidreira, alecrim, capim santo, erva doce, etc.

As roças são áreas maiores, onde se trabalha principalmente no período chuvoso que vai de novembro a março. Cultivadas de acordo com as fases da lua, elas podem estar nas áreas mais baixas ou sobre a serra, em terras mais úmidas ou mais secas, e se movimentam com as técnicas de rotação de culturas e pousio – respectivamente a alternância de espécies vegetais numa mesma área agrícola e repouso das terras cultiváveis após o plantio por três anos sucessivos.

Caminhar por estas roças é misturar-se com uma infinidade de vegetais em distintas variedades e quase sempre semeados em associação. Arroz, milho, quiabo, feijão, mandioca, cana, batata doce, inhame, banana, alho, etc., são algumas das centenas de plantas com as quais os agricultores do Espinhaço ao longo de incontáveis gerações têm se relacionado. E produzido ciência e técnicas de armazenamento e seleção de sementes, hibridização de espécies em cultivos consorciados, beneficiamento da produção agrícola, etc.

Entre abril e outubro chega a estiagem, ou o tempo da seca, quando o trabalho na roça diminui e o gado é transportado para as pastagens dos campos nativos, onde simultaneamente é feita a maior parte da “panha”¹¹ de flores (Imagem 1). Neste período, famílias de diferentes comunidades se encontram no alto das serras. Transitando por esse multiverso, os(as) apanhadores(as) estabeleceram relações com tudo que “dá na chapada”.

11 Derivado do verbo apanhar, que designa o ato de recolher com auxílio das mãos ou de objeto, tomar, amparar ou segurar com a(s) mão(s). Termo utilizado pelos(as) apanhadores(as) do Espinhaço para denominar a coleta de espécies nativas ou não.

Imagem 1: Prancha fotográfica, apanhadores(as) de sempre-vivas do Espinhaço Meridional-MG. Da esquerda para a direita: organização dos buquês após a panha, transporte do material coletado e momento da panha. Fonte: Fotos de André Dib e João Roberto Ripper.

54



Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

Nesse cosmos de relações entre humanos, plantas e outros-que-não-humanos, as ciências produzidas pelos(as) apanhadores(as) e suas flores também está permeada por técnicas.

Para as plantas, como seres sésseis, o encontro com o outro é possível através da metamorfose de si. As flores são os apêndices, atratores cósmicos, ou espaço da mistura. Este agregado de diferentes órgãos modificados – onde o organismo e a espécie são decompostos e recompostos – contém o conjunto dos procedimentos técnicos e materiais necessários para produzir outros indivíduos. Elas são, portanto, a coincidência absoluta entre vida e técnica, matéria e imaginação (Coccia, 2018).

Ainda, visto que, para além das trocas de energia, os organismos estão situados em emaranhadas histórias, estas flores evidenciam como formas particulares de vida “em toda a sua diversidade resplandecente, emergem de padrões entrelaçados de viver e morrer, de ser e tornar-se, em um mundo maior” (Van Dooren; Kirksey; Münste, 2016, p. 41).

A íntima relação entre uma flor e sua abelha polinizadora é aquela em que ambas as formas de vida são modeladas e se tornam possíveis através de um patrimônio comum, um entrelaçamento que Isabelle Stengers caracteriza como “captura recíproca”. Como tal, elas não simplesmente se encontram – esta abelha e esta flor –, mas, ao invés disso, a sua relação emerge a partir de histórias co-evolutivas, a partir de ricos processos de co-tornar-se (Van Dooren; Kirksey; Münste, 2016, p. 41).

55

Nesse sentido, as sempre-vivas como lugar de indiferença entre o biológico e o cultural são flores que também carregam em si a impossibilidade de purificação da presença humana. De modo que em seus nomes, no modo como são descritas, panhadas, semeadas etc., está singularizada esta transformação mútua.

O termo “flores” faz referência às inflorescências esbranquiçadas, com formato de “margaridinha”. Aquelas com outras formas e cores são chamadas de “botões”. Dentre as flores, as mais citadas são as de janeiro, pé de ouro, carrasqueira, sapatinha e chapadeira. Considerando os botões, o branco de janeiro ou capoeira, o branco de novembro ou capoeira bordado, a jazida amarela, a sedinha ou capim-dourado, o espeta-nariz, o cebolão, o amarelinho, o mundial e o cabeça de nego, etc. Nomes que singularizam associações entre a história da exploração do ouro, os homens e mulheres que ali viveram e vivem, a morfologia, o tempo (ciclo de vida) e a distribuição geográfica dos vegetais. A esse respeito é interessante destacar como de acordo com o mês do ano apanhadores e apanhadoras sabem qual variedade está florescendo e em que lugar da serra. Já que há as espécies que nascem nas grotas, próximo a pedras ou áreas mais úmidas, como também as que se reproduzem em ambientes com solo mais seco e arenoso.

A panha, assim como a lida na roça, é uma atividade coletiva que reúne os mais velhos, adultos e crianças. Em geral é feita no período da manhã, quando as hastes ainda molhadas de orvalho se desprendem com maior facilidade do pé, e

as flores já secas pelos primeiros raios de sol estão abertas.

É preciso ser hábil para que ao manusear as flores e botões, não se arranquem do solo as plantas inteiras, já que elas podem florescer novamente – em menor quantidade no mesmo ano e na mesma proporção no ano seguinte. Ainda uma porcentagem de flores não panhadas – o restolho – é responsável pela manutenção populacional.

À medida que são coletadas com uma das mãos, as sempre-vivas vão sendo armazenadas na outra, formando um pequeno buquê. Este simultaneamente ajeitado com as pontas dos dedos e pela remoção de algumas flores colhidas ainda fechadas ou com hastes quebradas. Os buquês, que aos poucos vão se aglomerando no solo, ao fim são recolhidos e amarrados em grandes feixes nos lombos de cavalos e burros, e assim transportados aos ranchos – construídos de madeira ou adobe e cobertos com folhas de espécies locais – e às lapas – abrigos rochosos dos quais falamos anteriormente. Ali vestígios arqueológicos pré-históricos convivem com vestígios de ocupações contemporâneas: fogões feitos de blocos de quartzito, colchões de capim nativo, jiraus, além de caules de gramíneas, e outros resíduos da coleta das flores (Horta, 2009). Tais como as sementes, que são recolhidas e devolvidas aos campos¹².

No período que estão no alto da serra, a dieta de apanhadores(as) conta com parte do alimento trazido de suas casas e é complementada com alimentos nativos. Araçá, mangaba, caju do campo, panã, pequi, jaboticaba do mato, gabioba, coco do mato, etc., de cada um destes eles conhecem onde, como e quando o pé frutifica. Saberes resistentes passados adiante na experiência do contato com o lugar, reconstruídos no presente e inundados de passado, trazem o modo de vida do garimpeiro, do indígena, do preto que se embrenhou no mato e dele retirava seu sustento.

No co-tornar-se entre esses homens e mulheres, suas hortas, roças, campos e flores, mesmo não sendo a panha a única atividade que eles realizam, são as sempre-vivas o elo que os aglutina e torna evidente como os(as) apanhadores(as) aprenderam com a serra a privilegiarem a diversidade. Deste modo, na experiência da pluriatividade produziram e produzem conhecimentos e técnicas que foram e continuam sendo fundamentais para a sobrevivência humana em condições muitas vezes adversas. O que demonstra que a relação entre apanhadores(as) e sempre-vivas não se trata apenas de uma atividade extrativista, mas de um cosmos. Contudo, são as associações econômicas que eles estabelecem com as plantas do lugar¹³ o que toma centralidade no senso comum e que permeia a produção de políticas públicas ambientais para o Espinhaço.

Após a panha das sempre-vivas, as flores reunidas em buquês são secas ao sol e vendidas *in natura* a intermediários – que fazem a ligação com revendedores e exportadores¹⁴ – ou tingidas e utilizadas para produção de peças artesanais comercializadas localmente (Imagem 2).

12 Tecendo nosso relato no caminho entre a dúvida absoluta e as verdades indiscutíveis, ao descrever as dinâmicas que permeiam associações neste coletivo heterogêneo nos indagamos: até que ponto a associação entre populações humanas locais e essas plantas determina as áreas de ocorrência das mesmas no momento presente?

13 Vista a dinâmica entre apanhadores(as), plantas, flores e sementes de sempre-vivas, como podemos demarcar onde começa e onde termina o panhar e o plantar? Se a hibridização entre apanhador(a) e sempre-viva borra as fronteiras entre humanos e flor, extrativismo e a agricultura, o mesmo se dá entre agricultura, produção artesanal e comércio.

14 O mercado de flores sempre-vivas gera renda para a população local desde o início do século XX. A primeira exportação registrada foi para Viena, na Áustria, e ocorreu na década de 1930. O comércio decolou durante a Segunda Guerra Mundial, quando as flores secas eram colocadas nos caixões de soldados. Seu auge ocorreu entre os anos 1970 e 1980, como reflexo de uma demanda internacional pelo produto. Neste período, os maiores importadores eram Estados Unidos da América, Itália, Japão e Alemanha (Giulietti et al., 1988).

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho



Imagem 2: Prancha fotográfica, comércio de flores sempre-vivas no Mercado Velho em Diamantina-MG. Apanhadora vendendo flores à esquerda e artesanato à direita. Fonte: Foto da autora, 2019.

Como o extrativismo de flores com fins comerciais foi em décadas passadas considerado um dos fatores responsáveis pela sobrecoleta, queima indiscriminada de vegetação nativa e declínio das populações de sempre-vivas do Espinhaço (Giulietti *et al.*, 1988), nos últimos anos diversas comunidades rurais locais tiveram o acesso aos campos de coleta suspenso ou restrito. Sobretudo dentro dos limites de unidades de conservação (UCs) criadas na região¹⁵, onde as queimadas e a coleta de espécies nativas são vistas como uma ameaça a ser combatida intensivamente, ainda que, como vimos anteriormente, estudos experimentais apontem as controvérsias inerentes ao uso do fogo. E que os(as) apanhadores (as) apontem a expansão dos monocultivos da agroindústria sobre a serra como um dos principais fatores de degradação.

Dentre tais UCs, destacamos o Parque Nacional das Sempre-Vivas, unidade de proteção integral gerida pelo *Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade* (ICMBio). Criado por decreto presidencial em 2002 sem a devida consulta às comunidades locais e demarcado em um sobrevoos, o mesmo compreende áreas dos municípios de Olhos d'Água, Bocaiúva, Buenópolis e Diamantina. Sobrepondo-se a inúmeras comunidades rurais. Desde então, muitas famílias começaram a relatar terem sido ameaçadas, multadas e lesadas com a destruição de seus ranchos no interior do parque.

Como foi possível perceber em distintas falas de moradores das comunidades de Mata dos Criolos, Raíz, Galheiros e etc., após denúncias e abertura de processos perante o Ministério Público, quase duas décadas após a criação do parque a questão segue em aberto. Persiste na região um projeto de conservação da natureza baseado tanto nos planos de manejo de UCs como na matriz de planejamento do Plano de Ação Nacional para Conservação das Eriocaulaceae no Brasil (PAN Sempre-Vivas)¹⁶, sendo que em ambos é notável a quase ausência de propostas que incluam os povos do Espinhaço.

Tais fatos poderiam nos impelir à redução da controvérsia ecológica relativa à superproteção ou superexploração dessas plantas a um conflito dual entre conservacionistas e apanhadores (as). Contudo, constatar o conflito em si não nos interessa, já que ambos têm a mesma preocupação: as sempre-vivas. Sendo assim,

15 Como o Espinhaço já havia sido identificado como umas das áreas de alta prioridade para manejo e criação de Unidades de Conservação no âmbito do Programa Nacional de Biodiversidade, a criação de UCs na região cumpre com diretrizes governamentais para ampliação da proteção do Cerrado brasileiro (Brasil, MMA/ICMBIO, 2016, p. 21).

16 Considerando os compromissos assumidos pelo Brasil na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), são três os instrumentos de implantação da Política Nacional da Biodiversidade voltados para a conservação e recuperação de espécies ameaçadas de extinção. Listas reconhecem as espécies na condição de ameaçadas, os Livros Vermelhos detalham as informações que embasaram a inclusão das espécies nas Listas, e os Planos de Ação estabelecem as medidas a serem implantadas para a conservação e recuperação das espécies ameaçadas. O Plano de Ação Nacional para a Conservação das Eriocaulaceae do Brasil – PAN Sempre Vivas inclui 20 espécies relacionadas na Lista Oficial da Flora Brasileira Ameaçada de Extinção.

em uma época onde se parece viver entre o apocalipse ambiental e a salvação através das técnicas, deixamo-nos afetar pelas plantas. E, optando por considerar a anarquia do *rizoma* em detrimento da *árvore do conhecimento* (Deleuze; Guattari, 1995; Stengers, 2017), temos nos indagado sobre as possibilidades de imaginarmos um mundo comum.

Considerações finais: sobre a necessidade de se pensar com as plantas

Na biologia, o rizoma é um caule mais ou menos cilíndrico, como bulbos e tubérculos, que cresce horizontalmente próximo à superfície do solo e apresenta todas as características de um sistema caulinar comum, mas ramificando-se lateral e circularmente de forma múltipla, diferente das raízes que tendem a crescer por meio de divisões binárias. Este modelo inspirou a teoria de Deleuze e Guattari (1995) sobre um sistema epistemológico a-centrado onde não há princípios primeiros, linhas de subordinação hierárquica de onde a estrutura do conhecimento deriva. Distinto do modelo arbóreo de organização do conhecimento com ligações localizáveis entre pontos e posições, o “rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 37).

Se o modo como produzimos conhecimento sobre a realidade está diretamente vinculado ao modo como fazemos política, quando a árvore e a raiz dominam o pensamento ocidental, estamos compondo este relato sobre a rede sociotécnica das sempre-vivas atentas ao pensar rizomático que a savana brasileira tem a nos ensinar. Pois, como é na relação com os objetos, coisas, seres diversos que nos avivamos (Stengers, 2017), admitir que não estamos sozinhos no mundo passa tanto por descolonizar nossas relações com os não-humanos, como também pela descolonização de nossas relações com outros humanos e suas ontologias.

Temos ainda um longo caminho a percorrer no labirinto onde as sempre-vivas falam das humanidades, e os humanos falam de si quando falam dos vegetais. Entretanto, ao ver e ouvir esses atores múltiplos – indissociáveis, em uma grande mistura, tal como nos propõem estas flores em si – com a vinculação da noção de cosmopolítica à diplomacia, seguiremos trabalhando no exercício de ampliar nossa capacidade de produzir acordos sem anular desentendimentos (Stengers, 2018). Mais uma vez, e definitivamente, se existem tantas maneiras de cultivar a diferença, o que nos move é a necessidade de panhar e compor um mundo onde caibam muitos mundos (De La Cadena, 2018).

Se o Antropoceno está marcado pelas lógicas extrativistas do capitalismo e pelo poder destrutivo do colonialismo, nosso interesse é documentar ecologias afetivas que se formam entre plantas e pessoas, renovando o que a ecologia e o que a política têm nos ensinado. Afinal, na tecitura de nosso cosmograma foi possível entender como as sempre-vivas – em particular – tal como as plantas – em geral – estão em muitas partes/coisas, compondo objetos, modos de vida e trabalho, legislação ambiental, artigos científicos e a narrativa da opinião pública. Estão em muito do que sabemos sobre agricultura; estão na origem do mundo como o conhecemos, na origem do ato de respirar.

Desta maneira, visto que etnografar seguindo o princípio da simetria pressupõe explicar com os mesmos termos verdades e erros, estudar ao mesmo tempo a produção de humanos e não-humanos, e ocupar uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos (Latour, 1994, p. 101-102), as sempre-vivas sugerem a possibilidade de composição de um mundo não apenas menos antropocêntrico. Elas indicam a possibilidade de composição de um mundo menos hierárquico entre os próprios humanos e os conhecimentos produzidos em seus coletivos.

Essas plantas – sua história, evolução e sua capacidade de fundar novos mundos sem violência – nos convidam a pensar o mundo como conjunto do que foi, é e será. Sua cosmogonia, flores e sementes que guardam como a planta deve ser e a planta propriamente dita – conceito e contexto, sem descontinuidade e distinção – impõe à biologia, ecologia, antropologia, filosofia, e etc., repensar as relações entre mundo e ser vivo, epistemologia e política. Da mesma maneira, sua vida híbrida, enraizada ao multiverso do Espinhaço e devota ao céu, nos demonstra ser necessário discutir a renúncia consciente e voluntária ao saber dos outros. Pois, se as coisas, seres e ideias misturam-se, nos cabe concluir que neste mundo onde nada está ontologicamente separado do resto, é inevitável que o conhecimento transforme

em ideia qualquer matéria, objeto ou acontecimento, exatamente como as plantas são capazes de transformar em vida qualquer pedaço de terra, de ar e de luz. Essa seria a forma mais radical da atividade especulativa, uma cosmologia proteiforme e liminar, indiferente aos lugares, às formas, às maneiras como é praticada (Coccia, 2018, p. 115).

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 16/06/2020

Referências

- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, n. 8, p. 145-151, 1995.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Instituto Chico Mendes de Proteção da Biodiversidade (ICMBio). *Plano de manejo do Parque Nacional das Sempre-Vivas*. Brasília: ICMBio, 2016.
- CALVO, Paco. What is it like to be a plant? *Journal of Consciousness Studies*, n. 24, p. 205-227, 2017.
- CHEMALE JR, Farid; DUSSIN, Ivo Antônio; MARTINS, Maximiliano; SANTOS, Marcelo. Nova abordagem tectono-estratigráfica do Super grupo Espinhaço em sua porção meridional (MG). *Geonomos*, n. 19, p. 173-41.2011.
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- COSTA, Fabiane Nepomuceno; TROVÓ, Marcelo; SANO, Paulo Takeo. Eriocaulaceae na Cadeia do Espinhaço: riqueza, endemismo e ameaças. *Megadiversidade*, n. 4, p. 77-85, 2008.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 12-13, 2000.
- DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (Eds.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, n. 39, p. 13-37, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- ECHTERNACHT, Livia; TROVÓ, Marcelo; COSTA, Fabiane Nepomuceno; SANO, Paulo Takeo. Análise comparativa da riqueza de Eriocaulaceae nos parques estaduais de Minas Gerais, Brasil. *MGBiota*, n. 4, p. 18-31, 2012.
- ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. Quadro Geognóstico do Brasil e a provável rocha matriz dos diamantes. Trad. de F. E. RENGER do original em alemão (1822). *Geonomos*, n. 13, p. 97-109, 2005.
- GIULIETTI, Nelson; GIULIETTI, Ana Maria; PIRANI, José Rubens; MENEZES, Nanuza Luiza. Estudos em sempre-vivas: importância econômica do extrativismo em Minas Gerais, Brasil. *Acta Botânica Brasileira*, n. 1, p. 179-193, 1988.
- HALPIN, Claire; MCKIM, Sarah. “Plant blindness” is obscuring the extinction crisis for non-animal species. *The Conversation*. 2019. Disponível em: <http://theconversation.com/plant-blindness-is-obscuring-the-extinction-crisis-for-non-animal-species-118208>. Acesso em: 19 set. 2019.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HORTA, Andrei Isnardis. *Entre as pedras: as ocupações pré-históricas recentes e os grafismos rupestres de Diamantina, Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Mapa de unidades de relevo do Brasil*. Escala 1: 5.000.000. IBGE, 2006.
- KURY, Lorelay. Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e ima-

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

- gem. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, n. 8, p. 863-880, 2001.
- LATOUR, Bruno. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria Ator-Rede*. Salvador: EdUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.
- LOPES, Fabrício Antônio; MILAGRES, Alcione Rodrigues; PIUZANA, Danielle; DE MORAIS, Marcelino Santos. Viajantes e Naturalistas do século XIX: a reconstrução do antigo Distrito Diamantino na Literatura de Viagem. *Caderno de Geografia*, n. 21, p. 66-86, 2011.
- MACKENZIE, Caitlin McDonough; KUEBBING, Sara; BARAK, Rebecca S; BLETZ, Molly; DUDNEY, Joan; MCGILL, Bonnie M; NOCCO, Mallika; YOUNG, Talia; TONIETTO, Rebecca K. We do not want to “cure plant blindness” we want to grow plant love. *Plants, People, Planet*, n. 1, p. 139-141, 2019.
- MARRAS, Stelio. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 250-266, 2018.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von; EICHLER, August Wilhelm; URBAN, Ignatz (Orgs.). *Flora Brasiliensis* (15 vol.). Leipzig, 1906, digitalizado. Disponível em: <http://florabrasiliensis.cria.org.br/>. Acesso em: 28 nov. 2019.
- MEYER, Sylvia Therese; FRANCESCHINELLI, Edivani Villaron. Estudo florístico de plantas vasculares associadas às áreas úmidas na Cadeia do Espinhaço (MG), Brasil. *Revista Brasileira de Botânica*, n. 33, p. 667-691, 2010.
- MOORE, Jason W. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. In: ALTVATER, Elmar; CRIST, Eileen; HARAWAY, Donna Jeanne; HARTLEY, Daniel; PARENTI, Christian; MCBRIEN, Justin; MOORE, Jason. *Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- MYERS, Natasha. A kriya for cultivating your inner plant. *Centre for Imaginary Ethnography*, Imaginings Series, p. 1-6, 2014.
- NEVES, Ana Carolina de Oliveira; BEDÊ, Lúcio Cadaval; MARTINS, Rogério Parentoni. Revisão sobre os Efeitos do Fogo em Eriocaulaceae como Subsídio para a sua Conservação. *Biodiversidade Brasileira*, n. 2, p. 50-66, 2011.
- NICHOLS, Mary H; STEVEN; Janet C; SARGENT, Randy; DILLE, Paul; SCHAPIRO, Joshua. Very-high-resolution time-lapse photography for plant and ecosystems research. *Applications in Plant Science*, n. 1, p. 1-6, 2013.
- NUNES, Silvia Cristina Paslauski. *Respostas fisiológicas, fenológicas e anatômicas de Syngonanthus elegans (Bong.) Ruhland e Syngonanthus elegantulus Ruhland cultivadas sob dois níveis de radiação em Diamantina, MG*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Produção Vegetal) – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2008.
- OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa; CRUZ, Sarah Michelly; SOUSA, Amanda Miranda; MOREIRA, Fernanda da Conceição; TANAKA, Mário Kiichiro. Implications of the harvest time on *Syngonanthus nitens* (Bong.) Ruhland (Eriocaulaceae) management in the

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

- state of Minas Gerais. *Brazilian Journal of Botany*, n. 37, p. 95–103, 2014.
- OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa; DIAS, Bruna Anair Souto; ANDRADE, Guilherme Carvalho; TANAKA, Mário Kiichiro; ÁVILA, Rafael Gualberto; SILVA, Luzimar Campos. Harvest times of *Comanthera elegans*, a worldwide traded Brazilian species of everlasting flower: implications on seed production, germination, and on species management. *Brazilian Journal of Botany*, n. 38, p. 795-808, 2015.
- PEREIRA, Márcio Mota. Notas sobre um sítio arqueológico deslocado: as pinturas rupestres São-Franciscanas de Andrelândia, sul de Minas Gerais. *TARAIRIÚ – Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia e Paleontologia da UEPB*, n. 1, p. 26-39, 2013.
- PROUS, André. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- SÁ, Guilherme José da Silva. Antropologia e não modernidade: até que a ciência as separe. *ILHA Revista de Antropologia*, UFSC, n. 17, p. 31-47, 2015.
- SANDERS, Dawn L. Standing in the shadows of plants. *Plants, people, planet*, n. 1, p. 130-138, 2019.
- SANTOS, Bethânia G. *Resistência criativa de setores subalternos: integração e marginalização em interações socioambientais e políticas na Comunidade de Milho Verde, MG*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- SARMIENTO, Guillermo. Adaptive strategies of perennial grasses in South America savannas. *Journal of Vegetation Science*, n. 3, p. 325-336, 1992.
- SCHUSSLER, Elisabeth E; OLZAK, Lynn A. It's not easy being green: Student recall of plant and animal images. *Journal of Biological Education*, n. 42, p. 112-119, 2008.
- SIMON, Marcelo F; GREYER, Rosaura; QUEIROZ, Luciano P; SKEMA, Cynthia; PENNINGTON, R Toby; HUGHES, Colin E. Recent assembly of the Cerrado, a Neotropical plant diversity hotspot, by in situ evolution of adaptations to fire. *Proceedings of the National Academy of Science*, n. 106, p. 20359-20364, 2009.
- SOLARI, Ana; ISNARDIS, Andrei; LINKE, Vanessa. Entres cascas e couros: os sepultamentos secundários da Lapa do Caboclo (Diamantina, Minas Gerais). *Revista Habitus*, n. 10, p. 115-134, 2012.
- SOUZA, Juliana Marques de. Paleobotânica: o que os fósseis vegetais revelam? *Ciência e Cultura*, n. 67, p. 27-29, 2015.
- SPIX, Johann Baptist Von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil, 1817 – 1820*. Trad. de Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, n. 14, p. 17-41, 2014.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. *Caderno de Leitura*, n. 62. Belo Horizonte: Chão de Feira, Fundação Municipal de Cultura, 2017.
- STENGERS, Isabelle. The challenge of ontological politics. In: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (ed.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- TSING, Anna. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, n. 1, p. 141-154, 2012.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cul-

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

ativando artes de atentividade. Trad. de Susana Dias. *ClimaCom Cultura Científica (on-line)*, Campinas, Incertezas, n. 7, p. 39-66, 2016.. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2019.

WANDERSEE, James H.; SCHUSSLER, Elisabeth E. Preventing plant blindness. *The American Biology Teacher*, n. 61, p. 84-86, 1999.

Transformações antropogênicas, mito, música e os coletivos xamanísticos Ka'apor: experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies

Anthropogenic transformations, myth, music and the Ka'apor xamanistic collectives: preliminary experiments on the path to a multispecies ethnomusicology

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6633>

Hugo Maximino Camarina • Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

ORCID: 0000-0001-6964-5665

glineos@gmail.com

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UF RJ. Possui mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC e é licenciado em música pela Universidade Estadual do Pará, com estágio no Museu Emílio Goeldi (Belém-PA). Tem interesse em Etnomusicologia, Etnologia Indígena, e sua pesquisa trata sobre música, relações entre humanos e não-humanos, e xamanismo Ka'apor.

Quando a compulsão humana consegue modificar a paisagem de uma região do planeta – compulsão traduzida pela monomania “agro pop”, pecuária, garimpos/ mineração, extração de madeira etc. – e, por essa razão, o clima é alterado, o antropos pode ser tomado como o único agente geológico responsável pela transformação do clima? Ou ainda: quando determinado conceito acionado pela Ecologia Histórica, em detrimento da agência multiespecífica, desloca a gênese dos ecossistemas florestais para a mão única dos coletivos humanos, essa pode ser considerada outra imposição antropocêntrica? Para os Ka'apor (povo de língua Tupi, da Terra Indígena do Alto Turiaçu – MA), desde suas narrativas ou mitos de criação, pessoas surgiram do tronco de algumas árvores. Implícita a importância concedida por este povo aos seres de caule lenhoso. Afronta colossal quando a “alienação que transforma [...] seres em recursos” (Tsing, 2015, p. 20) lhes toma a floresta. Assim, a intenção nesta exposição será mesclar uns poucos enunciados relativos ao “Antropoceno” e à floresta antropogênica e em sequência refletir sobre algumas categorias vigentes na antropologia, com o objetivo de experimentar alguns cruzamentos com a pesquisa deste autor sobre música e xamanismo Ka'apor. Ideias percebidas aqui como um contributo para uma possível etnomusicologia de multiespécies.

When does the human compulsion manage to modify a landscape from a specific world region – carry out by a monomaniac compulsion derived from agriculture, livestock, mining, extraction of wood, and so forth. And as a result, the climate changes, the anthropos must be taken as the only geological agent responsible for this transformation? Or even, when a Historic Ecology concept shifts the forest ecosystems genesis to the human collectives exclusively. This can be considered by any means as another anthropocentric imposition? For Ka'apor (Tupian-speaking people, from the Alto Turiaçu Indigenous Land, Maranhão-Brazil), from their creation myths, people emerged from trees. Considering that its origins are straightly associated with the woody stem beings, it's inherent the importance given by them to those living entities. Colossal outrage when the “alienation that turn[s] [...] beings into resources” (Tsing, 2015: 20) takes them the forest. That said, the intention here it is to merge a few statements concerning the concepts of “Anthropocene” and the “anthropogenic forest” and in sequence reflect them on some existing categories in anthropology in order to try some intersections between these points and some research aspects about ka'apor music and shamanism. A contribution to a possible multispecies ethnomusicology.

Antropoceno. Floresta antrópica. Povo Ka'apor. Xamanismo. Música indígena. Agência não-humana. Etnomusicologia de multiespécies.

Anthropocene. Anthropic forest. Ka'apor people. Shamanism. Indigenous music. Non-human agency. Multispecies ethnomusicology.

Hugo Maximino Camarinha

1 Introdução

Começo por lembrar uma curta frase proferida por Heraldo Maués (1994, p. 77) quando há pouco mais de duas décadas, em referência ao contexto amazônico de pajelança, fazia lembrar que determinados sujeitos não-humanos, mestres dos animais, por razão da devastação de seu meio, desapareciam da floresta e não mais voltavam. Supõe-se que o motivo do afastamento seria por não aguentarem conviver com a falência de um espaço que fora por eles gerado. Actantes envolvidos e subjugados por tamanha força destrutiva – força essa, que para dominar algum território cria ações subversivas – são assim forçados a abandonar seus lugares, agora desertos e desarborizados, e seguir para outras bandas. O desmatamento cumpre assim, não somente em acabar com as constâncias do universo tangível (biodiversidade), como também impelir ao abandono forçado de agentes invisíveis, que seriam para a grande maioria dos grupos Tupi da Amazônia oriental, os derradeiros criadores e protetores desses mesmos lugares. “Alienação que transforma [...] seres em recursos” (Tsing, 2015, p. 2-34). Desmatamento, que gera decadência ambiental e afasta da mata donos/mestres e outros actantes não humanos, em geral.

Entre os Ka'apor, grupo de língua Tupi que habita a Terra Indígena do Alto Turiaçu no Maranhão, não poderia ser diferente. Os intervenientes do ritual-musical deste povo, os atores xamânicos *ijar*, como são conhecidos os donos ou mestres dos animais, desertam assim da mesma forma que coloca Maués. Mas não apenas estes. Também os *tupiwar*, que são entes auxiliares dos atributos xamanísticos e que pertencem ao panteão de animais/plantas/árvores-espírito da pajelança, caso suceda o desflorestamento, seguem, conjuntamente, o mesmo forçado caminho. Mesmo que de pequena área se trate, a deserção acontece. Dessa forma, tenho por hipótese que a conhecida luta contrária à derrubada sordida de árvores, e que tem sido há largos anos prática adotada por este grupo indígena, com objetivo primário de guardar seu território, não acontece tão somente por ordem de razão prática. Não está aqui latente apenas o sentido de guardar o lugar onde prospera a sua caça ou pesca, assim, objeto de seu suprimento. Mas, esta luta acontece para manter de pé todo o emaranhado de vida (*ka'a*). Biodiversidade criada e guardada por detrás do antropomorfismo cosmológico, que tem em si os sentidos da ordem do mito e que nutre as perspectivas postas nos rituais musicais de cura (na figura de *Ijar*-dono). Dessa forma, os Ka'apor não somente lutariam na direção que seu território permanecesse ali como sempre foi, mas para que continue seguindo sendo cantando e cantando este povo, com suas relações ontológicas, inter e transespecíficas, que são, podemos dizer, a antítese da destruição perpetrada pelos *karaí*.

Recorda-se que uma profusão de trocas recíprocas acontece em meio ao ritual de pajelança Ka'apor tão somente porque as validades do discurso musical são vigentes nesse contexto. É pela ação da música que os agentes não-humanos comparam em resposta à convocação gerada no plano acústico. Em última instância, é o principal interveniente humano, o especialista ritual, que apelando por meio da cantoria faz chegar até si a participação dos sujeitos invisíveis¹. Depois de o pajé ter validado seu apelo, a resposta coparticipativa não tarda. É então nesse instante que o protagonismo assumido pela figura de um pajé-humano, no início da ceri-

1 O momento em que se singulariza o agente humano no ritual musical pode levar-nos a cogitar a possibilidade de estarmos perante outra “imposição antropocêntrica”. Sujeitos não-humanos seriam associados ao ato cerimonial somente quando opera a intencionalidade humana musicalmente estabelecida; de outra maneira, o pajé canta, e só assim, os animais-espírito aparecem. Todavia, se tivermos em atenção que os protocolos xamanísticos advogam que a iniciação à pajelança deriva, fundamentalmente, da agência não-humana (Camarinha, 2019, p. 98, 99), o suposto antropocentrismo, neste caso, não se sustém.

Hugo Maximino Camarinha

mônia, transfere o lugar de ribalta a um animal-espírito, muitas vezes, também ele um especialista em pajelança. Ou, de outra forma, segue o xamã-humano numa viagem com destino à morada celeste dos entes não-humanos, tendo em vista uma série de negociações cosmopolíticas. É então a música, a cantoria que produz a conjuntura essencial para a contiguidade dos agentes invisíveis e os fluxos que concedem a continuidade das relações amistosas entre humanos e não-humanos neste contexto ameríndio (Camarinha, 2019).

Os Ka'apor contrariam os mecanismos usurpadores do ambiente, especialmente aqueles que vêm pela mão do desmatamento. De maneira geral, o desmatamento é um assunto pautado nas políticas da ecologia global. Um problema geograficamente localizado e demarcado como um dos múltiplos causadores do gradual aumento de temperatura do planeta. Por conseguinte, se falamos de impactos humanos causados ao ambiente, não podemos evitar uma categoria que está posta na ordem do dia, isto é, o conceito *Antropoceno*. Categoria que atribui à figura humana total responsabilidade pela efetividade que marca uma era geológica de transição, e que inclui a discussão sobre os motivos das mudanças climáticas. O homem é, portanto, tido como principal motivador destas alterações. Problema que o planeta enfrenta e enfrentará com mais ênfase nas próximas décadas, segundo os especialistas. De forma ampla e abrangente, o termo *Antropoceno* atribui à figura humana o sentido de culpa unívoca: tanto nos distúrbios que desequilibram a atmosfera, crosta terrestre e oceanos, quanto na (consequente) mudança da temperatura do planeta. Surge aqui a seguinte questão: como os sentidos de estar e ser no universo Ka'apor – e outros grupos indígenas – podem se combinar ao significativo estrito dessa assertiva, quando o referente é justamente oposto às imputações denunciadas por quem de direito (os geólogos)? As ações nefastas que o “homem” tem promovido ao longo dos últimos séculos não operam na distinção da espécie como um todo indiferenciado? A abrangência de sentido não deveria ser revisitada de forma a alcançar uma correta e justa atribuição de culpas? Indagações análogas já foram antes colocadas por alguns autores (Haraway, 2015; Latour *et al.*, 2018; Moore, 2016; Chakrabarty, 2017) que têm debatido com veemência o conceito. Questões, portanto, que podem, em alguma instância, esclarecer se as respostas forem justapostas ao prisma Ka'apor de aquecimento global, por exemplo. Entretanto, este ensaio não trará esclarecimentos nesse sentido por ainda ser seu intuito primário uma espécie de aproximação do viés ontológico de caráter experimental. Como exercício antropológico preliminar, portanto.

Tendo em mente alguns poucos itens alusivos à minha pesquisa de mestrado sobre música e xamanismo Ka'apor, passa-se a um reexame de princípio teórico. Será referência o debate aludido, em razão do que se afirmou anteriormente e pelo atual e principal problema, que é o desmatamento na TIAT. Por hora, é importante observar a categoria que atribui aos humanos total responsabilidade pelas alterações do clima planetário, mesmo que à primeira vista possa parecer desconexo do tema de pesquisa em tela. Talvez, para que melhor se entenda, o viés teórico que atravessa em parte a discussão em torno das metafísicas ameríndias, aqui princípio da “virada ontológica”, presente no debate sobre o Antropoceno, pode-se

Hugo Maximino Camarinha

prestar também à etnomusicologia do xamanismo amazônico.

Assim, para onde caminha o recorte teórico de minha pesquisa sobre música no xamanismo e a relação interespecífica entre sujeitos humanos e não-humanos na ritualidade Ka'apor? Penso que a proposta antropológica voltada às ontologias animistas e multinaturalistas amazônicas (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1996, respectivamente) e a etnomusicologia das Terras Baixas da América do Sul (Brabec de Mori; Seeger, 2013; Menezes Bastos, 2013; Piedade, 2004; Seeger, 2015) constituem um arcabouço teórico que melhor combina com o constructo analítico que pretendo tecer a partir de substratos etnográficos anteriores, fruto de meu campo. Estes assuntos se mesclam, de certa forma, tendo em vista, à partida, a reflexão de Jonathan Hill sobre uma provável “etnografia de multiespécies” (2014, p. 40, 41) – com o meu objetivo de caminhar para uma possível etnomusicologia de multiespécies. Então, é neste sentido que corroboro as palavras de Brabec de Mori (autor com interesse na agência não-humana na música) quando diz que “a pesquisa etnomusicológica pode contribuir para a compreensão social e cosmológica, analisando como a música é trazida ao mundo e como é percebida e recebida” (Brabec de Mori, 2018, p. 191). Será por esta direção que procurarei mostrar como a música xamanística ka'apor promove conexões relacionais multiespecíficas e, assim, não se vê desligada do biosistema local e das geografias cosmológicas coexistentes. Até lá, fiquemos com um vislumbre sucinto a respeito do Antropoceno. Depois do curto exame bibliográfico sobre este conceito, a intenção será trazer um exemplo conceitual resultante do viés teórico da ecologia histórica e contrastá-lo, igualmente, com mitos de origem, cantoria, e a categoria Ka'apor *Ijar* – donos-mestres dos animais, plantas, árvores e criadores/defensores de certos espaços da floresta.

Não há como questionar a obviada agência humana na destruição da mata. Contudo, as ações humanas não somente degeneram a floresta, como podem, efetivamente, produzi-la (Balée, 2013)². Sentido expresso no conceito de “floresta antropogênica”, como veremos adiante. Mas, resumidamente, o conceito foi um argumento consubstancial para uma perspectiva antropológica que se opôs de forma veemente ao modelo adaptacionista (Meggers, 1954, 1971, *apud* Balée, 2013). A “floresta antropogênica” restituiu ao sujeito amazônico a agência que efetivamente lhe corresponde. Só que também aqui reside um problema epistemológico. “Por que continuamos esquecendo que vidas humanas, corpos e práticas estão sempre profundamente enredadas [em] relações mais-que-humanas?” (Swanson *et al.*, 2018, p. 9-10). Se Balée concorda que os aspectos mito/ontológicos (que estão repletos deste tipo de agências) são importantes (Balée, 2013, p. 184), por que o autor os tangencia em seu trabalho? Cabe ainda perguntar: Os Ka'apor concebem para si que a floresta é produto de sua autoria? São as suas “tecnologias tradicionais [humanas]” (*Ibid.*) que criam nichos ecológicos específicos ou as versões contidas nos mitos de origem nos apontam para outras direções?

Com o *antropos* ao centro, o antropoceno coloca o humano como átomo gerador da decadência ambiental/climática; a “floresta antropogênica” (Balée, 2013) coloca o humano como gerador de ecossistemas específicos; e do outro lado, os

2 “Através de etnógrafos, etnobotânicos, ecologistas humanos e geógrafos culturais, indígenas e camponeses têm sido uma importante fonte de dados específicos sobre o caráter cultural da vegetação e o escopo das intervenções ambientais humanas (Anderson e Posey, 1989; Balee, 1989, 1994, 2013; Goulding e Smith, 2007; Henderson, 1995:17-20; Peters e outros, 1989)” (Roosevelt, 2013, p. 74).

Hugo Maximino Camarinha

Ka'apor afirmam que Mair (Demiurgo) foi agente de destruição ambiental e ao mesmo tempo criador de nichos ecológicos. Sendo que os não-humanos *Ijar*, em traços gerais, supõem o controle e detêm os termos da criação e manutenção da floresta (como uma reprodução dos domínios antes singularizados por Mair).

A partir destas indagações, neste ensaio, procurarei examinar, um pouco mais a fundo, estes aspectos. Para tal, primeiro explorarei, a partir de uma apreciação mais geral, o conceito de “antropoceno”, para posteriormente estreitar para uma análise da definição “floresta antropogênica” (Balée, 2013), por ser igualmente uma categoria que centraliza e singulariza o humano. Mas não o farei sem antes passar por alguns aspectos relevantes das narrativas de criação ka'apor (López Garcés, 2011) – um regime de conhecimento cosmológico que parece apontar noutra sentida. A releitura de uns poucos exemplos etnográficos contidos na minha dissertação de mestrado sobre música e xamanismo Ka'apor (Camarinha, 2019) também contribuirão para algumas reflexões aqui contidas. Antes de mais, a seção subsequente refere alguns dados geográficos e históricos sobre os Ka'apor.

2 Os Ka'apor e a TIAT-MA – Área de estudo

Os Ka'apor, que habitam hoje a Terra Indígena do Alto Turiaçú no Maranhão, já estiveram em outras regiões do Brasil. Sobre esse tema, William Balée (1998), aponta para uma espécie de deslocamento conjunto e forçado. Há 300 anos saíram em grupo de seu território efetivo, entre os Rios Xingu e Tocantins, rumo a outras paragens (1998, p. 1). O *trekking* se deveu a razões conflituosas (locais), provocadas pelas invasivas do homem branco ao seu território de origem. “A tradição oral Kamayurá, naquelas suas vertentes que procuram indagar o nexos e o processo de sua principal situação no Alto Xingu, é uma história de migrações e guerras, de fugas e perseguições” (Menezes Bastos, 2013, p. 430). Ações fricativas geradas pelos não-índios (*karai*) fizeram com que os Ka'apor se deslocassem centenas de quilômetros até a chegada, em meados de 1870, ao local que habitam hoje, no estado do Maranhão. Antes de se estabelecerem assim, às margens do Rio Gurupí, onde se encontram atualmente, os Ka'apor correram outros tantos lugares (*Ibid.*). No século XIX, antes de chegarem ao seu território, hoje conhecido como Terra Indígena do Alto Turiaçú-MA, este povo atravessou e se estabeleceu nas margens de rios, como o “rio Acará (ca. 1810), rio Capim (ca. 1825), rio Guamá (ca. 1864), rio Piriá (1875) e rio Maracaçumé (1878)” (Balée, 1998, p. 1-2).

A TI do Alto Turiaçú fica a norte do estado do Maranhão. A demarcação do território aconteceu em 1978, pela FUNAI. Segundo Balée, até 1998 a área consistia em 5.301 km² de floresta amazônica alta (1998, p. 2). A TI “conta com uma população aproximada de 1.584 habitantes (IBGE, 2010) sendo a maior parte da etnia Ka'apor, compartilhando o território com outros povos indígenas [como os Guajá e os Tembél]” (López Garcés *et al.*, 2014). As relações conflituosas entre indígenas e agentes externos à TI não são de agora e por consequência, algumas estratégias defensivas operam para a defesa desse território:

Hugo Maximino Camarinha

Hoje, a maior parte das 21 aldeias da Terra Indígena Alto Turiaçu encontra-se espalhada no contorno limítrofe do território. Nos últimos anos, devido a constantes invasões e ataques violentos por parte dos madeireiros, novas aldeias foram criadas, seguindo o mesmo padrão de localização estratégica, desta vez na região denominada Gurupi-una, visando a vigilância da área (López Garcés, 2016, p. 138). A vida dos Ka'apor está estreitamente ligada à floresta como espaço de pensamento e de práticas culturais que definem os sentidos identitários deste povo indígena. A agricultura, a caça, a coleta de frutos da floresta, a elaboração de cultura material e venda de artesanato, constituem as práticas culturais mais destacadas no seu cotidiano (López Garcés et al., 2014 p. 4-6).

O nome Ka'apor surge dos termos “‘ka’a’, que significa floresta, e ‘por’, que significa ‘habitante’” (Balée, 1998, p. 1). Aos Ka'apor, desde suas deslocamentos, provocadas pelos conflitos, durante o século XIX, até pouco depois da segunda metade do século XX, era-lhes atribuído um nome nada amistoso e também pouquíssimo apreciado por eles. Talvez os grupos indígenas vizinhos até tivessem contribuído para a disseminação do etnônimo, mas quem bradava e não se importava em chamar Urubus aos Ka'apor eram os próprios *karaí*. Os brancos queriam terras e talvez nem cogitassem que o nome Urubu-Ka'apor estaria intimamente ligado a uma razão protomítica (dos três heróis centrais, estava Kapiõ, o ancestral do Urubu-Rei), e por isso eram assim nomeados por outros grupos contíguos. Seguidamente, exploro um pouco mais sobre os mitos de origem.

69

3 Povo Ka'apor: Protonarrativa

Para os Ka'apor, assim como a maioria dos grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, uma fração de suas narrativas são constituídas por elementos protomíticos. Os mitos prototípicos são de extrema importância, pois definem a gênese de determinados contextos entre os indígenas. São significadores basilares, tanto na afirmação de uma realidade que provém dos seus constitutivos mundos ontológicos, como são geradores potenciais do social nos termos, por exemplo, de um ritual musical, ou a partir da ideia de “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss; Eribon, 1990, p. 178). Dessa maneira, é de fundamental importância que o trabalho etnográfico coloque em relevo os aspectos fundantes apontados neste tipo de narrativas, para que possamos ter, sob o escopo da etnografia, uma leitura/representação mais aproximada de tais cosmovisões. Pontos de vista que nos dizem que o mundo amazônico é constituído por uma multiplicidade considerável de agências humanas e não-humanas (Viveiros de Castro, 2015), e que são esses heróis-míticos que instauram a vida cultural, social e cosmológica desses mesmos povos.

Na narrativa de criação Ka'apor “a origem de nossos avós” (*Jane ramüi uhem pyrã har ke*), as pessoas surgiram no mundo a partir do tronco de algumas árvores (Geraldo Ka'apor, 2011, p. 17-20). Não que estivessem saindo de um casulo ou ali tivessem sido colocadas por outro agente na intenção de passarem por uma espé-

Hugo Maximino Camarinha

cie de gestação ou algo análogo. Antes são, o herói mítico e avós ancestrais Mair, Trotó (ancestrais Ka'apor) e Kapiõ (ancestral do Urubu-rei), uma extensão direta do pau-brasil, do ipê, e do jatobá, respectivamente. Este um argumento narrativo que justifica a importância prestada pelos Ka'apor ao mundo arbóreo. O discurso protomítico revela, então, a associação e derivação direta dos Ka'apor à floresta e em particular aos seres de caule lenhoso do reino vegetal³.

Mair rehe har ke – “A história de Mair” coloca o herói principal da cosmologia Ka'apor como o sujeito dono do fogo e da floresta; pois, foi ele que a fez nascer: “Quando Mair existia aqui neste mundo, ele vivia queimando a terra. Ele plantou as sementes de todas as árvores da floresta, assim como nós plantamos nossos produtos na roça” (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 24). Outro antepassado Ka'apor, irmão de Maír, Uruwatã, despontou com sua mulher “do pé *anawyra* (árvore da beira do igarapé)”. Quando surgiu, apareceram simultaneamente algumas frutas e tubérculos (*Ibid.*).

Ainda que estes exemplos narrativos destaquem, de modo fundamental, uma conexão ontológica com a floresta, preciso destacar que um trabalho recente, voltado para “o mundo das representações e práticas hortícolas Ka'apor” (López Garcés, 2016), contempla uma análise destes mesmos mitos, mas com a finalidade de focar no ponto de vista dos indígenas em relação a essas práticas. Neste estudo, López Garcés concorda com Balée, quanto à observação do autor, que aponta a distinção que os indígenas operam entre o universo dos cultivares e das espécies da floresta. “Esta distinção entre árvores da floresta plantadas por Mair e produtos da roça plantados pelos Ka'apor estabelece uma ordem nas representações relacionadas com a classificação de plantas cultivadas e não cultivadas e sobre as práticas de cultivo” (*Ibid.*, p. 140). Não obstante, a autora enfatiza a visão Ka'apor em relação à origem da floresta: “De acordo com seu ponto de vista, os Ka'apor só plantam espécies usadas na alimentação, na pesca, na elaboração da sua cultura material e algumas plantas medicinais, enquanto as árvores da floresta são plantadas por Mair” (*Ibid.*). Entre os Waiãpi do Amapá, a mata surge da interação entre espécies arbóreas, não na interação com o homem: “o surgimento da floresta se caracteriza pelo brotar das árvores, fruto de uma interação entre sumaúma e fícus” (Oliveira, 2012, p. 13).

Mair, que foi também dono de cunambi quando a planta ainda era humana (planta tóxica, que depois de macerada é usada na pescaria), transformou um final trágico numa vantagem para os Ka'apor. A narrativa atualiza a morte de cunambi, que foi executado devido à frustração de Sarakur (ave de plumagem avermelhada). Este último não conseguia apanhar peixe com auxílio da planta e por isso quis dar-lhe um fim. Quando Mair encontra o lugar onde Sarakur macerou e matou cunambi, ali mesmo, transformou o sangue da planta em semente. Por esse motivo, hoje o cunambi pode ser plantado nas roças dos Ka'apor (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 57).

Segundo Balée (2013, p. 67), na relação do herói protomítico com o universo das plantas domesticadas e não domesticadas, os Ka'apor afirmam ainda que:

3 Fragmentos de ramos de árvore que se transformam em peixes, quando lançados ao rio ou o arbusto cunambi (kanam~i) antropomorfo, que tem como dono Mair e que virou semente para ser plantado na roça (López Garcés, 2011). Estes são só alguns exemplos que atestam a relevância que o universo vegetal tem entre os Ka'apor.

Hugo Maximino Camarinha

As árvores surgiram quando o herói cultural Ma'ir plantou galhos de yašiamir (*Lecythis idatimon*), [...] Diz-se que a batata doce (batatas Ipomoea) brotou e floresceu quando Ma'ir plantou iwi pu'a ("solo redondo", um barro argiloso), [...] Finalmente, afirma-se que a mandioca (*Manihot esculenta*) se originou quando Ma'ir plantou os galhos (não especificados) de árvores altas da floresta, mas três espécies não-domesticadas e estreitamente relacionadas de *Manihot* são comuns nas roças dos Ka'apor (Balée, 2013, p. 67).

Balée, que enfatiza alguns aspectos importantes dos mitos, será que não elege um caminho que segue a tangente dos mesmos para apresentar a sua tese? As narrativas, em traços gerais, apontam para a agência dos atores mais-que-humanos na produção da floresta. Apesar disso, Balée será que não se desvia de alguns dados significativos do campo êmico para mostrar que a floresta é gerada de modo antrópico? Tendo em vista estas indagações, mais adiante, busco descrever/analisar o conceito de "floresta antropogênica", de William Balée (2013).

Entretanto, podemos relacionar o herói mítico que plantou todas as sementes das árvores que compõem a floresta com o conceito de antropoceno? O Demiurgo foi quem operou a primeira transformação do ambiente terrestre. "Ele vivia queimando a terra" (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 24), só depois fez surgir a(s) mata(s). Assertiva que aparentemente parece estabelecer uma perigosa continuidade na direção do antropoceno. Todavia, o desmatamento e as alterações climáticas não seguem o traço subjacente do controle assimétrico situado entre a destruição e a gênese dos coletivos como plantas, árvores, animais, humanos e espíritos. De outra maneira, a estrutura relacional criada por Mair. Inversamente, as ações antrópicas geradoras das alterações climáticas estabelecem o obviado descontrole que traz a era geológica do antropoceno. Para onde caminham involuntariamente os coletivos não humanos e humanos de Gaia. No tópico subsequente apresento algumas reflexões sobre o conceito de antropoceno desde uma antropologia hodierna.

4 Nefastos acenos do antropos

As hostilidades provocadas pela invasão ilegal de áreas indígenas culminam em processos idênticos aos ocorridos, nas últimas décadas, no Alto Turiaçu, os quais envolvem fatalmente a derrubada de árvores desses mesmos territórios. Em função disso e o correlato e subsequente aumento gradual dos termômetros, surge uma questão. Quando a compulsão humana consegue modificar a biota/paisagem de uma região do planeta — compulsão traduzida pela monomania "agro pop", pecuária, garimpos/mineração, extração de madeira etc. — e, por essa razão, o clima, por exemplo, é alterado, o *antropos* pode ou precisa ser tomado como agente geológico? Ao menos, parece ser a questão que determinada proposta recente oferece. Tema que, à luz de alguns argumentos tem tomado espaço no debate antropológico. Entre outros, refere-se propriamente à discussão suscitada no interior do movimento conhecido por "virada ontológica". Por ora, olhemos o que alguns autores dessa corrente afirmam sobre o antropoceno.

Embora Anna Tsing (2015) veja no conceito⁴ espaço para a contradição, escl-

4 Ainda assim, Tsing considera o conceito desfavorável à compreensão das relações, apartando a atenção do que chama de "sobrevivência colaborativa". Sua proposta, a partir da etnografia da coleta de cogumelos, é suplantando essa falha no conceito de Antropoceno, afirmando que "a precariedade é a condição do nosso tempo", isto é: a "indeterminação [e] precariedade é a condição de ser vulnerável a outros". A proposta da autora estimula a reflexão sobre o ecossistema; enfatiza a cooperação entre humanos e não-humanos, afasta a ideia de dominação substituindo-a pelo conceito de colaboração. Precariedade e indeterminação que compreendem aqui a ideia de subsistência, esta, estabelecida num encadeamento que sempre envolve terceiros (*Ibid.*).

Hugo Maximino Camarinha

rece que o prefixo *antropo* não está diretamente ligado à natureza biológica do ser humano, mas sim, remete ao período compreendido entre “o advento do moderno capitalismo, que tem dirigido destruição de longa distância de paisagens e ecologias”. Todavia, há quem não reconheça um motivador único das mudanças climáticas, pois não seria o humano, ou a humanidade como um todo, nem mesmo o capitalismo sozinho o culpado último (Chakrabarty, 2017). De outro prisma, não é que a humanidade possa ser reconhecida como a única força capaz de provocar alterações nesse nível, “mas sim o capitalismo esgotando sua estratégia de natureza barata” (Moore, 2016, p. 23). “O capitalismo como ecologia do mundo” (*Ibid.*) estimulado pela ideia “de progresso e [...] a disseminação de técnicas de alienação que transforma seres humanos e outros seres em recursos”⁵ (Tsing, 2015, p. 2-34).

O vetor *acumulação* é um outorgante primário do capitalismo, e não humanos e humanos seriam um motor para as aspirações cumulativas (Moore, 2015, p. 12). O apetite colossal pelas naturezas multiespecíficas. Uma disposição natural que busca subjugar em função do poder e do efeito de acumular capital (Moore, 2016, p. 24). A acumulação é uma fórmula que parece nunca conseguir saciar plenamente, e que induz à perpetuação dessa norma, até que a extinção engula de vez a natureza do sistema econômico dominante, juntamente com ele. Extinguem-se biomas e sua multiplicidade específica, mas pode ser que se imploda também quem os extingue por tudo querer devorar. Pois, se assim mesmo continuar, pode ser que chegue o dia da autofagia. Entre antropoceno ou capitaloceno, um subterfúgio para o engrandecimento de um sistema econômico que apadrinha uma era geológica por si instaurada.

Parece não haver unanimidade quanto a continuidades ou descontinuidades contidas na categoria. Há quem afirme que o conceito apela “para o fim do que Alfred N. Whitehead (1920) chamou de ‘bifurcação da natureza’, ou seja, a recusa decisiva da separação entre Natureza e Humanidade, que tem paralisado a ciência e a política desde a aurora do modernismo” (Latour, 2014, p. 3). Ou ao contrário, é dito que o Antropoceno sustém, justamente, o controverso binômio humanos-natureza, ainda que busque superar essa cisão (Moore, 2016, p. 4). De qualquer forma, parece que nunca estivemos separados do ambiente em que vivemos (Ingold, 1993, p. 154). O fato é que o conceito aciona um conjunto de embustes que precisa ser evitado (Latour, 2014). Assinala sérias interrupções e talvez por isso se admite que o termo precisaria ser repensado (Haraway, 2015, p. 140). Um conceito com um lado contraproducente e outro opostamente favorável (Ingold, 2016). Fato é que contém uma pluralidade de expressivos argumentos, que se aplicados corretamente podem ser profícuos (Latour, 2014, p. 2, 3).

Destaco dois pontos quanto ao tema: primeiro, a importância das “associações” (Latour, 2012); segundo ponto, quando se diz que as “associações” pedem o reconhecimento das agências, sendo as relações entre humanos e não-humanos especialmente enfatizadas (*Ibid.*). Inclui-se aqui a subordinação das “naturezas [humanas] e extra-humanas” a partir do objetivado princípio de concentração e aumento de capital no modo *acumulação* (Moore, 2016). Pois é desta forma que caminhamos para um ponto sem retorno. Tudo prossegue sem que se limite ver-

5 Ideia idêntica apresenta Donna Haraway (2014, apud Helmreich, 2014, p. 267); Haraway (2015), que prefere chamar “Capitolocene” o Antropoceno. Conceito relativo à exploração desenfreada do homem por outro tipo de recursos.

Hugo Maximino Camarinha

dadeiramente ou se estimule uma inversão ao extermínio contínuo e que está levando conjuntamente humanos e não-humanos para um não-mundo já antes anunciado (Haraway, 2015, p. 141). “A superação ecológica da humanidade não faz sentido sem referência às vidas de outras espécies. E nessa história, os humanos também são uma espécie, ainda que dominante” (Chakrabarty, 2017, p. 10). Sem embargo, chegamos todos a um lugar não mais reversível (Haraway, 2015, p. 141). Por essa razão, a triagem das agências inevitavelmente precisaria ser feita, pois é dessa forma que carece ser entendida a mistura de fatores que compõem a rede antropocênica.

É por meio dessas implicações subjacentes ao exercício heurístico apontado (marco referencial) que busco enfatizar um contraste de contextos entre relações e agências não-humanas no Alto Turiaçu (colocadas no mito e na música) e as duas categorias antropocêntricas em destaque: a primeira (que se apresenta em análise neste tópico), que coloca a humanidade singularizada por detrás da origem das alterações climáticas, e outra (que veremos mais adiante), que aponta o humano como gerador de ecossistemas florestais. Operação que nos encaminhará a uma comparação com a topologia das negociações musicais que é o ritual de pajelança (Camarinha, 2019). Ritual musical que poderia ser percebido como uma condução diferenciante, contrária ao regime de univocidade que opera a partir da exclusão de partes.

Seguindo ainda sobre a trilha antropocênica, relembra-se o trabalho de Stefan Helmreich (2014) que, por exemplo, explora a argumentação no interior do debate científico da oceanografia, em particular no estudo das ondas marítimas. A partir deste assunto, tece paralelismo “com a cena política, econômica e social do Antropoceno”. Segundo o autor, as mudanças/alterações se configuram em ambos os sentidos, sendo explícita a correspondência entre assuntos aparentemente distantes (2014, p. 267), as ondas do mar seriam aqui “índices” das alterações climáticas (Helmreich, 2014). Kohn (2013), enquanto aponta para a “ética ecológica” através da semiologia de Pierce, encontra “a floresta [que] pensa”. Um convite para “voltar a refletir sobre o velho problema filosófico de qual o nosso lugar na natureza” (2015). O significante indexical de que nos fala o autor (Kohn, 2013, p. 8, 31-33, 39, 52, 53) remete a um episódio de meu campo, quando ouvi, pela primeira vez, entre o emaranhado sonoro próprio da floresta, um canto de Cricrió⁶ (família *Cotingidae*) – importante sublinhar a notável relevância que os Ka'apor concedem ao reino das aves. Caráter proeminente nas narrativas e repertórios cantados e de flauta deste povo. Canto de pássaro que só havia escutado em mistura de trilha sonora daqueles característicos documentários televisivos sobre a biodiversidade amazônica. O que foi dito é que perceber o canto do Cricrió naquele contexto, significava estar em área de mata densa. Tomado aqui o signo sonoro, em indício acústico de floresta preservada⁷. O Cricrió, na região contígua ao Alto Turiaçu, já não canta, justamente pelo predatismo desenfreado acima mencionado.

Os Ka'apor têm também outros indicadores importantes para ações que posam, de alguma forma, prejudicar o ecossistema, ambiente ou entorno. São apenas os pajés Ka'apor que conseguem, através das práticas xamanísticas, ter a habi-

6 Pássaro também conhecido por Capitão do Mato ou Namorador.

7 Paralelo também com Helmreich e suas ondas como índices das mudanças climáticas.

Hugo Maximino Camarinha

lidade de perceber, por meio da interação com os *ijar*, quem possa ter infringido de alguma forma normas de boa conduta na e para com a floresta. As relações dos Ka'apor com o ambiente e as sinergias entre espécies, contando, principalmente, quando, de um lado, os Ijar e os Tupiwar se afastam pela ação nefasta humana, por outro fazem o trânsito inverso quando humanos especialistas nas artes xamanísticas evocam estes sujeitos para meio da cerimônia. Dois termos divergentes que imprimem fluxos transitivos que abarcam cláusulas de controle e transformação. Boa parte dos relatos e testemunhos nesse contexto (Camarinha, 2019), incluiu, muitas vezes, índices acústico-musicais do regime assimétrico que é a coparticipação agentiva das relações interespecies.

Visto que as variações climáticas são também frutos da ação antrópica, penso que o conceito de Antropoceno, mesmo que imbuído de alguma contradição, promove a reflexão e o debate. Deslocando-nos na contramão, avessos à categoria, perderíamos a possibilidade de pensar tão bem a ação humana subversiva, mesmo que seja delimitada a um círculo específico, aquele das dinâmicas do capitalismo. As adversidades geradas em decorrência de tais práticas produzem, ainda, respostas endo e exogenamente a curto e longo prazo. Como se sabe, isto é o que acontece. Agora uma previsível e já decretada instabilidade planetária, não a que temos, mas a que parece delinear-se no horizonte. Imagine-se uma outra, diretamente proporcional à aversiva ao planeta, imposta pelo homem. Correspondente cármica ou réplica reflexiva de Gaia. Pois, se a floresta pensa (Kohn, 2013), por que não o planeta? Termos que remetem a Lovelock (1979) e a um planeta vivo. Agora, de antemão, será um problema sem solução? Sem respostas para esta última pergunta, finda aqui a investida aos predicativos antropocênicos, segue-se então ao exame da segunda categoria antropocêntrica em destaque: a floresta antropogênica de William Balée (2013).

74

5 A tese da floresta antrópica

Compreende-se por floresta antropogênica, todo o espaço florestal natural, alterado pela ação humana, que resulta numa disposição particular de espécies, criando assim um nicho ecológico específico (Balée, 2013, p. 159-160). O esforço do autor em evidenciar a agência antropogênica, nas dinâmicas que alteram a constituição dos nichos ecológicos florestais, contém um argumento contrário ao conceito de sucessão ecológica (sem a intervenção e mediação humana). Mas o princípio dialético que mais se destaca nos postulados de Balée é a oposição ao anterior modelo adaptacionista. Esta última proposta teórica, empregada pela arqueóloga norte-americana Betty Meggers, define a Amazônia como um lugar inóspito, em que humanos estariam obrigados a adaptação limitante. A autora afirmava então que a longa e quase inadaptação aos solos amazônicos “continha o desenvolvimento cultural” dos povos que ali habitavam (Meggers, 1954, 1971, *apud* Balée, 2013, p. 75-76). Argumento que buscava comprovar, em última instância, a marginalidade da agência humana nesse contexto. Este, um exemplo do raciocínio ecofuncionalista, já delimitado como ambíguo, que Balée se empenhou a combater. Assim, através das análises etnográficas resultantes de seu longo campo entre

Hugo Maximino Camarinha

os Ka'apor e à luz da ecologia histórica, que coloca a figura humana como potencial agente de transformação ambiental (ver Clement, 2006; Clement *et al.*, 2015; Levis *et al.*, 2017), Balée concebe o importante conceito de “floresta antropogênica” (Balée, 2013). Um denso convite para superar as teorias de Meggers. Mas antes de tudo, uma categoria que coloca o humano no eixo da gênese da biodiversidade. O *antropos* responsável pela dispersão, plantio e desenvolvimento de uma grande variedade arbórea. A multiplicidade de espécies se revela, assim, em algum grau de dependência da presença humana (Balée, 2013, p. 159-184).

As “florestas culturais” são geradas mediante alguns processos específicos. A dispersão de sementes de árvores frutíferas foi um meio que levou as populações amazônicas a modificar a biota do ambiente terrestre em que consiste a floresta desta região. Outro mecanismo, a horticultura indígena, apresentada como um dos principais responsáveis pelo impacto humano nas dinâmicas ecológicas locais (Balée, 2013, p. 161). Entretanto, nem todos os ambientes amazônicos são antropogênicos. Segundo Balée, as paisagens florestais em referência podem ser domesticadas ou não domesticadas” (p. 180) ou ainda “contingentes ou não-contingentes” (p. 173). Não obstante, se foram os humanos que criaram as florestas em função das “dinâmicas ecológicas locais”, nas quais se inclui a horticultura, Balée deveria ter levado em conta que a roça, principal lugar de substrato hortícola, segundo a visão Ka'apor, foi produzido em sua gênese, por um ancestral mítico (*Uruwatã*). Toda a roça (*kupixa*) tem um dono *Ijar* que rege o bom crescimento dos cultivares, pois é ele quem os domestica. Seu nome é Kujã Maje, uma cobra/lagarto que tem um canto feminino de cultivo *Awaxi* (filha de Kujã Maje): “Ê! Myrapor ‘wyr rupi hiwõi! Ê! Myrapor ‘wyr rupi hiwõi! Ê! Myrapor ‘wyr rupi hiwõi! He Ha HE” e a tradução seria: “Ê! Na beira da coivara brota! Ê! Na beira da coivara brota! Ê! Na beira da coivara brota! He Ha HE” (Godoy, 2020).

Foi com os Ka'apor que Balée concentrou um denso arcabouço de dados e material etnográfico que o levou à definição do conceito. Chegou a tal conclusão a partir da observação e do levantamento das espécies naturais conhecidas pelos indígenas. A listagem da terminologia nativa para designar várias espécies de árvores foi, segundo o autor, de extrema importância para chegar ao conceito (Balée, 2013, p. 160). Balée, então interessado nas taxonomias nativas aplicadas à etnobotânica, conseguiu listar 290 nomes de árvores na língua deste povo, a partir do método *freelisting* (2013, p. 173). Dentre as espécies, a mais evocada é a(o) Ipê. Esta é uma árvore prototípica da qual surgiu Trotó, o Avô dos Ka'apor (Geraldo Ka'apor, em López Garcés, 2011), importante ancestral que, segundo a visão êmica, tem implicações diretas na concepção da floresta. Todavia, Balée (2013) afirma que o Ipê ou pau-d'arco (*tayi*) é uma espécie submetida à ação antrópica, ou seja, só aparece em floresta antropogênica (p. 169). Outras espécies aparecem nas listagens, com as árvores frutíferas em maior número (este é um indicador forte de floresta sob influência antrópica, segundo o autor). O método *freelisting* aponta para mais alguns aspectos interessantes, dentre eles o fato de indicar que os Ka'apor têm um menor número de nomes para os graus de parentesco do que para espécies arbóreas (p. 173). Ou ainda que a distinção entre floresta nativa e

Hugo Maximino Camarinha

floresta antrópica é feita pelos indígenas (p. 160). “*Taper*”, seria o nome para floresta cultural, enquanto que “*ka'ate*” seria floresta nativa ou floresta alta (p. 173). Este levantamento quantitativo na forma de inventário, refere, fundamentalmente, o extenso número de espécies conhecidas pelos Ka'apor, mas podemos perceber outros desdobramentos.

A demonstração de que o “conhecimento cultural da floresta” é amplo entre os indígenas acontece porque Balée tem interesse nos sistemas cognitivos ameríndios. Com o método *freelisting*, conseguiu, não somente, inventariar as espécies naturais conhecidas pelos Ka'apor, mas também conclui que a presença humana “age sobre, e reorganiza a variabilidade [de espécies] existente no ambiente” (2013, p. 160). Desta forma, a “floresta antropogênica” nasce sob a influência estrutural-cognitivista, que assevera a importância de um olhar etnográfico atento sobre as teorias nativas e se preocupa em levantar os complexos sistemas de conhecimento ameríndios.

Desde uma nova proposta antropológica, que tenta a dissolução dos limites fronteiriços entre natureza e cultura, Anna Tsing (2015) também aponta o papel fundamental do humano para a criação e o desenvolvimento de outra espécie, o cogumelo *matsutake* (figura central na monografia da autora). Este fungo só nasce e se desenvolve em ambiente anteriormente ocupado por humanos. Este ponto pode parecer estar em continuidade com o argumento desenvolvido por Balée (2013), que também apresenta um contexto etnográfico onde os solos antropogênicos têm um papel importante para o ecossistema e, em particular, o desenvolvimento da biodiversidade (Balée, 2010). No entanto, a cisão entre estas asserções antropológicas se encontra no nível do protagonismo agentivo reconhecido aos não-humanos e humanos, respectivamente. Se de um lado, a supressão da ação não-humana não procede, do outro, a ênfase é colocada num sentido que anula toda e qualquer agência que não seja humana. De outra maneira, mesmo se tratando de dois contextos, em sua medida, antrópicos, enquanto Anna Tsing está preocupada em evidenciar a agência não-humana nesse meio, Balée só aponta para os humanos tão-somente.

O conceito de floresta antropogênica enfatiza a ação humana em detrimento de outras agências. Em traços gerais, este pode ser uma forma de impedimento para alcançar, por exemplo, as diferentes escalas relacionais multiespecíficas que contribuem para a manutenção da floresta. Como afirma Stépanoff (2017), “as motivações animais geralmente são completamente ignoradas como um fator [legítimo] nos principais modelos explicativos”(p. 393). Numa centralização antropocêntrica, certos não-humanos que são importantes dispersores de sementes não são referidos nesses estudos. Mas se atendermos às cosmologias ameríndias, rapidamente se percebe que os animais, plantas, árvores, objetos (muitas vezes antropomorfizados) são os atores principais de certas narrativas. Entretanto, não são apenas os actantes mais-que-humanos contidos nos mitos que são anulados. Se procurarmos aspectos vigentes na cosmologia Ka'apor, não demoramos a perceber que outros atores que compõem e mantêm a mata, são também esquecidos pela “floresta antropogênica”. Refiro-me aos donos-mestres dos animais, das plantas, das árvores, dos igarapés e donos de outros constituintes fundamentais da floresta

Hugo Maximino Camarinha

audível e visível. Estes não apresentam somente traços subjacentes às ontologias, mas são agentes que atualizam alguns predicados protomíticos contidos em Mair, Trotó, Kapiõ, Uruwatã e outros fazedores e organizadores da floresta. No tópico subsequente tento aproximar-me um pouco mais do conceito de dono-mestre – *Ijar*, entre os Ka'apor.

6 Ijar – dono da mata

Dono/mestre é um termo presente em tradições desde a Sibéria (Descola, 2006, p. 479), nas Terras Baixas da América do Sul, em particular na Amazônia (Fausto, 2008). Dono (*Ijar*) é um conceito também empregado pelos Ka'apor em múltiplas ocasiões, particularmente no contexto da pajelança, onde é aplicado com mais frequência. Sujeitos com protagonismo xamanístico repleto de agência/intencionalidade. Todos estão conscientes desta assertiva, pois os pajés fazem questão de partilhar este conhecimento por terem presente que os demais não desenvolveram seu alcance sensorial extraordinário. O agente dono/mestre é um ator que opera em meio a uma condição relacional assimétrica (Fausto, 2008), pois é associado à represália e ao infortúnio, mas também estabelece uma forte ligação aos nexos de cura no processo ritual musical Ka'apor. Carlos Fausto (2008) afirma que esta foi uma categoria tangenciada pela etnologia e que, ao contrário, devia antes ser colocada em relevo por ser basilar para o entendimento de aspectos cosmológicos e sociais ameríndios (*Ibid.*). Seu artigo, “Donos demais’ [...] atualiza a questão essencial do controle social, tal como ele é vivido e conceituado na Amazônia indígena” (Erikson, 2012, p. 17). Desta forma, a definição de Fausto auxilia no entendimento das relações interespecíficas, entre humanos e os sujeitos do plano invisível (*Ijar, tupiwar*), que só os pajés experientes conseguem ver/ouvir (Menezes Bastos, 1985, p. 147). Assim, *Ijar* é uma expressão que sintetiza as insígnias das relações cosmopolíticas nas TBAS.

Mair, Demiurgo que representa a destruição e o controle por carbonizar e replantar a ordem vegetal do mundo, não é mais o sujeito responsável pelos Ka'apor, nem quem semeia e cuida da floresta. Assim, depois da grande cisão mítica que diferenciou humanos de não-humanos, seu filho ficou incumbido e é hoje quem zela pelos Ka'apor. Já o domínio e jurisdição dos nichos ecológicos florestais, distribuiu-se também pelos *Ijar*, que passaram a ser donos dos animais/plantas/árvores contidos nos espaços da mata.

Esse ofício delegado aos donos-mestres supõe uma série de predicados importantes. Alguns destes, por exemplo, acionam limites aos comportamentos ligados à caça (*ke'kar*), à pescaria (*hiky*) e à coleta (*matyr*) de produtos vegetais da floresta. *Ijar* é o agente que determina que tais ações não podem extrapolar o limite do plausível, pois são eles que articulam as medidas e os números referentes ao substrato da caçada, pescaria ou coleta. Nessas situações *Ijar*, tanto pode revelar-se um benevolente mestre e protetor desse lugar quanto um arqueiro impiedoso ao se encontrar sob o efeito colérico em razão de ação humana excessiva. Por exemplo, na coleta de *cunambi*, na busca por peixe *tamata* ou na caçada de porcão (*tajahu*). É sob esta conjunção que o dono-mestre flecha o humano por sua ousadia, sendo

Hugo Maximino Camarinha

este atingido por *karuar*⁸ – espécie de mana invertido ou contra-mana. Uma flecha/partícula que se aloja no corpo do indígena, gerando doença na vítima. Infortúnio que só um prestigioso pajé sabe tratar.

Na cosmologia Ka'apor vigora um modo relacional entre animais-pajé, plantas-pajé e árvores-pajé com os Ijar. Estes não-humanos-pajé são conhecidos como *tupiwár* e normalmente frequentam os circuitos xamanísticos. Nesse contexto são apresentados como auxiliares, que respondem ao apelo musical do especialista humano. É através do plano acústico que os *tupiwár* trilham os caminhos de mediação, que levam o pajé-humano à presença do(s) Ijar (alma do pajé sai de seu corpo em viagem). Esse encontro configura uma espécie de negociação para o resgate da alma do enfermo. Cooptada a alma por razão da represália, o infortúnio só reverte por meio desta teia cosmopolítica. Grande parte dos *tupiwár* encontram-se sob o abrigo de certos donos mestres que têm o domínio dos espaços onde transitam e se fixam estes sujeitos xamânicos. Gavião (*yapukani*), Mãe D'água (*yriwar; maju kunhã*) (cobra grande), Curupira (*kurupir*) (dono da mata, caboclo) são alguns donos/mestres que geram e controlam os nichos agentivos multiespecíficos florestais, do qual fazem parte os *tupiwár*. A “singularidade magnificada” (Fausto, 2008, p. 335) é um distintivo que não opera diretamente entre o actante dono-mestre e os animais-pajé e plantas/árvores-pajé, pois estes últimos apresentam, segundo o discurso êmico, forte agência e intencionalidade. Outros animais e vegetais subordinados a Ijar, seu modo relacional, e, em particular, a figura do dono-mestre pode ser concebida “enquanto imagem singular de um coletivo” (*Ibid.*).

I-*jar*, na pajelança wayãpi, parece ter um protagonismo agentivo diretamente no corpo do pajé (Oliveira, 2012). Já na cerimônia de pajelança ka'apor são os *tupiwár*, animais-pajé, que mostram ter mais empenho nesse modo de ação xamanístico. A efetividade destes agentes ocorre no transe xamânico, quando operam princípios de transformação/metamorfose. Os *tupiwár* se aproximariam, assim, não dos donos/mestres de que falam os Waiãpi, mas antes aos *paie-ko*, espíritos animais que Gallois (1996, p. 51) descreve como auxiliares xamanísticos. Os animais-pajé da cosmologia Ka'apor revelam agência justamente quando acontece a permutabilidade perspectiva, de outra maneira, quando, no transe xamânico, os *tupiwár* revelam sua presença através do corpo do pajé. Agência não humana contida num corpo humano é um princípio de transformabilidade xamanística acionada, dentre outros, por *myra kytyk*, uma árvore-pajé, um *tupiwár*, que tem um canto. No tópico subsequente, abordo alguns aspectos musicais em conexão com o xamanismo das árvores.

7 Música Ka'apor e da floresta

A música (*jyngarha* – canto) é tomada como objeto central na pajelança Ka'apor (Camarinha, 2019). A música promove os termos mediativos que definem e dão lugar aos protocolos cosmopolíticos (*Ibid.*). Sem música não haveria espaço para a transformabilidade dos intervenientes e nem seria possível o diálogo/negociação interespecífico: onde, por exemplo, Myrá vê o mundo através do corpo do pajé, revela onde Ijar esconde a alma do enfermo e aponta o verdadeiro motivo por

8 Gallois (1996) compara *karuar* (ou *karuara*) a arma na forma de ponta de flecha e “o conceito waiãpi de *karuara* pode ser definido como a consequência – e não origem da introdução de uma arma no corpo” (1996, p. 48).

Hugo Maximino Camarinha

detrás do infortúnio; ou, de outra forma: nas negociações que os pajés Ka'apor tecem com os donos-mestres, que só acontecem graças ao auxílio de plantas-pajé, árvores-pajé ou outro pajé não-humano *tupiwár*, sempre através de seus respectivos cantos. Para acabar com a moléstia de algum indígena, que, de alguma forma, usurpou determinado espaço na mata, a música, em meio a essas técnicas xamanísticas, representa o cerne mediativo que promove a configuração destas estruturas relacionais (*Ibid.*). Dizem os Ka'apor que a sustentação desta última, a “viagem” do pajé à morada dos espíritos, só é exequível se o grupo de cantadores, que auxilia na ritualidade, for forte o suficiente. Exercício conjunto necessário para manter o espírito do pajé com foco nos caminhos que o levam aos *Ijar*. Caminhos muito provavelmente análogos aos fios *tupãã*, de que nos fala Gallois (1996, p. 61) e Oliveira (2012, p. 116), que afirma: “Para não se transviar na imensidão de um cosmos composto por uma série de plataformas vastamente habitadas, é preciso traçar e percorrer caminhos; é por meio deles que os pajés conhecem os vários domínios e se comunicam com os diversos seres” (Oliveira, 2012, p. 118).

Myra kytyk é o canto de uma árvore, entoado em contexto do ritual de cura ka'apor. *Myrá*, um *tupiwár* árvore-gente, para que este se manifeste através da pessoa/corpo do pajé, é necessário que este último, sozinho, comece a dar sinais da melodia cantada por entre sibilâncias e sussurros. Pouco depois do grupo de cantadores sair da primeira fase, que é o exercício de escuta atenta em direção ao oficiante ritual, os indígenas encetam as primeiras notas do canto coral. O uníssonos procura convocar *Myrá*, que somente aparece depois dos sinais convencionais se estabelecerem. Assim, a intensidade forte na amplitude das vibrações audíveis precisa transcender para que o(s) *tupiwár* se manifeste(m). Logo que o pajé comece a fletir seu corpo, a assistência depreende que a intermediação começou. Aqui, não é “o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho [...] em suas viagens ao céu” (Viveiros de Castro, 2015, p. 173), mas o *tupiwár*-árvore que desce de algum outro plano estratificado e paralelo à nossa troposfera. *Myrá* insere-se como principal mediador, deslocando seu eu-perspectivo/agentivo para o corpo do pajé. Todavia, como vimos, o plano acústico também reproduz o modelo inverso, onde a troca de ponto de vista passa pela figura do pajé ka'apor (sua transformação em onça, gavião, etc). Musicalmente atualizam-se as protonarrativas e configuram-se os nexos cosmopolíticos entre o xamã e os donos-mestres da floresta.

Canto: *Myra* (Árvore)

Ywytu rahã, myra pukái

Quando venta, a árvore chama

(Godoy, 2020)

8 Considerações finais

Os Ka'apor, como se sabe, têm delimitado estratégias para a defesa de seu território, de forma autônoma e politicamente organizada, para que as invasões dos madeireiros sejam travadas de alguma forma, e seu território salvaguardado. São

Hugo Maximino Camarinha

latentes as implicações, haja vista que a floresta não só envolve suas vidas, como qualquer dissociação forçada põe em risco os modos Ka'apor de estar no mundo.

Com ênfase no pensamento dos detentores do conhecimento xamanístico, a preocupação está inscrita nas razões de ordem prática, fundamentalmente. Pois, sem mata, não há como subsistir. Mas a inquietude vem igualmente pelo abandono forçado de agentes não-humanos, que não somente circunscrevem os vieses cosmológicos, mas estão também enredados rizomaticamente nos marcadores da ritualidade de cura. São os Ijar que protegem determinados ecossistemas, como se referiu no início do ensaio. São estes sujeitos que guardam os animais, as plantas e árvores e os *tupiwár*. As cutias, os guaribas, os jabutis e tantos outros, como os animais-espírito, não se veem desligados de sua parcela monádica plasmada na figura do dono (*Ijar*), pois são relativos a estes sujeitos.

Sob a interferência das assertivas postas pelos autores aludidos, que apontam para o antropocentrismo da categoria antropoceno, pode-se afirmar que o exemplo do xamanismo Ka'apor, que é apenas um entre muitos, prescreve toda e qualquer ausência de sentido quando colocado no embornal que apregoa a humanidade como um todo indiferenciado, e que concebe dessa forma esse conceito. A profusão de culpas pelo aquecimento global delegadas aos humanos, de forma geral, destitui automaticamente toda e qualquer agência/sujeito que se coloca em sentido inverso ao instigador primário das alterações climáticas.

Destaca-se, então, que o regime de univocidade, que tudo coopta em termos recursivos e que determina e alavanca o que se conhece como Antropoceno, sobrevém de maneira contrária às disposições musicais do universo xamanístico Ka'apor. Se, de um lado, temos a ação funesta de humanos, portando a insígnia de morte que é o desmatamento e que obriga ao afastamento dos *Ijar* e dos *Tupiwár*, de outro se tem o contexto da pajelança, que comporta os coletivos de cantadores humanos e não-humanos imbuídos em práticas sonoro-musicais – em intenção (soberamente oposta à do antropoceno) de confluir para aquele contexto particular um entrelaçar de múltiplas agências. De um lado, a dispersão de fluxos; do outro, a continuidade dos mesmos. Antagonismo disjuntivo em oposição às convergências simétricas inter e transespecíficas. Inconsonância infame completamente inversa à difonia entre humanos e não-humanos num ritual tupi amazônico.

Cantar para a árvore *Myrá*, ou para outros sujeitos não-humanos no interior da contextura xamanística, resulta na confirmação de uma aliança interespecífica e de uma mútua correspondência agentiva, que evita a instabilidade na rede relacional entre sujeitos humanos e não-humanos que habitam os vários espaços da floresta. Uma dobra topológica que se aglutina xamanisticamente sob os domínios acústicos e que produz trocas recíprocas que garantem a permanência e continuidade dos vários nichos ecológicos florestais. Como também evitam o abandono forçado dos donos-mestres *Ijar*, como nos mostrou Maués. A música, parece ser, assim, a peça-chave que configura o encadeamento das relações que confirmam a multiplicidade agentiva na produção da floresta.

Entretanto Balée afirma que a noção de floresta antropogênica “pode lançar luz sobre as origens das próprias florestas amazônicas, bem como sobre a possível

Hugo Maximino Camarinha

continuidade da diversidade” biológica e cultural dessa região (2013, p. 160). Os dados apresentados neste texto mostram efetivamente que os Ka'apor não afirmam que sua floresta é uma paisagem antrópica. Contrariamente, a floresta, como vimos, é para eles constituída por uma multiplicidade de importantes agências e intencionalidades. O autor norte-americano, que também teve contato com a densidade mitológica Ka'apor, tangenciou um fato primordial que coloca os heróis protomíticos como principais protagonistas na concepção da floresta. O tangenciamento é providencial, uma vez que o autor está mais interessado em inventariar as distinções cognitivas dos ameríndios (espécies arbóreas conhecidas), que no ponto de vista ontológico que cada árvore pode representar para os Ka'apor. E em particular, como é concebida a gênese florestal a partir das cosmologias. Penso que não basta concluir que “sociedades humanas geram florestas”, sem colocar em evidência o que essas mesmas sociedades afirmam sobre a gênese desses espaços. Uma razão prática do estudo antropológico é justamente pôr em evidência outros mundos possíveis. Creio que estas seriam indagações basilares para o estudo em questão.

Penso que depois deste ensaio introdutório, o próximo passo (para além das exigências de um campo mais longo entre os Ka'apor) será procurar, na etnografia dos grupos Tupi, mais exemplos que apontem para estes nexos, ou outros. Espero trilhar esse caminho, uma vez que para os Ka'apor, assim como para a grande maioria dos povos amazônicos, as narrativas míticas e a arte verbal são, em essência, o referencial ontológico que se desdobra em concepções a respeito da gênese, vida, e manutenção da floresta. Todavia, a “floresta antropogênica” e o “Antropoceno” não se tratam de categorias antropogeográficas, mas o ponto de vista êmico parece não dar espaço para o determinismo cultural, e muito menos para interpretações que atestam a figura humana como átomo central do universo, e tudo o resto, apenas como alegorias da cercania.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 16/06/2020

Hugo Maximino Camarinha

Referências

- BALÉE, William L. Part IV: Dimensions of Diversity. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013. p. 159-184.
- BALÉE, William. Amazonian dark earths. *Tipití*, v. 8, n. 1, p. 3-18, 2010.
- BALÉE, William. KA'APOR. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*. Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. 1998. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaapor/print>. Acesso em: 02 jul. 2020.
- BRABEC DE MORI, Bernd. Music and non-human agency. In: POST, Jennifer (Ed.). *Ethnomusicology: a contemporary reader*. New York; London: Routledge, 2018. v. II, p. 181-194.
- BRABEC DE MORI, Bernd; SEEGER, Anthony. Introduction: considering music, humans, and non-humans. *Ethnomusicology Forum*, v. 22, n. Routledge, p. 269-286, 2013.
- CAMARINHA, Hugo Maximino. *Entre o voo e pouso de Yapucani e os repertórios musicais xamanísticos do povo Ka'apor*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- CHAKRABARTY, D. The politics of climate change is more than the politics of capitalism. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 2-3, p. 25-37, 2017.
- CLEMENT, Charles R.; DENEVAN, William M.; HECKENBERGER, Michael J. et al. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B-Biological Sciences*, London, v. 282, n. 1812, p. 20150813, 2015. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2015.0813>. Acesso em: 02 jul. 2020.
- CLEMENT, Charles. Fruit trees and the transition to food production in Amazonia. In: BALÉE, William L.; ERICKSON, Clark L. (Orgs.). *Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands*. New York: Columbia University Press, p. 165-185, 2006. (The Historical Ecology Series).
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- ERIKSON, Philippe. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, E1, n. II, p. 15-32, 1º dez. 2012.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.
- GALLOIS, Dominique. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis: a relação i-paie. In: LANGDON, Jean (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 39-74.
- GERALDO KA'APOR. Jane ramüi uhem pyrã har ke – A origem de nossos avós. In: LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata: narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor*. Belém: MPEG, 2011. p. 17-20.
- GODOY, Gustavo. *Os Ka'apor: os gestos e os sinais*. 2020. 386 f.: il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.
- HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making*

Hugo Maximino Camarinha

- Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.
- HELMREICH, Stefan. Waves: an anthropology of scientific things (The 2014 Lewis Henry Morgan Lecture). *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 3, p. 265, 2014.
- HILL, Jonathan. Musicalizando o outro: etnomusicologia na era da Globalização. In: MONTARDO, Deise Lucy; DOMÍNGUEZ, María Eugenia (Eds.). *Arte e sociabilidades em perspectiva antropológica*. Trad. de. Florianópolis: EdUFSC, 2014. p. 13-46.
- INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. *World archaeology*, n. 2. v. 25, n. Taylor & Francis, n. 2, p. 152-174, 1993.
- INGOLD, Tim. Entrevista a Tim Ingold Catedrático de Antropología Social. Aquae TV. Fundación Aquae, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SftruW-jVvq4>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LATOUR, Bruno *et al.* 2018. Anthropologists are talking – about capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos*, v. 83, n. 3, p. 587-606, 2018.
- LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede*. Trad. de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador; São Paulo: Edufba; Edufsc, 2012.
- LEVIS, Carolina *et al.* Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, v. 355, n. 6328, p. 925-931, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Trad. de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata: narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor*. Belém: MPEG, 2011.
- LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, v. 11, n. 1, p. 133-158, jan.-abr. 2016.
- LÓPEZ GARCÉS, Claudia *et al.* Textos: exposição “Ka'apor Akaju kawĩ yta muheryha” (“A festa do cauim do povo Ka'apor”). Belém: MPEG, 2014.
- LOVELOCK, James. *Gaia: a new look at life on Earth*. New York: Oxford Paperbacks, 1979.
- MARIUZA KA'APOR. Kanami rehe har ke – A história do Cunambi. In: LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata: narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor*. Belém: MPEG, 2011. p. 56-57.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Eds.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. O “Payemeramaraka” Kamayura: uma contribuição etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, v. 27, n. 2, p. 139-177, 1985.
- MOORE, Jason W. Nature in the limits to capital (and vice versa). *Radical Philosophy*, n. 193, p. 9-19, 2015.

Hugo Maximino Camarinha

- MOORE, Jason W. The rise of cheap nature. In: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016. p. 78-115.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22082012-100255/>. Acesso em: 31 out. 2019.
- PIECADE, Acácio Tadeu de Camargo. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. 2004. 254 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ROOSEVELT, A. C. The Amazon and the Anthropocene: 13,000 Years of Human Influence in a Tropical Rainforest. *Anthropocene*, v. 4, p. 69-87, 2013.
- SEEGER, Anthony. A arte vocal dos Kĩsêdjê: da fala ao canto. In: *Por que cantam os Kĩsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico*. Trad. de Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 67-114.
- STÉPANOFF, Charles. The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 23, n. 2, p. 376-396, 2017.
- SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne E.; WEEN, Gro. Naming the beast: exploring the otherwise. In: *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 1-30.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in the capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

“Aquele serra é o *xapono* deles”: sobre encontros, ontologias e equivocidades no Projeto Yaripo

“*That sierra is their xapono*”:

about encounters, ontologies and equivocations in the Yaripo Project

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6641>

Leon Terci Goulart • Universidade Federal de São Carlos – Brasil

Mestre e Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar).

ORCID: 0000-0001-9591-198X

leontgoulart@hotmail.com

Este artigo explora como algumas categorias do discurso ambientalista podem ser acionadas pelos Yanomami de Maturacá (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas) a partir de sua participação em um projeto de ecoturismo de base comunitária, uma vez que, além de representar uma nova fonte de renda, a proposta é vista por eles como um meio de combater o garimpo ilegal e de “proteger a natureza e a floresta”. O Projeto Yaripo consiste em uma proposta de visitação turística à Terra Indígena Yanomami e ao Parque Nacional do Pico da Neblina, que conta, para além do envolvimento indígena, com o apoio do Instituto Socioambiental, da Fundação Nacional do Índio, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade e do Exército Brasileiro. A hipótese central é que há neste cenário mais de uma forma de compreender os conceitos de “natureza”, “floresta” e “território”, isto é, os locais destinados à visitação turística, e que essas percepções díspares pautadas por pressupostos ontológicos distintos estão conectadas de algum modo. Pretende-se, assim, refletir como a noção de *urihi*, a floresta yanomami – um espaço cosmopolítico habitado por subjetividades não humanas –, aparece nesse arranjo, levando em conta as questões que me foram colocadas pelos Yanomami sobre algumas das implicações do trânsito por esses lugares – com ou sem a presença de visitantes –, bem como de seus desdobramentos na elaboração do projeto.

Yanomami. Turismo. Natureza e cultura. Ontologias.

This article explores how some categories of the environmentalist discourse may be operated by the Yanomami of Maturacá (northwestern Brazilian Amazon) in their participation in the development of an ecotourism project. Since it represents more than just a source of income, the project is also seen by them as a way to combat the illegal mining activity and to “protect nature and the forest”. The Yaripo Project consists in a touristic proposal within the indigenous territory and the limits of the National Park of Pico da Neblina, which counts, beyond the indigenous involvement, with the participation of Instituto Socioambiental, Fundação Nacional do Índio, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade and Brazilian Military. The central hypothesis here is that there is more than one way of perceiving the concepts of “nature”, “forest” and “territory” – in other words, the places intended for touristic visitation – in this encounter between indigenous and non-indigenous agents, and that those different perceptions, constructed from distinct ontological assumptions, are connected in some way. Therefore, this research is intended to discuss how the concept of *urihi*, the yanomami forest – a cosmopolitical space inhabited by non-human subjectivities –, emerges in this scenario taking into consideration the matters pointed out by the Yanomami about the implications of transiting through this site, as well as its effects in the elaboration of the project.

Yanomami. Tourism. Nature and Culture. Ontologies.

Leon Terci Goulart

Introdução

Este artigo explora alguns dos modos pelos quais os Yanomami da região de Maturacá vêm operando categorias como “natureza”, “floresta” e “território” na implantação de um projeto de ecoturismo de base comunitária na Terra Indígena Yanomami e no Parque Nacional do Pico da Neblina, proposta que também conta com a participação do Instituto Socioambiental (ISA), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e do Exército Brasileiro – os “parceiros”, como se costuma dizer em Maturacá¹. A hipótese central é que há neste cenário mais de uma forma de compreender tais conceitos, e que elas se conectam de algum modo. Por um lado, ao lançarem mão dessas categorias, os Yanomami mobilizam diversos aspectos de sua sociocosmologia, como o conceito de *urihi*, comumente traduzido como floresta, e a diversidade de seres não-humanos que habitam nesse espaço. De outra parte, por se tratar de uma área de sobreposição entre Terra indígena (TI) e Unidade de Conservação (UC), há diretrizes legais específicas que definem este território e que são pautadas por pressupostos ontológicos divergentes dos indígenas, também constantemente acionadas nos encontros entre os participantes do projeto. Busca-se, com base na literatura recente que trata da comunicação pela diferença (de la Cadena, 2015; Strathern, 2004; Viveiros de Castro, 2004a; 2015) – ou das relações entre sujeitos que compõem mundos díspares –, pensar essas percepções distintas acerca da floresta e da natureza como composições, isto é, explorá-las nos encontros entre os Yanomami e os parceiros, sem separá-las em unidades autônomas e isoladas.

Na primeira parte do texto, realizo uma breve apresentação sobre o povo Yanomami, em seus aspectos mais gerais, e a respeito de Maturacá, localidade situada no município de São Gabriel da Cachoeira, noroeste do estado do Amazonas. Ademais, a região apresenta uma particularidade que merece maior atenção: a mencionada sobreposição de duas figuras jurídicas distintas, que incitou o fechamento do parque para a visitação no início dos anos 2000. Em seguida, descrevo o Projeto Yariipo Ecoturismo Yanomami, proposta que deverá ser gerida pelas duas associações indígenas locais – a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e a Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma (AMYK) –, com apoio do ISA, da FUNAI e do ICMBio. Assim, pretendo sintetizar o histórico do turismo no *Yariipo*, como é chamado o Pico da Neblina pelos Yanomami, desde os envolvimento iniciais dos moradores da região com a atividade até a elaboração do projeto, cotejando os relatos locais com fontes bibliográficas a esse respeito.

Sem demora, pretendo explorar alguns dos entendimentos e expectativas locais relacionados ao turismo e à compreensão dos sítios destinados à visitação, ou seja, a floresta *urihi* e o *Yariipo*. Abordarei o conceito de *urihi* – um “espaço cosmológico” habitado por diversas subjetividades díspares (Sztutman, 2005), como os espíritos *hekura* – levando em conta as questões que me foram colocadas pelos Yanomami sobre algumas das implicações do trânsito por esses lugares – com ou sem a presença de visitantes –, bem como de seus desdobramentos na elaboração do Projeto Yariipo. De modo geral, não somente enquanto fonte de renda, os Yanomami e os parceiros também veem o projeto como um meio de “proteger

1 Trata-se de um tema anexo à minha pesquisa de mestrado, desenvolvida entre 2017 e 2020, que consistiu em uma etnografia centrada na participação dos Yanomami de Maturacá na elaboração e implantação do Projeto Yariipo (Goulart, 2020). Os dados aqui apresentados foram coletados durante as reuniões de planejamento do projeto de turismo do ano de 2018, que ocorreram em Maturacá – e contaram com a presença de todos os moradores envolvidos com o projeto e dos parceiros (ISA, ICMBio e FUNAI) –, bem como ao longo de minha permanência na região por dois meses após o término desses encontros. Agradeço ao Geraldo Andrello, pela orientação cuidadosa ao longo do desenvolvimento da pesquisa, e à Luisa Amador Fanaro, pela revisão deste texto. Também sou grato à comissão editorial e aos pareceristas do Anuário Antropológico pelas críticas, comentários e sugestões que visaram ao aprimoramento deste artigo. Todos os erros e imprecisões são de minha responsabilidade.

Leon Terci Goulart

a floresta” e de combater o garimpo ilegal na região, atividade exploratória que marca o histórico recente de relações entre esse povo e os não indígenas². De mais a mais, é nos encontros com os “parceiros” que os moradores de Maturacá mobilizam algumas das categorias do discurso ambientalista, tal qual “floresta” e “natureza”. Isto posto, como os Yanomami vêm operando tais conceitos? Como indígenas e não indígenas se fazem entender nesse palco marcado por “equivocidades” (Viveiros de Castro, 2004a; 2015)?

Os Yanomami e o Projeto Yaripo

O termo “Yanomami” remete a uma família linguística amazônica composta por ao menos quatro línguas (Sanima, Ninam, Yanomami e Yanomam), sendo cada uma subdividida em diversos dialetos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 553). Sua população total é de, aproximadamente, 38200 pessoas, sendo 26780 no Brasil (SESAI, 2019) e 11431 na Venezuela (INE, 2011). As comunidades Yanomami variam em população, disposição e formato das habitações, podendo ser constituídas por desde poucas dezenas de pessoas – em casas coletivas circulares ou retangulares – até por algumas centenas delas, morando em casas familiares arranjadas em formato circular ao redor de uma praça ou espaço central³. *Yanonami* (com “n” ao invés de “m”) é o termo de autodesignação utilizado pelos moradores de Maturacá e sua grafia corresponde à que me foi indicada por meus interlocutores; já o idioma local constitui uma variação da língua *Yanomami*. Assim, empregarei o termo “Yanonami” para me referir especificamente aos grupos que vivem às margens do canal Maturacá, e utilizarei a expressão “Yanomami” para designar esse povo em escala mais ampla.

“Maturacá” pode corresponder, tanto para quem é de fora como para os Yanomami, a um termo genérico para designar todas as “comunidades” (*xapono*)⁴ que se situam nas proximidades das margens do canal de mesmo nome e no sopé da Serra do Padre (*Opotá*, em Yanonami), onde vivem cerca de 1700 pessoas (SESAI, 2017), compondo pouco mais de duzentos grupos domésticos (*yahi*). Há na região a presença da Missão Salesiana Nossa Senhora de Lourdes, desde 1954⁵; do 5º Pelotão Especial de Fronteiras, desde 1989; do Polo Base de Saúde de Maturacá, vinculado ao Distrito Sanitário Indígena Yanomami; e de três escolas da rede pública de ensino, sendo duas municipais e uma estadual. Segundo os Yanonami, as oito comunidades atuais (Maturacá, Ariabú, União, Auxiliadora, Beira-rio, Santa Maria, Vila Alta e Cupuaçu) se formaram a partir de sucessivas fissões de um único grupo que migrou, em meados dos anos 1950, das proximidades do igarapé Cuibixi (*Masiripiwëi*), no sopé do Pico da Neblina, para o entorno da base missionária. Ademais, Menezes (2010) e Smiljanic (2002) apontam que a fundação da missão Nossa Senhora de Lourdes também constituiu um polo de atração para a incorporação, às comunidades mencionadas, de pequenos grupos circundantes. Assim, a composição atual de Maturacá decorre de divisões subsequentes de uma única comunidade de antepassados aliadas à absorção de outros grupos que ocupavam partes adjacentes do território.

2 Atualmente, estima-se que o garimpo ilegal na TI Yanomami envolva mais de vinte mil pessoas. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/invasao-em-terra-indigena-chega-a-20-mil-garimpeiros-diz-lider-ianomami.shtml>. Acesso em: 26 maio 2020.

3 Não reproduzirei aqui uma extensa descrição histórica e etnográfica sobre esse povo indígena, já que existe uma ampla bibliografia a seu respeito. Dentre as mais relevantes aqui, vale mencionar Albert (1992, 2002), quanto ao histórico de contato e às relações com os brancos; a tese de doutorado do autor (Albert, 1985), que consiste em uma ampla etnografia sobre os Yanomami orientais (falantes da língua *yanomam*), sobre sua organização socioespacial, seu “sistema sociopolítico” e ritual; os trabalhos de Alès (1984, 1990), sobre a dinâmica e a fluidez da organização social *yanomami*, fundada por suas relações com diferentes formas de alteridades sócio-políticas; os trabalhos de Kelly (2003, 2005), que compreendem ricos estudos com os Yanomami do alto Orinoco, tendo como foco etnográfico suas relações com os brancos e com o sistema venezuelano de saúde; finalmente, sobre os Sanumá, ver também Ramos (1990) e Taylor (1972). Além disso, há a obra produzida em colaboração por Kopenawa e Albert (2015) que aborda, a partir da perspectiva do xamã *yanomam*, diversos aspectos de sua cosmologia e da relação com os não-indígenas. Sobre a região de Maturacá especificamente, embora as referências sejam mais recentes e restritas, vale mencionar o artigo de Smiljanic (2002), a tese de doutorado de Menezes (2010) e a dissertação de mestrado de Ferreira (2017).

4 Por “comunidades”, refiro-me aos conjuntos de grupos domésticos adjacentes articulados por laços de parentesco cognático e relações de solidariedade.

5 A fundação da missão de Maturacá se insere no longo

Leon Terci Goulart



processo de estabelecimento dos salesianos na região do rio Negro descrito por Andrello (2006, p. 105-106).

Figura 1: As comunidades de Maturacá. Fonte: elaborado pelo pesquisador.

Para além das transformações que se desdobraram a partir do longo convívio com os missionários (como a alta concentração populacional e o abandono das casas coletivas), alguns eventos que ocorreram nas últimas décadas do século XX resultaram na sobreposição mencionada anteriormente. A partir dos anos 1970, os projetos de desenvolvimento econômico da ditadura militar, alinhados ao Plano de Integração Nacional (PIN)⁶, dispuseram os Yanomami em zonas de contato acentuadas com a fronteira econômica regional: construção de estradas, fazendas, planos de colonização, e primeiros garimpos (Albert, 1992). Nesse contexto, constatou-se a presença de ecossistemas endêmicos à área do Pico da Neblina e o governo federal criou o Parque Nacional (PARNA), em junho de 1979 (decreto nº 83.550) – atualmente, sua diretriz jurídica é regulamentada pelo Sistema Nacional

6 O PIN foi criado no governo do general Emílio Médici, em 1970, (Decreto-Lei no 1.106) e tinha como objetivo promover a colonização e exploração econômica de áreas da região amazônica caracterizadas como “vazios demográficos”. Para tanto, previa-se a construção de rodovias que conectassem o extremo norte ao restante do país, como a Perimetral Norte, a Transamazônica, a Cuiabá-Santarém e a BR-307, que liga São Gabriel da Cachoeira ao distrito de Cucuí.

Leon Terci Goulart

das Unidades de Conservação (SNUC). A Terra Indígena Yanomami, por sua vez, foi homologada em 1992, após um longo processo de luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais desse povo, marcado por um quadro trágico de calamidade sanitária e degradação ambiental impulsionado pela invasão garimpeira, sobretudo a partir dos anos 1980⁷.

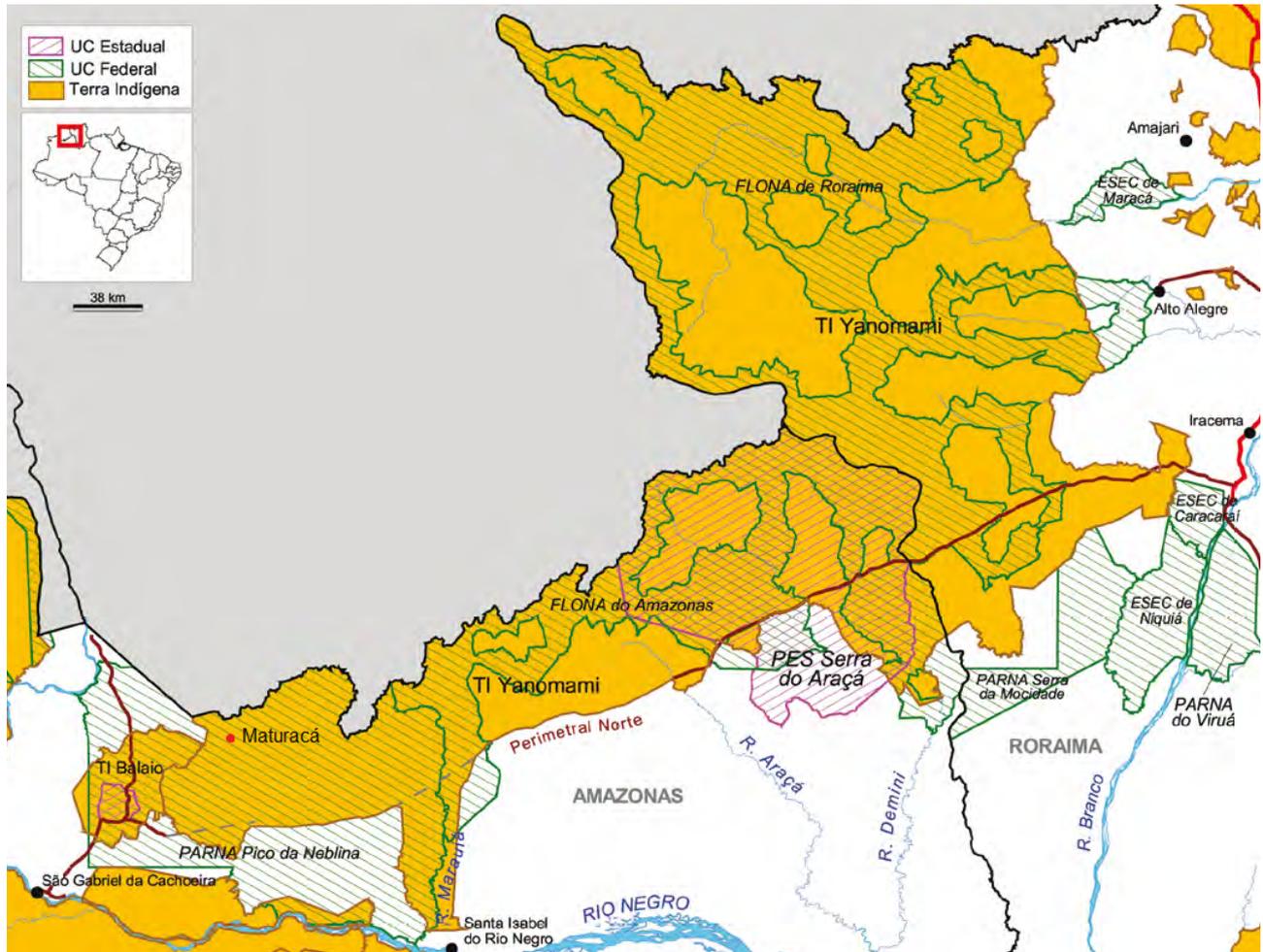
O garimpo ilegal é uma questão presente até hoje no cotidiano dos moradores de Maturacá: garimpeiros provenientes de diversas partes do Brasil acessam zonas de mineração na Venezuela através de deslocamentos (fluviais e terrestres) pela TI Yanomami. Desse modo, essas pessoas se locomovem clandestinamente pelos rios Cauaburis e Maturacá transportando seus mantimentos e ferramentas, além de percorrerem parte do trajeto que leva ao Pico da Neblina. De mais a mais, costumam se beneficiar da necessidade de renda dos Yanomami os contratando como carregadores. Destaco que, atualmente, os Yanomami se posicionam contra a atividade garimpeira em seu território, mesmo que ela represente, para alguns, a única fonte de renda possível⁸.

Mesmo com o reconhecimento da ocupação imemorial do território pelos Yanomami e a consequente homologação da TI como área contínua, ela se encontra sobreposta a um número considerável de UCs (Figura 2) – a região de Maturacá, por exemplo, também se situa dentro dos limites do Parque do Pico da Neblina. Essas duas figuras jurídicas podem ser contraditórias, já que detêm diferentes regulamentações e finalidades. No caso específico do PARNA, o art. 7, § 1º da Lei nº 9.985 o define como “Unidade de Proteção Integral”, cujo objetivo é “preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto de seus recursos naturais”. Sua particularidade como Parque Nacional permite o “turismo ecológico”, mas o art. 11, § 2º anuncia que “a visitação pública está sujeita às normas e restrições estabelecidas no Plano de Manejo da unidade”. Assim, se por um lado os § 2º e 4º do art. 231 da Constituição de 1988 garantem, respectivamente, o usufruto exclusivo dos recursos naturais das Terras Indígenas por esses povos e direitos imprescritíveis sobre elas, mesmo que se tratem de sobreposições a Unidades de Conservação, por outro, a ausência até aquele momento do plano de manejo e de diretrizes legais quanto às atividades turísticas em território indígena resultaram na proibição, no ano de 2003, do turismo no PARNA do Pico da Neblina e na TI Yanomami.

7 Sobre a invasão garimpeira e o longo processo de demarcação da TI Yanomami, desde sua criação inicial no formato de “ilhas” separadas por Florestas Nacionais (FLONAS), ver Albert e Le Torneau (2004). Para um panorama geral quanto à complexidade da situação encontrada no noroeste dos estados do Amazonas e de Roraima, onde sete Terras Indígenas e 14 Unidades de conservação se encontram sobrepostas de maneira complexa, ver Ricardo e Andrello (2004).

8 Reunidos em assembleia geral da AYRCA no dia 27 de julho de 2019, os Yanomami mantiveram posicionamento unânime contra qualquer forma de mineração em seu território. Disponível em: <https://ayrca.files.wordpress.com/2019/09/ata-ayrca-atualizada.pdf>. Acesso em: 25 maio 2020.

Leon Terci Goulart



90

Figura 2: Terra Indígena Yanomami e PARNA Pico da Neblina. Localização aproximada de Maturacá: destaque do pesquisador. Fonte: Ricardo (2004, p. 609).

Yaripo (a “montanha do vento”) é o nome dado pelos Yanomami ao Pico da Neblina, que consiste no ponto com a maior altitude em território brasileiro, com cerca de 2995 metros (IBGE, 2016). Devido a esta particularidade, bem como à presença de ecossistemas próprios à região, trata-se de um local com grande procura para a visitação turística, para a prática de trilhas, montanhismo e realização de pesquisas. Antes do fechamento do parque, no ano de 2003, a área recebia turistas sem o consentimento dos Yanomami, o que incitava, para além de possíveis conflitos, riscos de proliferação de doenças entre os moradores das comunidades que vivem dentro das imediações do PARNA (Smiljanic, 2004).

Em linhas gerais, por efeito da falta de fiscalização e regulamentação pelas entidades responsáveis, duas formas de turismo foram realizadas na região, do ponto de vista jurídico, desde a criação do Parque Nacional. A primeira delas é o turismo ilegal, praticado em território indígena sem o consentimento das comunidades, após o fechamento do parque, e devido à negligência ou conformidade das instituições fiscalizadoras (Exército, IBAMA, ICMBio e FUNAI); a segunda, por sua vez, é o turismo clandestino, realizado – embora sem consenso geral das comunidades – com o respaldo de alguns Yanomami, mas sem regulamentação por parte de agências administradoras do PARNA (IBAMA e ICMBio). Essa segunda forma de turismo principiou em meados dos anos 2000, quando alguns Yanomami

Leon Terci Goulart

perceberam que essa atividade se apresentava como alternativa econômica ao garimpo e se envolveram diretamente com ela. Contudo, a discordância interna quanto à prática, as acusações em torno do uso indevido do nome da associação local (AYRCA) e a falta de repartição dos benefícios financeiros trouxeram conflitos internos à associação e às comunidades da região de Maturacá. A presença de visitantes indesejados também é tema presente no laudo antropológico elaborado por Coutinho Júnior (2013)⁹: além de facilitar a entrada ilegal de visitantes, funcionários das instituições estatais também fizeram “vista grossa” para o acesso de membros da fronteira extrativista na região, como garimpeiros e madeireiros.

Em 2012, foi instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI)¹⁰ e foi criado, conforme as normas desta, o Conselho Gestor do PARNA Pico da Neblina, composto por representantes da FUNAI, ICMBio, Exército e dos povos indígenas que habitam territórios sobrepostos ao parque, sendo quatro do povo Yanomami. Foi nesse contexto que Salomão, morador de Ariabú, foi indicado como um dos conselheiros do PARNA; com isso, segundo ele, os Yanomami puderam passar a se sentir um pouco mais inseridos na gestão de seu território junto às instituições estatais. Conforme Salomão, diante da participação *yanomami* nesse conselho, foi debatida, no ano de 2012 e durante assembleia da AYRCA, a ideia de elaboração de um projeto de turismo para o *Yaripo* que pudesse ser gerido pelos Yanomami e se apresentar como uma alternativa econômica ao garimpo ilegal: “A ideia já era nossa, dos jovens serem capacitados para receber turistas; as lideranças já discutiam que o *Yaripo* era um benefício do povo *yanomami* [...] o povo está crescendo demais, tem que gerar emprego para o povo ter uma vida melhor, a caça e a pesca ficaram muito difíceis” (Salomão Mendonça Ramos, abril de 2018).

Desde 2012, portanto, após os problemas vivenciados com o turismo ilegal e clandestino – no primeiro caso, a proliferação de doenças e, no segundo, associados à falta de repartição dos recursos provenientes da atividade –, os Yanomami buscaram, através da AYRCA, reunir parcerias e se adequar à regulamentação exigida para inaugurar uma forma legal de turismo em seu território, que pudesse trazer benefícios econômicos e ser gerido por eles. Em 2015, a FUNAI publicou a instrução normativa nº 3 (IN Nº 03/2015), estabelecendo normas e diretrizes referentes ao turismo em Terra Indígena. Esta considera, dentre outros fatores, o apoio a iniciativas indígenas de turismo sustentável, já previstas na PNGATI. Além disso, também prevê que essas propostas deverão ser apresentadas mediante um Plano de Visitação, que deve ter como proponentes as comunidades indígenas ou suas organizações, permitindo o convite a parceiros públicos ou privados de seu interesse para sua execução e elaboração. Assim, do ponto de vista dos Yanomami, o projeto é de sua autoria e deles partiram os convites aos parceiros externos.

A partir de 2014 começaram, com efeito, as oficinas e procedimentos para a efetivação do Projeto Yaripo. O Plano de Visitação Yaripo já foi aprovado pelo ICMBio e teve anuência da FUNAI; a previsão para o início das atividades turísticas é 2021. A gestão do empreendimento e sua comercialização, para com pessoas físicas ou agências de turismo, deverão ser realizadas pelas associações AYRCA

9 Após o fechamento do PARNA em 2003, a Procuradoria Geral da República no Amazonas (PR/AM) promoveu uma audiência pública em São Gabriel da Cachoeira, na qual foi produzido um termo de acordo entre os Yanomami, IBAMA, FUNAI e Exército que impunha à instituição responsável a elaboração do Plano de Manejo (cf. SNUC) da UC, bem como mantinha o fechamento do parque e condicionava sua abertura à elaboração do plano ou de um laudo pericial que atestasse a viabilidade e o consentimento do povo Yanomami em relação ao ecoturismo. Entretanto, em 2010 a AYRCA enviou um novo documento direcionado à PR/AM, pedindo a “reativação do turismo consciente” e alegando que, embora tivessem sido favoráveis ao fechamento do parque em 2003, os Yanomami já haviam adquirido conhecimento sobre o que é o turismo e que a atividade era economicamente fundamental para as comunidades. Em face às reivindicações da AYRCA, a PR/AM solicitou a elaboração de um laudo antropológico para apurar a liberação do turismo na área. A partir dessa providência, foi iniciada, em 2010, a produção do laudo por Coutinho Júnior – publicado em 2013 (Coutinho Júnior, 2013, p. 8-10).

10 A PNGATI (Decreto no 7.747) garante “protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas, inclusive pelo fortalecimento de suas organizações, assegurando a participação indígena na governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional”. E, ainda, “elaborar e implementar, com a participação dos povos indígenas e da FUNAI, planos conjuntos de administração das áreas de sobreposição das terras indígenas com unidades de conservação, garantida a gestão pelo órgão ambiental e respeitados os usos, costumes e tradições dos povos indígenas. [...] promover a participação indígena nos conselhos gestores

Leon Terci Goulart

e AMYK¹¹. O turismo será realizado no formato de “expedições” e mediante a compra de pacotes para grupos compostos por desde duas até dez pessoas, compreendendo a estadia de dez dias em território *yanomami*, sendo dois para o percurso fluvial de ida e volta e oito para a trilha ao Pico da Neblina. Conforme lista divulgada na sede das associações, até a etapa que pude acompanhar em 2018, o Projeto Yaripo contava com o envolvimento direto de cerca de setenta e oito moradores das comunidades locais, que devem desempenhar os seguintes serviços: coordenador do projeto, auxiliar de expedição, guia, carregador de cume, carregador, carregador cozinheiro, cozinheira, piloto de barco, proeiro e comissão de recepção – cada expedição deverá incluir a participação direta de doze a dezoito Yanonami, a depender do número de visitantes (cf. Plano de Visitaçao Yaripo, 2017).

Além de representar uma alternativa econômica ao garimpo ilegal, outras questões também emergiram em minhas conversas sobre o Projeto Yaripo com os Yanonami. Assim como nas reuniões com os parceiros, temas como “proteção à floresta” e “proteção do território” eram recorrentes. Conforme Salomão: “Esse projeto se tornou uma defesa pra a gente também. A gente tem que preservar esse parque que é tão belo e a montanha que é tão sagrada, eles merecem um projeto dos Yanonami. É para o governo reconhecer que os Yanonami moram dentro do Parque Nacional”.

O que leva Salomão – bem como tantos outros com quem conversei em campo – a inferir que a montanha é “tão sagrada”? Disse-me Agostinho, morador de Maturacá, que o Yaripo compreende um espaço entendido como *urihi*, comumente traduzido como “floresta” ou “natureza” e habitado por uma miríade de espíritos, os *hekura*, de maneira análoga ao que afirmaram Kopenawa e Albert (2015, p. 476) sobre os *xapiri*. O que essas noções podem implicar aqui? Dados os limites desta pesquisa, a investigação que se segue não almeja esgotar o debate sobre o conceito de *urihi*, tanto em Maturacá como em outras realidades *yanomami*. Assim sendo, passemos a uma discussão sobre o tema levando em consideração os desdobramentos da percepção *yanonami* de uma floresta socializada, por assim dizer, para a atividade turística, sem deixar de lado as diretrizes legais que também definem esse espaço e a comunicação interétnica no contexto do projeto.

“Aquele serra é o xapono deles”

Como já apontaram Albert (1985) e Alès (1984, 1990, 1995), a socialidade *yanomami* é notavelmente marcada pelo aspecto espacial. Sua organização social compreenderia uma dinâmica relacional entre as categorias de corresidentes, aliados e inimigos, que estariam dispostas no espaço na forma de círculos concêntricos, correlacionando a proximidade à convivialidade, à aliança e à redução da diferença; e a distância ao perigo, à inimizade e à agressão¹². Tal dinâmica é atravessada pelas “relações sociopolíticas”, que, por sua vez, são orientadas pela construção de alteridades conceituais articuladas às agressões xamânicas e às transações rituais (Albert, 1985, p. 190-191). Nesse sentido, cada “conjunto multicomunitário de aliados” é composto por um arranjo de diferentes grupos locais articulados por

das unidades de conservação localizadas em áreas contíguas às terras indígenas”.

11 Fundada em 1998, a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) representa o conjunto das comunidades Yanomami de Maturacá, além das comunidades de Nazaré, Maiá e Inambu. Os principais mecanismos de mobilização da associação são encontros e reuniões – semanais e/ou mensais –, bem como, especialmente, as assembleias anuais; não conta com funcionário remunerado e os trabalhos são realizados voluntariamente. No presente, os mandatos duram dois anos e as chapas são eleitas através de votação durante as assembleias (cf. Menezes, 2010, p. 190-225). Criada mais recentemente, em 2015, a Associação das Mulheres Yanomami Kumirâyôma (AMYK) foi idealizada, segundo a atual presidente, Floriza, a partir de sua experiência pessoal como primeira mulher a compor uma diretoria eleita da AYRCA e, conseqüentemente, ter estado em contato com o Departamento de Mulheres da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Embora tenha sido elaborada inicialmente para difundir o artesanato yanomami, a associação também é mobilizada como mecanismo de construção da visibilidade política das mulheres (cf. Ferreira, 2017, p. 84-138).

12 Em um trabalho de síntese, Viveiros de Castro (2017) apontou, mais recentemente, que essa lógica de diferenciação ternária – entre corresidentes, aliados e inimigos – constitui um aspecto geral do pensamento e socialidade ameríndios na Amazônia.

Leon Terci Goulart

trocas matrimoniais e cerimoniais, sendo formado após sucessivas fissões de uma comunidade inicial em um movimento centrífugo de reprodução social. Trata-se de um contexto no qual a concentração de relações de afinidade no interior do grupo local provoca sua cisão, originando novas unidades. Em suma, a organização social *yanomami* é baseada na parentela cognática e, desse modo, os conjuntos comunitários estariam em processo constante de recomposição, marcadamente influenciados pelas relações com o exterior (idem, 1985, p. 195).

A dinâmica de recomposição dos diferentes conjuntos comunitários implicaria, ainda, deslocamentos paulatinos pelo território, o que levaria cada grupo a se identificar com os lugares habitados e a distinguir seus integrantes a partir das comunidades das quais procedem seus ascendentes, e, portanto, a concepção *yanomami* de territorialidade estaria associada a esses movimentos (Alès, 1995, p. 211). Embora, entre os Yanonami, esse processo tenha sido transformado, uma vez que todas as comunidades se encontram próximas à base missionária, a recomposição dos grupos ainda ocorre na medida em que as comunidades têm sido, pouco a pouco, divididas, gerando novas unidades, desde meados dos anos 1990. Em Maturacá, todos os moradores das oito comunidades se reconhecem como *Opotathëri*, em referência à serra *Opota*, e qualificam parte de seus antepassados como *Masiripiwëithëri*, em menção ao igarapé *Masiripiwëi*, situado no sopé do *Yaripo*, local de morada de seus ascendentes antes da chegada dos missionários. Como sugeriu Alès (1995, p. 212), a enunciação de lugares antigos constitui um meio de identificação tanto da “genealogia” das comunidades como das genealogias de seus integrantes. Isto é, esse processo diz respeito à toponímia que estrutura a memória social de cada conjunto comunitário.

Não somente através dessa memória toponímica, alguns lugares também são conhecidos por meio das práticas xamanísticas. Como indicou Davi Kopenawa, “nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 465). Nesses termos, mesmo os nomes de algumas dessas localidades são conhecidos nos sonhos ou viagens xamânicas, sendo contados pelos espíritos que lá vivem aos xamãs (cf. Chiappino, 2007), esses “viajantes por excelência” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 12), que transmitem essa sabedoria às demais pessoas. Com o Pico da Neblina, não parece ser diferente: disse-me Salomão que lá é o local de morada de *Yoyoma*, uma mulher espírito que pode se apresentar aos pajés durante suas viagens, e que o nome *Yaripo* “saiu da boca dela”.

De mais a mais, para os Yanonami, as fronteiras entre o que é de domínio humano e o que é não-humano parecem incidir sobre uma compreensão, de fato, espacial: as roças, por exemplo, que se localizam nos entornos próximos às comunidades, demarcam e demonstram as fronteiras entre o que é *xapono* e o que não é. Portanto, embora haja áreas adjacentes às comunidades ocupadas por mata densa, o espaço entendido por *urihi* começa somente após os limites definidos pelas roças familiares. De maneira similar, Lizot (2004, p. 445) definiu *urihi* como “selva”, isto é, todo espaço que não é compreendido pelas casas coletivas ou pelas roças. Assim, tal qual o gradiente de alteridades *yanomam*, as bordas que circunscrevem

Leon Terci Goulart

o que é *urihi* e *xapono* – humano e não-humano – também parecem compreender uma dimensão mais que (ou outra que) geográfica do território (Albert, 1985, p. 190). Nesses termos, se as comunidades são habitadas pelos Yanonami, a floresta é o local de morada de uma miríade de sujeitos não-humanos – os animais, plantas e os espíritos *hekura*, sendo estes não visíveis aos olhos de todos. As relações com essas subjetividades são mediadas pelos “pajés”¹³, também chamados *hekura*, através dos diálogos *hekuramou*, quer dizer, por meio do xamanismo *yanonami* e da inalação da *epena*, *yãkoana* para os Yanomam¹⁴.

A ideia de uma natureza socializada não é novidade no contexto amazônico e o alargamento da condição de sujeito para os não-humanos serviu de base para a formulação das teorias do animismo (Descola, 1992, 2006) e do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Considero a segunda mais pertinente para os fins aqui propostos. O conceito de *perspectivismo ameríndio*, sintetizado para a Amazônia, consistiria em um modo de percepção: “os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se veem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, ‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas com estrutura de dupla face” (Viveiros de Castro, 2015, p. 43-44). Nesses termos, para Viveiros de Castro (1996, 2015, 2017), as cosmologias indígenas seriam pautadas por ontologias “multinaturalistas”: humanos são aqueles que podem ocupar a posição de “sujeitos cosmológicos”, uma vez que a diferença entre os seres do cosmos se dá no corpo – que aqui não é pensado somente sob um viés anatômico ou fisiológico, mas como um conjunto de afecções, que compõem um *habitus*. O que vale reter aqui é a ideia de uma unidade subjetiva que se estende aos não-humanos, ao passo que a particularização se dá no corpo – o lugar das perspectivas diferenciadas (Idem, 2015).

Os *hekura* que habitam a floresta *yanonami* moram nas serras e montanhas, que são, do seu ponto de vista, “como comunidades”. Conforme Agostinho, “[eles] moram nas serras, na visão deles seria uma casa deles né. Aquele serra ou aquela montanha é onde eles moram, é igual como esse *xapono* aqui [aponta em direção à comunidade de Maturacá], aquela serra é o *xapono* deles”. Da perspectiva desses seres, as montanhas são, segundo me relataram, habitações *toxakesi* (como as dos antepassados dos meus interlocutores, são casas multifamiliares), e só podem ser vistas da mesma forma – ou seja, do ponto de vista dos espíritos, como casas – pelos Yanonami que também são *hekura*, durante estado de transe ou em seus sonhos. A descrição fornecida por Agostinho vai também ao encontro do que afirmaram Kopenawa e Albert (2015, p. 118), ou seja, que as montanhas, serras e morros são casas para os espíritos *xapiri* que vêm aos xamãs – os montes são a sua morada, onde vivem multidões deles – e que a floresta não é vazia. Segundo Xavier, morador de Ariabú e à época presidente da AYRCA, o *Yaripo* “é a casa de todos os espíritos dos pajés, de todo mundo. Esse daí já é o central, é igual Brasília! Brasília não é central? O *Yaripo* também é central; é um *xapono* grande”. E, conforme Agostinho, o *Yaripo* “é um lugar sagrado, por isso que lá é o lugar dos pajés”. Assim, ao dizerem que o Pico da Neblina é um local sagrado, os Yanonami fazem referência a uma casa de espíritos vista como tal somente pelos pajés, e de

13 Opto pelo uso do termo “pajé” em vez de “xamã” por ser a expressão corrente entre os Yanonami quando fazem uso do português.

14 Por uma questão de espaço, não discutirei o xamanismo *yanomami* em profundidade. Sobre o tema, de modo geral, ver Kopenawa e Albert (2015: 88-192) e Jolic (2006, 2008). A respeito da articulação entre a atividade xamanística e o arranjo das alteridades sócio-políticas, ver também Albert (1985: 236-339), sobre os Yanomam; Alès (1995: 208-210), quanto aos Yanomami do alto Orinoco; e Taylor (1979, 1996), a respeito dos Sanumá. Acerca da ação dos espíritos auxiliares na “cura xamânica”, ver Chiappino (2003).

Leon Terci Goulart

onde vêm alguns dos espíritos com os quais se comunicam nas práticas xamanísticas – tal como verificou Chiappino (2007, p. 376) entre os Yanomami da região da serra Parima. Ademais, é interessante notar que para descrever esse local, os Yanonami o fazem com menções aos seres que lá vivem.

Ainda sobre os espíritos, Agostinho me disse: “são gente, os espíritos, se chama *hekura*”; e completou: “não são yanonami que morreram, eles são outros; só quando eu for preparado eu consigo ver; só aquele que é preparado que tá vendo na visão dele”¹⁵. Conforme Xavier, uma pessoa não “preparada” que estiver caçando ou caminhando sozinha pela floresta pode escutar a voz dos espíritos, o que se apresenta como algo perigoso, pois se ela ficar com medo, pode “ser dominada, vai adoecer e morrer”. Nesse sentido, embora alguns *hekura* se apresentem como auxiliares dos pajés, o encontro com outros desses seres, por pessoas não preparadas em momentos e espaços impróprios, pode se apresentar como grande risco aos Yanonami.

Há ainda outros espíritos que habitam a floresta *yanonami*, os *haprapi*: “mais poderosos e perigosos” e “donos dos animais da floresta” – como me disseram Agostinho e Lucilene, também moradora de Maturacá. Esses seres parecem remeter às imagens dos animais mitológicos *yanomam* descritos por Kopenawa e Albert (2015, p. 116-118), que são também *xapiri* e aos quais os animais “imitam” e são como “fotografias”, quer dizer, essas imagens – *utupë* – seriam a “forma mítica primordial” dos animais (Idem, 2015, p. 621)¹⁶. Junior, morador da comunidade de Maturacá, me relatou que os *haprapi* só são vistos em sua “forma espiritual” pelos pajés durante as práticas de xamanismo, enquanto que aos olhos das “pessoas comuns”, assumem sua “forma animal” – narrativa semelhante à de Kopenawa e Albert (2015, p. 117). Segundo a descrição dos meus interlocutores, os *haprapi* são, pois, *parimi* (imortais ou eternos), “maiores” e mais belos que os animais de caça. Disse-me Junior que esses donos espirituais são também *hekura*, mas são chamados mais comumente por *haprapi* quando se fazem “espíritos maus”. Portanto, *hekura* quando auxiliares dos pajés e *haprapi* quando praticam atos maléficis, tudo a depender da experiência. Isto posto, essa flutuação parece remeter à eloquente proposta de Viveiros de Castro (2006, p. 326) em seu artigo sobre os *xapiri* (termo utilizado pelos Yanomam), quando o autor destacou a limitação conceitual da noção ocidental de “espírito” para tratar desse conceito no contexto amazônico, o qual não faria referência a categorias de caráter taxonômico, e sim a modos relacionais.

Sobre os atos maléficis praticados pelos espíritos, pude registrar que podem acontecer durante experiências de caça e após ocorrer uma forma de “insulto”¹⁷ ao animal presa. Conforme me explicou Lucilene, a “quebra de etiqueta” (Almeida, 2013) relacionada à caça ocorre, por exemplo, se o caçador mata animais em demasia e com grande frequência, ou, ainda, se vende sua carne. Conforme Kopenawa e Albert (2015, p. 474), a falta de generosidade do caçador na partilha da carne também pode conformar um tipo de insulto à caça. Para os Yanonami, algumas espécies de animais da floresta (queixadas, antas, pacas e macacos foram seus exemplos) possuem “donos”¹⁸, e é por isso que não se pode insultá-los

15 “Preparado” indica que somente os pajés ou pessoas orientadas por eles conseguem ver esses seres, durante o estado de transe provocado pela inalação da *epena* ou através dos sonhos.

16 Para os Yanomam, Kopenawa e Albert (2015) apontam que todos os animais da floresta possuem uma imagem mítica – *yarori* –, ao passo que os animais de caça (atuais) são como simulacros dessas imagens. Na narrativa de Davi Kopenawa, os animais atuais são ex-humanos – antepassados dos humanos atuais – que se metamorfosearam em caça no tempo mítico. As imagens vistas pelos xamãs na forma de espíritos *xapiri*, por sua vez, não correspondem aos animais atuais, e sim a seus ancestrais mitológicos. Tratar-se-ia de uma “triangulação ontológica” entre ancestrais animais, animais de caça e imagens xamânicas, elemento fundamental na cosmologia *yanomam* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 621). Sobre o conceito de *utupë*, a “imagem *yanomami*”, ver também Albert (2014) e Valentim (2018, p. 213-238).

17 Segundo Mauro Almeida (2013, p. 15), o “insulto” é a “quebra de etiqueta no trato com o corpo do animal”. Em seu contexto de pesquisa, no alto Juruá, o insulto pode ocorrer no transporte da caça ainda na floresta, no preparo da carne e no seu consumo por pessoas – humanas ou não – que não deveriam fazê-lo.

18 Certamente, a relação entre os animais e seus donos espirituais não evoca aqui a ideia de propriedade privada. O emprego do termo “dono” pelos Yanonami parece remeter à relação de domínio-maestria sintetizada por Fausto (2008). Segundo o autor, o conceito de dono-mestre é um modo relacional assimétrico que se aplica em diversos contextos: nas relações entre xamãs e seus espíritos auxiliares, entre humanos e xerimbabos e nas relações internas ao mundo não-humano. Tratar-se-ia também de uma forma de englobamento:

Leon Terci Goulart

durante a caça. O insulto pode envolver aqui, portanto, uma retaliação conduzida pelo “espírito dono” (*haprapî*) do animal, que não ocorre de imediato: o caçador se expõe ao perigo quando volta à floresta e, sobretudo, quando se encontra sozinho. Nesses casos, a pessoa pode ser transformada em espírito – ou mesmo animal – e levada para morar com eles.

Durante minha estadia em Maturacá, um jovem *yanonami* desapareceu na floresta quando saiu em perseguição a um grupo de porcos-do-mato (*warë*) e se perdeu de seu cunhado durante uma caçada. A compreensão dos Yanonami sobre esse evento foi a de que o jovem abateu uma grande quantidade de porcos em um curto período de tempo, além de ter comercializado a carne desses animais com pessoas de outras comunidades, e foi, portanto, transformado em espírito-queixada pelo “dono dos porcos”, um *haprapî*. Após alguns dias sumido na floresta e a realização de vários contatos dos pajés com os *hekura*, o jovem foi encontrado por outro grupo de caçadores. Em outros termos, se a pessoa é “encantada”, como dizem os Yanonami, ela passa a viver e a se comportar como o animal – andar, comer e se comunicar –, podendo se casar no interior do novo grupo e, portanto, se tornar um deles. Tal como afirmou Viveiros de Castro (2015), a distinção entre humanos e animais não parece ser aqui pensada a partir da fisiologia corporal, e sim das afecções, do conjunto de modos de ser que constituem as distinções implicadas na corporalidade.

Nesse sentido, o *Yaripo* em si era uma localidade pouco frequentada devido à possibilidade de inflexão de um “plano cósmico” (Sztutman, 2005), isto é, dada a intensa presença de agentes “sobrenaturais”. Os Yanonami caçam e coletam alimentos apenas em alguns lugares nos entornos da serra do Imeri, onde se localiza o Pico da Neblina. No entanto, desde que se receba proteção dos pajés, o aumento do trânsito humano pelo *Yaripo* por conta do projeto de ecoturismo não me foi apresentado, em nenhum momento, como um problema. Por outro lado, se a frequência de deslocamentos por tais espaços se intensificou, é possível que o trabalho dos pajés também tenha passado a ser mais requisitado. A título de exemplo, durante minha estadia em Maturacá, houve um episódio em que Agostinho e Edivaldo, seu cunhado, tiveram que percorrer boa parte da trilha que leva ao Pico da Neblina para recolher alguns equipamentos usados na última expedição que ainda se encontravam por lá e para realizar manutenção em um dos acampamentos. Nessa ocasião, perguntei a Agostinho se mesmo desacompanhados pelos *napë* – termo pelo qual se referem aos brancos – eles careciam de conversar e pedir assistência a um pajé. Ele me respondeu que sim, pois “sempre tem que ir protegido”. Marcos Wesley, principal responsável do ISA na implantação do projeto, também me relatou que em julho de 2018, durante outra expedição técnica ao *Yaripo*, um servidor da FUNAI adoeceu e a preocupação dos Yanonami se voltou para a exigência de maior proteção aos pajés. Tal como verificou Taylor (1979, p. 204-205) entre os Sanumá, a atividade xamanística pode ser também praticada para afastar “espíritos maus” – geralmente associados à causa de doenças, ou mesmo de mortes –, seja devido à presença destes nas vizinhanças das comunidades ou para deslocamentos pela floresta.

“o mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (Fausto, 2008, p. 334), ou seja, ele contém uma espécie. O dono-mestre seria, pois, uma singularidade magnificada e, ainda, consistiria em uma figura dupla: um protetor para seus filhos-xerimbabos e um afim predador para as outras espécies. Todavia, uma interpretação do *haprapî yanonami* enquanto dono-mestre requer uma maior investigação da relação desses espíritos com os animais de caça.

Leon Terci Goulart

Portanto, no Projeto Yaripo, as práticas que compreendem o trato com os *hekura* afloraram como uma preocupação dos próprios Yanonami para o trânsito pela região do Pico da Neblina. Ou seja, a preocupação recai, aqui, em como enfrentar os perigos – como o caso já mencionado do *encantamento*, em que um jovem foi transformado por um espírito-queixada durante uma caçada, mas que também pode ocorrer na circulação em locais perigosos – implicados pelos deslocamentos em lugares destinados ao turismo, sobretudo, com a presença de forasteiros despreparados. Para tanto, segundo Agostinho, “o guia que vai levar eles [os turistas] tem que conversar com o pajé e pedir proteção”. “Proteção” não somente ao guia *yanonami*, mas também aos visitantes. Em Maturacá, nesses casos, ainda de acordo com Agostinho, os pajés fazem seus trabalhos no próprio *xapono* e, assim, é difícil saber qual contato os visitantes terão com tais práticas, posto que a visitação às comunidades não está prevista.

Durante a elaboração do Projeto Yaripo, em reuniões e expedições que antecederam minha estadia em Maturacá, as preocupações destacadas pelos Yanonami para o trânsito pela floresta também tiveram alguns desdobramentos no formato das futuras visitas. O percurso seguido pelas trilhas, por exemplo, foi decidido conjuntamente entre os parceiros e os Yanonami, a fim de ser delineado nos locais considerados mais seguros por estes – segurança que diz respeito tanto à condição física do terreno quanto à presença dos *hekura*. Ademais, o cuidado exigido aos forasteiros motivou a criação de um “Manual de Conduta”, cuja versão reduzida se encontra anexa ao Plano de Visitação (2017, p. 49), tendo como uma das orientações a atenção às instruções fornecidas pelos guias e carregadores. Nesse sentido, disse-me Agostinho, um dos quatro guias *yanonami*, que alguns locais do Pico da Neblina não devem ser frequentados devido à presença de “espíritos maus” – alertou-me ele que o deslocamento por esses lugares, assim como a subida ao Yaripo sem a devida proteção dos pajés para afastar os *hekura*, pode ensejar o adoecimento e mesmo a morte de uma pessoa.

O intuito dessa pequena exposição foi apresentar o conceito de *urihi* e o *Yaripo* enquanto “espaços cosmopolíticos” (Sztutman, 2005), evidenciando os agentes sobrenaturais que neles habitam e indicando que as relações desempenhadas *com* e *nesses* sítios são comumente entendidas sob a lógica xamânica que, por sua vez, parece ser pautada pelo perspectivismo. Passemos agora a investigar como essas noções incidem nas relações dos Yanonami com os parceiros do Projeto Yaripo e no entendimento local sobre as diretrizes jurídicas (Terra Indígena e Unidade de Conservação) que definem os espaços destinados ao turismo. Em outras palavras, dadas as inflexões cosmopolíticas da noção *yanonami* de *urihi*, quando e de que modo categorias como “floresta”, “território” e “natureza” são acionadas nesse contexto? Se os Yanonami as empregam, quais sentidos lhes atribuem?

(Des)Encontros e conexões

As reuniões de planejamento do Projeto Yaripo do ano de 2018, que contaram com a presença de diversos “parceiros” (ISA, ICMBio e FUNAI), foram também pautadas por um discurso ambientalista. Explicações sobre categorias como “Uni-

Leon Terci Goulart

dade de Conservação”, “Parque Nacional” e “Sistema Nacional de Unidades de Conservação” foram espalhadas pelos parceiros em lousas e cartazes na sede das associações. Suas falas também enfatizavam o papel preservacionista do projeto de turismo e destacavam que o garimpo ilegal era o principal vilão nesse sentido. Como ouvi diversas vezes dos parceiros, o projeto compreendido por uma gestão compartilhada da região sobreposta, tal qual previsto na PNGATI, tem como principal propósito a percepção da área sob o efeito de uma dupla proteção territorial, buscando destituir as contradições implicadas pelas diretrizes legais que regulamentam o conceito de Unidade de Conservação e Terra Indígena, mencionadas no início deste artigo. Os discursos proferidos pelos Yanonami, por sua vez, também traziam à tona categorias como “natureza” e “meio ambiente”, como pode ser visto no depoimento de Marcos Figueiredo, professor *yanonami* e então membro da diretoria da AYRCA, registrado em uma dessas ocasiões:

“É um projeto limpo que não vai poluir o meio ambiente, não vai poluir os rios. É um projeto que vai proteger a natureza. Vai proteger a beleza que o Pico da Neblina oferece para as pessoas. Nossa expectativa é trazer pessoas para visitar, e não pessoas que destroem a beleza da natureza” (Marcos Figueiredo, março de 2018).

O garimpo também era condenado pelos Yanonami a partir da articulação de termos semelhantes. Disse Agostinho, por exemplo, que “[o garimpo] é a exploração de nossa terra e dos Yanonami”; Rene da Cruz Pinto, morador de Maturacá, por sua vez, enunciou que “o garimpo prejudica nossa natureza”. Após o término das reuniões, ao tentar buscar, junto aos meus interlocutores, possíveis correspondências para os termos “natureza”, “meio ambiente”, “floresta”, “paisagem” e “território” na língua *yanonami*, todos me foram traduzidos como *urihi*. Uma tradução para “turista”, que me foi dada por Salomão, também pareceu interessante: *urihi mirewë*, cuja tradução literal, segundo ele, seria “[quem] gosta de ver paisagens bonitas”, ou “[quem] gosta de ver a floresta”¹⁹. Além disso, segundo Floriza, um dos requisitos para que um Yanonami possa vir a participar e trabalhar no Projeto Yaripo é que ele “saiba sobre a natureza”, tanto no que diz respeito à locomoção pela floresta quanto para orientar e contar histórias aos visitantes. Vale reter aqui que a geração envolvida mais diretamente com o projeto – no geral, os membros das associações, pessoas na faixa dos quarenta e cinquenta anos, como Floriza, Salomão, Xavier e Marcos Figueiredo – passou a acionar, nas reuniões e nas conversas junto a mim, os conceitos usados pelos parceiros.

Diante disso, o cenário aqui descrito parece apontar para duas abordagens que, como veremos, se conectam de alguma forma. Primeiramente, há que se levar em conta a apropriação estratégica feita pelos Yanonami do discurso ambientalista. Em segundo lugar, deve-se assinalar que o propósito de preservação da floresta e do território possui aqui mais de um sentido, uma vez que o conceito de *urihi* privilegia, como vimos, a socialização da natureza e o naturalismo multiculturalista, que orienta nossa noção de meio ambiente, privilegia sua objetivação, tal qual já

19 Conforme Lizot (2004), o termo *mi* pode corresponder ao verbo “olhar” e *rewë*, por sua vez, consiste em uma partícula substantivizadora (no espanhol, “sustantivizador”).

Leon Terci Goulart

foi amplamente destacado (cf. Descola, 2006; Ingold, 2000; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 2004b, 2015, 2017). Começamos com a primeira abordagem.

Como já apontaram, entre outros autores, Carneiro da Cunha e Almeida (2017) e Albert (2002), nos encontros entre populações tradicionais ou povos indígenas com linguagens e projetos conservacionistas, diferentes sentidos podem ser atribuídos a suas categorias, assim como múltiplos efeitos podem ser produzidos. Por um lado, como sugeriu Carneiro da Cunha (2017), tal qual ocorreu com o conceito de “cultura”, a apropriação indígena das categorias de “natureza”, “meio ambiente” e “floresta” faz parte de um movimento de “ida e volta”, isto é, tais noções chegam aos povos indígenas por intermédio de agentes externos (como antropólogos, funcionários de instituições estatais e membros de ONGs) e são transformadas por aqueles, retornando a nós com outros sentidos – como vimos, ao acionarem tais categorias, os Yanonami mobilizam o conceito de *urihi* e, com ele, toda uma gama de agentes sobrenaturais. Como sugeriram Kopenawa e Albert (2015, p. 476), “a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes”, afirmação que parece também ser expressa pelos Yanonami sobre a floresta, o *Yaripo* e os *hekura*.

De outra parte, há uma motivação política e estratégica na apropriação desse discurso. Conforme Albert (2002), no contexto da demarcação da TI Yanomami, Davi Kopenawa encontrou, nos discursos ambientalistas e indigenistas, um engenhoso dispositivo de tradução cultural para a luta política pelos direitos de seu povo. Em escala diferente, os moradores de Maturacá parecem traçar um caminho semelhante: ao mobilizar, junto aos membros das instituições fiscalizadoras da TI e do PARNA, categorias e imperativos que alinham sua motivação com o propósito desses parceiros, os Yanonami, por meio de suas associações, almejam conquistar aliados não somente para obter uma fonte constante de renda, mas também para combater o garimpo ilegal e aprimorar a fiscalização de seu território contra esta ameaça. Declarações como “o Yaripo é um lugar sagrado”, “o projeto vai proteger a natureza” e “o garimpo é a exploração da nossa terra” parecem ilustrar o reconhecimento da potência dessas alianças. Vale lembrar que os moradores de Maturacá já se envolvem com o turismo há pelo menos dez anos, que eles mantêm um “representante” no conselho gestor do PARNA desde 2012, que o desenvolvimento do projeto principiou em 2014 e que, nesse intervalo, os membros da AYRCA e da AMYK participaram de oficinas previstas na PNGATI. Afinal, como afirmou Salomão, o projeto também se tornou uma “defesa” para os Yanonami; o parque, que é “tão belo”, e a montanha, que é “tão sagrada”, “merecem um projeto”.

De mais a mais, parece-me que esse diálogo entre os Yanonami e os parceiros, pautado pela “proteção à natureza”, estava marcado por “equivocidades” (Viveiros de Castro, 2004a; 2015), ou seja, por uma comunicação pela diferença, em que práticas ou conceitos são pensados a partir de pontos de vista ontologicamente distintos. Em outros termos, pode-se pensar as categorias de “natureza” e “floresta” nesses encontros entre os Yanonami e os parceiros na chave das “conexões parciais” (Strathern, 2004), conceito proposto a partir do diálogo com as noções do “ciborgue” (cf. Haraway, 2009) e da “pessoa fractal” (cf. Wagner, 1991). Em li-

Leon Terci Goulart

nhas muito gerais, tal recurso conceitual constitui uma ferramenta analítica-metodológica para pensar as interações entre diferentes mundos – a relação com o “outro” – como modos relacionais. Isso implicaria compreender práticas que conectam ontologias distintas como composições, sem separá-las em unidades isoladas e totalizantes, quer dizer, sujeitos e coletivos emergem *das* relações e não apenas as constituem hierarquicamente como partes de um todo. Conforme de la Cadena (2015, p. 31-33), a noção de conexões parciais permite pensar como práticas indígenas e não indígenas aparecem umas nas outras e, ao mesmo tempo, permanecem distintas: são “mais que uma e menos que muitas”²⁰ – nem unidades e nem fragmentos isolados, elas emergem na relação. Em suma, para esta autora, a potencialidade dos conceitos de “conexões parciais” e de “equivocidade” reside em permitir abordagens que, a um só tempo, tratem desses encontros sem definir seus sujeitos separadamente e se afastem de pensar as práticas e os conceitos que deles emergem enquanto hibridismos.

20 No original, “more than one less than many” (de la Cadena, 2015, p. xxvii).

O argumento aqui é que, nesses encontros potencializados pelo Projeto Yaripo, o imperativo de combater o garimpo está associado ao de “proteger a floresta”, movimento que conecta a ideia de *urihi* à nossa noção de natureza, de forma a constituir uma composição: há aqui “mais que um e menos que muitos” (de la Cadena, 2015) desses conceitos, que formam um emaranhado do qual não se consegue captar seus elementos separadamente. O PARNA do Pico da Neblina, vale lembrar, é uma Unidade de Conservação, definida conforme a Lei 9.985 enquanto “espaço territorial e seus recursos ambientais [...] com objetivos de conservação e limites definidos”. Já o conceito de “conservação da natureza” é delineado pela mesma regulamentação com a finalidade de “restauração e a recuperação do ambiente natural”. Ademais, a UC em questão é uma Unidade de Proteção Integral, que tem como objetivo a “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana”. Certamente, essas definições fundamentadas a partir de uma ontologia “naturalista”, que trata a natureza como um domínio exterior ao humano, como uma realidade objetivada (Descola, 2006, p. 146), não compreendem o conceito *yanonami* de *urihi*, tal qual discutido anteriormente. Todavia, levando em conta os argumentos de Strathern (2004), de Viveiros de Castro (2004a, 2015) e de la Cadena (2015), essas duas formas de pensar a floresta, a natureza e o território não estão aqui desconectadas uma da outra.

Nesse sentido, Mauro Almeida (2013, p. 17) sugeriu pensar a “conexão entre a experiência e o mundo da ontologia” como um “encontro pragmático”. Decerto, os encontros possíveis a partir da experiência *yanonami* e sua ontologia “multinaturalista” com as diversas subjetividades – animais e sobrenaturais – que habitam a *urihi* não são os mesmos praticados desde uma ontologia “naturalista” – preeminente nas legislações que regulamentam a relação das agências ambientais estatais com a “natureza” – e sua experiência em uma floresta desprovida de intencionalidade: “[há] diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas” (Idem, 2013, p. 21). Entretanto, há uma regra comum nesse palco de multiplicidade ontológica: a(s) floresta(s) deve(m) ser protegida(s), seja para cuidar de toda uma rede de relações e “intercâmbios cosmológicos” com di-

Leon Terçi Goulart

versos seres (Albert, 2002, p. 248), ou para preservar ecossistemas próprios à região.

Como vimos, nas reuniões de planejamento do Projeto Yaripo, um tema comum presente nas falas de todas as partes era a atividade garimpeira como prejudicial à floresta e incompatível com uma proposta de ecoturismo. Além disso, um dos objetivos contidos no Plano de Visitação Yaripo (2017, p. 17) – elaborado em colaboração pelos Yanonamî e pelos parceiros – consiste em “proteger a urihi [...] apresentando o ecoturismo ao Yaripo como alternativa ao garimpo de ouro”. Embora haja um conflito de pressupostos ontológicos quanto ao entendimento sobre a noção de “natureza”, o “efeito pragmático” de “proteger a *urihi*” e “preservar o meio ambiente” parece ser o mesmo. Nesse sentido, as ontologias multinaturalistas e as naturalistas “são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente” (Almeida, 2013, p. 20).

Como foi discutido, na elaboração do Projeto Yaripo há mais de um entendimento quanto aos espaços destinados ao ecoturismo, que são ontologicamente conflitantes e cujas relações são marcadas por “equivocidades”. Entretanto, conforme Viveiros de Castro (2015), mesmo os equívocos não podem ser equivalentes em palcos de comunicação estabelecidos a partir de linguagens diferentes. Como alertou o autor, “[...] se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente” (idem, 2015, p. 93). Portanto, aqui também não há um sentido único nos enunciados “proteger a *urihi*” e “preservar a natureza”. Em suma, sigo a hipótese de que se a proteção da biodiversidade – visada pela legislação ambientalista – é garantida pelo propósito *yanonamî* do cuidado de uma rede de relações “cosmopolíticas”, e vice-versa, esse suposto efeito pragmático único é, na verdade, uma equivocidade por excelência. Assim, o propósito de “proteção à floresta” emerge sob uma condição de “mais que um e menos que muitos” (de la Cadena, 2015): os modos de conceitualizar e se relacionar com o território se conectam pragmaticamente, mas não se tornam o mesmo; se sobrepõem e, ao mesmo tempo, permanecem distintos. Em suma, proteger a floresta é, a um só tempo, cuidar de uma rede de relações cosmopolíticas e preservar ecossistemas.

Considerações finais

O envolvimento de povos indígenas com o turismo é um assunto relativamente novo para a Antropologia, seja no Brasil ou em outras paisagens latino-americanas (e.g. Grünwald, 1999; de la Cadena, 2015). Além disso, o arranjo compreendido pelo Projeto Yaripo é, de certo modo, inédito, uma vez que a prática da atividade em território indígena só foi regulamentada pela FUNAI no ano de 2015. Nesse caso, vimos que, para os Yanonamî, o projeto não possui somente uma motivação monetária, mas é também um meio de reivindicação de direitos e de maior fiscalização territorial. O projeto também é, para os moradores de Maturacá, um caminho para a amenização de antigos conflitos, sejam eles internos às comunidades – ausência de repartição dos benefícios econômicos oriundos do turismo clandestino – ou entre a AYRCA e as instituições fiscalizadoras do PARNA e da

Leon Terci Goulart

TI – relativos à entrada de visitantes ilegais e à falta de diretrizes jurídicas para a realização do turismo na área.

Embora a visitação ao *Yaripo* não tenha iniciado, a elaboração da proposta já “conecta parcialmente” (Strathern, 2004) diferentes mundos pautados por ontologias distintas. Nesse sentido, me parece que o desenvolvimento de projetos como esse, a partir dos caminhos conduzidos pela PNGATI e pela IN 03/2015 da FUNAI, podem aflorar como cenários bastante pertinentes à Antropologia, pois compreendem situações etnográficas nas quais a comunicação entre indígenas e instituições externas (estatais ou não) é intensificada e, assim, os diferentes discursos passam a emergir e afetar uns aos outros. A novidade aqui consiste no fato dos Yanonami fazerem de um projeto de turismo algo mais que uma fonte de renda: para eles, o Projeto Yaripo é também um meio de combater o garimpo e cuidar de uma rede de relações cosmopolíticas que constituem sua socialidade, uma vez que parte das trilhas que leva ao Pico da Neblina é também usada por garimpeiros ilegais.

O intuito aqui foi sugerir que há mais de um entendimento quanto aos espaços destinados ao ecoturismo no Projeto Yaripo. Ademais, como sugeriu Albert (2002), o interessante é notar como os Yanonami se apropriam estrategicamente de conceitos do discurso ambientalista e os colocam em favor de suas reivindicações e do combate à mineração ilegal. Em um movimento de “ida e volta” (Carneiro da Cunha, 2017), categorias como “natureza” e “meio ambiente” eram e continuam a ser transformadas por meus interlocutores, de modo a abarcar toda uma trama cosmopolítica compreendida pela ideia de *urahi*: “proteger a floresta” também é, para os Yanonami, uma forma de assegurar seu modo de habitar no mundo.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 24/06/2020

Leon Terci Goulart

Referências

- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Université de Paris X, Paris, 1985.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, n. 89, p. 151-189, 1992 [1988].
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami) . In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Eds.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002 [1995]. p. 239-274.
- ALBERT, Bruce. Yanomami: retour sur image(s). *Fondation Cartier: trente ans pour l'art contemporain*, n. 2, p. 237-248, 2014.
- ALBERT, Bruce; LE TORNEAU, François-Michel. Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami – Um cavalo de Tróia ambiental? . In: RICARDO, Fany (Ed.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 372-383.
- ALÈS, Catherine. Violence et ordre social dans une société amazonienne. *Etudes Rurales*, v. 95, n. 96, p. 89-114, 1984.
- ALÈS, Catherine. Croniques des temps ordinaires: corésidence et fission yanomami. *L'Homme*, n. 113, p. 73-101, 1990.
- ALÈS, Catherine. Tierras sagradas, territorios amenazados: los Yanomami más allá de su doble. In: CARILLO, A.; PEREA, M. (Eds.). *Amazonas: modernidad en tradición*. Caracas: GTZ-CAIAH-Sada-Amazonas, 1995. p. 205-225.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ANDRELLLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: UBU, 2017 [2009].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: UBU, 2017 [2009]. p. 267-292.
- CHIAPPINO, Jean. La cura chamánica Yanomami y su eficacia. In: ALÈS, Catherine; CHIAPPINO, Jean (Eds.). *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación*. Mérida: IDR Editions/ULA-GRIAL, 2003. p. 253-290.
- CHIAPPINO, Jean. Territorio y constitución de la persona Yanomami: una cartografía sagrada. In: PACHECO, L. Meneses; GORDONES, G.; CLARAC, J. (Eds.). *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Caracas: Museo Arqueológico-ULA, 2007. p. 373-378.
- COUTINHO JÚNIOR, Walter. *Yaripo: turismo, garimpo e agências do Estado na terra indígena Yanomami e no parque nacional Pico da Neblina*. Inquéritos Cíveis Públicos nº 1.13.000.000686/2003-86 e nº 1.13.000.000692/2006-86. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas, 2013.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*.

Leon Terzi Goulart

- Durham: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992. p. 107-126.
- DESCOLA, Philippe. Beyond nature and culture. *Proceedings of the British Academy*, n. 139, p. 137-155, 2006.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FERREIRA, Maryelle I. M. *Mulheres Kumirãyõma: uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanomami*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.
- GOULART, Leon Terzi. *Os Yanonami e o Projeto Yariipo: transformações e turismo em Maturacá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os “Índios do Descobrimento”: tradição e turismo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Ed.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 [1991]. p. 33-118.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.
- JOKIC, Zeljko. Cosmo-genesis or transformation of the Human Body into a Cosmic Body in Yanomami Shamanistic Initiation. *Shaman*, v. 14, n. 1, p. 19-44, 2006.
- JOKIC, Zeljko. Yanomami Shamanic Initiation: the meaning of death and postmortem consciousness in transformation. *Anthropology of Consciousness*, v. 19, n. 1, p. 33-59. 2008.
- KELLY, Jose Antonio. *Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of Cambridge, Cambridge, 2003.
- KELLY, Jose Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LIZOT, Jacques. *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Yãnomãmi*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.
- MENEZES, Gustavo Hamilton. *Yanomami na encruzilhada da conquista: contato e transformação na fronteira amazônica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2017. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/plano_de_visitacao_versao_final_julho2017.pdf. Acesso em: 25 dez. 2018.
- RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*.

Leon Terci Goulart

São Paulo: Marco Zero, 1990.

RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RICARDO, Fany; ANDRELLLO, Geraldo. Muitas “providências”, poucas soluções. In: RICARDO, Fany (Ed.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 363-367.

SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 88, 2002. p. 137-158.

SMILJANIC, Maria Inês. À sombra do Pico da Neblina. In: RICARDO, Fany (Ed.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 368-371.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Nova York: Altamira, 2004.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Ed.). *Rede de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 151-226.

TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma (Yanoama) Food Prohibitions: the multiple classification of society and fauna*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of Wisconsin, Madison, 1972.

TAYLOR, Kenneth I. Body and spirit among the Sanuma (Yanoama) of north Brazil. In: BROWMAN, David L.; SCHARWZ, Ronald A. (Eds.). *Spirits, shamans and stars: perspectives from south America*. Nova Iorque: Mouton Publishers, 1979. p. 201-222.

TAYLOR, Kenneth I. A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Ed.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 117-151.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 463-484, 2004b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 14, n. 15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017[2002].

WAGNER, Roy. The fractal person. In: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (Eds.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos

The maize festivals among krahô people: singing seeds and sowing chants

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6573>

Ana Gabriela Morim de Lima • Universidade de São Paulo – Brasil

Pós-doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, com bolsa de pesquisa financiada pela FAPESP, a quem agradeço o apoio.

ORCID: 0000-0002-7497-9587

morimdeLima@gmail.com

Creuza Prumkwjy Krahô • Secretaria Estadual de Educação do Tocantins – Brasil

Mestre UnB/CDS, Professora na Secretaria Estadual de Educação do Tocantins.

prumkraho@hotmail.com

Veronica Aldé • Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás – Brasil

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás e Professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

ORCID: 0000-0001-7679-188X

veronica.alde@gmail.com

O presente artigo é resultado de uma pesquisa colaborativa entre pesquisadores indígenas e não indígenas, cantores e mestres rituais krahô, cujo principal objetivo foi o registro, a documentação e a qualificação de narrativas míticas e pessoais, cantos e performances associados aos rituais do milho. Para além de sua importância alimentar, a etnografia apresentada tematiza o ciclo de vida do milho: desde seu plantio, passando pelo crescimento e pelos resguardos seguidos pelos agricultores, até a colheita. Uma escuta atenta para as histórias e os cantos do milho nos revela uma estreita conexão entre os saberes mítico-rituais, as práticas de cultivo e as experiências sensoriais vivenciadas nas roças pelos agricultores krahô, que articulam uma série de relações e negociações entre os diversos seres humanos e não-humanos que coabitam no Cerrado.

Krahô. Cerrado. Milho. Cultivo. Ritual. Cantos.

This article is the result of collaborative research between indigenous and non-indigenous researchers, singers, and ritual masters, whose main objective was the registration, documentation and qualification of personal and mythical tales, ritual chants, and performances related to maize festivals. Beyond the importance of feeding, the ethnography presented focuses on the life cycle of maize: from its planting, passing through growth and restrictions practices followed by the gardeners, until harvesting. Attentive listening to the maize stories and chants reveals a close connection between the mythical-ritual knowledge, the cultivation practices and the sensory experiences lived by the Krahô gardeners, which articulate a series of relationships and negotiations between the various human and non-human beings that cohabit in the Cerrado.

Krahô. Cerrado. Maize. Gardeners' practices. Rituals. Chants.

Introdução¹

“A gente planta as sementes
pra deixar pros filhos, netos e bisnetos...
e nós queremos apoio para fazer essa festa,
pra não perder... escutem bem...”

(Olegário Tejapôc Krahô,
mestre ritual da aldeia Pé de Coco, in memoriam)

Foi com essas palavras que o saudoso mestre ritual Olegário Tejapôc nos engajou em um dos seus projetos de vida: espalhar e multiplicar as sementes do milho *pôhypej* em suas roças, assim como seus cantos e festas pelas aldeias, para que os Krahô não mais os perdessem. Ele costumava guardar em sua pequena cabaça as poucas sementes que ainda lhe restavam do *pôhypej*, o milho “belo e bom”, uma variedade local muito apreciada pelos Krahô e central em suas práticas de resguardo. Guardamos ainda a lembrança do velho Tejapôc semeando o milho na roça, com seu caminhar lento, mas preciso, sempre em linha reta, apoiado no bastão de madeira (*copo*) também usado para fazer as covas, onde ele enterrava as sementes. Num incessante ir e vir, a imagem do ancião envergado, caminhando, cavando e plantando, como no canto que ele mesmo nos ensinou (in Morim de Lima, 2016, p. 91):

<i>nê wa ma puru jĩkjê mã</i>	para o outro lado da roça eu vou
<i>copore pynê to</i>	segurando o <i>copo</i>
<i>nê wa ma jarô hô hô</i>	e agachado eu vou
<i>nê wa puru jĩkjê mã</i>	para o outro lado da roça eu vou
<i>copore pynê to</i>	segurando o <i>copo</i>
<i>nê wa ma jarô hô hô</i>	e agachado eu vou
<i>prôtôtô kwý hàre</i>	envergado, caminhando e cavando
<i>prôtôtô kwý hàre he he</i>	envergado, caminhando e cavando
<i>nê wa ma puru jĩkjê mã</i>	para o outro lado da roça eu vou
<i>copore pynê to</i>	segurando o <i>copo</i>
<i>nê wa ma jarô hô hô</i>	e agachado eu vou

Guardamos também a lembrança da forte presença de Olegário Tejapôc na condução de importantes rituais. Foi dele que surgiu a demanda para que nós apoiássemos a elaboração de um projeto de registro e documentação da festa de colheita do milho, o *Pôhypej*, que há muito não vinha sendo celebrada nas aldeias. Na época, Tejapôc era o único que ainda sabia realizar essa festa e, por isso mesmo, ele insistia que era preciso semeá-la entre os mais jovens, ensiná-los como guardá-la e multiplicá-la. Ele reiterava a importância de que os jovens “gravassem tudo no *krã*” (cabeça), como fizeram ele e os antigos que o ensinaram, mas também por meio das novas tecnologias aprendidas com os *cupê*, os não indígenas: câmeras

1 Este artigo é fruto do diálogo iniciado no trabalho “*Pohy jarkwa, cantos do milho Krahô: alegria, fertilidade e resistência no Cerrado*”, apresentado no ST 46 “*Povos tradicionais e indígenas: globalização, histórias e culturas alimentares*”, organizado por Marlene Castro Ossami de Moura (Pontifícia Universidade Católica de Goiás/PUC Goiás, Brasil), Ellen Fensterseifer Woortmann (Universidade de Brasília, Brasil) e Esther Katz (Institut de Recherche pour le Développement – IRD, França) no 3º Congresso Internacional Povos da América Latina (CIPIAL).

fotográficas, gravadores, celulares, cadernos e livros.

Foi assim que elaboramos, junto com Olegário Tejapôc e outras lideranças krahô, o subprojeto Krahô do ProdocSon (MI/Unesco)², dedicado a registrar, documentar e qualificar um conjunto de repertórios mítico-rituais associados à cultura do milho *pôhypej*, em particular, os cantos rituais ligados ao seu ciclo de vida: os rituais da tora do Milho, *Pôhyjôcrow*, e da peteca do Milho, *Pôhypry*, que marcam o plantio e o crescimento; e o *Pôhypre*, que marca a maturidade e a colheita³. Cabe notar que estes rituais foram anteriormente descritos e analisados por Melatti (1978), que, entretanto, não contemplou a transcrição e tradução dos cantos. Apresentamos, ao longo deste artigo, relatos pessoais, narrativas míticas, cantos e ações rituais que revelam uma estreita conexão entre os saberes rituais, as práticas de cultivo e as experiências sensoriais vivenciadas nas roças pelos agricultores krahô, que, como veremos, articulam uma série de relações e negociações entre os diversos seres humanos e não humanos que coabitam no Cerrado.

A “perda” e o “resgate” do milho *pôhypej*: uma breve contextualização histórica

Como os demais povos Timbira (família linguística Jê), os Krahô se autodenominam *mêhĩ*: “nossa carne” ou “nós, pessoas, humanos”. Habitam tradicionalmente o Cerrado, por eles concebido como constituído por múltiplos domínios povoados por uma diversidade de seres. Por meio da longa convivência com estes outros habitantes, os Krahô desenvolveram sofisticados conhecimentos ecológicos, transmitidos e renovados ao longo das gerações. Além de sua enorme diversidade biocultural, o Cerrado abriga as nascentes das principais bacias hidrográficas brasileiras. Atualmente, é um dos biomas mais afetados pelo desmatamento, um dos *hotspot* da biodiversidade mundial.

Antigamente, os Timbira viviam em territórios muito mais amplos que o atual. A agricultura itinerante, a caça e a coleta sempre estiveram interligadas na dinâmica de ocupação e mobilidade pelo Cerrado, em movimentos de dispersão e reagrupamento nas aldeias que caracterizavam o *trekking* sazonal. Porém, desde o contato no início do século XIX, o modo de vida *mêhĩ* vem sofrendo profundas transformações, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Entre os Krahô, são vários os problemas contemporâneos, que não caberia desenvolver no espaço deste artigo, entre os quais podemos destacar, de modo sintético, a circunscrição da mobilidade provocada pela demarcação da Terra Indígena em 1944, acompanhada da expansão agropecuária e das cidades no entorno do território e, conseqüentemente, do desmatamento do Cerrado.

Entre os anos de 1960 e 1970, o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) implementaram políticas governamentais que, visando aumentar a produtividade agrícola, introduziram novas variedades entre os Krahô, como as de milho híbrido e arroz (Londres *et al.*, 2014, p. 14). Com base nos paradigmas da revolução verde, a concepção dominante na época era a de que os indígenas deveriam substituir suas práticas produtivas tidas como “primitivas” pela incorporação de métodos mais “modernos”, como a mecanização da

2 Subprojeto Krahô “A cultura do Milho: narrativas míticas, cantos e objetos rituais Krahô”, ligado ao projeto-piloto “O trabalho da memória através dos cantos”, coordenado pela Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny, no âmbito do Projeto de Documentação das Sonoridades Indígenas/Programa de Documentação de Línguas e Culturas (ProdocSon Museu do Índio/Unesco).

3 Em 2012 documentamos também o Cacot, iniciação de jovens guerreiros com flechas de palha de milho, que não iremos abordar aqui. O trabalho de registro, transcrição e tradução dos cantos foi realizado em um processo coletivo que envolveu pesquisadores indígenas e não indígenas, professores, cantores e mestres rituais indígenas. Dentre eles destacamos a participação de Creuza Prumkwjy Krahô, que foi bolsista do projeto ProdocSon (MI/UNESCO) e é coautora deste artigo, além de Olegário Tejapôc, um dos principais mentores do projeto, e Dodanin Piken, Cristina Wakô, Getúlio Krwakraj, Secundo Tôhtot, Waldecir Hacac, Tadeu Cajhy, José Doroteu Xâj, Tito Hapykrit, Sidney Pôhypej, Helton Hiku, Souza Wohôti, Wanda Pyhtô, Reginaldo Xâj, Ataulho Atwyr, Gregório Huhtê, Isauro Krôkrôc, Joel Cuxy, Roberto Cahxê, André Cunihtyc, Rodivam Raj, Domingos Kaj, Luiz Fernando Piken e Leonardo Pires Rosse.

agricultura e a prática da monocultura. Tais políticas, entretanto, agravaram ainda mais o problema da erosão do solo e da perda de variedades tradicionalmente cultivadas, aumentando o problema da dependência em relação à alimentação proveniente das cidades (*ibid.*). As variedades do milho *pôhypej*, assim como de outros cultivos, tornaram-se praticamente extintas das roças krahô.

Nos anos de 1990, por intermédio de um indigenista da FUNAI, algumas lideranças krahô tiveram acesso às sementes do milho *pôhypej* conservadas nos bancos de germoplasma do CENARGEN-EMBRAPA⁴, que haviam sido coletadas no fim dos anos de 1970 por pesquisadores da instituição em aldeias Xavantes (Schiavini, 2006; Dias *et al.*, 2007). O movimento iniciado por essas lideranças, de recuperação de suas variedades de milho desaparecidas, deu origem ao projeto mais amplo⁵, cujo objetivo principal é articular as estratégias de conservação *ex situ*, que permitem manter os recursos genéticos fora de seu local de origem, e *in situ/on farm*, que possibilitam a adaptação contínua e dinâmica das plantas ao ambiente e dependem essencialmente dos saberes locais (Dias *et al.*, 2007; Londres *et al.*, 2014).

Observamos aqui o surgimento de novas políticas públicas orientadas para a valorização dos sistemas agrícolas tradicionais, que abarcam diversos domínios da vida social, assim como práticas e conhecimentos locais fundamentados por modos de vida e concepções de mundo particulares. Cabe notar, porém, que a conservação *on farm* é ainda pauta de controvérsias entre os cientistas. A maior parte das pesquisas na EMBRAPA, por exemplo, continuam tendo por foco as bases genéticas e agronômicas, a despeito dos processos socioculturais que incrementam e conservam a agrobiodiversidade (Santonieiri, 2015). Além disso, alguns autores refletiram sobre os equívocos implicados nas experiências de diálogo estabelecidas entre os saberes científicos e os saberes krahô, como, por exemplo, os que decorrem das diferentes concepções que os agricultores krahô e os agrônomos têm sobre as plantas e sobre certas práticas, como o manejo tradicional do fogo (Ávila, 2004; Niemeyer, 2011; Londres *et al.*, 2014).

Neste amplo debate, o ponto que queremos ressaltar é que o processo de recuperação das sementes do milho *pôhypej* iniciado nos anos anteriores está diretamente vinculado às condições de possibilidades de realização de seus rituais associados. Para além da noção de “recursos genéticos”, nosso foco se coloca sobre os saberes e as práticas krahô, que são indissociáveis dos esquemas conceituais e cosmológicos que lhes são próprios, das relações de gênero e de parentesco, bem como de concepções éticas e estéticas. Não se trata apenas de uma função utilitária e alimentar, mas de como a diversidade presente nas roças e no Cerrado se torna matéria-prima da especulação mítica e ritual. Mais do que isso, como veremos, as plantas, os animais e outros seres são eles mesmos sujeitos desses conhecimentos. Mitos, cantos e rituais constituem os modos de produção e circulação de saberes ancestrais e da memória coletiva. Além disso, os rituais mobilizam amplas redes de parentesco, de troca intra e intercomunitárias, que são centrais para a beleza e diversidade desejadas nas roças.

Neste sentido, as técnicas tradicionais que incrementam e conservam a agro-

4 Centro Nacional de Recursos Genéticos da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

5 Projeto “Etnobiologia, Conservação de Recursos Genéticos e Bem-estar Alimentar em Comunidades Tradicionais”, desenvolvido a partir de 1995 por meio de um Convênio entre CENARGEN-EMBRAPA, a FUNAI e a Associação das aldeias Krahô Kapej.

biodiversidade não podem ser dissociadas das refinadas concepções de mundo que as fundamentam. Observamos, porém, que apesar da eficácia dessas práticas ser atualmente reconhecida pelas ciências agrônômicas, elas são ainda facilmente acopladas às explicações biológicas, enquanto as teorias locais que estão em sua origem são geralmente consideradas como “crenças” ou “folclore”, em distinção aos “saberes científicos”. Nosso esforço é para que a socialidade, a filosofia e a cosmologia krahô sejam percebidas em toda sua complexidade, desconstruindo as assimetrias entre saberes locais e científicos sem, entretanto, suprimir ou anular suas diferenças (Carneiro da Cunha, 2009; Viveiros de Castro, 2004).

Amjĩkin: circulação de sementes, alimentos, cantos, bens e saberes rituais

Os Krahô chamam suas festas de *amjĩkin*, que em sua língua significa, literalmente, “alegrar-se” (Melatti, 1978, p. 14). Os *amjĩkin* podem estar relacionados aos ciclos de vida das pessoas, das plantas, da roça e ainda aos ciclos sazonais que alternam tempos de chuva e seca no Cerrado. De modo geral, cada rito possui uma narrativa mítica associada, seu repertório de cantos e performances específicas, suas próprias toras, refeições coletivas e formas de circulação de dádivas. Além de toda a comunidade da aldeia anfitriã, outras aldeias também são convidadas para participar e trocar alimentos, objetos, cantos e conhecimentos diversos.

Este é um ponto importante: para acontecer um *amjĩkin*, é preciso ter fartura de alimentos, numa dinâmica de interdependência entre as festas, as roças, as caçadas e as colheitas que é própria ao modo de vida tradicional. Cabe notar que a eficácia dessas atividades depende das relações com as plantas, os animais e seus “donos-mestres-chefes” (*pahhi*), que, como veremos no caso do cultivo, implica a observância de uma etiqueta moral e social, envolvendo uma estética apropriada. Alguns rituais, como é o caso do *Põhypre*, possuem ainda um papel central na circulação não apenas dos alimentos a serem consumidos, mas das próprias sementes a serem conservadas para re-plantios.

Atualmente, porém, com a diminuição das atividades de caçada e da produção nas roças, os grandes rituais krahô passaram a se sustentar principalmente pela compra de carne de boi e de alimentos industrializados nos mercados locais, o que se torna possível por meio das políticas culturais e do estabelecimento de parcerias com não indígenas (donos dos mercados, políticos locais, pesquisadores, instituições governamentais ou da sociedade civil). Como demonstra Borges (2014), os rituais possuem um papel importante nos processos recentes de resistência entre os Krahô, sendo a apropriação da lógica dos “projetos” uma das principais estratégias para a reprodução de suas festas.

Na língua krahô, os cantos (e também os cantores⁶) são chamados de *increr*, ao passo que *jarkwa* (*kwa*: “boca”) se refere à linguagem falada dos humanos (*mẽhĩ jarkwa*) e também das plantas e dos animais. A linguagem (*jarkwa*) desses outros seres é, a partir do “ponto de escuta” *mẽhĩ*, os cantos (*increr*) apreendidos, incorporados e entoados nas festas. É por esta razão que nós optamos por traduzir o termo *jarkwa* por “canto-fala”, como, por exemplo: “*Catàmjê jarkwa*” (canto-fala dos *Catàmjê*, os seres humanos e não-humanos associados à metade sazonal do

6 São chamados *increr* os cantores que dominam os repertórios de cantos do *maracá* e do *copo*. A figura do cantor se diferencia dos mestres rituais, os *padle*, anciãos que são os especialistas na realização dos rituais, incluindo todas as suas ações.

inverno) ou “*Wetre jarkwa*” (o canto-fala da lagartixa), etc. Seria mais apropriado, portanto, dizer que tais cantos não são simplesmente “sobre” as plantas e os animais, mas sim “das” plantas e dos animais, como coloca Getúlio Kruwakraj: “*Todos os bichinhos têm as cantigas, eles mesmo cantam; o tatu canta nele mesmo, ele mesmo se canta.*” (in Aldé, 2013, p. 40).

As corridas de toras, assim como os alimentos e os cantos, possuem um papel vital no movimento das festas (Ladeira; Fonseca, 2012). As toras são geralmente (ainda que não exclusivamente) confeccionadas com madeira de Buriti (*Crow*) e estão associadas a seres não-humanos. Elas possuem repertórios de cantos específicos, considerados muitas vezes perigosos e, por isso mesmo, conhecidos e entoados apenas por mestres rituais experientes. Temos, por exemplo, o *Põhyjõ-crow* (“tora do Milho”), o *Pàrcahàc* (“tora do Morto”), o *Jàtjõpĩ* (tora da Batata-doce), entre muitas outras⁷.

Assim, como já contavam os mitos, os conhecimentos rituais e os bens materiais e imateriais, incluindo as plantas cultivadas e o fogo culinário, foram apreendidos de outros sujeitos não-humanos. Se são estes últimos os “donos-mestres originários”, por sua vez, é através da atuação dos especialistas rituais que os cantos e saberes rituais continuam sendo “pegos”, “performados” e, assim, “re-apropriados” por outrem (Borges; Niemeyer, 2012, p. 265). A noção de “roubar” (*to ahpakin*) intrínseca ao processo de aprendizagem e transmissão, tal como explicam Borges e Niemeyer (2012, p. 269), não é concebida como “perda” ou “subtração”, mas como “circulação”, sem a qual não poderia se manter a vida ritual em movimento.

Além disso, como ressalta Packer (2020) em sua reflexão sobre os cantos de maracá, os Krahô não concebem os repertórios de cantos enquanto “propriedades” de um cantor ou mestre ritual, como ocorre em outros contextos etnográficos. O autor desenvolve a ideia de “roubar” em conjunto com as noções de “misturar” (*to ipihhõ*) e “espalhar” (*to cahkũm*): um cantor “rouba” os cantos de outros cantores e, por meio de sua própria performance, os “espalha” e os faz circular, promovendo simultaneamente uma “mistura”, isto é, uma variação, uma diferenciação que singulariza e diversifica seu próprio repertório.

Também no caso das sementes, existe um entendimento comum de que a multiplicação e a diversificação dependem da circulação em uma ampla rede de trocas. Elas não são concebidas enquanto “variedades exclusivas” pertencentes a um determinado dono, ao contrário, elas devem circular livremente, especialmente, em caso de perda. As sementes, cultivos e alimentos são frutos do trabalho e do cuidado de alguém.

Cabe notar ainda que a educação dos sentidos olfativos, visuais e auditivos – orientada particularmente pela vivência das práticas de resguardos (Prumkwjy Krahô, 2017) – é uma prerrogativa central para esse acesso e captura. Tais habilidades perceptivas desenvolvidas através de um longo processo de aprendizagem da atenção, da escuta e da boa memória permitem que novas cantigas sejam constantemente incorporadas ao acervo coletivo e que possam circular (Borges; Niemeyer, 2012). A presença de cantores convidados de outras aldeias, e mesmo de outros povos, é vista com bons olhos e ainda melhores ouvidos pelos cantores

7 Nota-se que os termos *crow*, *pàrc* e *pĩ* são diferentes designações para a “tora”.

anfitriões, que se empenham para aumentar o imenso repertório acústico-musical de seu povo, alegrando com novidades os próximos *amjĩkin*.

A Árvore do Milho e os ensinamentos de *Caxêkwjy*

Estava sabendo do pé do milho. Aí foi lá no milho, tudo misturado, tudo misturado o milho. Põhypej, põhy caprêcti, põhy jakati, tudo misturado o milho, cheio dele na fonte. E os povos só tirando e fazendo, abrindo e banhando. E muito milho no pé... Então, ela [*Caxêkwjy*, a Estrela-Mulher] falou para o marido: “Porque o povo não está nem comendo esse milho? Isso é milho, alimento bom, comida boa. E porque não aproveita?”. O marido responde: “Não, diz que é ruim”. [*Caxêkwjy*]: “Não é ruim, deixa comigo mesmo. Deixa comigo. Vamos levar e fazer para experimentar”. E levaram poucos milhos de lá, de dentro d’água, caídos dentro d’água. Levaram... Então, chegou, tirou as palhas, e ralou. Aí tirou folha de bananeira brava, e fizeram muquém. Fizeram paparuto, e comeram. (...) [*Caxêkwjy* falou]: “Isso é comida, é alimento. Não é como pau puba não. Não é pau puba, não é como barro não. Isso é alimento mesmo”. E ensinaram como foi feito. Esta história é que contavam antigamente. Meu avô, chama Humberto, nome dos mehi, Korwa. Pai do meu pai. Ele era um velho que toda a coisa ele contava. Contava isso aí, do alimento que foi amostrado. (...) (Olegário Tejapôc *in* Aldé, 2013, p. 73, 74).

Os Krahô contam sobre o tempo em que só se alimentavam de pau puba e barro de cupinzeiro. Foi com a visita de *Caxêkwjy*, a Estrela-mulher que veio do céu e se casou com um jovem *mêhĩ*, que os antigos aprenderam a comer as frutas do Cerrado, como a bacaba e o buriti. Antes de voltar para o céu, *Caxêkwjy* trouxe ainda a mandioca, a batata-doce, a fava, o amendoim, dentre outras plantas cultivadas, ensinando-lhes as técnicas de plantio. Olegário Tejapôc nos conta que seus antepassados se banhavam nas sementes coloridas do milho sem saber que eram comestíveis. *Caxêkwjy* lhes mostrou a grande árvore de milho e ensinou-lhes as técnicas de cultivo e de preparação do paparuto de milho⁸. Foi ela quem mostrou que se tratava de “alimento bom”, comida de “gente”.

Um importante evento narrado nesse mito se refere à derrubada da grande árvore de milho. Como também nos conta Olegário Tejapôc, os *mêhĩ* convidaram outros povos parentes para participarem da derrubada da árvore do milho que, quando tombou no chão, espalhou as diversas variedades que continha em si. Cada povo pegou uma variedade e seguiu seu caminho. Este evento, que também está presente nas versões do mito de origem da agricultura de outros povos Jê, ressalta como a diversidade do milho está ligada à diferenciação linguística e cultural desses povos.

Então, mandaram os rapazes que foram atrás do machado (...) E aí começaram de derrubar o pé de milho. Foram convidadas outras pessoas de outras etnias. Foram convidados pra juntar, pra derrubar, e cada um vai es-

8 Alimento ritual feito à base de massa de milho e atualmente de mandioca, recheado com carne, enrolado em folha de bananeira brava e assado no moquém, forno de pedra onde os alimentos são enterrados.

Ana Gabriela Morim de Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé

palhando o dele. Diz que derrubaram o pé de milho, caiu. Tudo galho cheio, cheio todo o galho. Cheio de milho, aquele pezão... Aí caiu e mandaram outras etnias de fora, mandou e catou. Catou só espiga grande, catou tudo. Aí, deixaram pra aquelas pessoas que estavam sem dono. Descansaram e cataram, e já era o fino, o pé fininho. Esse foi o lugar que o milho começou. Essa é a história do milho, que meu avô contava. Essa história que vi, escutei e gravei (Olegário Tejapôc, 2012, *in* Aldé, 2013, p. 73-74).

Atualmente, os Krahô distinguem dois tipos de milho (*pôhy*): as variedades tradicionais conhecidas como *pôhypej* (milho “belo e bom”) e o milho híbrido chamado *pôhyti* (milho “grande e pesado”). Entre os *pôhypej*, são conhecidas as seguintes subvariedades, algumas delas referenciadas no mito contado por Tejapôc: *tycre* (pretinho), *jakare* (branquinho), *catôc pejre* (pipoca), *toh capêere* (rajadinho), *tohromre* (azuladinho), *auxêt japy* (rabo de peba), *intepre* (vermelhinho) ou *caprêcti* (vermelhão), *ihhtapre* (amarelinho), *caxati* (estrelão). Por terem como qualidades centrais a leveza e a dureza, todas as variedades de *pôhypej* podem ser utilizadas nos resguardos de pós-parto e de furação de orelha, que consiste na iniciação dos jovens guerreiros. Um dos objetivos destes resguardos é justamente fazer com que as crianças e os jovens “fiquem de pé”, cresçam e amadureçam rápido, floresçam *impej* (“belos e bons”), assim como os pés de milho.

As práticas de resguardos são realizadas no seio da família nuclear e em situações liminares ligadas ao ciclo de vida da pessoa, como nascimento, crescimento, adoecimento, iniciações, etc. De modo geral, elas envolvem não apenas restrições alimentares, mas também abstinência sexual e interdição de certas atividades por parte da pessoa e/ou de seus parentes consanguíneos próximos. Se a pessoa não vivencia os resguardos, ela não terá memória, pois para guardar os conhecimentos e o jeito certo de ser Krahô, é preciso viver, ouvir, praticar, falar, compartilhar (Prumkwyj Krahô, 2017, p. 6).

O cuidado com as plantas cultivadas entre os Krahô se manifesta igualmente por meio de resguardos de plantios realizados pelo agricultor. As plantas possuem vontades e estados de ânimo, e se veem como “gente”. Elas são cultivadas enquanto parentes e tratam aqueles que cuidam bem delas como “pais” e “mães”; do contrário, os Krahô dizem que as plantas não crescem e nada dão para seus donos desatenciosos, que não respeitam os resguardos: elas se mudam para outras roças e podem até mesmo se vingar com doenças (Morim de Lima, 2016; 2017).

O plantio do milho

O plantio do milho abre a semeadura na roça nova, após a queimada e as primeiras chuvas, sendo esta uma atividade ritualmente masculina. Nos plantios rituais do milho realizados na aldeia Pé de Coco em 2012 e 2013, os homens foram para a roça ornamentados e pintados de urucum, animados pelos cantos do bastão ritual *copo* entoados pelo cantor João Doroteu Xàj. Ao fim do plantio, um dos velhos, Zé Miguel Kôc, começou a tocar a cabacinha *cuhkônre*. Ao som da cabacinha, todos os homens seguiram em fila e deixaram a roça, enquanto o

ancião lá continuou, sozinho, tocando o instrumento, que anuncia a chegada do tempo dos plantios.

As mulheres não podem ir à roça no momento do plantio do milho, elas participam somente em condições muito especiais, e não podem estar menstruadas nem vivendo algum tipo de resguardo. Cabe notar que os pais ou os avôs do *xôn* (menino iniciando que pertence ao grupo do *urubu*, papel transmitido pelo nome) têm a prerrogativa de plantar o milho que será colhido no ritual do *Pôhypre* e de fazer as petecas de palha de milho jogadas no ritual do *Pôhyjôcrow*. As variedades de milho *pôhypej* e de *pôhtyti* também não podem ser plantadas na mesma roça, pois “o milho é namorador, se ficam próximos, eles gostam de namorar e o pôhtyi acaba entrando e contaminando o pôhypej”, explicou Tadeu Cajhy.

O pé do milho cresce para cima, a espiga dá lá em cima (...) Cada planta tem seu jeito, elas falam entre si, mas a gente não entende. Elas se organizam. Planta é gente, tem fala. Também não é de qualquer jeito que planta milho não. Tem que escolher o lugar certo, o tempo certo, a lua certa. (...) O milho cresce para cima, reto. Tem que plantar quando a lua está em 2/4, 2/4 de lua. O milho é como a gente, tem 2/4 [e apontou para as suas duas pernas]. Se plantar em 3/4 ele cresce demais e quebra. Se plantar em 1/4 olha só: ele não firma direito e cai [e apontou para uma de suas pernas encolhidas, como se fosse um aleijado]. (Tadeu Cajhy in Morim de Lima, 2016, p. 99).

O resguardo para o plantio do milho é um dos mais complexos e elaborados. Os agricultores não podem comer alimentos assados no moquém, somente na brasa. Não podem comer tatu, tamanduá, macaco, guariba, pois esses animais são fracos para ficarem em pé e, como eles, o milho não se sustentaria e logo cairia. Se comerem raposa ou seriema, a espiga do milho ficará fina, como a perna desses animais. Se comerem o tatu novo, o vento quebrará e derrubará as espigas. Se comerem fígado, coração ou outras vísceras animais, o milho murchará ou não produzirá boas sementes. O contato com o mel faz com que o milho seque, e o mesmo ocorre se a pessoa tecer algo com os talos do buriti. Pegar em coco babaçu, coco piaçava, coco macaúba e/ou qualquer gordura em geral pode criar doença no milho, atraindo lagartas e cupim que gostam de roer as folhas e o pé. Os Krahô também conversam com suas plantas, contam que irão fazer a festa e cantar para elas. Assim, animadas por seus parentes humanos, as plantas crescem belas, fortes e felizes para eles (Morim de Lima, 2016, p. 100; Prumkwyj Krahô, 2017, p. 82).

Para além das relações de parentesco entre humanos e plantas que os resguardos de plantio e crescimento manifestam, tais práticas evidenciam o fato de que as agricultoras não cultivam suas plantas num ambiente vazio, pois outros agentes também interferem nos cultivos. A roça é um espaço coabitado por uma multiplicidade de seres, com quem as plantas e seus agricultores humanos estabelecem relações diversas. Como veremos, esses seres se fazem presentes nas festas do Milho, cantando e mostrando seus jeitos de ser.

***Põhyjôcrow* e *Catàmjê Jarkwa*: a tora do Milho e o canto-fala das Águas**

Entre os Krahô, o milho está associado à chuva, ao masculino, ao plantio linear, ao crescimento vertical do pé, à reprodução sexuada via polinização e às espigas que dão no alto do pé (Morim de Lima, 2016). O ritual de plantio e crescimento do milho, o *Põhyjôcrow*, que é também “a tora do Milho”, está inserido num ciclo ritual mais amplo, que ocorre geralmente entre os meses de outubro e novembro. Marca a passagem do verão para o inverno, quando há a troca do governo da aldeia da metade sazonal cerimonial *Wakmejê* (verão/seca) para a metade *Catàmjê* (inverno/chuva)⁹. Neste extenso ciclo, duas ações rituais masculinas são centrais para o “fazer crescer, levantar e ficar de pé” os milhos e as pessoas.

Primeiramente, as toras do Milho devem ser cortadas num tamanho análogo ao atingido pelos pés de milho já plantados até o momento da corrida (Melatti, 1978, p. 169). As toras do Milho são feitas do tronco do *Crow*, o Buriti, palmeira símbolo do Cerrado e que está presente em momentos centrais da vida dos Timbira. A corrida de toras marca as diferentes passagens do ciclo de vida das pessoas, e também da vida das plantas e do Cerrado. O processo de cortar e fabricar as toras deve ser feito com muito respeito ao Buriti:

A tora, para nós, é nosso próprio sangue, nossa família. Ela é feita de Buriti. O Buriti traz a alegria por meio da tora. Mata-se um Buriti para se ter a corrida de tora, para fazer a alegria, por isso há todo um cuidado especial na coleta do Buriti. A pessoa que irá coletar a tora de Buriti não pode pegar uma fêmea, mas deve pegar um macho, velho, ou uma fêmea que não produz. (...) O movimento da vida na aldeia acompanha o do buriti e seu buritizal (Prumkwjy Krahô, 2017, p. 43).

Em segundo lugar, durante o jogo de petecas de palha de milho (*põhyprÿ*) que ocorre após a corrida das toras de Milho, quanto mais tempo as petecas se mantêm no ar, sem cair no chão, maior será a produção de espigas no alto do pé. Como na corrida das toras de Milho, apenas os homens participam do jogo de petecas, estas geralmente confeccionadas pelos pais e avôs do menino iniciando do grupo dos *xôn* (urubu), os mesmos que são idealmente os responsáveis pelo plantio do milho que será ofertado no ritual de colheita. O menino *xôn* se posiciona no centro do pátio central e é o primeiro a lançar a peteca, que deve ser rebatida pelos demais participantes da brincadeira.

Muitas são, enfim, as ações e os cantos desse ciclo ritual ligado ao calendário da roça e à sazonalidade do Cerrado. Nos restringiremos aqui à apresentação do canto-fala do *Catàmjê Jarkwa*, que é linguagem própria dos *Catàmjê*, a metade ritual do “inverno”, associado à chuva e ao novo tempo que se inicia com o plantio do milho. A versão editada do *Catàmjê Jarkwa* que será apresentada abaixo foi entoada pelo mestre ritual Osmar Cuhkôn, durante a festa do *Põhyjôcrow* registrada em 2011, na aldeia Cristalina (Aldé, 2013).

Por uma questão de espaço, optamos aqui por excluir dessa versão a repetição exaustiva dos versos e estrofes com algumas pequenas variações nas sílabas, na

9 O pertencimento às metades cerimoniais é transmitido pelo nome pessoal. Cada estação do ano é governada pelos homens da metade respectiva, que escolherão dois líderes, chamados “prefeitos” (*hõmrën*), responsáveis pelas principais atividades e execução das decisões tomadas coletivamente.

palavra ou na frase. Contudo, não podemos deixar de ressaltar a centralidade do fenômeno do paralelismo, amplamente analisado no contexto das artes verbais ameríndias. Entre os Krahô, outros atores também já notaram esta questão, mostrando tratar-se de um importante procedimento poético e intencional (Melatti, 1978, p. 15). Cabe notar que esse gênero de cantos rituais é marcado por sua concisão semântica, pelas transformações fonológicas sofridas pela palavra ritual, pelo uso intensivo de onomatopeias e vocalizes, metáforas e duplos sentidos, assim como pela dinâmica entre repetição e variação.

No que diz respeito à performance, o *Catàmjê Jarkwa*, que compõe o repertório mais amplo de cantos do *Põhyjôcrow*, é realizado no pátio central (*kà*), durante a manhã, ao fim da corrida das toras de Milho. Em 2011, o canto se iniciou com o grupo de homens *Catàmjê* se posicionando em semicírculo ao redor das toras de Milho, que foram colocadas no centro do pátio sobre folhas de pati e de tecido. Em posição curvada, movimentando seus braços e corpos para frente e para trás, e com os mais velhos sempre à frente, os homens cantaram todos em coro, dançando diante das toras.

Em seguida, o mestre ritual Osmar Cuhkôn começou a liderar o canto. Trata-se de um canto masculino, sem acompanhamento de maraca e em tom recitativo, sendo que sua letra pode variar conforme a experiência do cantor. Na ocasião, o mestre ritual tinha os cantos da boca pintados de preto, uma pintura que os Krahô dizem proteger da ação dos *mêcarô*, os espíritos dos mortos e dos seres do Cerrado. Os outros homens dançavam ao redor das toras do Milho. Seus passos marcados no chão acompanhavam o andamento do canto, realizando um movimento circular anti-horário ao redor das toras, com paradas coletivas conduzidas pelo cantor.

Em determinado momento, duas cantoras (*hõkrepôj*) começaram a acompanhar o mestre ritual. Por vezes, ele se detinha diante delas e intensificava o canto, quando também ocorria uma série de trocas rituais: as mulheres de cada casa colocavam panos e colares de miçanga sobre o corpo das cantoras, mas também panelas, copos e outros utensílios culinários, que eram imediatamente retirados e entregues para o prefeito da estação (*hõmrën*), o qual os distribuiu entre os convidados, cantores e demais participantes ao fim da festa.

Twi twi twi twii, twiiiiiiiiiiiiiiiiiii

Twi twi twi twii, twiiiiiiiiiiiiiiiiiii

Hê cara, hê cara

Hajê hôrô, hajê hôrô

[coro masculino]

Hê cara, hê cara

Hajê hôrô, hajê hôrô

Hê cara, hê cara

Hajê hôrô, hajê hôrô

Hê cara, hê cara

Hajê hôrô

[coro masculino]

Twi twi twi twii, twiiiiiiiiiiiiiiiiiiii

*

*

*Hôrô cô, hô na tẽ
h hamu Xy mã xare*Caminhando pela folha, sobre as águas
Marimbondo sobrevoa*Awxêtê cuxôtâre
pyca kracre karumu caxuw wapê*Tatú-peba
cavando a argila azulada*Rõrõre hôê jaka wý*

Folha branquinha do coquinho

*ruwapu wýrý*Babaçu vem vindo
no rumo da canajúba vou indo

*

*

*Itõre hari kwa nã rama xá
Crow kô jarê nã xá*Irmãozinho com a boca lambuzada
de resina da raiz do Buriti*Hãjhã hãjhã hã hiwêtê py hy cuwa
ne mã jaha Wyrý wyty*Dança o passarinho da perninha fina
Teteuzinho dança*Capêrêti hi jahô hô, hô curarô hĩjahê
hê wa hoti, hoti mã xôrõrore juwa wê*Na folha da Bacaba, na folha se espalha
passarinho Bico-de-brasa se espalha

*

*

*Jajkà hà tepere
pê rônire herê*Casco avermelhado
do coquinho do Tucum rasteiro*Wajĩ xôhxôre
japo hô krare wajĩ xôhxôre*Da carne molinha
Veadinho da carne molinha*Ampo pê ropore, ropore, ropore
pê hùrùkwa mẽ*Cachorro do mato, cachorro do mato
a casa dos inimigos derruba

*

*

*Hôra hari hêê icôhô caryryti kãmã ri mã
já hõnõre jari wa japu kôcôre*Dentro da linda e abundante água
a cabacinha redonda canta com sua voz

Hôra hahi hêê icôhò caryryti kãmã ri mã
já hapàtà wyre hari kwa

Dentro da linda e abundante água
a cabaça comprida conta
sobre seus cantos

Hi tepeti hôô nã hajêê
hi tepe cajôc ne itepeti hôô hajêê

Grande peixe
em curvas lentas pelas águas flutua

*

*

Jôkrêtire
ra muji te wôô hôre

Periquitinho encantado
feliz consigo mesmo

Jôropotire
kãmã japyhy pepec

Cachorrinho
Balançando o rabo para cima

Hajô jômã, já hahêê japê crôre mã,
haki cajcàrãre já hahêê

Lá vai o Caititu
do pelo rajado

Hi jôjô ne, ture jôrô cajcàrãre
mã hijôjô ne jôjô

Ture na mata
da embira rajada

O canto-fala do *Catàmjê Jarkwa* dá boas-vindas ao tempo das chuvas e aos diversos seres a ele associados, como a sucuri, a capivara, a garça, etc. Também faz referência aos *habitats* do buriti: as veredas, os olhos d'água, ou ainda margens de córregos e lagos que são protegidos por suas volumosas raízes e troncos porosos. É principalmente nesse universo cheio de água que o *Catàmjê Jarkwa* nos faz adentrar, ambiente este onde, há muito tempo atrás, se ouviu pela primeira vez a voz da mulher-cabaça. O mito do Sol (*Pyt*) e da Lua (*Pytwryre*)¹⁰ conta que foi na água que a cabaça se transformou na primeira mulher *mêhĩ*. Cada tipo de cabaça deu origem a uma mulher diferente: grandes, pequenas, redondas, compridas, várias são as suas formas (Prumkwyj Krahô, 2017). Com a cabacinha *cuhkônre*, pequena e redonda, se faz um instrumento musical de sopro traduzido por “apito”. Também percebida como “a voz dos *mêcarô*”, a cabacinha *cuhkônre*, quando tocada na roça, anuncia o tempo dos plantios e das germinações. Já com a cabaça *pàtwy*, grande e comprida, se faz a “buzina”, que o mensageiro toca para anunciar aos anfitriões a chegada dos convidados de outra aldeia à festa. Em algumas variedades de cabaças, as mulheres guardam e conservam as sementes para as próximas semeaduras.

Pôhypre: os feixes de milho

O ritual do *Pôhypre* é realizado na colheita do milho, geralmente no auge da estação chuvosa, entre os meses de fevereiro e março. Participamos do *Pohypre* realizado em março de 2013 e 2014 na aldeia Pé de Coco, pelo mestre ritual Olegário Tejapôc. Junto com outras plantas, a esta altura já maduras, o milho foi

10 A mitologia do Sol e da Lua conta sobre a origem da primeira mulher e da menstruação, da morte, do trabalho, dos animais de caça e daqueles venenosos, dos grandes incêndios e queimadas do Cerrado.

“roubado” das roças, isto é, permite-se nesta ocasião que os homens das metades sazonais *Wakmejê* e *Catàmjê* furtem as plantas maduras – e também as mulheres – uns dos outros. Assim, no primeiro dia, os homens da metade *Catàmjê* pegaram o caminho da roça, junto com as esposas dos homens *Wakmejê*; no segundo dia, ocorreu o inverso.

Ao contrário da colheita de caráter mais cotidiano realizada pelas mulheres, que apenas retiram as espigas verdes e maduras do alto do pé do milho, durante esta colheita ritual, os homens cortam o pé de milho inteiro com seus facões, reatualizando a derrubada mítica da grande árvore de milho que foi mostrada por *Caxêkwyj*, a Estrela-mulher. Interessante notar que este ritual é realizado na colheita mais tardia do milho, quando as espigas já estão secas, isto é, boas para serem guardadas para futuros plantios e para circularem entre os parentes. Também por isso, os pés derrubados não prejudicam a colheita das espigas consideradas boas para consumo (o milho novo, verde).

Com os vegetais roubados, cada uma das metades fez seu próprio *pôhypre*: trata-se de um imenso artefato, cuja forma se assemelha a das espigas do milho. Dentro deles, as plantas roubadas da roça foram enroladas todas juntas em folhas de bacaba, formando dois grandes feixes de milhos, fincados na terra em posição vertical. Os *pôhypre* remetem à grande árvore mítica de milho, assim como às mulheres-cabaças, que guardam as diversas sementes em si. Ademais, sua verticalidade faz alusão ao corpo humano e ao próprio pé de milho, pois como estes, eles devem se “levantar, ficar firme, de pé”.

Uma série de enfrentamentos rituais entre as metades sazonais cerimoniais ocorreu ao longo da noite, ao redor dos grandes feixes de milho, que ficaram lá de pé, “grávidos de sementes”, na frente da casa mais a oeste, que é associada à metade do Inverno (*Catàmjê*). Ao longo da noite, os homens emitiram diversos gritos, o que durou até o amanhecer. Um mensageiro (*hujaren catê*) da metade do Verão (*Wakmejê*) atravessava do pátio para a casa, num ir e vir ininterrupto, de leste a oeste. Segundo Olegário Tejapôc, este mensageiro é a Andorinha, a quem a Coruja contou a mensagem que havia recebido, por sua vez, da Sucuri, que é a dona das águas. A Sucuri dizia, entre outras coisas, para que as crianças ficassem atentas na hora de banhar na correnteza do lago ou na beira do rio durante o tempo das chuvas, para que chegassem com cuidado nesses ambientes. Ela, o espírito (*carô*) da sucuri, “chefe, corpo-dona” (*pahhi*) das cobras, poderia, a qualquer momento, devorá-los. Mandava, porém, um aviso prévio, cabendo aos humanos identificarem seus sinais e interpretar sua mensagem. As mulheres não participaram dessa ação ritual, apenas escutavam atentamente de suas casas os gritos de alerta.

Na manhã seguinte, os homens das metades *Wacmejê* e *Catàmjê* correram com os *pôhypre*, que saíram da casa a oeste e tombaram no pátio central. Nesse momento, os *pôhypre* foram novamente reerguidos no pátio, e os homens dançaram ao redor deles, em movimento circular anti-horário. Eram liderados pelo mestre Tejapôc, que entoava o *wetre jarkwa*, o canto-fala de uma espécie de lagartixa que vive no Cerrado, associada ao verão e ao ambiente seco:

<i>Wetere cà cahxêtre</i>	Lagartixa da pele coloridinha
<i>He wetere cà cahxêtre</i>	Lagartixa da pele coloridinha
<i>Wetere cà cahxêtre</i>	Lagartixa da pele coloridinha
<i>Hô jawa morõ xà mã te hê</i>	Deixa seu rastro no pé da árvore
<i>Jawa te to japat te nã catêê hê</i>	Indo atrás do inimigo
<i>Wetere cà cahxêê</i>	Lagartixa da pele coloridinha

Duas mulheres então se aproximaram, tocaram os *põhypre* e saíram rapidamente. Nesse exato momento, os homens terminaram a apresentação. Após esta ação, os *põhypre* foram finalmente derrubados e abertos no meio do pátio central. As plantas “roubadas” das roças nos dias anteriores foram finalmente redistribuídas entre os convidados da festa: os frutos serviram de alimento, e as sementes de milho seco foram guardadas para futuros plantios. Foi assim que nesta festa, as sementes de milho *põhypej* plantadas na roça por Olegário Tejapôc, tal como contamos na abertura deste artigo, se espalharam junto com seus cantos, por meio da derrubada do *põhypre*, o grande “feixe-pé-árvore-espiga-ventre” de milho.

Cabe notar que as duas mulheres que tocaram os *põhypre* encarnam o personagem do Pytre, uma espécie de besouro que “gosta de chupar a flor do urucum”, como explicou Tejapôc: “É nesta mesma época do ano que aparece a flor do urucum, por isso o Pytre está lá no meio chupando”. Antigamente, o florescimento do urucum e o aparecimento deste besouro eram importantes indicadores sensíveis para a realização do ritual de colheita do milho.

120

O passarinho já convidou a lagartixa, que convidou o besouro, que está lá na casa vendo, só olhando, e resolveu vir também no pátio. E os *põhypre* estavam só lá esperando. O Pytre gosta de ir na roça, mexer no resto do milho que sobra. Gosta de andar no meio da roça e por isso foi convidado. Pytre gosta de leite, açúcar da flor e do peito do mēhĩ também (Olegário Tejapôc).

Na parte da tarde, Tejapôc apresentou os demais cantos do repertório do *Põhypre*, acompanhado do maracá e pela cantora Waldeci Hacàc, sua esposa, que também conhecia os cantos:

<i>Hikà ha jômo maju rê hê</i>	Em algum lugar minha pele esfarela
<i>Ikà ha jômo</i>	Minha pele esfarela
<i>Hikà ha jômo maju rê hê</i>	Em algum lugar minha pele esfarela
<i>Ikà ha jômo maju rê hê</i>	Em algum lugar minha pele esfarela
<i>Hikà ha jômo maju rê hê</i>	Em algum lugar minha pele esfarela
<i>Hikà ha jômo maju rê hê</i>	Em algum lugar minha pele esfarela
<i>Ikà ha jômo</i>	Minha pele esfarela
<i>Majũ rê hê hô ha pãnã</i>	Lá onde a Arara vai cantando e bagunçando os frutos
<i>hô ha pãnã</i>	Arara cantando e bagunçando os frutos

<i>Majũ rê hê hô ha pãnã</i>	Lá onde a Arara vai cantando e bagunçando os frutos
<i>Majũ rê hê hô ha pãnã</i>	Lá onde a Arara vai cantando e bagunçando os frutos
<i>Majũ rê hê hô ha pãnã</i>	Lá onde a Arara vai cantando e bagunçando os frutos
<i>Ija hyhyhyhy</i>	[intervalo]
<i>Wa pari mã purê pjê he</i>	Arrastando o talo de Buriti
<i>Wa pari mã purê pjê he</i>	Arrastando o talo de Buriti
<i>Wa pari mã purê pjê he</i>	Arrastando o talo de Buriti
<i>Crô jĩnĩ cràre</i>	Catitu da bosta seca
<i>Crô jĩnĩ cràre</i>	Catitu da bosta seca
<i>Wa pari mã purê pjê he</i>	Arrastando o talo de buriti
<i>Ipôc cô jaxà, hà ipôc cô jaxà</i>	Vento forte passando, Vento forte carregando
<i>He ipôc cô jaxà</i>	Vento forte limpando
<i>Ipôc cô jaxà, hà icô cô jaxà</i>	Vento forte passando, Vento forte carregando
<i>Ipôc cô jaxà, hà icô cô jaxà</i>	Vento forte passando, Vento forte carregando
<i>Ipôc cô jaxà</i>	Vento forte limpando
<i>Ipôc cô jaxà</i>	Vento forte limpando
<i>Ipôc cô jaxà, hà icô cô jaxà</i>	Vento forte passando, Vento forte carregando
<i>Ipôc cô jaxà, hà icô cô jaxà</i>	Vento forte passando, Vento forte carregando
<i>Ipôc cô jaxà</i>	Vento forte limpando

Como no caso do *Catãmjê jarkwa*, tais cantos-falas presentificam uma diversidade de seres do Cerrado. Ganham destaque aqui, certos agentes que atuam na dispersão e disseminação das sementes, como é o caso do Caititu, que defeca as sementes e arrasta os talos do buriti, assim como dos pássaros e do vento que “bagunçam” os frutos. A primeira estrofe, embora não revele diretamente seu sujeito-enunciador, nos faz visualizar a ação de uma pessoa que, ao subir no tronco de uma árvore, “esfarela” sua casca. Segundo Olegário Tejapôc e Tadeu Cajhy, o dono desse “canto-fala”, sua primeira pessoa, não é qualquer árvore: trata-se do *Cuwryre*, o “Escorrega macaco”, uma grande árvore encontrada nas matas de galeria (*irôm*), que possui uma casca que esfarela com facilidade. De casco liso e escorregadio, o canto brinca com um sentido contraditório, pois é muito difícil alguém conseguir subir pelo seu tronco. Com sua casca, as mulheres fazem um chá para tomar na hora do parto, o que ajuda a criança a “escorregar” com facilidade.

Quando os cantos terminaram, o pátio foi então invadido pelas mulheres, que portavam nas mãos algumas das espigas de milho anteriormente distribuídas após a corrida e a abertura dos *pôhypre*. Elas corriam atrás dos homens a quem chamam de “marido”, isto é, seus maridos potenciais (não os efetivos), e atiravam as espigas de milho sobre eles. Os homens escoraçados se retiraram em fuga, e as mulheres tomaram conta do pátio central que, até então, era marcado pela presença masculina. Essa espécie de “guerra” ocorre em clima de descontração e brincadeira jocosa. E assim, a festa de colheita do milho se encerrou com as mulheres invertendo sua posição de “presa” das metades cerimoniais masculinas, que foram “roubadas” junto como os alimentos das roças. Elas se tornam as predadoras dos homens e, nesta caçada, as espigas de milho eram seus projéteis.

Enquanto isso, as crianças felizes também faziam sua zoada. Elas recuperavam as espigas de milho caídas pelo chão, levando-as para as casas de suas famílias, no que se tornarão potenciais sementes para futuros plantios. As crianças são como os periquitos encantados e felizes consigo mesmo, que, como dizem os Krahô, bagunçam os pés de milho nas roças. Isso desde os tempos de *Caxêkwyj*, quando os humanos ainda não conheciam seu “alimento bom”, até então comida de periquito. E nessa zoada, muito cuidado devem ter os periquitos, pois são justamente eles o alvo preferido das crianças, que, brincando nas roças, aprendem a colher milho e a virar caçador.

Conclusão: a produção da alegria e o movimento da vida, multiplicar e guardar cantos e sementes

122

A etnografia das festas do milho coloca em evidência três ações centrais entre os Krahô: cantar, correr e compartilhar alimentos, que são imprescindíveis não apenas nos contextos rituais, mas em todas as dimensões da vida, dando sentido ao seu bem-viver. Tudo na vida krahô é voltado para a produção deste estado de *amîjkîn*, de “alegrar-se”, como também designam suas festas. E inversamente, tudo é concebido como produto deste estado. É o que dá força e resistência: “não pode ficar parado, sem sair do lugar, triste, preguiçoso; tem que correr, tem que ir pro pátio cantar” (Prumkwyj Krahô, 2017). É uma forma de se conectar e de se colocar em relação, atualizando os laços entre parentes humanos, assim como entre estes e seus “parentes-plantas”.

Observamos que multiplicar e guardar as sementes, os cantos e os saberes rituais do milho, para que não se percam ou sejam esquecidos, como costumava ressaltar Olegário Tejapôc, depende também dos contextos de possibilidade para sua circulação. Em certo sentido, o que outros autores argumentam em relação a transmissão dos cantos, também se coloca para as sementes: existe aqui uma dinâmica complexa entre as ações de “roubar” (Borges; Nimeyer, 2012), “espalhar” e “misturar” (Packer, 2020), tal como concebidas pelos Krahô enquanto incorporação e produção do diferente. No evento mítico de derrubada da grande árvore do milho, as diversas variedades de milho se espalham e promovem uma diferenciação entre os povos que delas se apropriam. Na festa de colheita do milho, os cultivares roubados nas roças se espalham por meio da derrubada dos feixes

de milho *pohypre*, sendo distribuídos entre várias famílias. As roças familiares se tornam mais *impej* (“belas e boas”) quando apresentam uma grande diversidade de espécies e variedades, o que depende, por sua vez, de uma constante incorporação da diferença, por meio de “roubos” e da inserção em amplas redes de troca (Morim de Lima, 2019, p. 317). E os rituais são contextos por excelência nos quais os cantos, e também as sementes, podem ser “livremente” apropriados, circulando no tempo (entre as gerações) e no espaço (entre diferentes segmentos residenciais, aldeias e povos) (Packer, 2020, p. 23).

Por fim, as principais ações rituais apresentadas (os cantos, o jogo de petecas, a confecção e a corrida das toras e dos grandes feixes de milho), assim como as práticas de resguardo que envolvem o milho (seja o do seu próprio plantio e crescimento, ou do pós-parto e dos ritos de iniciação dos humanos) atentam para a interdependência entre os seres humanos e não-humanos, os ambientes, os fenômenos e processos complexos. Observa-se aqui, uma estreita relação entre os modos de crescimento e reprodução dos corpos das plantas e das pessoas, das roças e das aldeias, de todos os seres e domínios do Cerrado (Morim de Lima, 2016).

Os cantos-falas aqui apresentados revelam uma multiplicidade de sujeitos não-humanos que cantam sobre seu jeito de ser, suas qualidades sensíveis e afecções corporais. É a partir do engajamento corporal e multissensorial com esses seres, no cotidiano das roças, nas andanças pelo Cerrado e também nos rituais, que se aprende a conhecer. Nesse sentido, os cantos-falas não podem ser pensados apenas como objetificações de um conhecimento ecológico “sobre” as plantas e os animais; ao contrário, são estes que nos convidam a abrir a escuta e a aprender “com” eles. Através de suas cantorias, que ecoam os cantos de muitos outros seres, os Krahô ajudam a manter a alegria e a vitalidade de suas aldeias, de suas roças e do Cerrado.

Recebido: 03/01/2020

Aprovado: 18/06/2020

Referências

- ALDÉ, Veronica. *Sustentando o Cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres Krahô*. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14471/1/2013_VeronicaAlde.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.
- ÁVILA, Tiago. “*Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a Biodiversidade. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004. Disponível em: http://dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_172.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.
- AZANHA, Gilberto. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- BORGES, Júlio César. *Feira Krahô de Sementes Tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_126.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.
- BORGES, Júlio César. *O retorno da velha senhora: a categoria tempo entre os Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.
- BORGES, Júlio César; NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô. *Revista de Antropologia da USP*, v. 55, n. 1, p. 255-290. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46966>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Savoirs autochtones: quelle nature, quel apports?* Paris: Fayard e Collège de France, 2012. (Collection Leçons Inaugurales du Collège de France).
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *O traço e o círculo: os Jê e seus antropólogos*. 2002. 668 fl. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- CROCKER, William. *The Canela (Eastern Timbira): I, an ethnographic introduction*. Smithsonian Contributions to Anthropology, n. 33. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1990.
- DIAS, Terezinha Aparecida Borges; ZARUR, Sandra Beatriz Cerqueira; ALVES, Rosa de Belém das Neves; COSTA, Ivo Roberto Sias; BUSTAMANTE, Patrícia Goulart. Etnobiologia e conservação de recursos genéticos, o caso do povo Craô, Brasil. In: NASS, Luciano Lourenço (Ed.). *Recursos genéticos vegetais*. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2007. p. 651-681.
- EMPERAIRE, Laure (Org.). *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN; IPHAN; IRD; Unicamp- CNPq, 2010.
- KOHN, Eduardo. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of lower Amazonian Ecuador*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Madison, Wisconsin, USA: University of Wisconsin-Madison, 2002.
- LADEIRA, Maria Elisa; FONSECA, Daniela Leme da (Orgs.). *Nossas corridas de Tora: cultura viva Timbira*. São Paulo : Centro de Trabalho Indigenista/Wyty Catë, 2013.

Ana Gabriela Morim de Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé

- LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*. São Paulo: Edusp, 2012.
- LONDRES, Flávia; DIAS, Terezinha Borges; PIOVEZAN, Ubiratan; SCHIAVIVI, Fernando. *As sementes tradicionais dos Krahô: uma experiência de integração das estratégias on farm e ex situ de conservação de recursos genéticos*. (Sementes locais: experiências agroecológicas de conservação e uso). Rio de Janeiro: AS-PTA, 2014.
- MELATTI, Júlio Cesar. 8ª aula – A grande árvore. In: *Mitologia Indígena: Material para aulas de curso de extensão*. Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília, 2001. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m08arvore.pdf2001>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- MELATTI, Júlio Cesar. *Reflexões sobre algumas narrativas Krahô*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1974. (Série Antropológica, 8).
- MELATTI, Júlio Cesar. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.
- MILLER, Theresa. *Bio-sociocultural aesthetics: Indigenous Ramkokamekra-Canela gardening practices and varietal diversity maintenance in Maranhão, Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Oxford, Oxford, United Kingdom, 2015. Disponível em: https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:0fe031b8-d828-44e9-9fa6-f4ccf-9fdbf46/download_file?file_format=pdf&safe_filename=THESIS02&type_of_work=Thesis. Acesso em: 11 jul. 2020.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. “*Brotou batata para mim*”: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. *A cultura da batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô*. Mana – Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 23, p. 455-490, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v23n2/1678-4944-ma-na-23-02-00455.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. *Etnografia das roças Krahô: a vida sociorritual das plantas, a estética e a poética da diversidade*. In: Morim de Lima, Ana Gabriela; Scaramuzzi, Igor; Cabral de Oliveira, Joana; Santonieri, Laura; Arruda Campos, Marilena A. de; Cardoso, Thiago Mota (Orgs.). *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB; Mil Folhas, 2018.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais”. *R@u, Revista de Antropologia da UFS-CAR*, v. 11, n. 2, p. 293-325, 219. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2020/06/12.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2020.
- NIEMEYER, Fernando. *Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_40ffc45b0ecff1f53b62a6aba322abe2. Acesso em: 11 jul. 2020.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press, 1946.
- PACKER, Ian. Espalhar e roubar: o sistema Timbira e os cantos de maracá vistos de uma aldeia Krahô. *Maloca – Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, Universidade de Campinas, v. 3, p. 1-31, 2020. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13487>. Acesso em: 4 ago. 2020.
- PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. *Wato ne hômpu ne kãmpa (Convivo, vejo e ouço a vida Měhĩ (Măkrarè)*. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/hand->

Ana Gabriela Morim de Lima, Creuza Prumkwjy Krahô e Veronica Aldé

[le/10482/31077](#). Acesso em: 11 jul. 2020.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SCHIAVINI, Fernando. *De longe toda serra é azul: histórias de um indigenista*. Brasília: Criativa, 2006.

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kĩsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico*. Trad. de Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1987].

TUGNY, Rosangela. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: MEETING OF THE SOCIETY FOR THE ANTHROPOLOGY OF LOWLAND SOUTH AMERICA (SALSA), Florida International University, Miami, January 2004, p. 17-18, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002 [1996]. p. 347-399.

kubẽ-kà kumrenx: **Vestidos e gênero entre os Mẽbêngôkre**

kubẽ-kà kumrenx:

Dresses and gender among the Mẽbêngôkre

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6626>

Julia Sá Earp • Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

ORCID: 0000-0002-9137-8927

juliasaearp@gmail.com

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia pelo IFCS-UFRJ. Possui mestrado em Arquitetura e Urbanismo (2017) pela PUC/RJ e graduação em Design (2012) pela mesma instituição. É pesquisadora associada ao LADA, Esdi/UERJ, e ao laboratório NEXTimagem (PPGSA/UFRJ). Atualmente desenvolve sua pesquisa sobre as vestimentas e a produção estética e política das mulheres mẽbêngôkre.

Este artigo busca abordar questões contemporâneas da sociedade Mẽbêngokre-Kayapó a partir do estudo referente aos vestidos utilizados pelas mulheres deste povo, chamados de *kubẽ-kà kumrenx* e fabricados na maioria das cidades próximas às aldeias. Este objeto abrirá espaço para reflexões sobre as pontes construídas e tensionadas pelas mulheres mẽbêngôkre entre seus mundos e o dos brancos em uma perspectiva sobre a manipulação de substâncias materiais e imateriais como estratégias, estéticas e políticas de construção de seus corpos. Em um primeiro momento, apresento o campo sobre a Casa de Costura em Kaprãnkere, T.I. Las Casas, e sua idealizadora Tuíre Kayapó. Na segunda parte, relato histórias contadas sobre a origem destas vestimentas no Território Menkragnoti em busca de conectar as intenções de uso com o fenômeno da difusão desta moda em todos os Territórios Kayapó.

This article proposes to address contemporary issues of the Mẽbêngokre-Kayapó society, based on the study of the dresses worn by their women, which are called *kubẽ-kà kumrenx*, and manufactured in most towns near to the villages. This object enables reflections about the bridges built and tensioned by the mẽbêngôkre women, between their worlds and the world of the white, having as a perspective of the manipulation of material and immaterial substances as strategies, aesthetics and policies of the construction of their bodies. At first, I present the field on the Casa de Costura (sewing house) at Kaprãnkere, T.I. Las Casas, and its creator Tuíre Kayapó. In the second part, I bring narratives about the origins of these clothing at the Menkragnoti Territory in an effort to establish connection between the intentions of their use and the phenomena of diffusion of this trend through all of the Kayapó Territories.

Vestidos. Mẽbêngôkre. Mulheres.

Dresses. Mẽbêngôkre. Women.

Introdução

Neste artigo teço algumas considerações iniciais sobre a vestimenta contemporânea das mulheres mēbêngôkre¹ com base em dados recolhidos em momentos distintos de campo em dois dos seis territórios Kayapó². Assim, este trabalho está organizado de forma cronológica: do momento em que a temática dos vestidos se apresenta como relevante para um estudo de caso neste grupo às iniciais pesquisas de campo em 2019 no Território Menkragnoti³, destinando as últimas partes para reflexões junto à extensa bibliografia dedicada aos Mēbêngôkre.

O interesse pelo tema dos vestidos surgiu a partir do projeto da Casa de Cultura das mulheres da aldeia Kaprãnkere em Las Casas, idealizado e requisitado pela cacique Tuíre Kayapó em 2017, durante o projeto de implementação do Plano de Apoio à Autonomia dos Kayapó do Leste⁴. O Território de Las Casas se destaca do maciço de floresta correspondente aos demais Territórios Kayapó da região⁵, localizado no sudeste do estado do Pará, dentro dos municípios de Pau D'Arco, Floresta do Araguaia e Redenção (González, 2016). Apresenta uma vegetação majoritariamente de cerrado em uma área cercada por áreas desmatadas, com fazendas de gado e soja. Homologado em 2009, este território é também conhecido por ter Tuíre como uma de suas principais lideranças. Uma das primeiras personalidades femininas marcante na história da política indígena do Brasil, é a responsável por me fazer levar a sério os vestidos usados por estas mulheres, como irei apresentar neste breve artigo.



Foto 1: Toit Kayapó. Kawatum, 2019. Fonte: Autora.

1 Autodenominação do povo Kayapó. Terence Turner e Lux Vidal traduzem a palavra *mēbêngôkre* como “os que vêm do buraco d’água” (Turner, 1966, p. 3-4; Vidal, 1977, p. 14). Segundo Gustaaf Verswijver, a tradução seria “povo do espaço entre águas” (1995, p. 20). Segundo Vanessa Lea, seria: “‘povo do buraco d’água’, embora ninguém possa explicar a origem desse nome” (2012, p. 60).

2 T.I Kayapó (área: 3.284.005ha, pop. 4.548, Siasi/Sesai, 2014); T.I Menkragnoti (área: 4.914.255ha, pop. 1.264, IBGE, 2010); T.I Las Casas (área: 21.344ha, pop. 409, Siasi/Sesai, 2014); T.I Capoto/Jarina (área: 634.916ha, pop. 1.388, Funai/Colider, 2010); T.I Baú (área: 1.540.930ha, pop. 188, Funasa, 2010); T.I Badjonklore (área: 221.981ha, pop. 230, Funasa: 2006). Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*.

3 Usarei a grafia *Menkragnoti*, presente em fontes da Funai e do Instituto Socioambiental, para me referir ao território. No entanto, para o povo usarei *Mekrãgnoti*, de acordo com os escritos de Verswijver (1995).

4 Uma iniciativa da Eletrobras, em conjunto com a Fundação Nacional do Índio (Funai), comunidades indígenas e a Associação Floresta Protegida (AFP).

5 Segundo Vanessa Lea (2012), um território contíguo, conectando os Mēkragnôti da beira oeste do rio Xingu aos Gorotire da beira leste, e consolidando os mēbêngôkre como povo, guiou a luta pela demarcação de seus territórios (Lea, 2012, p. 22).

Com corte reto, dois bolsos laterais, gola e cavas bem justas ao corpo, este vestido pode ser visto em uma pluralidade de estampas e vieses coloridos disponíveis em lojas especializadas nesta produção e localizadas em cidades próximas a seus territórios, como Redenção, Novo Progresso, Tucumã, Altamira e Peixoto. Uma produção restrita a atender o público feminino mēbêngôkre, majoritariamente realizada por costureiras não indígenas destas cidades, atendendo a demandas de mulheres mēbêngôkre, seus maridos e visitantes que as presenteiam com tais vestimentas; uma moda consolidada entre as mulheres deste povo com uma dinâmica e aspectos normalizadores, ao meu ver, intrigantes.

A proposta de olhar com mais calma para estes pedaços de tecidos, que recobrem seus corpos pintados, vem também da própria tradução realizada por algumas jovens mēbêngôkre no território de Las Casas, em que percebi que seu significado poderia ir além do simples vestido. Chamado de *kubê-kà*, segundo as jovens imbuídas em um tom jocoso equivaleria à “pele de branco”. Sendo *kubê*⁶ o termo utilizado para se referirem aos “brancos”, não índios, inimigos ou apenas o outro. Enquanto *kà* poderia ser glosada como “pele”. No entanto, detém o sentido geral de “envoltório”, utilizado deste modo em: “casca de árvore”, “pele/couro de animal” e em palavras compostas como “sapato” (pat *kà* ou pari *kà*) e “avião” (mà-t-*kà*, “envoltório de arara”), segundo Isabelle Giannini (1991, p. 152).

Traduzir palavras nem sempre é uma tarefa simples, ou possível. Assim, o esforço inicial desta pesquisa estará em não estabelecer traduções, nas quais a aproximação sem a mistificação está situada em um limite tênue entre se atentar às ações cotidianas e enxergá-las nestas particularidades de cada cultura, assim como Wagner (2010) nos sugere. Portanto, buscarei desnaturalizar o que vemos por meio de nossos próprios conceitos e assumir que esta pesquisa não é sobre a produção e o uso de vestidos, assim como a tradução direta nos faria crer, mas sim sobre o surgimento, a produção, utilização e circulação de *kubê-kà* – suas próprias peles/envoltórios de não indígenas. Pois creio que há mais questões a serem elaboradas, ao passo que ao questionar as próprias mulheres mēbêngôkre se estas roupas eram de branco, a resposta incisiva comumente dada era: “*Kêti!*”, um não enfático, “esse é o vestido kayapó!”.

Os vestidos abrem desta maneira um caminho investigativo que pode contribuir de forma distinta para a substancial produção acadêmica sobre o povo mēbêngôkre, realizada por Terence Turner, Gustaaf Verswijver, Vanessa Lea, Clarice Cohn, Lux Vidal, e tantos outros. Assim, iniciarei com o contexto do projeto da Casa de Costura e a intenção de sistematizar conceitos teóricos em meio às torções sugeridas por Tuíre, para que tanto seu facão quanto os vestidos sejam devidamente situados nesta trama que me leva a pensar os vestidos enquanto pontes relacionais.

O facão e os vestidos

Ao longo dos últimos vinte anos, os mēbêngôkre vêm acompanhando a concretização das políticas públicas, sobretudo na área de infraestrutura, arquitetadas em governos do regime militar, porém executadas nos governos desenvolvimen-

6 Ver mito de Mekaprăn, o ancestral dos brancos, em Mantovanelli (2019).

tistas do presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), Lula (2003-2011) e Dilma (2011-2016). No entorno do Território mēbêngôkre estão obras como o asfaltamento da BR-163, o empreendimento Onça Puma de exploração de Níquel (Jerzolimski; Niemeyer, 2016) e a mais grave intervenção contemporânea aos povos do Xingu: a Usina Hidrelétrica de Belo Monte⁷, quarta maior hidrelétrica do mundo, com proporções de grande impacto social, ambiental e econômico. Somam-se a isso as atividades ilegais de garimpo e extração de madeira, além da violência nos centros urbanos adjacentes que vem crescendo nos últimos dois anos, desde o início do governo Bolsonaro (eleito em 2018). Este cenário ilustra, de maneira realista, o modo pelo qual o “desenvolvimento” se desloca, violentamente, sobre os territórios indígenas nas brechas abertas pelo desmonte da estrutura estatal de apoio aos povos tradicionais e seus locais históricos de ocupação.

Neste contexto, as Medidas de Compensação Ambiental⁸ foram criadas para “mitigar” os impactos gerados por estas infraestruturas nestas regiões. No entanto, na prática, acabam por viabilizar as grandes obras neste contexto em que as intervenções passam a ser negociáveis através da monetização dos impactos sociais e ambientais. Nos territórios Mēbêngôkre, as verbas de mitigação são distribuídas por meio da formulação e aplicação de “projetos” através das associações locais. Atualmente as três organizações principais são: Associação Floresta Protegida (AFP), Instituto Raoni (IR) e Instituto Kabu (IK).

Foi neste contexto de formulação de projetos e levantamento de demandas, do qual participei como designer integrante da equipe de arquitetos, que pela primeira vez ouvi falar da Casa de Costura das mulheres da aldeia de Kaprãkrere. O projeto surgiu do desejo de Tuíre em transformar a reverberação da construção da Usina de Belo Monte em possibilidade de ação em seu território, na mão contrária ao conformismo com a dor ou com o sofrimento que os episódios em prol do rio Xingu arrastaram.

O nome de Tuíre é relacionado à construção da Usina de Belo Monte desde fevereiro de 1989, quando tal vínculo se estabeleceu pela primeira vez na esfera pública das imagens em um dos maiores movimentos de resistência indígena. Foi por meio da foto mundialmente famosa de Tuíre encostando seu facão no rosto do então diretor de planejamento da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, que o ato contra o complexo hidrelétrico que visava o potencial energético da bacia hidrográfica do Xingu foi disseminado. Na cena, uma mulher se impõe com um facão paralisando o bloco de homens e figuras do poder que assistem. A repercussão da imagem fez com que o Banco Mundial retirasse o financiamento para tal empreendimento e, sob pressão, a Eletronorte engavetou o projeto. Uma reunião histórica que, para Turner (1991a, p. 337-338), foi comparada ao ritual *baridjumoko* (milho verde) por operar uma transformação desejada para o povo mēbêngôkre. E paralelamente a isso, Tuíre ficou conhecida mundialmente como “Tuíra”, com “a”, “a guerreira Kayapó”.

7 Thaís Mantovanelli realiza um trabalho preciso e sensível sobre a temática de Belo Monte e os Mēbêngôkre Xikrin, olhando para os aspectos cosmológicos e ambientais dos impactos relacionados a hidrelétrica (Ver Mantovanelli, 2016).

8 Segundo Dutra Faria (2008), “o fundamento dessa forma de compensação pode ser encontrado no § 1º do art. 20 da Carta; A Lei nº 7.990, de 28 de dezembro de 1989”.

Julia Sá Earp

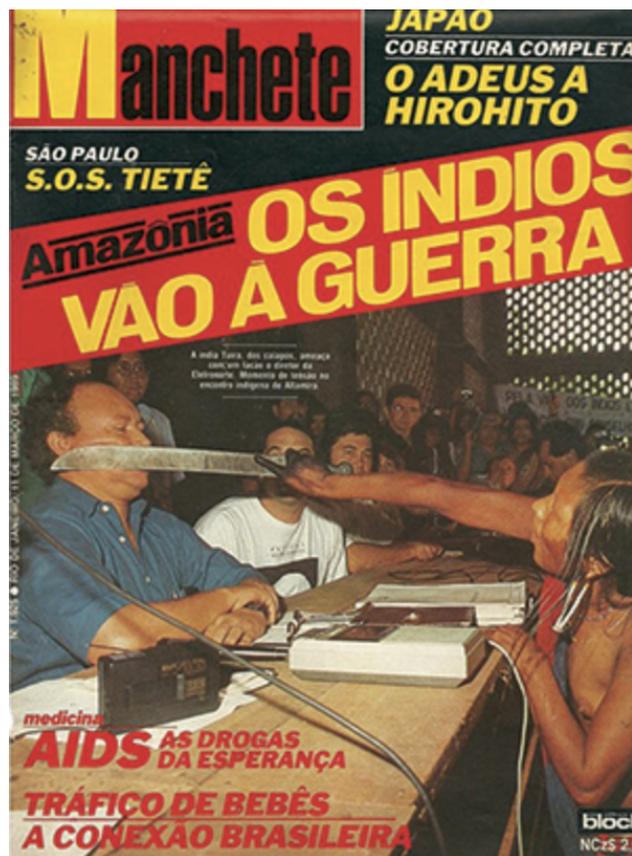


Foto 2: Capa da revista Manchete, de 11 de março de 1989.

No entanto, segundo Mantovanelli (2016), no governo Fernando Henrique Cardoso tal empreendimento retorna com cara nova: menos áreas afetadas por alagamento e um novo nome. No lugar de *Kararaô*, “Belo Monte”, seguindo as mesmas lógicas de nomeação por mais uma vez fazer referência a uma situação de guerra, assim como o primeiro nome “*Kararaô*”⁹.

Em meio a licenciamentos ambientais controversos, no dia 5 de maio de 2016 a Usina de Belo Monte foi inaugurada, mesmo após seguidos embates, ocupações, reuniões e tentativas de embargo liderados por ONGs internacionais e movimentos indígenas da volta grande do Xingu¹⁰. Sua construção, como previamente anunciada por diversos especialistas, gerou impactos sociais e ambientais imediatos e irreversíveis. E assim, as verbas de mitigação foram distribuídas entre os atingidos diretamente ou indiretamente na região da Volta Grande do Xingu¹¹. Dentre estes, estão cerca de 40 aldeias Kayapó, respondendo aos impactos gerados no imaginário e no sistema de representação simbólica deste povo. Curiosamente, o Território Las Casas, que está localizado na Bacia do rio Araguaia, fora contemplado da mesma forma. O motivo se dá por ser Tuíre uma das lideranças locais, sublinhando sua relevância política nesta disputa pelos direitos de seu povo (Jerzolimski; Niemeyer, 2016).

Equipes formadas por biólogos, arquitetos, engenheiros e designers foram contratadas em 2016 para atender às demandas das comunidades e executar os projetos locais para o direcionamento da distribuição das verbas de mitigação. Nesse cenário, muitas aldeias decidiram construir casas de *kubẽ* (como falado pelos próprios *mëbêngôkre*), solicitar barcos, gasolina e materiais de pesca, des-

131

9 O nome *Kararaô* relaciona-se a “grito de guerra” do povo *Mëbêngôkre*. Após o ato de Tuíre em 1989, a Eletronorte assumiu que tal nome não seria apropriado para seu empreendimento, nomeando-o como “Belo Monte”. No entanto, o tal nome faz referência ao arraial de Antônio Conselheiro, que foi arrasado por tropas federais em 1897. Paralelos emblemáticos à construção da usina.

10 Uma cronologia detalhada pode ser consultada na edição do Instituto Socioambiental (ISA) 2011-2016.

11 Segundo Niemeyer e Jerzolimski (2016), os *Mëbêngôkre-Kayapó* foram incluídos no Programa de Comunicação do PBA de Belo Monte, “devido aos impactos psicossociais desta obra no imaginário e sistema de representação simbólica *Kayapó*” (2016, p. 492).

tinando as verbas a estes fins. No entanto, a aldeia liderada por Tuíre se distinguiu do padrão dos pedidos a serem financiados pela Eletronorte, solicitando à equipe uniformes para o time de futebol feminino, cestas básicas para serem trocadas por sementes com aldeias vizinhas, galinheiros, galinhas, miçangas, além de máquinas de costura e a Casa de Costura das Mulheres Kayapó.

Com esta construção, sua intenção seria atender à demanda das mulheres de sua aldeia em aprender a costurar seus próprios vestidos e a produzi-los de forma autônoma, já que estes são vendidos exclusivamente nas cidades próximas. Este desejo reverbera uma atitude, se assim posso dizer, *bem* mēbêngôkre, ao passo que o mundo dos brancos se apresenta de forma dúbia: encantadora e destrutiva. Entre os antropólogos que estudam este povo, tal assunto pertence a instigantes debates sobre a “preservação” da cultura mēbêngôkre e o conceito de “*kukradjà*”, palavra utilizada para remeter à “cultura”. Cohn (2005, 2008) nos oferece uma leitura deste conceito, adentrando camadas particulares, que servirá para a reflexão aqui proposta: “para os Mēbêngôkre, *kukradjà* é algo aberto que deve se manter em aberto, há de ser continuamente renovado, para manter sua potência e melhor produzir novos mēbêngôkre, pessoas e coletivos” (Cohn, 2008, p. 3).

Nesse sentido, Tuíre ilustra não somente a proponente de um projeto de costura, mas também a mulher que possibilita deslocamentos de visões pré-concebidas, protagonista de estratégias de transformações que vão do adiamento de Belo Monte à reinvenção de um projeto nacional de submissão dos povos indígenas, expresso nas entrelinhas de medidas compensatórias. No entanto, talvez seja precipitado afirmar que, por se tratar de uma liderança feminina, os aspectos coletivos aparecem de forma mais contundente nas decisões tomadas, contrapondo-se às demandas dos demais caciques homens. Por outro lado, não descarto tal pensamento tão rapidamente, assumindo que este dado poderá auxiliar na formulação de uma nova perspectiva quanto ao papel das lideranças femininas nas aldeias. Suas ações apontam caminhos de vínculos imagéticos propositivos, realizando torções das nossas congeladas maneiras de prever as relações entre mēbêngôkre e brancos, seja em reuniões políticas ou na produção de corpos e pessoas preparadas para o diálogo com os outros.



Foto 3: A casa de costura da aldeia de Tuíre, 2018. Fonte: Estúdio Guanabara.

Kubẽ-kà: as peles/envoltórios de branco

O vestido nesta sociedade, assim como em muitas outras, marca o gênero feminino e explicita, para além de seu uso, a construção de um código por meio de processos e materiais urbanos que performatiza um jeito de ser feminino. São, assim, elementos ativos que simultaneamente conectam pessoas entre si e com a sociedade envolvente em um diálogo estético, de maneira particular aos povos ameríndios, na atualização de uma cultura de decoração do corpo (Lagrou, 2015). Segundo Lea,

desde o início de seu contato com os seringueiros, até a sua “pacificação”, os Mẽbêngôkre conceberam os kubẽ kryt [brancos] como muito parecidos com qualquer outro tipo de kubẽ, incluindo os homens-morcegos e inúmeros outros kubẽ mitológicos, outros povos indígenas como os Yudjá e os Panará (Krãjakàrà). Os Mẽbêngôkre apropriaram cerimônias, cantos, nomes e adornos de todos esses kubẽ (Lea, 2012, p. 376).

A alteridade, já tanto trabalhada sobre este povo, parece novamente alinhar esta “moda” de uma forma situada nessa cultura. Como aponta Vanessa Lea (2012), elementos estrangeiros específicos são incorporados por esta sociedade de forma sistemática, passando a pertencer a uma categoria de objetos próprios: *Nekretx*, conceito trabalhado extensamente por Lea (2012) e Vidal (1977), vistos como riquezas permeadas por histórias e mitologias pertencentes a determinadas Casas (Lea, 1995, 2012). Seus *kubẽ-kà* sugerem conexões não somente com a relação simbólica expressa em sua condição de “envoltório/pele de branco” mas também com as possibilidades de sua leitura enquanto *nekretx*. De maneira similar, os vestidos também puxam questionamentos sobre seu caráter “híbrido”, que assombra os olhos daqueles que buscam a leitura dos povos “puros”, tecendo fios complexos de serem desembaraçados. Os *kubẽ-kà* abrem um caminho para reflexões não

apenas sobre a incorporação de bens materiais kubẽ mas sobretudo no que se refere a gênero, em sua construção cotidiana e ritualística. E por isso iniciei a pesquisa em busca de etnografar algumas histórias que pudessem me dar pistas das origens destas roupas.



Foto 4: foto de varal com vestidos. 2017. Fonte: Autora.

Na cidade de Tucumã (PA), em janeiro de 2017, estive em uma pequena loja para adquirir vestidos a pedido das mulheres de uma aldeia, que especificaram que queriam cores “*mejx*” (bonitas), relacionado às cores vibrantes e vivas, e não cores “*kaprire*” (tristes), cores frias ou pouco contrastantes, como tinham as presenteado das últimas vezes. *Mejx* (belo, bom, perfeito) designa valores – estéticos, morais e éticos – essenciais tanto no plano individual quanto no coletivo (Gordon, 2006, p. 8), sendo um dos princípios essenciais desta sociedade e um objetivo a ser alcançado por todos.

A loja era um típico comércio familiar estruturado em um cômodo que fora revertido para a rua. Ao fundo: televisão, sofá e crianças assistindo desenho animado, nas estantes centenas de vestidos divididos por tamanhos nas mais diversas estampas. Na ocasião eu acompanhava uma das antropólogas que trabalha há mais de cinco anos nas aldeias de Las Casas, Sol González, que afirmou que tínhamos que levar os modelos com estampas diferentes, pois as mulheres não gostam de se vestir de maneira igual.

Com apenas este tipo de vestido, tal comércio tem como consumidores as mulheres *mëbêngôkre*, seus maridos (que visitam com mais frequência a cidade, ou que moram na cidade), visitantes e antropólogos que querem levar algum presente para as aldeias. Segundo a proprietária da loja, de vez em quando alguma estrangeira (ou pesquisadora) adquire um para recordar a experiência com os “índios”, no entanto afirma vender “vestidos de índias” e não para brancas se vestirem.

Em 2019 tive a oportunidade de ir a seis aldeias *Mekrãgnoti*, a convite do Instituto Kabu¹². Desta vez obstinada em compreender um pouco mais o universo das vestimentas e a dinâmica que poderia estar por trás desta firme relação comercial entre as aldeias e as cidades vizinhas. Como sabia que o tempo de passagem em

12 O Instituto Kabu, em Novo Progresso (PA), foi fundado pelas três aldeias principais do território *Menkragnoti* e *Baú*: *Kubenkókre*, *Pukany* e *Baú*.

cada aldeia seria curto, resolvi focar na história da origem desses vestidos e na afirmação proferida recorrentemente por elas de que estes “são vestidos kayapó”, mesmo sendo costurados por brancos.

No entanto, não foi tão simples assim chegar aos *Kubẽ-kà kumrenx* nos Mekrãgnoti, não pela ausência, mas sim pelo interesse por estas peças de roupa não ser tão recorrente vindo de pesquisadores. Quando me sentava ao lado de um grupo de mulheres para começar uma conversa, mantinha a estratégia de iniciar perguntando das miçangas, que prontamente despertavam frases feitas, dando nomes aos grafismos e mostrando, orgulhosas, algumas pulseiras e brincos em produção. Em seguida perguntava um pouco sobre os grafismos corporais e da mesma forma apontavam os grafismos, falavam nomes, classificações e etc., muito acostumadas aos antropólogos. No entanto, quando perguntava “e os *Kubẽ-kà?*”, suas expressões delatavam confusão imediata: “por que você quer saber dos nossos vestidos?”; “são os nossos vestidos, vestidos mēbêngôkre!”. E tudo virava uma grande piada, pois para elas eu não teria interesse nessas roupas que nenhuma *kubẽ* costuma usar. Meu interesse era saber como tinham surgido tal modelo singular, onde surgiram, e não exatamente comprá-los. Além do mais não pareciam estar à venda. Buscava compreender afinal quem os tinha projetado, produzido pela primeira vez, e como haviam se disseminado tão rapidamente. Tentei encontrar mulheres que costuravam nas aldeias e localizar as aldeias com máquinas de costuras. O fato de não costurarem suas próprias roupas e as adquirirem na cidade me gerava muitas dúvidas por se diferenciarem de outros povos nesse aspecto, tornando estas roupas e a relação para com elas ainda mais singular.

De maneira distinta do território de Las Casa e do Território Kayapó, nos Mekrãgnoti existem outros padrões e modelos de vestidos que circulam pelas mulheres. No entanto, quando as questionava sobre qual era o vestido mais bonito, a resposta sempre era o “*kubẽ kà kumrenx*”, a pele/involtório de branco correta/verdadeira. Segundo elas, o outro modelo, que é mais popular na região e entre alguns povos vizinhos, é mais fraco e arrebenta na primeira esfregada no rio, sendo utilizado para ir à roça e realizar trabalhos mais pesados que, diga-se de passagem, não são poucos. Assim, um é “*punure*”, ruim ou feio, e o outro é “*mejxkumrenx*”, belo e correto (Gordon, 2006; Cohn, 2008; Lea, 2012).



Foto 5: Mulher na roça, aldeia Pykatô, 2019. Fonte: Autora.

Recolhi cerca de seis versões distintas pelas aldeias que passei no período de dois meses. Cinco provenientes de indígenas e uma versão da dona da loja de vestidos de Novo Progresso. Em narrativas distintas, e às vezes tortuosas, acabavam por afirmar que foram os mēbêngôkre os criadores dos vestidos. Por conta do padrão e limite do texto, não colocarei todas na íntegra; mas alguns trechos selecionados possibilitarão um primeiro desenvolvimento deste tema.

Em todas as aldeias encontrei pelo menos uma máquina de costura a pedal, encostada no canto de alguma casa ou até guardada com cadeado, porém sempre parada com a justificativa de que não costuravam porque faltava material e porque os trabalhos cotidianos lhes tomavam muito tempo e muito esforço. No entanto, na aldeia Pyngraitire, uma casa de costura¹³ foi construída recentemente pelo Instituto Kabu em circunstâncias similares às de Kaprãnkere e se encontra em período de teste, recebendo periodicamente a própria dona da loja de vestidos kayapó de Novo Progresso para dar aulas de costura. A partir destas aulas, realizaram uma leva de vestidos rosas feitos especialmente para serem usados em uma reunião no Congresso Nacional. As fotos que circularam no Whatsapp das aldeias e Instagram da Associação Kabu geraram muitos comentários orgulhosos entre as mulheres. Todas comentavam comigo sobre os “vestidos rosas”.

13 A casa de costura de Pyngraitire pertence ao projeto de apoio ao trabalho das mulheres Kayapó do Instituto Kabu.



Foto 6: Mulheres prontas para a reunião em Brasília, 2019.
Fonte: Kabu.

Em Pyngraitire, um homem me contou sua versão da história. Disse que logo no início do contato com os kubẽ, a Funai teria chegado em suas aldeias com muitas roupas para os vestirem. No entanto, as mulheres não gostaram de nenhuma roupa. Foi neste momento que uma missionária teria criado tal modelo. Porém, os bolsinhos e as fitinhas (como chamam o acabamento de viés) foram postos depois a pedido das próprias mulheres mēbêngôkre, para que o tabaco e o papel de caderno utilizado para enrolar o cigarro ficassem à mão, e desde então ele é feito dessa forma.

Em Kubenkókre, uma das maiores e mais tradicionais aldeias Mekrãgnoti, um agente de saúde (AIS) me levou para conversar com uma senhora em sua casa. Ficamos em sua cozinha conversando, enquanto sua filha fazia um cinto de miçangas escrito “coca cola” para a festa. Me contou então que foi o cacique de Gorotire que, há muito tempo, foi à Redenção (PA) e comprou tecidos para levar a uma costureira. E pediu para que ela fizesse o vestido do jeito que ele havia imaginado. Contou que ele pediu para fazer assim mesmo como é hoje, com bolsinho e as fitinhas. A costureira fez quatro e, quando levou para a aldeia de Gorotire, todas as mulheres gostaram e queriam vestidos iguais. Segundo ela, esses vestidos chegaram em Kubenkókre para uma festa em que as parentes de Gorotire vieram usando esses vestidos, e logo todas as mulheres quiseram também.

Quando perguntei se o vestido era “coisa de branco”, ela entoou bem alto um “*Kati!*”, “de jeito nenhum, o vestido é mēbêngôkre, ‘*mēkukradjà*’, nossa cultura”. Pela história, achei estranho ser um homem o criador, mas ela reafirmou falando que era assim que ela sabia. Seguindo a conversa, também me falou que tinha aprendido a costurar em um curso na cidade de Colíder (MT), mas sua máquina estava quebrada e às vezes ia costurar ou fazer reparos na máquina de outra Casa. Também me contou que quando costuram dão os vestidos como presentes. No entanto, para brancos, elas vendem. Disse também que os melhores vestidos vinham da loja de Redenção. Segundo ela, a loja de Novo Progresso não fazia vestidos bons, eram fracos, rasgavam fácil, “*punure*”.



Foto 7: Mulher mēbêngôkre sobrepondo um de seus vestidos no enfermeiro, 2019. Fonte: Autora.

Entretanto, o AIS tinha outra versão desta história e contou que tinha escutado que uma enfermeira de Redenção, ao receber duas mulheres mēbêngôkre nuas no hospital da cidade, sentiu pena e costurou para elas dois vestidos para que se cobrissem. Quando voltaram à aldeia de Gorotire, a vestimenta foi um verdadeiro sucesso e o cacique teve que ir à cidade pedir que a enfermeira costurasse mais vestidos iguais para todas as mulheres da aldeia. Tal costureira teria sido tão solicitada após esta primeira entrega que teria aberto uma loja em Redenção com foco nos vestidos Kayapó, para atender à demanda que aumentava consideravelmente, de acordo com a difusão do vestido pelas aldeias.

Em Novo Progresso fui atrás da loja local de vestidos Kayapó para conversar com sua proprietária, a mesma que dá os cursos em Pyngraitire. Seu nome foi recorrente na pesquisa em todas as aldeias, e a passagem pela loja era obrigatória. Sem dúvidas, era bem diferente da lojinha de Tucumã. Trata-se de uma loja ampla com um letreiro escrito “Indianna” voltado para uma das avenidas principais da cidade. Lá estavam os vestidos de modelo *kumrenx*, os outros com saias rodadas e elástico na região do peito, além dos shortinhos e topes de festas que também compunham as opções junto com as bermudas masculinas.

A proprietária me avistou do fundo da loja e perguntou se eu estava aguardando alguma “índia” para comprar roupas. Eu disse que não, e que tinha ido lá para conversar com ela mesma. Sentada em uma máquina de costura junto a mais uma costureira, ambas trabalhavam para a entrega de duzentos shorts verdes neon que seriam usados em uma festa em Metuktire no Mato Grosso. Assim que me escudou, parou a máquina para conversarmos um pouco.

Perguntei sobre sua história e, também, pela origem daqueles vestidos. Ela começou falando que tinha se especializado em “moda de índio.... Kayapó, no caso” e explicou: “tem moda de branco, né? Então, também tem moda de índio”. E então contou sua versão da origem dos vestidos. Afirmou que tinha inventado aquele vestido há mais de dezoito anos atrás. Disse que a filha e a mulher de Raoni (Ropni Metuktire) a procuraram na sua antiga casa em Colíder para que

ela fizesse um vestido. No entanto, por não entender o que elas queriam, deu a elas um papel para que riscassem o vestido. Ao ver o desenho, disse que não faria daquele jeito: “aquele modelo era fechado e as mulheres teriam que levantar a saia para amamentar as crianças ou tirar o peito pela gola! Impossível”. E então tentou fazer diferente, com decote, alça fina e menos duro ao corpo, mas não adiantou, elas nunca estavam satisfeitas. Até que decidi dar tecido e linha a elas, que voltaram dias depois com o vestido todo feito à mão. Foi então que “não teve jeito”, teve que seguir o que as clientes tinham feito: um vestido fechado, reto e com bolsinhos. E no fim concluí, “é elas que fizeram o vestido, mas eu que comecei a costurar”. Deste dia em diante só apareciam mais mulheres mẽbêngôkre em sua porta pedindo novos vestidos, levando tecidos diferentes e pedindo novos para a filha, mulher, mãe e neta.

A demanda era tanta que ela abriu sua primeira loja em Colíder (MT), depois em Peixoto (MT) e depois em Novo Progresso (PA), atendendo uma variedade grande de aldeias da região. Me impressionou ver a dimensão do negócio e sobretudo o consumo expressivo dos mẽbêngôkre. Quando perguntei sobre a loja de Redenção, me afirmou, indignada, que a dona “da loja de lá” teria visitado sua loja e copiado tudo, confirmando a teoria que ela teria visto o surgimento do modelo. Aproveitei a oportunidade e perguntei também sobre as aulas que estava dando em Pyngraitire. Ela contou que eram ótimas, e que não tem medo de perder o mercado porque “as índias gostam de comprar, mesmo reclamando que são caros ou fracos”. Em sua perspectiva, devido aos cortes realizados pelo governo Bolsonaro, 2019 é o primeiro ano em que suas vendas caem.

Estas versões da história de criação adicionam mais camadas à disputa pela “patente” do *kubẽ-kà*, assim como para a circulação desta vestimenta. Neste sentido, recentemente me foi chamada a atenção para homens utilizando *kubẽ-kà* em festas tradicionais, como riquezas e artefatos ritualísticos. No entanto, não consegui verificar tal fato em campo, mesmo tendo tocado no assunto em algumas aldeias. Porém através do Whatsapp (ativo nos horários de gerador ligado nas aldeias maiores), Bemôro, de Kubenkókre, me contou que o *kubẽ-kà* vermelho pertence a sua Casa, e que apenas os homens o utilizam em certas festas. Por estarem em período de preparação para uma destas grandes festas me enviou áudios e um breve vídeo com cenas de jovens os utilizando em ensaios. Este recente desdobramento, mediado pelo indigenista Luis Carlos Sampaio (Instituto Kabu), abre caminhos para outras questões apenas tangenciadas neste artigo, e a serem desenvolvidas futuramente.



Foto 8: Cena de vídeo enviado por Bemôro, aldeia Kubenkókre. Fonte: Bemôro, 2020.

Corpo e roupa

Segundo Banjagrê, uma amiga da aldeia Kawatum, o *kubê-kà kumrenx* não é usado para ir à roça, e sim para ir em festas de aldeias vizinhas e de *kubê*, como fizeram com o vestido rosa em Brasília. Nestas ocasiões especiais, no entanto, o uso também é diferenciado pois ao contrário de quando usam nas aldeias, buscando se diferenciar das outras, nas ocasiões elencadas como “festas” buscam uma unidade. Assim, o mesmo vestido é usado por todas de forma similar ao modo como se preparam com miçangas e pinturas que ornam de forma padronizada e apropriada seus corpos. Amaú, mulher do cacique da aldeia Pyngraitire, também falou algo bem similar; disse que esses vestidos não são para trabalhar, para ela são para ficar em casa ou para ir em festas de Kubê. Brinquei com ela traduzindo *kubê-kà* como “pele de branco” e perguntei como era então “pele de mēbêngôkre” e ela gargalhando agarrou meu braço e passou seu dedo tingido de jenipapo ao longo dele para que eu entendesse como suas peles são.

Vestimentas e roupas são tidas como um dos grandes temas multidisciplinares e se firmaram a partir de 1930 no campo da Antropologia com a publicação de três ensaios em *Encyclopedia of the social sciences: “Dress”,* de Ruth Benedict, “*Ornament*”, de Ruth Bunzel, e “*Fashion*”, de Edward Sapir (Eicher, 2000). Em 1960, as vestimentas e adornos se tornaram dados imprescindíveis de coleta etnográfica segundo o manual *Notes and Queries on Anthropology*. Os trabalhos desenvolvidos especificamente sobre roupas e vestidos tomam relevância concomitantemente à atuação de mulheres no campo da etnologia, trazendo novas perspectivas que vão de encontro às tradicionais interpretações oriundas de corpos masculinos. No entanto, segundo Joanne Eicher (2000), é apenas no fim desta década que aparecem os primeiros trabalhos que buscam significados e simbolismos nas peças que cobrem estes outros corpos, superando o rigor técnico descritivo. Neste sentido, da mesma forma que os tecidos entram como temas da Melanésia, Nigéria e Mongólia, em localidades em que a produção têxtil não era possível pelos limites técnicos, outros modos de manipular o corpo e criar superfícies que o recobrem e o ressignificam, como a escarificação, a pintura corporal e o uso de miçangas, foram esmiuçados com o objetivo de olhar para estas práticas enquanto possibi-

lidades da construção nativa de dimensões próprias.

Nos estudos ameríndios, as pesquisas sobre pintura corporal foram introduzidas na antropologia brasileira a partir das pesquisas de Claude Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro (1979) entre os Kadiwéu do Mato Grosso (Velthem, 2013, p. 139). Contudo, é através de Turner (1980) e principalmente de Lux Vidal, no livro *Grafismo Indígena* (1992), que os grafismos do povo Mëbêngôkre tomaram um espaço importante dentro da Antropologia. No entanto, os processos de fabricação e manipulação dos corpos se tornaram fundamentais nos estudos dos povos ameríndios a partir do artigo de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), sublinhando nestas sociedades a centralidade do corpo, compreendido pelos autores como matriz de símbolos e objeto de pensamento.

No contexto Mëbêngôkre, não exatamente direcionado às vestimentas mas sim ao papel das mulheres e à produção de pessoas nesta sociedade, Vanessa Lea realiza uma entrada inovadora na etnologia deste grupo conferindo às mulheres o lugar de sujeito ativo e central, ao revelar um sistema de identificação de indivíduos que pertencem à mesma Casa e possuem nomes e riquezas, *nekretx*, referentes a seus lugares específicos no círculo aldeão (Lea, 1995, 2012). Ao contribuir para o trabalho de Carsten e Hugh-Jones (1995), a autora evidencia as *matricasas* como espaços centrais, torcendo a leitura masculina hegemônica das aldeias Jê e a dualidade entre cultura/natureza, centro/periferia e masculino/feminino, ao passo que compreende as casas como espaços fundamentais para a construção dos corpos adornados e preparados para a exibição no pátio central, onde tradicionalmente se localiza a casa dos guerreiros¹⁴.

Ao ressaltar a importância política e ritualística das Casas, Vanessa Lea, busca compreender a importância dos objetos *nekretx* nesta sociedade. Segundo a autora, os *nekretx* se referem a bens como adornos, máscaras, porções de carne, armas, itens kubẽ, cantos e papéis cerimoniais, elencados como riquezas próprias de cada Casa, justificados por sua origem mítica.

As visões contraditórias de Terence Turner e Vanessa Lea sobre a temática da “transformação social”, diretamente relacionada à incorporação dos bens materiais derivados de outras culturas, são analisadas por Joana Miller (2001), que contrapõe a visão eurocêntrica de Turner (1993), com ênfase no “encontro”, à de Lea (2012), que considera que os Kayapó fizeram com os kubẽ o mesmo que faziam com seus inimigos e com os seres do mundo animal e vegetal. Ou seja, desde as origens míticas até a atualidade, capturaram seus objetos, adornos, canções e armas transformando-os em *nekretx*, defendendo que há uma convergência do tempo histórico com o tempo mítico, em um processo que anula qualquer ruptura significativa de tempo passado (Lea, 2012, p. 332).

Nesta temática recorrente sobre a alteridade¹⁵, Marco Antônio Gonçalves, ao escrever sobre o conceito de *cromatismo* de Lévi-Strauss, contribui para esta reflexão ao comentar que “a alteridade não se constrói por pares de oposição em que o eu estaria em oposição a um outro, mas, de fato, o eu se constrói e depende do não-eu, e não do outro como figura ontológica de alteridades para se constituir a diferença” (2010, p. 133).

14 O ngà, ngàbe, ou “Casa dos guerreiros” ganhou ampla importância em trabalhos sobre os Kayapó com Terence Turner (1991) e seus sucessores.

15 Lévi-Strauss (1991) foi o primeiro a reconhecer nos povos ameríndios a característica da alteridade nos povos Jê.

A ação de colecionar coisas e “amontoar” (Lea, 2012, p. 307) em suas Casas, como definem os *nekretx*, constrói vínculos materiais que os diferenciam entre os membros desta sociedade e simultaneamente os conectam com outros. Trançam desta maneira suas Casas a seus corpos e pertences, evidenciando as relações por meio dos objetos e adornos. Visto que as vestimentas podem ser encaixadas nesta perspectiva, lançarei mão da produção acadêmica realizada sobre o uso de miçangas como ponte para a compreensão do uso dos *kubẽ-kà* dentro e fora de rituais.

Segundo Demarchi (2012), a incorporação das miçangas em seus adornos atualiza estes objetos como novas releituras em um ciclo constante de transformação e substituição de matérias-primas e símbolos. Bandeiras de time, logomarcas e emojis de Whatsapp surgem deste vasto repertório não-indígena percorrido pelas mulheres em suas televisões, celulares e visitas às cidades, atualizando os grafismos tradicionais e os antigos *nekretx* realizados com matérias-primas locais (como fibras e sementes) (Ver: Lea, 2012; Demarchi, 2012; Lagrou, 2016).

Desta maneira, nossas visões puristas, tão sólidas quando tratamos de sociedades ditas como “não-modernas”, evocam o conceito de hibridismo. No entanto, Els Lagrou (2013) aponta como o sentido notório de *híbrido* desqualifica algo por não ser vernáculo, sublinhando a importante sensibilidade para a maneira particular de incorporação da alteridade estabelecida pelos ameríndios. Segundo a autora, estariam domesticando esteticamente a matéria-prima de maneira particular, manipulando e sobrepondo-a em seus corpos, produzindo pessoas a partir de pedaços de artefatos “vivos” (Lagrou, 2016, p. 19) que carregam a agência de outros seres na sua própria constituição.

Contra uma abordagem purista que vê na miçanga um sinal de poluição estética, resultante da substituição de matéria-prima extraída do ambiente natural por materiais industrializados, partimos da própria concepção estética ameríndia alheia a este purismo, para ver como objetos, matéria-prima e pessoas são por eles domesticados e incorporados através do processo de tradução e ressignificação estética. Objetos rituais e enfeites que contêm miçanga não devem, portanto, ser analisados como hibridismo, mas como manifestações legítimas de modos específicos de se produzir e utilizar substâncias, matérias-primas e objetos segundo lógicas de classificação e transformação específicas (Lagrou, 2013, p. 56).

Por outro lado, Marilyn Strathern (2014) aborda o conceito de híbrido reconceitualizando-o, apoiada em Clifford e em Latour, instigando antropólogos à inventividade de tais objetos “porque sua configuração de significados (sua rede) se manifesta como a criação (a rede) de muitos actantes” (2014, p. 291). Nesse sentido, a autora reflete como os artefatos ditos como híbridos podem ser compreendidos como realizações de conexões materiais e imateriais dos mundos fronteiros, indígena e não-indígena, sublinhando a importância de entender tais objetos em suas extensões e rastros em uma busca pela potência desses encontros. Uma abordagem que poderia ser complementar ao argumento de Lagrou, se olharmos pela

intenção de tornar tais objetos singulares por sua potência criativa.

Trago Strathern neste artigo por notar a proximidade teórica possível no mundo mēbēngôkre, já compreendida por Vanessa Lea em seu posfácio (2012, p. 409-413), onde sublinha a conexão existente entre *nekretx* e a noção da circulação de riquezas no altiplano da Nova Guiné. Lea acentua a similaridade entre seu olhar e a compreensão de Strathern sobre os adornos como extensões dos corpos e pessoas. Em uma perspectiva que enxerga as mulheres como agentes transformadores de inimigos em aliados, uma potente chave para este artigo.

Produção vestidos e gênero

As mulheres são tidas nesta sociedade como as principais manipuladoras dos corpos, as verdadeiras artesãs e projetistas de pessoas e do cotidiano estético ritualístico dos mēbēngôkre. O modo “bom e correto” de se apresentar, foi chamado por Lux Vidal (1992, p. 144) como uma ética e uma estética expressas na ornamentação corporal, em que os grafismos profundamente estudados pela autora assumem um papel central. Segundo Clarice Cohn, os corpos são fabricados desde a gestação à comensalidade, sendo manipulados ao longo da vida de acordo com as prerrogativas rituais, nomes e adornos (Cohn, 2006, p. 175). Desta maneira, a alimentação, as pinturas e os enfeites próprios de cada pessoa se encaixam como parte fundamental para a compreensão da fabricação destes corpos que partilham Casas e constituem seu patrimônio de diferenciação.

Tais aspectos destacados servem de fonte para pensarmos de forma situada a apropriação e a fabricação dos *kubê-kà* pelas próprias mulheres mēbēngôkre, pois assim como as miçangas, e os demais materiais da cidade incorporados no cotidiano, os tecidos são materiais urbanos. São assim relacionados com o modo branco de fabricar coisas. Segundo Taussig (1993), mimetizar o outro está inserido em um processo de conhecimento em que a apropriação do fazer, a incorporação da materialidade e a estéticas deste outro mundo se conjugam em um processo ativo de conhecimento e reconhecimento destes outros. Em busca do estado *mejx* (belo), os mēbēngôkre produzem seus artefatos e adornos transformando os objetos em coisas propriamente mēbēngôkre, melhor que os próprios brancos. Segundo Demarchi, Alfred Gell (1999) e Carlo Severi (2007) contribuem nesta abordagem, pois estão em busca pelo entendimento da agência dos objetos “como se fossem pessoas”, imbricadas em redes de efeitos e eficácias simbólicas, pragmáticas e cognitivas (Demarchi, 2014, p. 23).

Ao contrário das pulseiras de miçangas, que se tornaram adornos desejados em lojas de artefatos indígenas, os *kubê-kà* pertencem a um código e a um sistema interno mēbēngôkre. Além do mais, me parece que para as mulheres a novidade do vestido vai além de seus tecidos, perpassa pela circulação, enaltecendo a peça em si e no que proporciona enquanto código de um outro, na agência simultânea destas vestimentas em seus corpos e no olhar destes outros. Vestir peles, ou invólucros de brancos, estaria falando sobre incorporar ou performatizar um modo de ser branco? Vestir uma camada superficial da estrutura física de um outro estaria ocultando um corpo, construindo outro? Ou destacando e evidenciando a diferença?

Pode parecer estranho mas demorei a enxergar seus *kubẽ-kà kumerenx* como algo alienígena à cultura Kayapó. Desde a primeira vez que fui a uma aldeia *mëbêngôkre*, estes vestidos me chamam a atenção não pela estranheza, mas pela confusão que fazem em nosso olhar. Pois por mais que sejam nitidamente de fabricação industrial são tão *mëbêngôkre* quanto seus grafismos, impossibilitando o descolamento das camadas sobrepostas em seus corpos. As cores e as estampas chamativas, gráficas ou de padrões de animais, recobrem parte de seus corpos, deixando braços e pernas aparentes com suas pinturas Kayapó. Um corpo duplo e simultâneo, como inspira Aparecida Vilaça (2000) ao tratar da transformação em “outro”, simetrizando xamãs e vestimentas de brancos no mundo Wari, abordando brevemente os vestidos Kayapó:

(...) devemos ressaltar que o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada, de modo que os adereços e roupas constituem menos uma “pele social” que socializaria externamente um substrato natural interno, como propõe Turner (1971, p. 104) para os Kayapó, do que o motor de um processo corporal. (...) (Vilaça, 2000, p. 60).

Tal reflexão proposta por Vilaça esboça o que talvez esteja realmente em jogo tanto na utilização dos vestidos em seus cotidianos quanto na Casa de Costura de Tuíre, assim como em seu gesto político de 1989: a fabricação de corpos à maneira *mëbêngôkre*. A sobreposição e o amontoamento de substâncias reivindicam uma reapropriação de forças colonizadoras conduzindo antigos símbolos a serem interpretados e utilizados de acordo com seus preceitos. São maneiras desconcertantes em que o encantamento pela alteridade nos surpreende sem parâmetros possíveis de escoramento ao purismo e à busca pelo “tradicional”. As intrigantes e complexas torções destas fronteiras entre mundos realizada pelas mulheres *mëbêngôkre* evocam uma questão que nos ajuda a pensar nessa sociedade em relação e contra o Estado (Clastres, 1974), operando a seus modos as verbas de mitigação e políticas ofensivas aos direitos indígenas. E neste ponto, uma questão reverbera: como lidar com as intensas ameaças se o rosto do inimigo nem sempre pode ser abordado por seus facões?

Se há um mito que torna seus *kubẽ-kà* em *nekretx* ainda não posso afirmar com clareza. No entanto, as falas repetitivas das mulheres demonstram que a transformação de tal peça em um adorno *mëbêngôkre* já foi realizada. Este invólucro, que as cobre durante o cotidiano da roça ou que enfeita seus corpos para a apresentação em rituais *kubẽ*, de forma estética e política as conectam com outros corpos, mundos e devires em um movimento ativo e intencional de construção de corpos protagonistas de seus futuros.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 16/06/2020

Referências

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- COHN, Clarice. A tradução de cultura: os Mebengokré-Xikrin. In: 26a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro. *Anais da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, Porto Seguro, 2008.
- COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DEMARCHI, André. “Kayapó: An’gá Mejxtire, A miçanga é bonita: uma etnografia dos artefatos em transformação. In: LAGROU, Els. *No caminho da miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios*. *Enfoques*, v. 11, n. 2, 2012.
- DEMARCHI, André. *Kukràdjà Nhipêjx: fazendo cultura. Beleza, ritual e políticas da visibilidade entre os Mebêngôkre (Kayapo)*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- EICHER, Joanne B. The anthropology of dress. *Dress*, n. 27, p. 59-70, 2000.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- GIANNINI, Isabelle. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação (Mestrado em antropologia social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1991.
- GONÇALVES, Marco Antonio. *Traduzir o Outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Sol Elizabeth. Exploração de recursos florestais não madeireiros pelos Mëbêngôkre - Kayapó da aldeia Las Casas – terra indígena Las Casas, no sudeste do Pará: aspectos biológicos, sociais e econômicos relevantes para a sustentabilidade da comercialização. 2016. 232 f. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- JEROZOLIMSKI, Adriano; NIEMEYER, Fernando. Estratégias de Luta e o papel de suas organizações. In: *Povos Indígenas do Brasil*. ISA, p. 490-496, 2017.
- LAGROU, Els; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Eds.). *No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai, 2016.
- LAGROU, Els; SEVERI, Carlo. Introdução. In: *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. p. 11-24.
- LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- LEA, Vanessa. The houses of the mebengokre (kayapo) of central Brazil: a new door to their social organization. In: HUGH-JONES, Stephen; CARSTEN, Janet (Orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 206-246.
- MANTOVANELLI, Thaís. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado de Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- MILLER, Joana. Antes os brancos já existiam: uma análise crítica do modelo do contato

Julia Sá Earp

- de Terence Turner para os Kayapó. *Estúdios Latinoamericanos*, Varsovia-Poznan, n. 25, p. 173-204, 2005.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.
- SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Aesthetica ENS-MQB, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. As novas modernidades. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p. 287-310.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York; London: Routledge, 1993.
- TURNER, Terence. Baridjumoko em Altamira. In: CEDI. *Povos indígenas no Brasil, 1987-1990*. São Paulo: CEDI, 1991. p. 337-338.
- TURNER, Terence. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP; Fapesp, p. 43-66, 1993.
- TURNER, Terence. The social skin. In: CHEFAS, J.; LEWIN, R. (Orgs.). *Not work alone: survey of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith, 1981.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. Homens, guaribas, mandiocas e artefatos. Alguns sentidos da pintura entre os Wajana (Wayana). In: LAGROU, Els; SEVERI, Carlo (Orgs.). *Qui-meras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2013. p. 139-163.
- VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit, 1992.
- VIDAL, Lux B. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux B. (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 1992. p. 143-189.
- VIDAL, Lux B. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Editora da USP, 1977.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo (São Paulo 1991)*, n. 19, p. 237-257, 2010.

Concepções e conhecimentos quilombolas e as hipóteses científicas sobre a criação e a reprodução das florestas de castanhais-Alto Trombetas, Oriximiná-PA

Quilombola Concepts and Knowledge and the Scientific Hypothesis regarding the creation and reproduction of Brazil nut forests-Alto Trombetas, Oriximiná, State of Pará, Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6647>

Igor Scaramuzzi • Universidade Estadual de Campinas – Brasil

ORCID: 0000-0002-4654-1393

igorabs@hotmail.com

Possui bacharelado e licenciatura em História pela UNESP (2001) e mestrado em Antropologia Social pela USP (2008). É doutor em Antropologia Social pela Unicamp (2016). Desde 2002, atua como consultor de projetos que envolvem educação, cultura/patrimônio e terra/meio ambiente para populações indígenas e tradicionais.

147

Neste artigo serão abordados as concepções e os conhecimentos dos quilombolas castanheiros habitantes do Alto Trombetas, município de Oriximiná-PA, a respeito da criação e da reprodução das florestas de castanhais (*Bertholletia excelsa*). Eles serão apresentadas em diálogo com as hipóteses científicas formuladas por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento sobre este tema. Os dados da minha etnografia demonstram que as concepções dos quilombolas não são necessariamente discordantes, mas incorporam os diferentes argumentos explorados pela ciência sem ter como pressupostos a discussão sobre o protagonismo humano e a separação entre os domínios da natureza e da cultura que acompanham os debates no entorno das hipóteses científicas. As concepções e conhecimentos quilombolas a respeito da criação e da reprodução das florestas de castanhais retratam a natureza de uma forma “descentrada” do humano e compartilham pressupostos comuns adotados por alguns autores contemporâneos que se dedicam ao estudo das relações entre natureza e cultura na antropologia. Além de uma abordagem menos antropocêntrica da natureza, as concepções e conhecimentos quilombolas sobre este tema também assinalam, no âmbito das florestas de castanhais, uma forma de socialidade não hierárquica, sem relações de dominação e baseada na parceria e na ajuda mútua entre humanos e não humanos.

This article discusses the concepts and knowledge of quilombola residents in the Alto Trombetas municipality of Oriximiná-PA, regarding the creation and reproduction of Brazil nut forests (*Bertholletia excelsa*). They are presented in dialogue with the scientific hypotheses formulated by researchers from different areas specialized in this topic. The ethnographic data shows that quilombola conceptions and knowledge dialogue with scientific understanding. However, they do so without situating the role of humans as the protagonists in this process, which, in contrast, is commonly found in scientific debates. Quilombola conceptions and knowledge regarding the creation and reproduction of Brazil nut forests portray nature as “decentralized” from humans and share common assumptions adopted by contemporary authors who explore how anthropology can help understand the relationship between nature and culture. The social relations within the quilombola conceptions portray a form of a non-hierarchical sociality and without forms of domination. They are based on partnership and “mutual aid” between humans and non-humans.

Knowledge. Nature/Culture. Mutual Aid. Partnership. Human and Non-Human. Anthropogenic Forests.

Conhecimentos. Natureza/Cultura. Ajuda mútua. Parceria. Humanos e Não Humanos. Florestas antropogênicas.

Igor Scaramuzzi

Introdução

A população remanescente de quilombos da bacia do rio Trombetas está estabelecida, além do rio Trombetas, nos rios Erepecuru, Acapu e Cuminá. É constituída pelos descendentes dos escravos que fugiram na primeira metade do século XIX das fazendas e das propriedades que exploravam o cacau e a pecuária nas regiões de Óbidos, Santarém, Alenquer e Belém (Andrade, 1995).

Atualmente, com uma população de cerca de dez mil pessoas, os quilombolas de Oriximiná estão organizados em 35 comunidades partilhando um território de aproximadamente 600.000 hectares¹. A formação dos quilombos na bacia do rio Trombetas foi documentada em uma série de fontes históricas escritas. Essas fontes foram analisadas de forma detalhada na tese de doutorado (1995) e em uma série de artigos posteriores (1999, 2004, 2007, 2009) do historiador Eurípedes Funes; no livro a respeito da escravidão e formação dos quilombos na região, de Acevedo e Castro (1998), e em trabalhos que tratam da história da escravidão na Amazônia e no estado do Pará de forma mais genérica, como em Salles (1988).

As fontes documentais e as análises históricas posteriores retratam de modo evidente que o extrativismo comercial da castanha foi e ainda é uma importante modalidade de intercâmbio comercial estabelecida entre população quilombola e os segmentos regionais locais. Elas também apontam que o ramo castanheiro foi fundamental para garantir a autonomia econômica da população quilombola no tempo em que se estabeleceu na região e para a continuidade da ocupação do mesmo território até os dias de hoje. Com efeito, para além do fato de serem comunidades remanescentes de quilombos, o que lhes garante constitucionalmente o direito às terras tradicionalmente ocupadas, a importância do extrativismo da castanha levou parte das lideranças quilombolas a incluir o termo “castanheiros” na produção discursiva enunciada em diversos contextos para fundamentar, perante os segmentos do Estado Nacional, seus direitos territoriais.

O presente artigo se originou da investigação realizada em minha tese de doutorado (Scaramuzzi, 2016) que se deu na região do território quilombola conhecida como Alto Trombetas. Na pesquisa de doutorado foi realizada uma etnografia relativa às práticas e aos conhecimentos sobre o universo dos vegetais e dos animais nas comunidades quilombolas dessa região, a partir da descrição e análise etnográfica do extrativismo comercial da castanha do Pará (*Bertholletia excelsa*), tal como ele é realizado por alguns moradores dessas comunidades².

Os dados etnográficos coletados durante onze meses de pesquisa de campo que foi dedicada principalmente ao acompanhamento das práticas relacionadas ao extrativismo comercial da castanha – a coleta das amêndoas das castanheiras, a caça e a pesca – evidenciaram que a relação direta com as castanheiras orienta o que compreendem os castanheiros quilombolas por “conhecimento” nesse ramo de atividade. A etnografia também evidenciou que a relação com as castanheiras fundamenta os engajamentos com as outras formas de vida com as quais os quilombolas interagem nos castanhais. Por essas razões, a análise e descrição do material da pesquisa de campo acabaram culminando em uma etnografia do extrativismo comercial da castanha, com ênfase na vida das castanheiras, de acordo

1 Informações atuais sobre os dados de população e as comunidades foram retiradas dos sites da ONG Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: <http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>. Acesso em: 4 jan. 2020.

2 Minha tese de doutorado (Scaramuzzi, 2016) foi orientada pela professora Nádia Farage e defendida na Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, sob o título *Extrativismo da castanha e as relações com a natureza entre quilombolas do Alto Trombetas/PA*. A pesquisa foi patrocinada pela Agência FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Igor Scaramuzzi

com os modos pelos quais, nas práticas e atividades extrativistas, os quilombolas castanheiros se relacionam com estas árvores³.

O trabalho de campo foi realizado com alguns castanheiros originários de diferentes comunidades (núcleos populacionais), e a pesquisa foi feita majoritariamente com castanheiros homens com larga experiência no ramo extrativista. Alguns deles acompanhei e conversei poucas vezes e, com outros, as atividades de pesquisa ocorreram de uma forma mais sistemática. Uma parte significativa do acompanhamento do trabalho nos castanhais foi realizada com um único castanheiro, considerado, por muitos quilombolas, um especialista. Tive oportunidade de acompanhá-lo diariamente no trabalho extrativista por um período de mais ou menos sete meses, que abrangeu o tempo de duas safras de castanha. No Alto Trombetas, as safras de castanha são anuais e ocorrem entre os meses de janeiro e junho. A pesquisa ocorreu tanto nos castanhais localizados nos arredores das comunidades, como também naqueles que estão situados em regiões desabitadas e distantes dos núcleos residenciais. Nos castanhais mais distantes dos locais atuais de ocupação permanente, muitas famílias de diferentes comunidades estabelecem acampamentos sazonais para realizar exclusivamente a coleta de amêndoas durante cerca de quatro a cinco meses por ano.

Antes de realizar a estada no campo, com o intuito de adquirir certo repertório para conversar com os castanheiros, me dediquei ao estudo da literatura científica sobre a castanheira. Algo marcante nessa literatura, são as diferentes hipóteses e o debate científico entorno da origem, criação e reprodução desse tipo de floresta. Como se verá a seguir, os castanhais existem somente em algumas porções do bioma amazônico e possuem certas particularidades em relação às outras paisagens amazônicas que fazem com que tanto as populações indígenas e tradicionais como também os cientistas os classifiquem como ambientes florestais específicos.

Durante o tempo de estadia nos castanhais e nas comunidades, tive a oportunidade de apresentar para alguns quilombolas essas hipóteses e alguns deles se interessaram por este debate e também expuseram suas concepções e conhecimentos a respeito do tema. A síntese dos argumentos quilombolas sobre este assunto foi apresentada em um dos capítulos da minha tese de doutorado. A partir dessa primeira sistematização que era de cunho etnográfico, me propus posteriormente a apresentar alguns argumentos dos quilombolas a partir de um diálogo mais efetivo com a literatura científica sobre a castanheira e com os estudos sobre as relações entre os domínios da natureza e cultura que estão sendo atualmente desenvolvidos na antropologia. Este esforço resultou no presente artigo.

Como se verá a seguir, os dados da etnografia demonstram que as concepções e os conhecimentos dos quilombolas não são discordantes, mas consideram e articulam de um modo diferente os argumentos explorados pelos cientistas. No entanto, de forma diversa ao que ocorre no debate científico, não há nas formulações dos quilombolas a centralidade da discussão sobre o protagonismo humano na formação e reprodução das florestas de castanhais, como não há, também, o pressuposto da separação entre os domínios da natureza e da cultura que norteiam as discussões no entorno das hipóteses científicas.

3 Os termos ou categorias locais mais relevantes usados pelos quilombolas estão inscritos no artigo entre aspas simples.

Relações multiespecíficas nas florestas de castanhais do Alto Trombetas

Algo importante que evidencia as concepções e os conhecimentos dos quilombolas apresentados a seguir sobre a criação e reprodução das florestas de castanhais é que entre extrativistas e castanheiras no Alto Trombetas há uma relação de parceria e de reciprocidade inserida em uma rede mais ampla de relações, na qual não existe o protagonismo ou a centralidade do humano.

Nessa rede, os quilombolas possuem outros parceiros (animais e vegetais) na tarefa de ajudar os castanhais a se criarem e a se reproduzirem. As relações desses diferentes sujeitos com as castanheiras são baseadas na parceria e na “ajuda mútua”, e os envolvidos atuam de formas específicas nas diferentes etapas do ciclo anual da árvore, configurando nesse contexto um modo de socialidade sem princípios hierárquicos e sem a presença de relações de dominação.

O termo ou conceito de ‘Ajuda Mútua’ foi aqui utilizado tendo como inspiração a obra de Kropotkin (2009), a qual argumenta que, mais do que a competição, a cooperação e a solidariedade intra e interespecífica são os modos de relação mais influentes no processo de evolução dos seres vivos. Na biologia se usa o termo mutualismo e/ou simbiose para se referir às modalidades de relações entre seres vivos nas quais todos os envolvidos são beneficiados e que, de certa maneira, os tornam dependentes uns dos outros. Uma abordagem pioneira desse autor na Antropologia no Brasil e que me inspirou a usar suas ideias neste artigo se encontra nos trabalhos de Farage (2012; 2013).

No que tange às relações entre humano e natureza encontradas nos universos das populações tradicionais e quilombolas, esse aspecto da parceria ou “ajuda mútua” que assinala as concepções dos quilombolas do Alto Trombetas sobre as dinâmicas relacionais que ocorrem nos castanhais pode ser situado no que Antônio Bispo dos Santos (2015), pensador e liderança quilombola do estado do Piauí, denomina “biointeração”. Esse conceito, tal como advogam os quilombolas do Alto Trombetas, ressalta que a interdependência entre humano e natureza nos mundos desses coletivos não está presente somente nas dimensões material e utilitária da existência humana, mas ela também orienta as outras dimensões da vida, como o afeto, o pensamento, a espiritualidade e, sobretudo, os modos como as pessoas compartilham suas vidas com outros humanos e com as vidas não humanas.

Além da similitude com as concepções sobre as relações entre humano e a natureza encontradas nos mundos de outras populações quilombolas, indígenas e tradicionais, as concepções dos quilombolas do Alto Trombetas sobre a criação e reprodução das florestas de castanhais compartilham de três pressupostos que também foram incorporados por alguns autores e algumas abordagens antropológicas contemporâneas que buscam retratar, do ponto de vista etnográfico e teórico, os não humanos de forma menos antropocêntrica ou “descentrada” dos projetos humanos. O conjunto dessas abordagens configurou nos últimos anos um campo específico na disciplina denominado “antropologia para além do humano” (Kohn, 2013) ou “etnografia multiespécie” (Kirksey; Helmreich, 2010)⁴.

O primeiro pressuposto é o que advoga que, tal como ocorre nas relações entre os humanos, as relações multiespecíficas devem ser abordadas com ênfase na

4 Para um levantamento bibliográfico rigoroso e detalhado sobre a abrangência da “etnografia multiespécie”, ver Van Dooren; Kirksey; Münster (2016).

Igor Scaramuzzi

interdependência e como relações “sociais”. A humanidade, mesmo podendo ser considerada distinta em muitos aspectos das outras formas de vida, se constitui através de associações históricas com outras espécies. Como afirma a antropóloga Anna Tsing (2019, p. 94), “somos seres dentro de teias ecológicas e não fora delas. Paisagens multiespécies são necessárias para sermos humanos”. Esse pressuposto permite conceber e analisar os domínios da natureza e da cultura a partir do princípio da interdependência e, portanto, os seres não humanos nesse sentido podem ser considerados e retratados com maior equidade em relação aos humanos.

O segundo pressuposto é o de que a natureza não é um domínio estático, homogêneo e não pode ser retratado como um agregado dos interesses e dos desejos dos humanos. Com efeito, isto significa que os outros seres vivos possuem trajetórias próprias e modos de ação sobre o mundo que não estão necessariamente alinhados aos interesses humanos. Nesse sentido, como salienta Tsing (2019, p. 94), as outras formas de vida, embora do ponto de vista de alguns coletivos humanos não disponham de formas de liberdade e de escolha orientadas pela esfera da moral e da autorreflexão, possuem modos de ação que são também eficazes para atuar e transformar os mundos que habitam. Um dos trabalhos que incorpora de forma bem evidente essa premissa é a etnografia sobre a vida do cogumelo matsutake desenvolvida por Anna Tsing (2016). Nesse trabalho, a autora enfatiza as formas próprias de ação no mundo das vidas não humanas através da descrição das relações simbióticas entre cogumelos, certos vegetais e também humanos em florestas temperadas do hemisfério norte. De acordo com a autora, os agregados/associações, como os que configuram as vidas de fungos e vegetais encontrados nas florestas onde vivem os matsutakes, revelam outros modos de expressão no mundo que, embora possam ser influenciados, não perpassam pelos mesmos mecanismos que motivam as escolhas e as ações humanas.

O terceiro pressuposto é o de que é possível aprender sobre, como também, retratar a natureza, adentrando nas formas de linguagem e de comunicação que estão situadas para além do campo simbólico, exclusivo dos humanos. O trabalho mais proeminente que explora essa premissa é o de Eduardo Kohn (2013). O autor propõe, a partir da incursão etnográfica entre o povo indígena Runa, da Amazônia Equatoriana, que a análise antropológica deve expandir sua abordagem para formas de comunicação não simbólicas (que ele denomina processos comunicativos icônicos e indexicais) que torna possível vislumbrar de outra perspectiva, para além do humano, as relações entre os domínios da natureza e da cultura.

Em relação à etnologia amazônica, os argumentos quilombolas sobre a formação das florestas de castanhais trazem um paradigma de relação com a natureza (baseado nos ideais de parceria e cooperação) que ainda foi pouco explorado nas pesquisas antropológicas nos contextos amazônicos.

Como se verá a seguir, sem dúvida, os valores evidenciados pelos argumentos quilombolas se assemelham às relações descritas nos mundos ameríndios amazônicos entre humanos e plantas cultivadas nas quais se destacam as dimensões do afeto, cuidado e filiação, como pode ser observado nas etnografias de vários autores que se adentraram neste tema (Descola 1986; Taylor 2000; Cabral de Oli-

veira 2006; Maizza 2014; Morim de Lima 2016). De mesmo modo, estão alinhadas, de modo importante, às abordagens de Joanna Overing que, sob o conceito da 'convivialidade' (Overing; Passes, 2000), caracterizam, para os contextos indígenas na Amazônia, sobretudo, para as relações entre os coletivos humanos na esfera comunitária e aldeã, formas de socialidade que têm como referência os valores do mutualismo e da reciprocidade.

É necessário salientar também que as concepções quilombolas apresentadas neste artigo colocam algumas questões interessantes para as discussões situadas no debate etnológico (sintetizado em ensaio por Viveiros de Castro, 2002) sobre o papel sociológico das ideias de predação, de violência potencial, de mutualismo e de convivialidade nas socialidades indígenas amazônicas.

A mais importante que pretendo destacar aqui, mas desenvolver em maior detalhe em outra ocasião, é que a socialidade assinalada nas exegeses quilombolas sobre a criação e reprodução dos castanhais não está necessariamente situada em um plano de fundo de predação e de violência potencial que envolveria os domínios não habitados pelos humanos, como parece ser o que ocorre entre muitas populações indígenas da Amazônia. Com efeito, os ideais de parceria e de cooperação presentes nos argumentos quilombolas não estão postos necessariamente para atenuar ou neutralizar outro paradigma dominante que orienta as relações neste plano de fundo, como evidenciam as etnografias sobre as relações dos índios amazônicos com os vegetais cultivados e sobre as formas de relação no âmbito aldeão e comunitário, como argumenta Joanna Overing em diversos trabalhos.

Entre os quilombolas do Alto Trombetas, penso que não há um único paradigma que orienta as relações dos humanos com a natureza, mas uma variação de acordo com contextos específicos. O fator principal que parece orientar qual paradigma será dominante em cada relação é o tipo de engajamento dos quilombolas com os seres não humanos com quem interagem em seu território. Quando há, por exemplo, uma relação que tem como pressuposto o poder de decisão dos humanos através do exercício da dominação sobre a vida e a morte de seres não humanos, como na caça, é a violência potencial que orienta esta relação. Por outro lado, no caso das relações dos quilombolas com as castanheiras, por exemplo, em que não há nenhuma forma de intervenção, de violência ou o poder de decisão dos humanos sobre a vida dessas árvores, isto possibilita que os ideais de parceria e de cooperação sejam os paradigmas que regem esta relação específica. Desse modo, meu material de pesquisa indica que o tipo de engajamento e os pressupostos que envolvem cada um deles possuem muita influência no paradigma que orienta cada relação, como também os tipos de pactos estipulados e o comportamento dos animais, dos vegetais e de seus entes responsáveis para com os quilombolas.

Hipóteses científicas sobre a formação das florestas de castanhais

A castanheira (*Bertholletia excelsa*) é uma árvore nativa da Amazônia, de grande porte e longevidade, que se encontra distribuída de forma descontínua em todo o bioma amazônico, notadamente em florestas de terra firme. Na taxonomia botânica, a castanheira pertence à família das *Lecythidaceae*, e é a única espécie do

Igor Scaramuzzi

gênero *Bertholletia*. Tanto para a taxonomia botânica, quanto para a classificação dos meus interlocutores de pesquisa, a castanheira não possui variedades na espécie. As sementes das castanheiras, as castanhas, são abrigadas em fruto lenhoso, o ouriço, e são altamente nutritivas, de agradável sabor e muito apreciadas no mercado nacional e internacional. Sabe-se que são utilizadas por populações indígenas desde os tempos Pré-Colombianos, e que desde o século XIX até os dias de hoje ocorre sua comercialização em larga escala (Ramires; Shepard, 2011).

A distribuição espacial e a demografia das castanheiras na Amazônia – que tem como característica principal a formação de grandes aglomerados populacionais dominantes no dossel da floresta, distribuídos de forma descontínua por este bioma – é alvo de importante debate na literatura científica sobre a espécie. Como afirma Scoles (2010, p. 3), existem hipóteses diferentes, mas não excludentes ou antagônicas, para explicar o modo de habitação em aglomerados de alta densidade populacional e os processos de formação e regeneração dos castanhais. É consensual entre os cientistas que cada um dos aspectos que sustentam as diferentes hipóteses, sem dúvida, contribui para explicar a especificidade da estrutura populacional das castanheiras. Entretanto, como também afirma Scoles (*idem*), os autores dão maior ênfase a um ou outro, formulando, portanto, hipóteses explicativas diferentes.

Primeiramente, alguns autores destacaram que as castanheiras, por possuírem um desenvolvimento inicial mais rápido e favorável com a presença de luz solar abundante (espécie heliófila, nos termos da botânica), se desenvolveram em aglomerados pela dependência das clareiras abertas na floresta, ocasionadas pelas perturbações naturais, como os ventos e tempestades (Mori; Prance, 1990).

Outros autores, como Peres e Baidier (1997), dão ênfase para explicar os modos de habitação das castanheiras na Amazônia, ao padrão de dispersão das sementes realizado pelas cutias (roedor da família *Dasyproctidae*). No mundo natural, as cutias são os únicos animais capazes de romper com grande efetividade os frutos lenhosos – os ouriços – para se alimentarem das sementes e, por esta capacidade, são considerados os principais dispersores das sementes da castanheira. É notório que as cutias possuem o costume de armazenar as sementes não consumidas para a alimentação posterior, enterrando-as. Explicam esses autores que este comportamento é muito frequente entre as cutias e por diversos fatores (deslocamento territorial, esquecimento, morte, etc.) elas acabam não desenterrando parte das sementes que armazenam. O hábito de enterrar e o abandono de parte das sementes geram condições para que estas germinem e contribuem assim para a renovação populacional e para a dispersão das castanheiras. Segundo esses pesquisadores, as cutias realizam este processo de dispersão somente a curta distância (cerca de 100 metros), fato que seria a principal explicação para a formação de ambientes com grandes aglomerados populacionais da espécie distribuídos de forma descontínua pelo bioma amazônico.

Por fim, autores como Scoles (2010; Scoles *et al.*, 2016) e Ramires e Shepard (2011), entre outros, defendem a hipótese de uma atual distribuição antrópica das castanheiras, ou seja, interligam a grande densidade populacional de castanhei-

Igor Scaramuzzi

ras em determinados locais da Amazônia com o manejo humano ambiental de longa duração. Este manejo está relacionado principalmente ao sistema agrícola de corte e queima, que é a base da agricultura praticada pela maior parte das populações indígenas e tradicionais da Amazônia. O sistema agrícola de corte e queima, também conhecido como agricultura itinerante ou agricultura de coivara, pode ser definido como “qualquer sistema agrícola contínuo no qual clareiras são abertas para serem cultivadas por períodos mais curtos de tempo do que aqueles destinados ao pousio” (Pedroso Júnior; Murrieta; Adams, 2008, p. 154). Segundo estes autores, as castanheiras, como possuem um crescimento mais rápido em locais onde existe abundância de luz solar, teriam se beneficiado durante centenas ou mesmo milhares de anos das clareiras provocadas pela abertura de roçados, que criam ambientes, denominados “capoeiras”, que possuem maior incidência de luz solar e um solo mais fértil devido ao corte e à queima de biomassa do que os ambientes florestais. Castanhais seriam nestes termos florestas antropogênicas, paisagens resultantes da ação humana no ambiente em que formas particulares de manejo da biodiversidade interferem na composição de espécies, bem como em sua distribuição e permanência no decorrer do tempo (Balée, 1989).

Esta hipótese é atualmente a mais difundida entre os estudiosos da demografia e ecologia das castanheiras e também de outras áreas de conhecimento, como a arqueologia, e se estende também para muitas espécies vegetais presentes atualmente na Amazônia. O papel do manejo humano na demografia e dispersão de espécies vegetais e a influência deste manejo na composição florística e das paisagens na Amazônia é tema de muitos trabalhos científicos. Um estudo comparativo a este respeito, com diversos autores e bastante abrangente no que diz respeito ao número de localidades e de espécies vegetais, foi recentemente publicado na revista *Science* (Levis *et al.*, 2017).

154

Parceiros não humanos das castanheiras, de acordo com as concepções quilombolas, e sua importância, de acordo com os argumentos científicos

Para os castanheiros com os quais realizei minha pesquisa de campo é fato que castanheiras e castanhais podem nascer e prosperar em ambientes de ‘mata bruta’, floresta com árvores de grande porte onde não acontece necessariamente o manejo ligado às atividades agrícolas de modo frequente:

Olha, as castanheiras, o pessoal briga por causa do castanhal, mas quem faz o castanhal para nós, quem faz é a cutia. Porque, senhor, presta atenção: a cutia agarra o ouriço de castanha e vai embora. Ela come e enterra o resto. Aonde ela enterra, lá nasce uma castanheira, às vezes duas, já adiante ela leva o outro e enterra. Quando apodrece, nasce castanha.

Igor: Isso acontece na mata alta?

Na mata alta! (...) É embaixo da mata, aonde tem castanhal, pode você ir, aonde tem castanhal que a cutia carrega e enterra, pode ir lá que está nas-

Igor Scaramuzzi

cendo a castanha. (...) a castanha quem planta é a cutia; o brasileiro, ele planta castanha, ela nasce..., mas não é como o bicho do mato que leva a castanha. Por exemplo, tem essa castanheira aqui, uma cutia agarra o ouriço, vai embora na mata, leva para onde não tem castanha. Quando o senhor passa lá no outro ano, com uns três, quatro anos, o senhor passa, pode reparar, não tem um pé de castanha perto, mas tem uma castanha, está nascendo lá onde ela largou, porque ela enterra. (Dona Vó, comunidade Mãe Cué)

Na concepção local, tal como para os cientistas, o responsável pelo povoamento e pela dispersão das castanheiras é, sem dúvida, a cutia, que, nas palavras dos castanheiros, é quem ‘planta’ as castanheiras. Como ressalta Dona Vó, da comunidade Mãe Cué, no fragmento acima, ‘os brasileiros’ podem plantar castanheiras com sucesso, mas somente as cutias possuem engenhosidade para dispersar e plantar castanheiras em áreas de grande magnitude. Desse modo, além de espalharem as sementes das árvores nas áreas de castanhais, como argumentam Peres e Baidier (1997), mencionados no tópico anterior, segundo Dona Vó, as cutias também têm a habilidade de levar castanheiras para locais que elas não ocupavam anteriormente, expandindo, portanto, suas áreas de ocorrência.

Algo notável é que muitos extrativistas não consideram a cutia um competidor da atividade de coleta pelo fato de elas se alimentarem das sementes da castanheira. Alguns narram que certos castanheiros mais ‘antigos’, ao coletar as amêndoas das árvores, deixavam parte dos frutos na floresta para a cutia se alimentar e assim continuar a ‘plantar’ o castanhal.

Sobre os insetos, especialmente as abelhas, os quilombolas observam em certos períodos do ano a grande frequência desses animais nos castanhais e alguns extrativistas advogam que, tal como as cutias, elas também possuem uma relação importante com as castanheiras. A literatura científica sobre a castanheira é também unânime em afirmar a importância das abelhas para o processo de frutificação das árvores, pois são responsáveis pela polinização das ‘flores’ (Mori; Prance, 1979; Maués, 2002). As ‘flores’ da castanheira são frequentadas por abelhas de médio e grande porte conhecidas como carpinteiras e mamangavas (das famílias *Apidae* e *Anthophoridae*) (Maués 2002). Estes insetos são designados pelos extrativistas pela categoria ‘aramã’⁵.

Existem alguns argumentos locais sobre as relações dos ‘aramãs’ com as castanheiras. Um deles que segue abaixo me foi relatado em maior detalhe por um dos extrativistas mais experientes do Alto Trombetas (já falecido) e que é considerado válido por alguns quilombolas com quem eu conversei a respeito:

(...) O aramã, ele vai fazer a festa naquelas flores e vai lambe aquela aguiinha, e vai vedar aquela flor para vingar; e se a castanheira ela é distante de outra madeira, ele não tem sustância de voar, ele sente o cheiro aqui embaixo: “ô, mas eu queria ir ali”, mas ele não tem sustância de voar para chegar lá. Aí, o que ele faz? Se tem madeira perto, ele voa para a aquela, da-

5 Até o momento, não consegui obter maiores informações e detalhes sobre a taxonomia e a vida das abelhas, e de outros insetos sociais, e suas relações com outras espécies vegetais no Alto Trombetas. Os diversos critérios taxonômicos e os contextos de uso de categorias classificatórias utilizadas por populações tradicionais para se referir às abelhas e outros insetos sociais podem ser encontrados em grande detalhe no artigo de Posey (1984), entre os Kaiapó, e de Jara (1996), entre os Andoke da Amazônia colombiana.

Igor Scaramuzzi

quela ele voa para aquela outra e daquela ele chega lá. Opa, aí vocês ouvem “vum-vum, vum-vum, vum-vum”, parece uma voadeira, estão festejando, aí vai vingar a castanha. (Seu Tinga, comunidade Mãe Cué).

Como explicou Seu Tinga da comunidade Mãe Cué, os ‘aramãs’ atuam como parceiros das castanheiras, pois, ao se alimentarem da ‘água’ das flores, isolam com a saliva a umidade contida no interior da flor, que será, posteriormente, o substrato para a transformação dessa flor em fruto. Sem esse isolamento, a flor ‘pecaria’ e não ‘vingaria’⁶.

Outros parceiros das castanheiras revelados pelo relato de Seu Tinga são as espécies vegetais que compõem as matas de sub-bosque. Como ele ressalta, os ‘aramãs’ não conseguem chegar às copas das castanheiras sem o apoio das árvores mais baixas que as castanheiras. O voo dos ‘aramãs’ precisa das árvores menores como pontos de apoio para a chegada na altura elevada do dossel da floresta que é ocupado pelas copas das castanheiras nas florestas de castanhais.

O estudo de Scoles *et al.* (2016), que versa sobre a sobrevivência e a frutificação de castanheiras em áreas de desmatamento, justamente na região de Oriximiná, faz considerações interessantes que podem ser relacionadas com este argumento quilombola. Esse estudo aponta que nas regiões desmatadas, as castanheiras possuem uma taxa de frutificação muito mais baixa do que nas áreas florestais (50% do total das árvores inventariadas nas áreas desmatadas contra cerca de 90% nas áreas florestais). Uma das explicações mobilizadas pelos autores para explicar este fato, ainda de caráter preliminar, pois argumentam que serão necessários mais estudos para a comprovação, é que nas áreas desmatadas ocorre a dificuldade de acesso dos polinizadores às árvores solitárias, o que sugere também que a vegetação de sub-bosque, além da presença de outras castanheiras, é importante para que o acesso das abelhas às árvores seja bem-sucedido.

Diálogos quilombolas com a hipótese científica dos castanhais como florestas antropogênicas

Alguns de meus interlocutores consideram o manejo derivado do sistema agrícola de corte e queima como um fator que, sem dúvida, pode propiciar condições favoráveis ao desenvolvimento das castanheiras e à formação de castanhais. Reconhecem isto pela convivência com as castanheiras em diversos tipos de ambientes e, tal como muitos cientistas, observam que as castanheiras nascem e se desenvolvem mais rapidamente nos locais próximos ao povoamento humano e nas áreas onde ocorre o manejo agrícola frequente. Entretanto, não pude depreender em minha pesquisa de campo que este tipo de manejo é algo compreendido pelos quilombolas como determinante para a formação e regeneração dos castanhais. Baseado em duas premissas importantes e alguns argumentos em torno de uma delas que consegui sistematizar respaldado em conversas e debates com alguns castanheiros, foi possível deduzir que embora o manejo humano possa ter um papel relevante em alguns fragmentos territoriais específicos, de modo geral, quando se considera as florestas de castanhais como um todo no território quilombola,

6 Sobre os modos de interação entre insetos e espécies vegetais no pensamento ecológico de populações de tradição oral, destaque, além da parceria e ajuda mútua vislumbrada no Alto Trombetas entre os aramãs e as castanheiras, a relação pela via sexual. Argumentam os Desana do Alto Rio Negro que certos besouros inseminam as flores de espécies de palmeiras e depositam os ovos em seus troncos, de onde se originam as larvas, conforme descreve o artigo de Reichel-Dolmatoff (1989). Tal como nos artigos de Posey e Jara citados na nota anterior, este trabalho busca demonstrar, além da vida dos insetos, as analogias traçadas por tais povos entre os critérios taxonômicos e seus conhecimentos da vida de vegetais e animais com suas morfologias sociais e cosmologias.

ele não é considerado tão importante quanto enfatizam os cientistas adeptos da hipótese do caráter antropogênico desse tipo de floresta.

A primeira premissa levantada por alguns interlocutores é que o manejo humano somente adquire relevância se for precedido do ato de 'plantar' da cutia. Nesse caso, entende-se que as castanheiras devem ser 'plantadas' para nascerem e se desenvolverem, e quem faz isso no ambiente onde vivem de modo majoritário são as cutias e não os humanos. Compreende-se, portanto, que o manejo agrícola pode sim criar condições ambientais favoráveis ao desenvolvimento e crescimento de castanheiras, mas isto não pode se concretizar sem o plantio da cutia.

A segunda premissa é que é possível observar nos lugares onde ocorre a coleta da castanha que a população de castanheiras também pode se renovar nas florestas de terra firme, nas 'matas brutas', mesmo que isto ocorra mais demoradamente do que nas áreas onde ocorre o manejo agrícola intensivo e frequente. Isso quer dizer que as castanheiras não precisam necessariamente de ambientes que foram influenciados pelo manejo agrícola para se desenvolverem. Essa premissa será apresentada tendo em vista quatro argumentos levantados na pesquisa de campo que se baseiam no longo tempo dos quilombolas de relação contínua e íntima com as castanheiras⁷.

O primeiro deles é que muitos castanheiros antigos dizem que no decorrer do trabalho de muitos anos coletando castanha nos mesmos locais, assistem muitas árvores morrerem de velhice, de doença ou serem derrubadas pela ação dos ventos e tempestades ainda em fase produtiva. Ao mesmo tempo, veem na floresta também o desenvolvimento de novas árvores, que crescem e se tornam produtivas. Fundamentam este argumento colocando em evidência o conhecimento detalhado e às vezes elaborado durante toda a vida dos fragmentos de castanhais onde realizam o extrativismo comercial da castanha. Esses fragmentos são denominados por alguns castanheiros de 'pontas de castanha'. 'Pontas de castanha' são porções de terra circunscritas de modo individual ou coletivo pelos extrativistas que são povoadas quase em sua totalidade por castanheiras, mas que possuem menor extensão em comparação ao que alguns denominam como 'castanhais'. Entre meus interlocutores de pesquisa é sobre as 'pontas de castanha' que o conhecimento sobre o ambiente do castanhal se desenvolve no âmbito da atividade extrativista, ou de acordo com a fala de alguns castanheiros, é sobre elas que se desenvolve o 'entender' sobre as matas de castanhal. Atualmente, as 'pontas de castanha' não possuem nenhum tipo de exclusividade formal de uso por indivíduos ou famílias quilombolas. Em linhas gerais, o critério principal que faz alguém frequentar determinada 'ponta de castanha' é o conhecimento sobre suas vias de acesso e de circulação e sobre as qualidades produtivas das castanheiras que nela habitam. Em uma região que um bom castanheiro 'entende' a mata, ele é capaz de localizar e de saber o comportamento na safra de muitos indivíduos castanheiros. Como o extrativismo comercial bem-sucedido em termos de rentabilidade é geralmente realizado de forma seletiva, esse saber se faz fundamental, e ele, segundo meus interlocutores, é que ajuda a concretizar o conhecimento detalhado que os grandes castanheiros possuem das 'pontas de castanha'. Baseados nesses conhecimentos,

7 A este respeito foram levantados vários argumentos, e apresento de modo resumido aqueles que eu considero os mais relevantes para fundamentar a premissa.

Igor Scaramuzzi

alguns quilombolas argumentam que conseguem observar ao longo dos anos, em um espaço territorial que conhecem muito bem, tanto a morte, como também o surgimento de novas castanheiras produtivas no decorrer do tempo.

O segundo é que alguns acreditam ser impossível, pela enorme extensão territorial que ocupam os castanhais no espaço que circunscrevem como seu território, que todos os lugares onde hoje são castanhais tenham sido no passado áreas de plantio, que se tornaram capoeiras e depois castanhais. Alguns castanheiros argumentam que não acham possível que alguém possa ter desempenhado alguma atividade agrícola em algum momento do passado em algumas porções do território onde atualmente moram muitas castanheiras. Quanto a isso, se referem, por exemplo, aos lugares de floresta de terra firme muito distantes dos cursos d'água, onde também é significativa a ocorrência da espécie. Dizem ser difícil e pouco provável que uma população, mesmo que de grande proporção demográfica, tenha praticado agricultura de corte e queima nestes lugares. Compreendem que esses locais são, pela distância dos cursos d'água, inviáveis, tendo em vista as referências locais de uso e de ocupação territorial, tanto para se estabelecer roças, como para constituir habitação em caráter provisório ou permanente.

O terceiro é que a população quilombola privilegia, em suas práticas agrícolas, a derrubada de novas roças em capoeiras pertencentes ao núcleo residencial ou ao grupo doméstico do qual se faz parte. Entre os quilombolas do Alto Trombetas, é raro se fazer novas roças em áreas de floresta alta ou de 'mata bruta' que nunca foram utilizadas anteriormente para práticas agrícolas. Os extrativistas calculam que habitam em caráter permanente a região das 'águas mansas' do rio Trombetas, onde moram atualmente, há bem mais de 100 anos. Dizem que, desde então, possuem o costume de fazer roças preferencialmente nos ambientes já manejados e em lugares próximos aos cursos d'água. A consequência dessa prática é que dificilmente deixam que ambientes de capoeiras (cada núcleo residencial tem diversas capoeiras em estágios diferentes de sucessão florestal para compor um ciclo de plantio rotativo) atinjam estágios de sucessão florestal muito avançados. É comum que castanheiras nasçam nestes ambientes, mas isso não impede, mesmo com o esforço de preservar as árvores, que se reutilize este lugar para um novo plantio. Esta forma de manejo na qual antigas áreas destinadas à agricultura dificilmente são abandonadas em caráter permanente, torna para eles pouco possível, pelo menos desde que chegaram à região, atribuir um papel determinante do manejo agrícola local para o povoamento da castanheira no espaço que circunscrevem como seu território.

O quarto e último argumento diz respeito aos ambientes de ocorrência da castanheira. Embora prefiram locais de terra firme, ambientes que não sofrem as inundações das chuvas de inverno, é corriqueiro no Alto Trombetas que castanheiras nasçam e se desenvolvam formando grandes castanhais em ambientes com vegetação de grande porte sujeitos a inundações na estação das chuvas, como, as 'várzeas' (principalmente), mas também, as 'baixas'⁸. O castanheiro com quem tive mais contato na pesquisa de campo, ciente de minha preocupação a respeito da influência do manejo humano na ecologia e demografia da castanheira, me alertou

8 'Baixas' são espaços de florestas localizadas em baixo relevo que podem ser de grande extensão territorial e que na estação das chuvas sofrem influência das águas. Geralmente, elas ficam entre áreas de florestas de terra firme ou de 'mata bruta' (localizadas em áreas de relevo mais elevado) e que não sofrem alagamento na mesma estação. As 'várzeas' podem ser também áreas de grande extensão territorial, com vegetação de grande e/ou pequeno porte, mas que, ao contrário das 'baixas', não necessariamente intercalam matas de terra firme. 'Igapós' é como os quilombolas designam todas as áreas de floresta que ficam alagadas na estação das chuvas, que incluem os espaços das 'baixas' e das 'várzeas'.

Igor Scaramuzzi

que não se fazem roças em terras sujeitas a inundações e, por consequência, não seria possível existir alguma capoeira nesses tipos de ambientes. Meu principal interlocutor afirmou que tinha certeza de que ninguém haveria de plantar algo nesses lugares, pelo menos não do jeito que os quilombolas praticam agricultura; e que, portanto, quando estão presentes nesses ambientes, as castanheiras crescem e se desenvolvem sem auxílio do manejo humano.

O plantio dos castanhais e o cuidado com as castanheiras

Um termo taxonômico empregado pelos quilombolas ligado ao universo botânico que pode melhor elucidar como estes concebem as relações envolvidas na criação e reprodução dos castanhais é a categoria ‘planta’. ‘Planta’ é a princípio uma categoria taxonômica local que assinala relações específicas entre humanos e vegetais. Seu uso ocorre para se referir a origem (quem plantou) e ao cuidado (quem cuida) na relação de um humano com um vegetal. Ela abrange também três aspectos práticos que envolvem as relações dos humanos com os vegetais. O primeiro é plantar, o segundo é cuidar e o terceiro envolve transplantar e cuidar de um vegetal⁹.

Entre os quilombolas do Alto Trombetas, a categoria incorpora tanto os vegetais cultivados localmente como também os que são encontrados na floresta e os que vêm da cidade ou de outras localidades. Abrange também tipos vegetais usados para diversas finalidades: alimentação, remédio ou ornamento. Para se adentrarem nessa categoria, basta serem vegetais de qualquer tipo que foram plantados ou que passaram a ser cuidados (sendo transplantados ou não) por algum humano ou ambas as situações. Desse modo, pode-se, por exemplo, em uma conversa sobre uma roça de mandioca localizada em determinado lugar, englobar os dois sentidos que a categoria apreende ao se referir às ramas de mandioca que estão nessa roça como ‘plantas’ daquele que as plantou e que cuida delas: “estas são as ‘plantas’ de José, ele derrubou essa roça no ano passado (...)”. É possível também que alguém, pela valoração estética, recolha um vegetal da floresta, o transplante para o seu ‘terreno’ e passe a cuidar dele. Este vegetal passa a ser ‘planta’ da pessoa que o recolheu – “esta é ‘planta’ da Joana, ela a recolheu em um pedaço de mata perto da sua roça (...)” – evocando, portanto, a relação de cuidado. É factível, por fim, um morador de determinado ‘terreno’ se referir a uma árvore de frutas que está sob seus cuidados como ‘planta’ do antigo morador do lugar, enfatizando desse modo somente a origem do vegetal (quem o plantou) e excluindo a relação de cuidado: “esta é ‘planta’ de João, ele plantou quando veio morar neste terreno (...)”.

Como se pode perceber, a categoria ‘planta’ pode ser usada entre os quilombolas para se referir a diversos tipos vegetais que, em outros contextos, dependendo do critério taxonômico utilizado, poderiam ser designados com outras categorias classificatórias. Embora seu uso seja restrito ao universo da relação dos humanos com os vegetais, existe uma exceção que diz respeito justamente à relação da cutia com a castanheira.

Em todas as conversas que tive com os extrativistas da região sobre a origem, reprodução, formação de castanhais, se diz, sem sombra de dúvida, que a casta-

9 Tal como em outras populações de tradição oral, os extrativistas do Alto Trombetas não possuem um termo específico para se referir ao reino vegetal como um todo. É interessante notar que a categoria ‘planta’ também é presente na classificação botânica dos seringueiros do Alto Juruá com a diferença que diz respeito especificamente aos vegetais cultivados, como destaca Emperaire (2002).

Igor Scaramuzzi

nheira, no sentido genérico, como espécie, é ‘planta’ da cutia. Neste caso, essa afirmação se refere a quem planta, ao ato de plantar as castanheiras, tal como os quilombolas plantam, por exemplo, mandioca. Ao contrário do trabalho agrícola humano, a cutia, dizem os castanheiros, não possui nenhum cuidado posterior para com as castanheiras. Mesmo em sentido unívoco, talvez incompleto, a extensão do uso de ‘planta’ para aludir a relação de um animal com um vegetal, aponta certamente a especificidade e a relevância dessa relação.

É necessário salientar também que em alguns casos a castanheira pode vir a se tornar ‘planta’ de uma pessoa, após o plantio da cutia. Não é incomum no Alto Trombetas, como já ressaltado, que castanheiras nasçam em áreas manejadas pelos humanos. Em muitos casos, o plantio da cutia prospera nesses lugares, e assim uma castanheira pode ser alvo dos cuidados de alguém. Uma pessoa pode pegar o ‘filho’ de castanheira e transplantá-lo para um lugar mais adequado ou simplesmente cuidar dele quando pequeno até que viva por si só. Assim, pelo cuidado, a castanheira passa a ser a ‘planta’ dessa pessoa que cuida ou cuidou. Geralmente, nesse tipo de relação, não é incomum a castanheira ganhar um nome ou ‘apelido’ associado àquele que cuidou dela: ‘essa é a castanheira do Edilson, é ‘planta’ dele’.

Para meus interlocutores de pesquisa, a relação entre a cutia e a castanheira se diferencia de forma evidente do ato de “dispersar”, que fazem os pássaros, macacos e outros habitantes das florestas com as sementes de várias espécies de vegetais. No caso da cutia, ela ‘planta’ castanheiras e faz os castanhais, tal como os humanos plantam seus vegetais específicos e fazem suas roças. Há, portanto, uma semelhança em dois aspectos: no ato de plantar e também na composição de uma paisagem ambiental específica, fruto dessa atividade.

Além de enfatizar essas semelhanças, creio também que o uso da categoria ‘planta’ assinala grande ênfase ao trabalho desse animal e reconhece que um dos tipos de ambientes que os quilombolas se relacionam mais intimamente é tecido a partir de um espectro de relações sob o qual não exercem protagonismo para sua configuração. Como afirmou Dona Vó, da comunidade Mãe Cué, os humanos (ela usa ‘brasileiros’) podem até plantar castanheiras, mas não são capazes de realizar esse trabalho com a magnitude, persistência e continuidade das cutias.

O papel dos humanos, de acordo com os quilombolas, na criação e reprodução dos castanhais

Para parte dos extrativistas do Alto Trombetas, os humanos também são participantes da rede de relações atuante na formação e reprodução dos castanhais. Mesmo não negando a hipótese das florestas antropogênicas, que enfatiza a importância do manejo agrícola para a formação e reprodução dos castanhais, de acordo com a minha pesquisa de campo, as concepções e conhecimentos quilombolas dão menos ênfase a este fator do que à frequência humana no castanhal e ao contato humano direto com as árvores que ocorre no trabalho de coleta das amêndoas propriamente dito.

Pude chegar aos dados que sustentam essa constatação e, por consequência, às formas de relação que entendo neste contexto serem fundamentais entre hu-

Igor Scaramuzzi

manos e castanheiras, quando durante a pesquisa de campo me foram elencadas as razões pelas quais boa parte dos meus interlocutores acredita que está ocorrendo a queda da produtividade dos castanhais nas últimas décadas. Para explicar os argumentos quilombolas, vou primeiramente citar alguns fatores elencados que prejudicam, de modo geral, a produtividade dos castanhais. Eles podem ser divididos, apenas para fins explicativos, em fatores de ordem “natural” e fatores de ordem política e social.

No que diz respeito aos fatores de ordem ‘natural’, que não serão detalhados aqui, estes são vários e estão ligados principalmente às influências do tempo e da sazonalidade. Os quilombolas argumentam que tais fatores atuam de forma descontínua ao longo dos anos. Em uma safra (que é anual) ou em uma sequência de safras, um ou mais fatores dessa ordem podem influenciar positivamente ou negativamente a produtividade de frutos das castanheiras. Por outro lado, em determinada safra ou, em algumas safras, eles podem não aparecer ou não se combinar com outros da mesma ordem e, portanto, podem não exercer influência na produtividade das árvores.

Os fatores relacionados às relações humanas entre os diversos coletivos que estão na região, incluindo os próprios quilombolas, são os que, do ponto de vista de alguns castanheiros, estão influenciando de forma negativa a produtividade dos castanhais de forma progressiva ao longo do tempo. Estes fatores estão interligados às dinâmicas de relações sociais que têm resultado nas últimas décadas no declínio da frequência e do trabalho humano nos castanhais.

Para argumentarem a esse respeito, alguns extrativistas veiculam uma hipótese que elucida que as castanheiras necessitam do ‘cheiro’ e do ‘calor’ dos pés e dos corpos dos ‘cristãos’, tal como se referem aos humanos, para se sentirem ‘animadas’ a produzirem frutos. Isso pressupõe que a frequência humana no castanhal é necessária para as árvores produzirem com fartura. Segundo alguns com quem conversei de forma mais sistemática a esse respeito, as castanheiras, na ausência dos humanos nos castanhais, ficam ‘tristes’ ao verem a maior parte de suas sementes, que se denomina nesse contexto de ‘filhos’, apodrecerem na floresta. Quando há humanos no castanhal, as castanheiras ficam ‘alegres’ em terem suas sementes coletadas. As castanheiras ficam ‘tristes’ quando não há humanos no castanhal, pois elas sabem que as cutias, quem plantam suas sementes, não são capazes de plantar uma grande produção de frutos. Assim, a maior parte dos ‘filhos’ se ‘estraga’ e elas ficam ‘desanimadas’ para produzirem nas safras seguintes. Esse postulado sobre a produção das castanheiras e a relação com os humanos é devidamente explicado e comprovado pelos quilombolas com alguns exemplos e fatos relacionados ao comportamento de tais árvores. Vou apresentar de forma resumida aqueles que considero os mais importantes.

Muitos castanheiros, especialmente os mais velhos, argumentam que o trabalho nas antigas ‘colocações’ – onde trabalhavam na coleta de castanha para os ‘patrões’ dos castanhais em regime de aviamento, tal qual ocorreu com a borracha no mesmo período na Amazônia ocidental – proporcionava um contato mais assíduo com os castanhais. Argumentam que, por isso, as castanheiras produziam

Igor Scaramuzzi

muito mais antigamente: ‘as safras não falhavam’¹⁰. Havia, diferentemente de hoje, a feitura e manutenção das estradas de castanha que propiciavam um maior cuidado com as árvores e com o ambiente do castanhal propriamente dito. Na época das ‘colocações’, narram os anciões que muitos castanhais eram realmente muito movimentados; havia nesse tempo muitos extrativistas circulando durante toda a safra e muita ‘zoada de cristão’. Eram lugares muito mais ‘alegres’ do que são hoje em dia. Atualmente, o modo de trabalho, que é feito sem a feitura de estradas, deixa os lugares mais ‘soturnos’.

Os conflitos socioambientais, especialmente aqueles que envolvem a presença das Unidades de Conservação que estão sobrepostas à parte significativa do território quilombola, são colocados como uma das causas da diminuição da frequência humana nos castanhais nos últimos anos. Os conflitos socioambientais na região se intensificaram com a implantação em 1979 da Reserva Biológica do rio Trombetas/REBIO Trombetas (unidade de conservação de proteção integral) que se sobrepôs às principais áreas de castanhais da região do Alto Trombetas manejadas pelos quilombolas. No tempo da chegada da REBIO Trombetas, o extrativismo comercial da castanha foi proibido em parte do território dos quilombolas em sobreposição com esta unidade de conservação. A partir do ano 2000, a coleta da castanha na REBIO passou a ser regulamentada por via de acordos previstos na legislação para contextos de sobreposição de unidades de conservação de proteção integral com territórios de populações tradicionais denominados “Termos de Compromisso”. Nos castanhais quilombolas localizados na área de sobreposição com a REBIO Trombetas existem atualmente, por via do Termo de Compromisso, regras especiais para a coleta e comercialização da castanha e normas específicas no que diz respeito ao manejo da fauna e da flora que devem ser cumpridas pelos castanheiros no tempo da coleta da castanha¹¹.

Os extrativistas argumentam que, embora a regulamentação do extrativismo comercial da castanha no perímetro da REBIO Trombetas seja uma conquista importante, algumas restrições estipuladas pelo Termo de Compromisso, principalmente no que se refere ao manejo da flora e fauna, os impedem de praticarem as atividades constituintes do extrativismo da castanha das formas que julgam mais adequadas e eficientes. O costume e a convivência com os castanhais se dão de acordo com formas específicas de trabalho e de prática que são consideradas fundamentais para a boa relação com as árvores, com o ambiente e para que o extrativismo seja rentável. Desde a implantação da REBIO Trombetas no final dos anos 70, as formas de relação e de manejo do ambiente no extrativismo da castanha passaram a sofrer inúmeras restrições, fato que, segundo muitos de meus interlocutores, tem desestimulado muitos extrativistas a frequentar de forma assídua os castanhais, que estão ficando, com o passar do tempo, cada vez mais solitários¹².

Uma dentre as histórias que me foram narradas que elucida a hipótese da necessidade da presença humana nos castanhais para a produção farta, ocorreu em um castanhal no entorno de um dos lagos adjacentes ao rio Trombetas, onde realizei boa parte de meu trabalho de campo. Quando estive nesse lugar, me con-

10 Aviação é um sistema de crédito que configura relações hierárquicas entre financiador, o patrão, e financiado, o extrativista, muito comum a toda economia extrativista na Amazônia. Para maiores detalhes para o contexto amazônico geral, ver Weinstein (1993) e Almeida (1993), entre outros.

11 No Brasil, os Termos de Compromisso são instrumentos legais que visam “regulamentar” a permanência e o uso de recursos naturais por populações tradicionais que residem ou que possuem algum tipo de vínculo territorial com espaços sobrepostos a unidades de conservação de proteção integral. Segundo a Instrução Normativa nº 26, de 4 de julho de 2012, Termo de Compromisso é um “instrumento de gestão e mediação de conflitos, de caráter transitório, a ser firmado entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão, visando garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos”.

12 É interessante notar que no âmbito das relações de populações tradicionais com os órgãos estatais responsáveis pelas unidades de conservação, além das diferenças nos modos de pensar e realizar a conservação da biodiversidade, ocorrem também controvérsias no que diz respeito às formas de manejo e também no que diz respeito às dimensões técnicas para lidar, de uma forma mais saudável e consonante, com as vidas não humanas e com o ambiente. Nesse sentido, um trabalho que retrata de forma detalhada os conflitos envolvidos em tais controvérsias é a tese de doutorado de Fagundes (2019) no que diz respeito ao manejo do fogo no cerrado da região do Jalapão, estado do Tocantins.

Igor Scaramuzzi

taram os castanheiros que havia um homem que não era quilombola, mas que trabalhou em um conjunto específico de ‘pontas de castanha’, por muitas safras. Há alguns anos atrás, por conflitos locais, ele parou de coletar castanha nesse lugar. A partir da safra em que este castanheiro não compareceu para a coleta, as árvores que estão no lugar onde ele trabalhou deixaram de produzir e assim estão até hoje. O local de trabalho desse castanheiro ficava muito próximo de onde o extrativista que eu acompanhava estabelecia seu acampamento. Passei duas safras de castanha o acompanhando nessa região e nunca sequer visitamos esse lugar, pois, segundo meu interlocutor, era ‘perda de tempo’, já que as castanheiras que esse homem frequentava haviam deixado de produzir. Segundo alguns que também trabalham há muito tempo na região, elas continuarão assim improdutivas definitivamente. Algo interessante que também elucida este exemplo, que pretendo explorar e aprofundar em outra ocasião, é que as castanheiras aparentemente têm afeição não somente pelo ‘calor’ dos pés e o ‘cheiro’ de humanos no sentido genérico, mas possivelmente por aqueles castanheiros com quem elas se relacionam por um longo tempo.

Castanheiros também argumentam a favor da relação entre a frequência humana e a produtividade dos castanhais, comparando as safras dos castanhais das matas da ‘beira’ – localizadas próximas aos lugares mais frequentados e habitados – e do ‘centro’, que ficam distantes dos lugares habitados e dos cursos d’água conhecidos. Segundo alguns interlocutores, a porção dos castanhais que está sendo mais frequentada atualmente se situa na ‘beira’ e as pessoas vão cada vez menos aos castanhais ‘centrais’. Atualmente, a maior parte das expedições em matas ‘centrais’ se dá em busca do óleo da copaíba (*Copaifera langsdorffii*) e não da castanha. É comum, no entanto, na busca da copaíba, o trânsito pelas matas de castanhais “centrais”. Pude notar nos anos de 2013 e 2014, quando participei na pesquisa de campo de algumas expedições em busca de óleo de copaíba, que os castanhais “centrais” que passamos durante as viagens não haviam produzido frutos, contrariamente àqueles localizados na ‘beira’.

Expostos os argumentos sobre o papel dos humanos na criação e reprodução dos castanhais, podemos notar que eles são colocados à prova através da convivência com as castanheiras em ambientes e em lugares diversos e que eles incorporam também à rede de relações os outros coletivos humanos com os quais os quilombolas se relacionam, salientando que as vidas humanas e não humanas estão conectadas de forma interdependente e sem o pressuposto da cisão entre os domínios da natureza e da cultura.

Considerações finais

Como podemos observar, as concepções e conhecimentos quilombolas descritos neste artigo não são necessariamente discordantes, mas incorporam e exploram, de formas diversas, os argumentos elencados pelas hipóteses científicas.

É fato, como já destacado, que o conhecimento científico considera em suas explicações tanto os fatores que poderíamos enquadrar no domínio da natureza como também aqueles que poderiam ser elencados no domínio da cultura. En-

Igor Scaramuzzi

tretanto, na elaboração das hipóteses explicativas, invariavelmente, é dada ênfase em um ou outro, como aquele que exerce maior influência na formação e na reprodução das florestas de castanhais, como também no modo de habitação e de povoamento das castanheiras. Por um lado, há hipóteses explicativas que dão maior ênfase ao domínio da natureza: uma que salienta as perturbações naturais (a ação dos ventos, das tempestades, as quedas de árvores que abrem clareiras nos ambientes florestais) e outra que atribui centralidade ao comportamento da cutia associado ao modo como ela dispersa as sementes da castanheira. Por outro lado, há uma hipótese explicativa que dá maior importância ao domínio da cultura e à agência dos humanos, salientando o manejo florestal/agrícola como um fator fundamental para a configuração dos castanhais.

Os dados de pesquisa aqui descritos e analisados elucidaram que estes fatores levantados pelo conhecimento científico são também considerados com menor ou maior ênfase pelos extrativistas em suas maneiras de compreender e explicar a questão. No entanto, os fatores que são no conhecimento científico classificados como pertencentes ao domínio da natureza ou ao da cultura estão nas concepções dos quilombolas considerados, sem haver necessariamente uma separação entre estes domínios no âmbito exegético. Desse modo, podemos constatar que a centralidade do humano ou da natureza não é o que se busca assinalar nos argumentos quilombolas, mas a interdependência entre os dois domínios.

Para parte dos castanheiros com quem convivi, a dinâmica relacional descrita neste artigo configura um modo de socialidade que possui uma especificidade no que se refere aos valores por ele veiculados que só adquire sentido quando se considera seu conjunto de relações. Os ‘aramãs’ em seus ‘estrandos’ e ‘festejos’ se alimentam da ‘água’ das flores e as vedam com sua saliva preservando a umidade que as possibilita se transformarem em frutos. A vegetação de sub-bosque ajuda os ‘aramãs’ a chegarem às copas das castanheiras. Há também o persistente ato de “plantar” das cutias e a frequência humana percebida pelas castanheiras através do ‘calor’ e do ‘cheiro’ que as ‘alegra’ e as incentiva a produzirem seus frutos. Para os extrativistas, o castanhal é onde se trabalha para a sobrevivência e possuem a tarefa de não tratar esses lugares de qualquer maneira, pois a manutenção da existência desse tipo de floresta depende do respeito a esse conjunto de relações e aos sujeitos nele envolvidos. Entendo, portanto, que a postura adotada pelos quilombolas é que devem participar em conjunto com tais sujeitos na vida dessa floresta, pois a vida própria do castanhal, sua existência e reprodução como ambiente, acontece somente quando há os agenciamentos desses diferentes sujeitos.

Podemos observar que as concepções e conhecimentos quilombolas que foram descritos e analisados dialogam de forma explícita com os preceitos adotados por alguns autores da antropologia contemporânea para a tarefa de reflexão teórica e para a descrição etnográfica das relações entre os domínios da natureza e da cultura de uma maneira descentrada do humano.

Primeiramente, notamos, tal como retratado, por exemplo, no trabalho de Donna Haraway (2003), através do conceito de “espécies companheiras”, uma ênfase dos argumentos quilombolas na interdependência da vida humana em relação

Igor Scaramuzzi

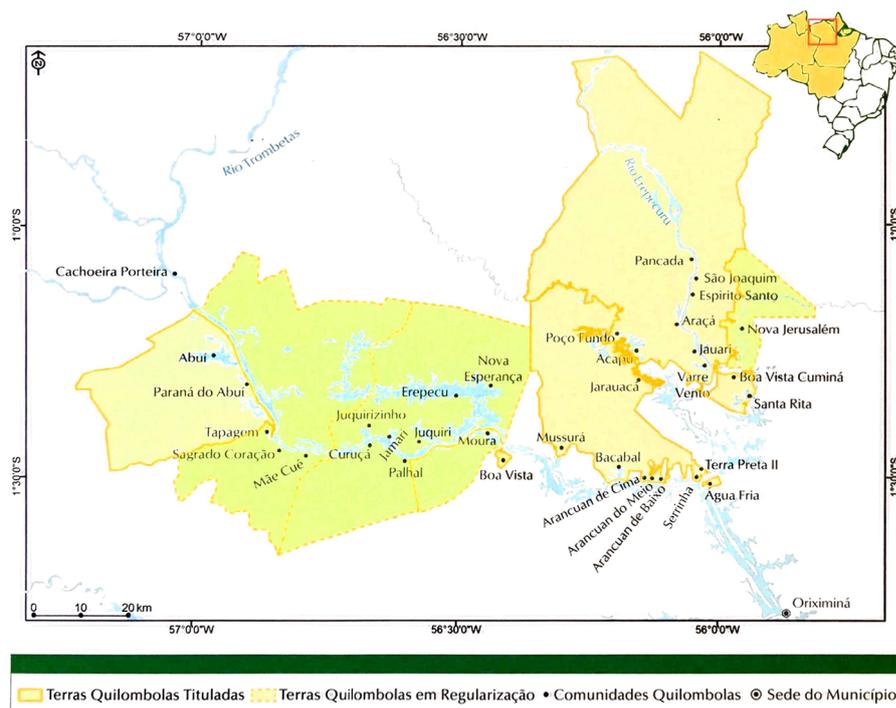
às outras formas de vida. A humanidade na relação com as florestas de castanhais depende e age em conjunto com outros seres vivos que também dependem dos castanhais para sobreviver, no intuito de ajudar estas florestas a se criarem e a se reproduzirem.

Em segundo, observamos que estas concepções veiculam que a intencionalidade, a inteligência e as ações das outras formas de vida, embora possam estar muitas vezes entrelaçadas à existência dos humanos, ocorrem no mundo de forma autônoma e não devem ser submetidas por estes últimos sob possibilidade de reverberação de efeitos nocivos e adversos para ambos os lados. A natureza desse ponto de vista não deve ser controlada, mas as ações humanas devem ocorrer de modo cuidadoso e sempre que possível em consonância com a autonomia dos modos de viver dos seres não humanos. Por essa razão, os quilombolas, tal como outros povos indígenas e tradicionais, têm uma ética e pactos que são sempre postos em prática e atualizados de acordo com o tipo de engajamento e dos paradigmas (violência/predação, parceria/reciprocidade) que orientam cada relação com as outras formas de vida.

Por fim, tal como afirma Anna Tsing (2019, p. 129), essas concepções evidenciam que os quilombolas se encontram, assim como todos nós, limitados pelos seus modos de conhecer, pelos seus interesses particulares e pelas formas de engajamento com as outras formas de vida para apreenderem o que são e como atuam no mundo as vidas não humanas. A despeito disso, as concepções e os conhecimentos apresentados neste artigo também consideram que outros seres vivos possuem formas diferentes das dos humanos, mas também eficazes, de criar e de transformar os ambientes onde vivem. Nesse sentido, advogam que é possível ampliarmos nossa sensibilidade e aprender sobre as vidas não humanas explorando campos de linguagem, que estão além do humano, além dos símbolos, como advoga o trabalho de Eduardo Kohn. Como vimos, uma das maneiras pelas quais os quilombolas explicam e buscam comprovar os argumentos veiculados a respeito da formação e reprodução das florestas de castanhais é se referindo ao campo de comunicação entre eles e as castanheiras. Árvores comunicam sua 'alegria' aos humanos produzindo frutos em abundância; castanheiros comunicam sua satisfação pela produção das castanheiras, através do cuidado e do apreço aos lugares e com as árvores que se relacionam em muitos casos por toda a vida.

Creio que essa rede de relações explicitada pelo ponto de vista de alguns castanheiros do Alto Trombetas expõe uma forma menos antropocêntrica de convivência com outras formas de vida. Considerando o atual espectro dominante de relações dos humanos com os seres vivos e com os entes da floresta amazônica que vão contra a dignidade e diversidade da vida, acredito que esta forma de socialidade quilombola exibida pelo conhecimento das florestas de castanhais contribui para que possamos pensar novas alternativas às atuais políticas públicas de proteção e de relação humana com a biodiversidade. De mesmo modo, pode nos ajudar a criar novas maneiras de conhecermos e de nos relacionarmos com este bioma, como também propiciar espaço para a elaboração de possibilidades inovadoras do ponto de vista político para a defesa da vida em sua diversidade.

Igor Scaramuzzi



Comunidades quilombolas do município de Oriximiná. As comunidades da região conhecida como Alto Trombetas se localizam no espaço entre a comunidade Cachoeira Porteira e Boa Vista.

Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo “Terras Quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças” (2009, pág. 13). Publicação disponível no link: http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2019/03/Pressoes_ameacas.pdf

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 16/06/2020

Referências

- ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros de Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2. ed. Belém: Cejup; UFFPA-NAEA, 1998.
- ALMEIDA, M. W. B. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. *Revista Mediações*, v. 17, n. 1, p. 121-152, 2012.
- ALMEIDA, M. W. B. *Rubber Tappers of the Upper Juruá River Brazil: the making of a forest peasantry economy*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra, 1993.
- ANDRADE, L. M. M. de. Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico. *Revista de Antropologia USP*, v. 38, n. 1, p. 79-99, 1995.
- BALÉE, W. C. The culture of Amazon forests. In: POSEY, D. A.; BALÉE, W. (Eds.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. Bronx: Nova York Botanical Garden, 1989. p. 1-21.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J. *Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DESCOLA, P. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- EMPERAIRE, L. Entre paus, palheiras e cipós. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M.W. B. (Orgs.). *Enciclopédia da Floresta, o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 389-417.
- FAGUNDES, G. M. *Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de

Igor Scaramuzzi

Brasília, Brasília, 2019.

- FARAGE, N. De ratos e outros homens: resistência biopolítica no Brasil moderno. In: LEPINE, C.; HOFBAUER, A.; SCHWARCZ, L. K. (Orgs.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Editorial Beco do Azougue, 2012. p. 279-309.
- FARAGE, N. No collar, no master: workers and animals in the modernization of Rio de Janeiro. In: MODEL-HOUSE RESEARCH GROUP (Org.). *Transcultural modernisms – Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna*. v. 12. Viena: Sternberg Press, 2013. p. 110-127.
- FUNES, E. A. Áreas das cabeceiras – terra de remanescentes – Silêncio, Matá, Castanha-duba, Cuecé, Apui e São José. *Boletim da Comissão Pró-Índio, São Paulo*, n. 1, p. 1-39, 1999.
- FUNES, E. A. Comunidades Negras: resistência e africanidade na Amazônia Brasileira. *Territórios e Fronteiras*, n. 7, p. 47-72, 2007.
- FUNES, E. A. Mocambos do Trombetas: história, memória e identidade. *EA. Virtual (Barcelona)*, Barcelona-Espanha, n. 11, p. 5-25, 2004.
- FUNES, E. A. Mocambos: natureza, cultura e memória. *História Unisinos*, v. 13, n. 2, p. 147-153, 2009.
- FUNES, E. A. *Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- HARAWAY, D. *The companion species manifesto: dogs people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- JARA, F. La miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de genero entre los andoke (Amazonia colombiana). *Journal de la Société des Américanistes*, n. 82, p. 219-258, 1996.
- KIRKSEY, S. E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KROPOTKIN, P. *A ajuda mútua como fator de evolução*. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- LEVIS, C. *et al.* Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, v. 355, n. 6328, p. 925-931, 2017.
- MAIZZA, F. Sobre as crianças-plantas: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. *Mana*, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.
- MAUÉS, M. M. Reproductive phenology and pollination of the brazil nut tree (*Bertholetia excelsa* Humb. & Bonpl. *Lecythidaceae*) in Eastern Amazônia. In: KEVAN, P.; IMPERATRIZ-FONSECA, V. (Eds.). *Pollinating Bees – The conservation link between agriculture and nature*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2002. p. 245-254.
- MORI, S. A.; PRANCE, G. T. *Lecythidaceae. Flora Neotropica*, v. 21, n. 1, p. 1-270, 1979.
- MORI, S. A.; PRANCE, G. T. Taxonomy, ecology, and economic botany of the Brazil nut (*Bertholetia excelsa* Humb. & Bonpl. *Lecythidaceae*). *Advances in Economic Botany*, n. 8, p. 130-150, 1990.
- MORIN DE LIMA, A. G. “Brotou batata para mim”: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô

Igor Scaramuzzi

- (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- OVERING, J.; PASSES, A. (Orgs.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000.
- PEDROSO JUNIOR, N. N.; MURIETTA, R. S. S.; ADAMS, C. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, n. 2, p. 153-174, 2008.
- PERES, C. A.; BAIDER, C. Seed dispersal, spatial distribution and population structure of brazil nut trees (*Bertholletia excelsa*) in Southeastern Amazonia. *Journal of Tropical Ecology*, Cambridge, v. 13, n. 4, p. 595-616, 1997.
- POSEY, D. Hierarchy and utility in a folk biological taxonomic system: patterns in classification of arthropods by the Kayapo indians of Brazil. *Journal of Ethnobiology*, v. 4, n. 2, p. 123-139, 1984.
- RAMIREZ, H.; SHEPARD, J. R. Made in Brazil: human dispersal of the Brazil nut (BEL) in Ancient Amazônia. *Economic Botany*, v. 65, n. 1, p. 44-65, 2011.
- REICHEL-DOLMATOFF. Biological and Social Aspects of the Yurupari Complex of the Colombian Vaupés Territory. *Journal of Latin American Lore*, v. 15, n. 1, p. 95-135. 1989.
- SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.
- SANTOS, A. B dos. *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SCARAMUZZI, I. *Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- SCOLES, R. Do Rio Madeira ao Rio Trombetas, novas evidências ecológicas e históricas da origem antrópica dos castanhais amazônicos. *Novos cadernos NAEA*, v. 14, n. 2, p. 266-282, 2016.
- SCOLES, R. *Ecologia e extrativismo da Castanheira (Bertholletia excelsa Lecythidaceae) em duas regiões da Amazônia Brasileira*. Tese (Doutorado em Biologia – Ecologia) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2010.
- SCOLES, R. *et al.* Sobrevivência e Frutificação de *Bertholletia excelsa* Bonpl. em Áreas Desmatadas em Oriximiná, Pará. *FLORAM – Revista Floresta e Ambiente*, v. 23, 2016. p. 555-564.
- TAYLOR, A-C. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, v. 309, n. 333, p. 154-155, 2000.
- TSING, A. *The mushroom at the end of the world*. New York: Princeton Press, 2016.
- TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. *Clima Com Cultura Científica, Incertezas*, Campinas, v. 3, n. 7, p. 39-66, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Imagens da natureza e da sociedade. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 403-455.
- WEINSTEIN, B. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1993.

Vidas e (re)existências no território quilombola da Costa da Lagoa

Lives and (re)existences in the quilombola territory of Costa da Lagoa

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6606>

Eleandra Raquel da Silva Koch

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Rio Grande do Sul – Brasil

Cientista social, mestra em Sociologia e doutoranda em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua como analista em reforma e desenvolvimento agrário e antropologia no INCRA/RS.

ORCID: 0000-0002-6882-5987

eleandrraquel@gmail.com

Vanessa Flores dos Santos

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Rio Grande do Sul – Brasil

Cientista social pela Universidade Federal de Santa Maria e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua como analista em reforma e desenvolvimento agrário e antropologia no INCRA/RS.

ORCID: 0000-0003-2744-2426

vaneflorsantos@gmail.com

Este artigo analisa processos de luta por (re)existência em um território quilombola que se fundou às margens da Lagoa Capivari. Através de práticas de conhecimentos locais que remetem a importantes ciclos de vida da coletividade negra, como os batismos “em casa” e as festas de Nossa Senhora de Navegantes, evidenciam-se potentes relações que os quilombolas da Costa da Lagoa mobilizam com as águas e demais seres não-humanos, com os quais partilham de seu território ancestral. O trabalho etnográfico que nos oportunizou conhecer o quilombo da Costa da Lagoa e aprender sobre as dinâmicas abordadas neste trabalho foi elaborado no bojo do processo administrativo de regularização fundiária do território quilombola referido. Assim, os condicionantes de produção da pesquisa sob tal modalidade compõem a reflexão proposta. Observa-se, assim, que na força das águas e dos saberes passados pelos mais antigos, o grupo, em aliança com os não-humanos, vem fazendo frente a projetos e seus aparatos sociotécnicos manejados no intento de transformar o território ancestral em um lugar funcional ao “desenvolvimento” e ao lucro.

Comunidade Quilombola da Costa da Lagoa. Território negro. Águas. Existências. Desenvolvimento.

This article analyzes processes of struggle for (re)existence in a quilombola territory that was founded on the banks of Lagoa Capivari. Through local knowledge practices that refer to important life cycles of the black community, such as homemade baptisms and the feasts of Nossa Senhora de Navegantes, there are potent relationships that the quilombolas of Costa da Lagoa mobilize with the water and other non-humans entities, with whom they share their ancestral territory. The ethnographic work that made it possible for us to get to know the quilombo in Costa da Lagoa and learn about the dynamics covered in this work was elaborated amid the administrative process of land tenure regularization of the referred quilombola territory. Thus, the research production constraints under this modality give place to the proposed reflection. Therefore, it is observed that with the strength of the waters and the knowledge passed on by the elders, the group, in alliance with non-humans beings, has been resisting to projects and their socio-technical devices managed in an attempt to transform the ancestral territory into a functional place for “development” and profit.

Costa da Lagoa Quilombola Community. Black territory. Waters. Existences. Development.

Introdução

Este artigo versa sobre práticas de (re)existência¹ da coletividade que atualmente se reconhece enquanto a comunidade quilombola da Costa da Lagoa, situada na beira da Lagoa Capivari, no município de Capivari do Sul (Rio Grande do Sul). Segundo as narrativas locais, com base nas memórias coletivas familiares e comunitárias, desde a ocupação ancestral deste território as parentelas negras encontraram na habitação às margens da lagoa a principal estratégia de resistência coletiva ao processo de escravização. As narrativas de nossas interlocutoras quilombolas em campo remontam que a chegada das primeiras ancestrais, no século XVIII, foi por meio de barcos que aportaram nas águas da lagoa que banha o quilombo. Ali elas viveram e trabalharam e resistiram até o final de suas vidas. Diferentes hipóteses podem explicar o processo de ocupação da comunidade quilombola da Costa da Lagoa, dentre elas, que as ancestrais do quilombo vieram do Morro Alto² e se instalaram na beira da lagoa do Capivari. Outra hipótese é a de que as pessoas escravizadas migraram para a região para trabalhar (no ano de 1847) na construção de uma ponte imperial no município de Palmares no Rio Grande do Sul (INCRA, 2014). Entretanto, independente da hipótese de origem, o fato é que há mais de dois séculos há uma ocupação e uso coletivo do território quilombola da Costa da Lagoa.

Entretanto, com o passar do tempo, com o advento da “modernização da agricultura” na região, passaram a se intensificar disputas por (re)existência naquele território ancestral; isso diante das políticas de desenvolvimento que visavam tornar o local potencialmente “funcional” ao progresso e ao lucro, nas visões de produtores rurais e agentes de desenvolvimento regional. Assim, inúmeros aparatos sociotécnicos foram acionados e constituídos por agentes externos em prol de processos de apropriação econômica do ambiente. Com isto, as existências das famílias quilombolas e de inúmeros seres viventes passaram a ser constantemente ameaçadas. Entretanto, existem e (re)existem diversas dinâmicas de coabitação e cuidado nas terras “da Costa”, como o convívio entre os grupos domésticos, a partir de lógicas de sucessão familiar para a ocupação das terras, e ainda de reciprocidade entre humanos e as figueiras centenárias que são, notoriamente, expressões da biodiversidade aprendida com os mais velhos e um patrimônio afetivo. Assim, a coletividade quilombola segue a constituir laços de parentesco e compadrio dentre as famílias negras que há inúmeras gerações habitam e cultivam dentre as taperas que costeiam a lagoa. Essas singularidades relacionais e espaço-temporais conformam o território ancestral da Costa da Lagoa.

1 O trocadilho da palavra *resistência*, que neste artigo é grafada como *(re)existência*, cumpre a função de marcar uma questão teórica e analítica cara a esta análise, pois o que está em questão neste caso estudado é a própria existência daqueles corpos e modos de vida no lugar que passou a ser considerado como funcional às políticas de desenvolvimento.

2 A comunidade quilombola do Morro Alto é situada no litoral norte do Rio Grande do Sul e está em processo de regularização fundiária no INCRA/RS.



Imagem 1 - Moradias em meio às figueiras centenárias. Fonte: Acervo do INCRA.

Evidencia-se que a Lagoa Capivari se reveste de grande importância para a comunidade, desde a gênese de sua ocupação pelos ancestrais, que vivenciaram os dilemas do cativo e forjaram seus projetos de liberdade. Segundo relatos que compõem a memória social do grupo e foram compartilhados no contexto de pesquisa descrita adiante, nas suas águas também surgiu uma importante forma de reprodução material da vida: o trabalho das mulheres constituído pela lavagem de roupas “pra fora” e a pesca predominantemente artesanal, praticada pelos homens. Além disso, as casas, desde há diversas gerações, eram construídas a partir do barro e do junco extraídos da lagoa.

O conceito de *quilombo* é abordado neste artigo a partir de uma perspectiva socioantropológica que considera o próprio giro historiográfico em relação à escravidão, com estudos que passam a priorizar em suas análises as estratégias pelas quais foram sendo produzidas brechas de autonomia e resistência a partir das experiências familiares de cativos (Slenes, 2011; Mattos, 1998), e prosseguiu em trajetórias partilhadas pelos idos do pós-abolição. Ilka Boaventura Leite (1999), ao mobilizar um denso repertório dos debates acerca da temática, considera a “vastidão de significados relacionados à dimensão política de uma formação social diversa no presente” (1999, p. 128). Sendo assim, são as dinâmicas e, também, as divergências a respeito dessa formação social diversa, e dos processos singulares que oportunizam elucidar, que buscamos enfatizar neste trabalho.

Essa visão considera que a noção de territorialidade quilombola se funda numa espacialidade que emerge diante da “imposição de uma fronteira que é construída a partir de um modelo específico de segregação”, o que, argumenta Leite, “sugere a predominância de uma dimensão relacional, mais do que um tipo de atividade produtiva [...]” (1999, p. 137). Mas se os espólios e constrangimentos qualificam certos tipos de relações engendradas com a alteridade, de forma al-

guma encerram a potência de vida que compõe a trajetória coletiva do quilombo, nem as versões diversas de cada interlocutor ou interlocutora a nós narradas.

Nesse sentido, o território encarna e materializa referências e marcos territoriais “vivos”, tecendo toda uma rede de pessoas, memórias e saberes que compõe as relações sociais da coletividade. Dessa forma, a sua preservação possibilita que – a partir da origem comum presumida na experiência colonial da escravização (O’Dwyer, 2002) – o grupo exerça formas de autonomia e criatividade a partir de tais referências. Contudo, esses processos de (re)existência são sustentados a partir de cosmologias e epistemologias, como é o caso das práticas relativas a ciclos de vida e de preparação de pessoas e celebração do sagrado, que serão abordadas adiante. Destacamos que tais manifestações não são fundadas numa relação de superexploração do ambiente, isto é, dos não humanos que coabitam no lugar. Portanto os conflitos e as disputas ambientais e (cosmo)políticas são abordadas neste artigo desde as perspectivas socioantropológicas que buscam se afastar da partição *natureza e cultura* (Latour, 1994; Strathern, 2014). Assim, a ideia de ambiente emerge nesta análise enquanto um espaço de hibridização entre sociedade e natureza (Fleury; Almeida; Premebida, 2014).

Nesse contexto, a especificidade que buscamos destacar nesta análise diz respeito a práticas de reciprocidade das pessoas negras da Costa da Lagoa com o ambiente, no lugar em que, ao longo do tempo, o grupo tem erigido um investimento relacional intenso. Referimo-nos ao sentido de uma coexistência que não tem por base um regime de exploração/comercialização das vidas não humanas. No caso desta comunidade, há diversas situações elucidativas das relações potentes que a coletividade quilombola aciona no ambiente, e de práticas que são apreendidas e repassadas por meio da vivência no grupo familiar, sobretudo em relação à força das águas da Lagoa.

Abordaremos “a força das águas” a partir de duas modalidades de práticas locais imbricadas aos ciclos de vida da coletividade: os batismos em casa e a festa de Nossa Senhora de Navegantes. Em comum, ambas as práticas familiares e comunitárias são vivenciadas na relação de coexistência das quilombolas com as águas da Lagoa do Capivari. No tópico seguinte, a dimensão da conflitualidade trará um movimento inverso, de barramento das águas e de experiências de constrangimento e expropriação territorial que afetaram a comunidade quilombola, sobretudo com o avanço da rizicultura na região da Lagoa do Capivari. A seguir, a experiência de produção do relatório técnico-científico que subsidiou o pleito territorial da Costa da Lagoa frente ao Estado brasileiro, e oportunizou nosso contato com o grupo, é trazida à reflexão inclusive em suas peculiaridades metodológicas. Por fim, os “Refúgios aos barramentos” são elucidados como potência de vida e como estratégia cosmopolítica, a partir das relações de longo prazo que os quilombolas da Costa têm estabelecido com as vidas não humanas que congregam esse território ancestral. Potência de vida que se prolonga entre as gerações de famílias negras, através dos saberes vividos e transmitidos nos ritos ligados aos ciclos de vida e celebração do sagrado, processos esses que, em vários aspectos, são distintos e dissonantes das políticas de apropriação e superexploração das águas da Lagoa pelas políticas designadas por desenvolvimento.

A força das águas

Dentre as práticas que atualizam no presente relações de coexistência entre os quilombolas e os não humanos e performam a singularidade do território habitado, destacamos duas em particular: 1) os batismos dos recém-nascidos, realizados nas águas da Lagoa; e 2) a Festa de Nossa Senhora de Navegantes, que há mais de 50 anos é celebrada no segundo domingo de fevereiro, conforme veremos a seguir.

Recentemente tivemos a oportunidade de atualizar dados sobre a celebração dos batismos que tivemos acesso, inicialmente, durante o acompanhamento da elaboração do estudo técnico pela equipe do INCRA/RS visando instruir o pleito territorial comunitário. Conversamos com a quilombola Maria Joaquina Boeira, 78 anos, a Quina, a quilombola mais antiga e uma das principais interlocutoras durante o trabalho de campo para elaboração do relatório técnico que será tratado adiante. Ela nos relatou estar no quilombo em quarentena: “fazendo máscaras para distribuir, crochês e escrevendo sobre o pandemônio [maneira como ela prefere chamar a pandemia da Covid-19]”. Na ocasião lhe contamos sobre a produção do artigo e nosso interesse renovado em saber mais sobre os batismos e sobre a Festa de Navegantes.

Quina nos indicou uma de suas irmãs mais novas que já realizou o batismo de algumas crianças e que aparenta ser a nova responsável do grupo pela transmissão desse conhecimento para que pudéssemos aprofundar o assunto. No entanto, a interlocutora indicada afirmou que não tinha informações novas para nos disponibilizar sobre o tema, ou talvez não naquele momento. Assim, optamos por apresentar as memórias que a Quina compartilhou conosco sobre a celebração dos batismos. De acordo com ela, todos eram convidados a se dirigir à beira da lagoa carregando flores, quando as crianças a serem batizadas eram vestidas com roupas brancas e colocadas no colo dos pais ou padrinhos. Nesse momento acontecia a reza em busca da proteção do anjo da guarda, que era conduzida pela cerimonialista da família. Ao final, era derramado um punhado de água da lagoa em suas faces.

Assim, a dupla vivência desse momento de preparação das pessoas, de certa forma, inscreve os novos parentes em um registro familiar territorializado. Com isto, podemos tecer aproximações com a análise a respeito das redes sociotécnicas componentes de especificidades territoriais e familiares dentre comunidades negras na região central do RS, em estudo que considera que “os corpos maturados no território desde muito cedo são inseridos em ‘configurações relacionais’ que interligam elementos de várias ordens” (RUBERT, 2007, p. 322). No caso dos ritos de batismo, tal maturação poderia ser atribuída à vitalidade da água que flui no entorno, do raminho de ervas cultivado em canteiros próximos das casas, geralmente a arruda, que deve ser molhada em um copo com água e um punhado de sal; e a chama da vela que usualmente é relacionada ao anjo da guarda da criança.

No caso da Costa da Lagoa, em relação aos batismos, vale considerar ainda que os mesmos não podem ser pensados desconectados dos eventos de nascimentos e dos funerais, pois esses três eventos estão inter-relacionados. Algumas ancestrais são lembradas como famosas parteiras da localidade, pois realizavam os

partos de familiares em casa e assim todos os nascimentos, até a década de 1990, aconteciam no quilombo. Tais acontecimentos eram permeados por envolvimento coletivo e se constituem no presente um marcador de memória no grupo, é o que fica nítido nas palavras da quilombola Quina, conforme trecho de entrevista transcrito a seguir:

[...] A nossa mãe era parteira e eu tenho a espiriteira que ela esquentava a água, para molhar a tesoura e queimar. Álcool não existia, era querosene. Eles fechavam a porta do quarto, que geralmente não tinha porta, era só um pano pendurado, um cobertor. E o marido, o homem no caso, tinha que pegar o chapéu e andar na volta da casa (Entrevista com Maria Joaquina Conceição, realizada em 2013. In: INCRA, 2014).

Já em relação aos funerais, nos chamou atenção a descrição dela, de que “quando falecia alguém todas as vasilhas com água deveriam ser esvaziadas”. Observamos, assim, que os ciclos de vida e de morte estão relacionados a qualidades diversas que são transpostas às águas da casa e requisitam um movimento de dispersão, de troca desse fluxo, quando se chega a um momento final no ciclo de vida.

A Festa de Navegantes acontece há mais de cinquenta anos e teve o seu início a partir do momento que uma ancestral encontrou na Lagoa uma imagem da santinha de Nossa Senhora de Navegantes. Desde então, este festejo passou a marcar um período no ciclo anual comunitário, em que o conjunto das relações de afeto e de parentesco que ele promove, como a circulação de pessoas, de artefatos, alimentos e inúmeras outras relações de trocas, são intensificadas. Todos os anos, ao final da festa, são escolhidos os festeiros dentre as parentelas dos “troncos”, os quais passam a coordenar inúmeras atividades que acontecem o ano todo, para arrecadar fundos para a próxima festa e divulgá-la. Este é um momento de retorno ao quilombo, para muitas pessoas que se afastam em busca de trabalho.

Um dos momentos mais esperados durante os festejos que duram três dias – nos dois primeiros dias são realizadas atividades desportivas e um baile – é a procissão que atravessa o território quilombola e que culmina com uma cerimônia na Lagoa do Capivari. Percorrer o quilombo é reviver os caminhos de resistência no lugar, ao longo do tempo, pois os lugares, tais como a “gruta da santinha”, encarnam memórias comuns da trajetória de ocupação e das experiências devocionais que também estão inscritas na paisagem. Os novos encontros nesses sítios, em momentos de celebração, são oportunidades para o reavivamento e a atualização de tais práticas coletivas, as quais são perpassadas por devoções difusas que não se encerram num culto formal e nem se esgotam no momento da festa, pois as imagens estão espalhadas nas casas e nas orações cotidianas.



Imagem 2 – Após o deslocamento de Nossa Senhora de Navegantes da grutinha até a frente do salão comunitário, acontece a missa embaixo de uma figueira. Quando, então, a imagem da santa repousa num barco de flores que simboliza a força das águas. Após a celebração, acontece a procissão até a Lagoa do Capivari quando os devotos carregam o barco pelas águas.

Fonte: Acervo do INCRA.

Contudo, em 2019, houve o destelhamento do salão comunitário da associação quilombola, alguns dias antes da realização da festa. Diante disso, o evento público que estava sendo divulgado foi cancelado, mas a procissão foi mantida. De lá para cá, a associação quilombola tem buscado acionar várias redes institucionais (prefeitura municipal, INCRA/RS, Ministério Público Federal, dentre outras), buscando angariar apoios e fundos para a reconstrução do salão. Infelizmente, em 2020, pela primeira vez depois de muitos anos, não ocorreu a procissão, pois a destruição da sede do salão coletivo teve inúmeros efeitos nas condições objetivas para realização de um evento desse porte e dos processos políticos que organizam e mobilizam a comunidade. Entretanto, a julgar pelos inúmeros agenciamentos que a comunidade quilombola conseguiu realizar ao longo do tempo, em defesa do direito de existir mesmo diante de situações extremamente adversas, acredita-se que o grupo possa encontrar caminhos para retomar a celebração. Observamos que os protocolos que envolvem a realização da Festa de Navegantes, durante o ano inteiro, possuem relação com acontecimentos cotidianos do grupo e desempenham um papel crucial no processo político comunitário.

Nem sempre a comunidade, que majoritariamente se define como católica, teve a presença da paróquia no quilombo na celebração da missa da Festa de Navegantes, no entanto, isso não impediu que os festejos e as celebrações pudessem ocorrer. Poderíamos nos questionar se os batismos nas águas, ou o também chamado “batismo em casa”, surgiram a partir dessa recusa de reconhecimento da existência das pessoas quilombolas por parte da Igreja, ou se, ao contrário, a Igreja se recusava a reconhecê-los por conta de seus ritos específicos. No entanto, nos relatos partilhados durante a confecção do estudo técnico, essa suposta contradição nunca se colocou, pois declararam que costumavam realizar as duas formas de batismo, em casa, nas águas da lagoa, e depois na Igreja.

De toda forma, a transmissão de tais saberes locais perpassa gerações, sobretudo de núcleos familiares de mulheres quilombolas, como é o caso de Maria

Joaquina, que congrega e mobiliza as memórias coletivas legadas por sua avó, por sua mãe, por suas tias e primas e hoje aponta para uma nova responsável pela realização dos batismos em sua família.

As expropriações territoriais e o avanço da rizicultura

As primeiras narrativas que ouvimos ao chegar no quilombo da Costa da Lagoa para a realização do estudo técnico versavam sobre as perdas das áreas ocupadas pelos familiares mais antigos, devido a inúmeras situações de vulnerabilidade social e territorial que enfrentaram ao longo do tempo. Tais formas de violência e desterro podem ser exemplificadas nas afirmações das nossas interlocutoras quilombolas, as quais ouvimos em campo, tais como: “ali ficava a roça de aipim do falecido tio Pedro que ele trocou por sacos de farinha quando perdeu a roça devido à seca”, ou então: “aquela parte ali o meu avô trocou por um cavalo encilhado”. Tais narrativas apontam para perdas materiais, mas também para situações de constrangimento. Segundo relatos, a comunidade vivia em meio a inúmeros alagamentos: “quando chovia tudo aqui virava lagoão”; diante de tal situação de inundação, imagine-se a importância que poderia ter um cavalo encilhado para a locomoção no lugar, por exemplo. Essas renúncias de partes de suas terras, para não morrer de fome, ou para ter um meio de locomoção, dentre outras razões de sobrevivência, são reveladoras das marcas do racismo, pois as territorializações que mantiveram, mesmo diante de um acúmulo de vivências, remetem à condição de subalternidade relacionada ao processo de escravização sofrido por suas ancestrais.

Igualmente, as quilombolas nos relataram várias situações relacionadas ao início das lavouras de arroz. Essas que foram ocupando as terras no entorno da lagoa do Capivari a partir da década de 1970, sem que as quilombolas tivessem força para impedir que constantemente “as cercas fossem andando”. Conforme demonstrou a pesquisa realizada pelo INCRA, no contexto das chamadas políticas de modernização da agricultura (ou “revolução verde”), houve a prevalência de várias intervenções sociotécnicas que degradaram as condições de vidas não humanas e promoveram um achatamento da tessitura social no local. Essas políticas despertaram o interesse econômico nas terras tradicionais e nas proximidades, as quais antes eram ocupadas pela população negra e por vizinhos.

Assim, da mercantilização dos “recursos” naturais, neste caso especialmente da exploração da água da Lagoa Capivari, advieram esbulhos³ das terras tradicionalmente ocupadas pelo grupo que se autorreconhece como quilombola (INCRA, 2014). De tal situação, decorreu uma ainda maior vulnerabilidade territorial, já que esse território se tornou alvo da especulação fundiária devido à abundância do “recurso” hídrico. Nesse contexto, se dá a inscrição do espaço tradicional enquanto um potencial ao desenvolvimento e às suas consequências.

No que diz respeito aos processos sociotécnicos, apoiamo-nos naquelas abordagens que procuram “reagregar o social” a partir da cartografia das diferentes redes híbridas formadas por inúmeras associações entre atores e actantes, as quais conformam as materialidades que convençamos chamar de social ou sociedade (Latour, 2012; Callon, 1999). Deste ponto de vista analítico, assume-se que a

3 No sentido jurídico, refere-se ao ato de usurpação pelo qual uma pessoa é privada, ou espoliada, de coisa de que tenha propriedade ou posse (Brasil, 2016).

realidade está sempre envolvida em inúmeras controvérsias e incertezas (LATOURE, 2016), as quais podem ser evidenciadas a partir da descrição das associações que acontecem em tais redes. O não reconhecimento dessas relações híbridas produz o que a Teoria do Ator-Rede (*Actor-Network Theory*) caracteriza como processos de “purificação”, ou seja, a desconsideração e o achatamento das inúmeras associações e agenciamentos que ocorrem nas diferentes redes sociotécnicas, até que os enunciados sejam pacificados e considerados como não sujeitos a controvérsias.

Nesse aspecto, as “técnicas” e seus aparatos político-discursivos, como destaca James Ferguson, cumprem o papel de “máquinas de antipolítica” (FERGUSON, 1990), na medida em que funcionam como formas de desconsideração às inúmeras desigualdades que carregam as políticas de desenvolvimento. O autor, ao debater os efeitos de tais políticas, apresenta reflexões fundamentais para o debate das ciências sociais, especialmente para àquelas análises que se situam no âmbito da crítica ao “desenvolvimento”, como, aliás, se pretende a abordagem aqui realizada. O autor se insurge analiticamente contra a “indústria do desenvolvimento”, a qual traz em si uma “expectativa de modernidade” e “um conjunto de quase promessas” de direitos a partir do capitalismo, que tem a especificidade de ser “um motor de acumulação e de produção”⁴ (Ferguson, 2011, p. 190).

Adriana Paredes Peñafiel, no artigo *Relações do alimentar e relações que alimentam: El Tambo e a Mamacocha no norte do Peru*, a partir de uma narração e de uma análise densa sobre as relações de proteção que os camponeses do norte do Peru estabelecem com a Lagoa Mamacocha que é alvo de um projeto de mineração, demonstra as inúmeras disputas ontológicas que se conformam em torno dessa temática. Por um lado, a defesa do desenvolvimento e da técnica que são propugnadas para justificar a espoliação mineral. Por outro lado, a recusa dos camponeses de que seja mexido nas águas profundas da lagoa, pois consideram que isso pode gerar consequências materiais e imateriais irreparáveis para inúmeras existências humanas e não humanas que se alimentam dela (Paredes Peñafiel, 2015). Essas convicções cosmológicas têm propiciado inúmeros agenciamentos que os camponeses peruanos realizam para realizar uma verdadeira vigília de suas águas, como uma forma de (re)existência e de trancamento dos projetos de mineração.

No caso em análise neste artigo, importa destacar que parte significativa do território tradicionalmente ocupado pelas parentelas quilombolas da Costa da Lagoa foi esbulhada pelo advento das lavouras de arroz, que realizaram a espoliação da água da lagoa a partir do entubamento da Lagoa Capivari e das várzeas adjacentes, no intuito da irrigação, a partir da década de 1970. Essas técnicas que foram utilizadas para canalizar esse “recurso” hídrico transformaram a lagoa e o ambiente circundante, considerando o embarramento⁵ que foi ocasionado devido ao drenamento do solo extremamente encharcado para a viabilização das lavouras. Tal drenagem levou à formação de sedimentos, que restaram depositados na lagoa. Da mesma forma, houve a poluição das águas pelo uso de venenos nos plantios (INCRA, 2014). Tais mudanças e intervenções técnico-científicas aprofundaram a vulnerabilidade territorial e econômica das quilombolas, pois várias de suas atividades, como a pesca artesanal, foram afetadas; assim, muitas delas passaram

4 Kant de Lima (2011), ao entrevistar o antropólogo James Ferguson no Brasil, revisa os debates da antropologia econômica a partir da premissa de que a existência das trocas não é o problema. E, sim, a acumulação e a desigualdade que elas geram. Para ilustrar esse contraste, ele traz um exercício genealógico em que demonstra que “algumas sociedades decidiram não acumular, optaram por destruir, distribuir ou, qualquer outra coisa. Mas, a nossa sociedade, em certo momento da história, decidiu-se acumular, e esse é o sistema capitalista com que estamos lidando” (Lima, in: Ferguson, 2011, p. 189).

5 Refere-se às terras argilosas aplicadas nos intervalos das paredes de taipas que represam ou drenam as águas.

a depender dos parques empregos nas lavouras de arroz, diante do processo de mecanização da atividade agrícola incidente.

Em consonância às reflexões de Paul Gilroy, as dinâmicas descritas de disputa pela terra e recursos subjacentes nos convocam à análise sobre as relações das pessoas negras com a modernidade ocidental. O autor considera que há uma estreita relação entre modernidade e escravização. Para ele, essa é decididamente uma questão chave, “porque ela pode ser usada para fornecer uma firme rejeição à ideia hipotética da história como progresso” (Gilroy, 2001, p. 122). Tal perspectiva analítica é elucidativa dos processos de subalternização e subordinação das pessoas e corpos negros, na medida em que a chave *modernidade-escravização* emerge a partir de processos de “terror racial”, que ora se manifestam em exploração das forças de trabalho, ora como apagamento dos saberes ancestrais e potências de vida.

Saberes em rede: a produção do relatório técnico-científico

A coletividade quilombola, ao longo do tempo, tem demonstrado capacidade de agenciamento de diferentes atores e instituições, as quais são mediadoras e/ou promotoras de políticas públicas relacionadas à garantia dos direitos quilombolas por parte do estado brasileiro. Exemplo disso, foi a abertura do Processo Administrativo junto ao INCRA em 2011, o que se deu com a mediação do Ministério Público Federal através de um Inquérito Civil Público. Esse inquérito foi instruído a partir de alegações significativas da comunidade sobre a relação de conservação e respeito exercida pela comunidade quilombola em relação à Lagoa Capivari. Observamos que o processo de autorreconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares data de 2006, mas somente em 2011 foi aberto o processo de regularização fundiária no INCRA/RS, e isso coincidiu com o momento em que terceiros não quilombolas haviam ocupado áreas de posse da comunidade e cercado parte do acesso à Lagoa, conforme veremos a seguir.

A nossa inserção em campo aconteceu a partir de 2012, após um novo concurso do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária⁶ - o último ocorrido -, quando ingressamos no INCRA/RS no cargo de Analista em Reforma Agrária e Desenvolvimento Agrário-Habilitação: Antropologia. Uma das primeiras comunidades em que atuamos foi a comunidade quilombola da Costa da Lagoa. À época, estávamos acompanhando a elaboração de relatórios antropológicos por meio de um prego em comunidades que estavam na “fila” há mais tempo (considerando o tempo de abertura do processo administrativo) e que, por esse critério, atingiram a fase da elaboração do Relatório Antropológico (RA)⁷, que é a primeira peça do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Entretanto, uma demanda ambiental emergiu em relação à comunidade quilombola da Costa da Lagoa que foi apresentada pela associação quilombola ao Ministério Público Federal (MPF) que acionou o INCRA e solicitou providências para que essa comunidade fosse atendida imediatamente. Isto é: recomendou que, em função dos conflitos ambientais incidentes, aquele processo administrativo deveria subir na “fila”. O conteúdo da controvérsia se referia ao cercamento e à poluição da Lagoa do Capivari que banha a comunidade quilombola da Costa da Lagoa.

6 No que se refere à titulação dos territórios quilombolas, a partir do Decreto 4887/2003 (Brasil, 2003), surge uma demanda crescente por contribuição de profissionais em antropologia para a elaboração de relatórios técnicos de caráter sócio-histórico-antropológico, visando subsídio aos pleitos territoriais de comunidades quilombolas junto ao INCRA. Nesse novo cenário, o Estado brasileiro passou a promover concursos públicos para o INCRA para o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário – Habilitação Antropologia.

7 A Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA define, no seu artigo 10, um conjunto de quesitos técnicos para a elaboração do *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada* (INCRA, 2009), que neste trabalho abreviamos como Relatório Antropológico

Logo em seguida, o INCRA foi acionado para responder sobre um usucapião que incidia numa parte da área do território da comunidade na qual havia uma posse precária de um não quilombola. Dessa forma, fomos convocadas para participar de uma vistoria⁸ da área em questão, juntamente com o agrônomo do setor. Ao chegar na comunidade, constatamos que o processo de usucapião atingia o salão comunitário da comunidade, o qual havia sido construído no local onde era a casa da “vó Tita”, a Serafina - avó de nossas interlocutoras e parteira da comunidade. Diante dessa informação, ficou nítida a urgência do início da pesquisa antropológica, pois estava em questão a manutenção da trajetória de resistência da comunidade no lugar, que se mantinha desde o período da escravização. Naquele salão comunitário eram realizadas inúmeras atividades e práticas da comunidade, dentre as quais, conforme nos relataram as nossas interlocutoras em campo, a Festa de Navegantes.

A pesquisa para a elaboração do Relatório Antropológico foi desenvolvida durante 18 meses, com alguns momentos de hospedagem na comunidade, ou nos arredores e de outras idas e vindas constantes. Antes do início dos trabalhos de campo, foram realizados alguns processos de mediação junto à rede institucional afeta aos direitos quilombolas. Para tanto, além da comunicação por escrito aos órgãos sobre o início do RTID, foi realizada uma reunião no quilombo, com a presença de vários órgãos, tais como: a gestão do INCRA, o Ministério Público Federal (MPF), a Federação Quilombola e a Emater/RS, dentre outros. Após esses ritos políticos-administrativos, prosseguimos a imersão no campo. Iniciamos com uma reunião da equipe⁹ com a comunidade onde foram informados os objetivos e o formato dos trabalhos a serem desenvolvidos.

Desde então, foram estabelecidas relações de trocas com as interlocutoras quilombolas mais antigas e com as dirigentes da Associação. Na ocasião, informamos sobre o nosso termo de referência e convidamos os participantes para realizarem uma pesquisa em seus arquivos de fotos e de documentos, os quais sustentariam a pesquisa, juntamente com o acionamento da história oral que seria reconstituída a partir das memórias, via entrevistas a serem realizadas e, especialmente, através do convívio com parte do cotidiano da comunidade. A partir de então, passamos a seguir as pistas de nossas interlocutoras sobre as pessoas a serem entrevistadas e sobre os lugares que encarnavam sinais diacríticos da trajetória de ocupação e resistência da comunidade no território. Dessa forma, fomos construindo uma etnografia que buscou reconstruir não apenas a trajetória de resistência ao longo do tempo, nas fronteiras porosas de pertencimento étnicorracial, mas também dar relevo e visibilidade às diversas formas como as relações de parentesco, de solidariedade, vizinhança no território e as festividades atualizavam as relações de pertencimento e de alteridade com o ambiente no presente. As partilhas de um senso de trajetória comum aos atores sociais envolvidos (O'DWYER, 2002), bem como, as relações com a alteridade, nas fronteiras de sentidos, memórias e moralidades – que orientam, mas também contrastam práticas coletivas situacionalmente – constroem as diferentes formas de pertencimento étnico (BARTH, 1998).

Desde a vistoria de que participamos, por ocasião do usucapião e anteriormente citada, mantivemos contato permanente com a quilombola Talita Conceição

(RA).

8 O trabalho técnico com comunidades quilombolas no INCRA é de natureza multidisciplinar. Tal circunstância é enriquecedora, entretanto, as previsões normativas, muitas vezes, estão em descompasso com os procedimentos de construção do conhecimento que são caros às ciências humanas. Bem como, a interlocução com as outras áreas, em algumas circunstâncias, ainda são obstaculizadas devido às incompreensões acerca do papel social do qual a antropóloga não pode prescindir, no sentido proposto por Eliane O'Dwyer (2010) de valorização da capacidade reflexiva da disciplina na mediação do diálogo intercultural, imersos nas nossas responsabilidades

sociais e profissionais.

9 Contamos com a valiosa colaboração do nosso colega agrônomo Mário Stringhini, da estagiária Lisey Silveira da Silva e da colega antropóloga Náira Daubermann. E, ainda, do bacharel em História Lucas Nunes de Souza como um colaborador eventual da pesquisa, já que na equipe de quilombos

Ferraz, 75 anos, irmã da Quina. A convivência com ela e a sua colaboração foram decisivas para o desenvolvimento do estudo antropológico, pois ela caminhava muito conosco pelo território, nos mostrava os lugares dos antigos, as criações naturais. A exemplo de uma figueira em que até alguns anos atrás eram vistas as marcas das correntes de um possível tronco, ou outra que fornecia a casca de que eram feitos utensílios para beber água. O que, destacamos, revela constantes processos de coprodução das vidas diante das dificuldades enfrentadas. Aquela mulher quilombola também nos indicava as visitas a serem feitas e propunha entrevistas e as realizava, em partes, pois ela detinha grande capacidade de diálogo e arguição junto à sua parentela e aos seus vizinhos. Também nos levava em taperas/ruínas, tais como a da Ponte Imperial de Palmares do Sul, e ainda nos acompanhava em algumas idas ao cartório de registros de documentos.

Ao iniciar a pesquisa e a inserção em campo, tínhamos a informação compartilhada pelo grupo de que a ocupação da Costa da Lagoa era fruto de uma “dádiva” de terras, a qual as ancestrais mais antigas haviam recebido. Com o decorrer da pesquisa nos arquivos históricos, encontramos um inventário (do ano de 1878) de um “senhor de terras” que continha um legado de terras na região onde se situa a comunidade, o qual foi deixado a uma das integrantes mais antigas de um dos troncos da comunidade, a Delfina, mais conhecida como Dede. Inicialmente, tivemos muitas dúvidas sobre como abordar essa situação com as quilombolas, pois a informação do testamento (propriamente dito) tratava-se de uma “hipótese externa”, já que as nossas interlocutoras quilombolas mantinham a convicção de que havia um legado de terras às suas ancestrais. Entretanto, elas desconheciam a informação de que a ocupação fática negra havia sido registrada, ao menos parcialmente, em um testamento. Ao tomar conhecimento de tal registro cartorial, as nossas interlocutoras quilombolas consideraram que fazia sentido que a “Delfina do testamento” fosse a Dede, até mesmo porque a idade dela conferia com o assento de batismo¹⁰ que encontramos na Cúria da Igreja Católica do município de Osório (Rio Grande do Sul), em que ela foi registrada como nascida em 1870 como filha de Damásia, escravizada de Antônio Domingues de Oliveira Brás.

Durante a elaboração do Relatório Antropológico, tivemos a oportunidade de entrevistar o sobrinho-neto do senhor Antônio Brás, o escravagista que deixou o legado de terras para a Delfina. Aquela foi uma experiência significativa, pois a quilombola Talita nos acompanhou na visita e embora no início ela tenha apenas escutado, diferentemente da interação que costumava exercer, nós guardamos convicção de que ela não se intimidou. Aquele senhor, Pedro Brás (82 anos, à época), nos recebeu de forma cordial e afirmou que desconhecia o registro cartorial do testamento. Entretanto, ele não se surpreendeu com o legado do testamento às quilombolas, pois reconheceu que: “[...] ali [na Costa da Lagoa] fazia parte da Sesmaria São Bernardo, e os negros sempre viveram ali, aquela terra sempre foi ocupada por eles e se alguém falar o contrário, estará mentindo (Pedro Brás, entrevista realizada em junho de 2013. *In*: INCRA, 2014).

Após abordar a dimensão ética com nossas interlocutoras, relativa ao manejo pela pesquisa daquela relevante informação cartorial que envolvia o registro do

do INCRA não há analistas em História.

10 Naquela ocasião fizemos o primeiro contato com esse tipo de documentos, os quais são arquivados nas Cúrias da Igreja Católica. Nos chamou a atenção que em tais registros paroquiais havia dois tipos de classificações: 1) o nome e o sobrenome da pessoa seguido de “livre”, ou, 2) somente o primeiro nome da

legado de terras¹¹, e que até então não era de conhecimento da comunidade, a ancestral Delfina teve a sua trajetória de vida inventariada pela comunidade. Assim, passaram a circular algumas fotografias dela, as quais foram exaltadas e comemoradas pelas quilombolas envolvidas na pesquisa. A partir desse marco, muitas memórias foram acionadas; e esse processo de reavivamento das lembranças que envolviam a memória da convivência com a Dede possibilitaram que a narrativa da comunidade ficasse mais fluida em relação ao conjunto da pesquisa, pois essas reminiscências ganharam uma potência enunciativa no presente.

Dessa forma, a elaboração do Relatório Antropológico da Costa da Lagoa (no período de 2013 a 2015) e o acompanhamento do processo de reconhecimento junto ao INCRA/RS nos trouxeram e continuam trazendo vários questionamentos em relação ao exercício de nosso ofício, à escrita etnográfica e às condições autorais envolvidas em nossas pesquisas com esses sujeitos sociais em luta. Elucidativa de tais questões éticas e procedimentais foi a iniciativa da quilombola mais antiga à época da nossa pesquisa, Maria Joaquina Boeira da Conceição, 78 anos¹², a já referida Quina, que elaborou o documento *A vida quilombola* e o entregou a nós nos primeiros dias da pesquisa. Aquele texto, de 15 páginas, versava sobre os modos de vida no território, como festas, batizados, funerais, comidas “típicas”, ervas medicinais e objetos que encarnavam as memórias (e memoriais) de momentos de vulnerabilidade que vivenciaram, bem como continha informações relevantes sobre a diversidade de alternativas e soluções que emergiram na inter-relação no ambiente.

Tal documento nos forneceu pistas cruciais sobre os caminhos da pesquisa e nos levou a questionar os limites da própria autoria da peça técnica que era construída. Não porque o texto quilombola que nos foi entregue esgotasse a nossa pesquisa e os próprios protocolos analíticos e teóricos (caros ao nosso ofício) que a sustentavam, mas porque tal situação evidenciou que essas histórias e trajetórias que buscamos descrever e restituir foram escritas das mais diversas formas por esses sujeitos sociais, protagonistas de seus modos de vida. Essas histórias não constam em nenhum “livro oficial” da história única (Adichie, 2019), pois, ao longo do tempo, foram desconsiderados em seus próprios estatutos intelectuais.

Diante de tais impasses analíticos, a estratégia que encontramos naquele momento foi buscar uma forma de “bifurcação” (Strathern, 2013; Morawska, 2017)¹³ entre as exigências normativas, os aportes disciplinares e o protagonismo da enunciação das mulheres quilombolas que estavam engajadas na pesquisa que estávamos realizando. Pesquisa e/ou estudo técnico que, naquele momento, não era mais apenas da equipe de colegas “especialistas”, pois esse se tornou também o momento que a comunidade encontrou para elaborar suas próprias formas de enunciação e registro de memórias. E elas e eles o fizeram a partir do inventário daquilo que era diacrítico para si: os costumes vindos das antigas, as festividades, os parentescos, as fotos e documentos antigos e, muito especialmente, a reconstituição dos laços genealógicos, as “árvores”, que despertaram um notório envolvimento e adesão à pesquisa. Boa parte das entrevistas realizadas eram desenvolvidas a partir das lembranças dos vínculos de parentesco e dos lugares das “antigas” (trancos) no território.

pessoa seguido da designação “escravo” de fulano de tal.

11 No Rio Grande do Sul existem inúmeros legados testamentais de terras de quilombos a famílias de pessoas escravizadas. O exemplo mais notório é o testamento do quilombo da Casca (Mostardas/Rio Grande do Sul), que emergiu a partir da pesquisa inaugural da temática quilombola no Rio Grande do Sul, que foi coordenada pela antropóloga Ilka Boaventura Leite (Leite, 2005). Esse e outros registros são expressões do reconhecimento de parte da realidade fática da existência e da permanência de territórios quilombolas. Entretanto, na maioria dos casos, com exceção do quilombo da Casca, tais processos de reconhecimento e titulação territorial permanecem inconclusos, pois há um enorme hiato entre o direito fundamental que é a titulação quilombola (Brasil, 1988) e a obrigação do estado brasileiro de cumprir tais preceitos constitucionais.

12 A quilombola Maria Joaquina (a Quina) alimenta o hábito da escrita constantemente. Exemplo disso foi o envolvimento dela na pesquisa de dissertação de uma colega nossa de trabalho, sobre escritas ordinárias de mulheres negras (Daubermann, 2019). Ou, ainda, as suas reflexões recentes sobre a pandemia do coronavírus. Aliás, um trecho de tais escritos, transcrito a seguir, é elucidativo de uma cosmovisão que é tecida a partir de relações de alteridade com o ambiente: “[...] estamos anestesiados, não abraçamos quando podíamos passamos o tempo todo ignorando tudo, a natureza, os animais, planetas, o mar, as estrelas, os pássaros, os germes do ventos, as cachoeiras” (Conceição, 2020).

13 Catarina Morawska (2017), ao se referir à renovação do empreendimento comparativo em antropologia realizado por Marilyn Strathern (2004), o qual explicita “as aproximações, paralelos e transformações dos conceitos nativos em relação aos conceitos oriundos da teo-

Essas evocações e acionamentos da memória da luta e resistência a partir do território também eram perpassadas por momentos de silêncios e afasias sobre aquilo que não se queria enunciar, pois como nos disse uma das quilombolas durante a pesquisa, “existem coisas que é melhor esquecer”. Momentos como aquele são oportunidades de desestabilização de pressupostos, pois demonstram que, embora em algumas ocasiões as fronteiras da pesquisa possam ser “borradas”¹⁴ (Strathern, 2014), e até mesmo que a nossa inserção etnográfica possa se converter em compartilhamento de parte do cotidiano com as nossas interlocutoras – o que no caso da pesquisa na Costa da Lagoa nos propiciava inúmeras e significativas trocas, tais como cozinhar, comer, descansar, falar também sobre a nossa vida pessoal e desfrutar do convívio familiar –, entretanto, os silêncios de nossas interlocutoras devem ser ouvidos, pois nos fazem lembrar que existe um limiar daquilo que não é passível de ser transformado (ou talvez esvaziado) em escrita antropológica. Tanto quanto o aprendizado de que os potenciais relacionais e a variabilidade de estratégias de enfrentamento à violência racista que impacta as vidas dos moradores da Costa da Lagoa é diversa, e não necessariamente corresponde à lógica estatal, quando requer uma formulação de proposta de pleito territorial.

Território vivo e os refúgios aos barramentos

Ao longo dos tempos, as famílias quilombolas da Costa da Lagoa têm encontrado formas eficazes – mas não livres de conflito e de momentos de opressão – de exercer uma cosmopolítica (Stengers, 2018; Latour, 2016) através das relações de longo prazo com as vidas não humanas que congregam esse território ancestral e suas relações sociais. Essas relações foram aqui abordadas a partir das práticas que remetem a importantes ciclos de vida da coletividade negra, como os batismos “em casa” e as festas de Nossa Senhora de Navegantes, ambas realizadas nas águas da Lagoa Capivari. Neste caso, o termo *cosmopolítica* está diretamente relacionado à luta por coexistência das vidas humanas com as demais formas de vida, e um foco de saberes e práticas locais os quais em vários aspectos são contrastivos com as políticas de desenvolvimento que veem nos “recursos naturais”, simplesmente ativos econômicos, destinados a superexploração, a exemplo do histórico de tentativas de apropriação privada das águas da Lagoa Capivari para a rizicultura. Bruno Latour (2016) resumizou o conceito de *cosmopolítica*, a partir de Isabelle Stengers (2015), mais ou menos nos seguintes termos: enquanto uma junção da “política com o cosmos”, ou seja, nem o cosmos nem a política sozinhos, ambos inter-relacionados.

Essa inter-relação com as águas congrega, ao nosso ver, um leque de inscrições diaspóricas (Gilroy, 2001) evocadas pela memória coletiva através de relatos orais que perpassam desde a chegada dos ancestrais ao local, ainda como cativos, seja na versão do local de refúgio aos que resistiram à escravização; seja no diálogo com as fontes documentais analisadas durante a elaboração do relatório técnico e que atestam uma doação de terras às ancestrais negras. A esses relatos fundantes somam-se temporalidades e saberes adscritos ao cultivo de junco e pesca artesanal, a sombra e proteção das figueiras, e a aparição de uma represen-

ria”, aposta que tais encontros de externalidades provocam

“novas aberturas e conexões”(-Morawska, 2017, p. 240).

14 Strathern (2014) sustenta que o trabalho de campo do (a) antropólogo (a) precisa se desafiar a repensar as “molduras” da pesquisa e a borrar as fronteiras dicotomizadas pelas perspectivas etnocentristas, que colocavam pesquisador e o pesquisado em polos irremediavelmente separados.

tação da santa que iniciou as celebrações anuais à Nossa Senhora de Navegantes.

A luta recente por reconhecimento étnico-racial e demarcação territorial enquanto quilombolas torna-se um flanco de disputas, talvez mais uma das estratégias empreendidas na disputa por quais mundos podem coexistir diante dos ideários modernos de lucro e progresso. Em nossa compreensão, com base no acompanhamento do processo administrativo visando à regularização fundiária das terras da Costa da Lagoa, tal empreendimento relacional não necessariamente diluiu a intensidade de outras práticas e conhecimentos repassados entre as gerações como formas de resistência local. O investimento recente do grupo no viés de acesso à política pública para a regularização fundiária de seu território aponta para um novo flanco de resistência coletiva, e que demanda um acompanhamento dos desdobramentos futuros deste processo. Durante a realização do estudo técnico que oportunizou as nossas primeiras trocas com o grupo, pudemos aprender com nossas interlocutoras que mesmo diante de inúmeras situações adversas que conformam não somente confinamentos territoriais, mas também existenciais, as quilombolas vêm fazendo frente a essas ameaças desde múltiplas práticas e políticas exercidas ante as precariedades que os impactam.

Nesse sentido, podemos tecer aproximações entre as vivências e temporalidades ora narradas e a proposição política do Chthuluceno, enquanto uma possibilidade de “reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica” (Haraway, 2016, p. 141). Destarte, tais perspectivas, propostas por Donna Haraway e outras autoras, consideram pluralidades ontológicas que contrastam com o antropoceno, que é caracterizado por essa era geológica de inúmeras mudanças drásticas no planeta a partir da ação humana, podendo assim ser definido também como uma “era da perturbação humana e de destruição em massa” (Tsing, 2019, p. 23). Anna Tsing sustenta que estamos diante de uma diversidade cultural e de uma biodiversidade contaminada, as quais fundam as paisagens no antropoceno. Em sentido semelhante, a ocupação ancestral da Costa da Lagoa, através das diversas formas de luta pela conservação do território e da defesa da coexistência de vidas humanas e não humanas que coabitam na paisagem pode ser considerada como um meio de defesa de um “refúgio”, tanto nas formas de resistência à escravização quanto no presente através da manutenção daquele lugar, em meio aos efeitos dos manejos técnico-científicos advindos das políticas de desenvolvimento.

Considerações finais

O acionamento e o respeito à força das águas da lagoa por parte da coletividade quilombola contrastam frontalmente com as intervenções sociotécnicas que chegaram ao local com o avanço da rizicultura na região do litoral gaúcho, sendo que o barramento das águas para uso no cultivo das lavouras de arroz ocasionou processos de assoreamento, despejo de venenos e morte de peixes, além de tentativas de espoliação territorial. Observa-se, assim, que os não humanos, que também têm as suas existências ameaçadas, são os principais aliados na disputa ontológica que as quilombolas sustentam na Costa da Lagoa, pois a conservação

Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

da paisagem confere potência à luta das quilombolas por suas existências. Dessa perspectiva relacional, o grupo quilombola reafirma e potencializa as suas memórias, seus saberes e cosmoideias a partir de uma perspectiva que é não instrumental e, sim, é erigida em ciclos de vida e transmitida às novas gerações.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 23/06/2020

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constitucao/constitucao.htm. Acesso em: 24 jun. 2020.
- BRASIL. Decreto 4887/2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 24 jun. 2020.
- BRASIL. *Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015*. Institui o Novo Código Civil. Brasília. 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm. Acesso em: 12 maio de 2020.
- CALLON, Michel. Actor-network theory: the market test. In: LAW, J.; Hassard, J. (Eds.). *Actor-Network Theory and after*. London: Blackwell, 1999. p. 181-195.
- CONCEIÇÃO, Maria Joaquina. *A vida quilombola*. Capivari do Sul: 2013. No prelo.
- CONCEIÇÃO, Maria Joaquina. *O pandemônio*. Capivari do Sul: 2020. No prelo.
- DAUBERMANN, Náira. *Práticas de escrita ordinárias de mulheres negras: memórias e narrativas de si*. 322 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020 [no prelo].
- FERGUSON, James. *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. O ambiente como questão sociológica: conflitos ambientais em perspectiva. *Sociologias*, ano 16, v. 35, p. 34-82, jan.-abr. 2014.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *Clima.com*, ano 3, n. 5, p. 139-146, 2016.
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução Normativa 57/2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília: INCRA, 2009.
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território Quilombola da Costa da Lagoa - Capivari do Sul/RS*. Porto Alegre: INCRA, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. Rio de Janeiro:

Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

ro: Editora 34, 2016.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, n. 10, p. 123-149, 1999.

LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER; Brasília: ABA, 2005.

LIMA, Roberto Kant de; RABOSSI, Fernando. Entrevista com James Ferguson (Jim) realizada por Fernando Rabossi e Roberto Kant de Lima em Niterói Rio de Janeiro. *ANTROPOLÍTICA* (UFF), v. 30, p. 173-195, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/view/58/pdf>. Acesso em: 16 jun. 2018.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MORAWSKA, Catarina. *Vozes da diferença: tempo e transformação entre educadores populares em Pernambuco*. *Ilha*, Florianópolis, v. 19, n. 2, 2017.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010. (Antropologias, 6).

PAREDES PEÑAFIEL, Adriana Paola. Relações do alimentar e relações que alimentam: El tambo e a Mamacocha no norte do Peru. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 2, p. 219-241, 2015.

RUBERT, Rosane Aparecida. *A construção da territorialidade: um estudo sobre comunidades negras rurais da região central do RS*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2007.

SLENES, Robert Wayne. *Na senzala, uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens e multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB; Mil Folhas, 2019



ensaio bibliográfico

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

ensaio bibliográfico

Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing

Gabriel Holliver

189

Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing

*An anthropology that dances:
some notes on Anna Tsing's landscapes of concepts*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6653>

Gabriel Holliver • Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre pela mesma instituição e graduado em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Realiza desde 2015 pesquisa com “agricultores experimentadores” no semiárido brasileiro, com ênfase em conhecimento tradicional, sistemas agrícolas e relações multiespécies.

ORCID: 0000-0003-1426-6937

g.holliver@hotmail.com

O presente ensaio busca tecer alguns comentários acerca dos artigos presentes no livro *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno* (2019), de Anna Tsing. Ao oferecer um panorama dos principais conceitos e linhas de força que atravessam o pensamento da autora, por meio de um percurso entre fungos, relações multiespécies e plantations, discuto as principais contribuições de sua obra para a teoria antropológica bem como a importância dos conceitos de paisagem, assembleia e coordenação para as técnicas de descrição etnográfica no Antropoceno. Em paralelo, apresento algumas críticas de Tsing à reificação do excepcionalismo humano na antropologia e esboço possíveis diálogos entre suas reflexões e a teoria social contemporânea.

Anna Tsing. Relações multiespécies. Teoria antropológica. Paisagem. Assembleia.

This essay is a commentary on the Brazilian collection of papers by Anna Tsing, presented in the book *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno* (2019). By offering an overview of the main concepts and lines of strength that cross the author's thought, through a path among fungi, multispecies relations, and plantations, I discuss the contributions of Tsing's work to the anthropological theory, as well as the importance of the concepts of landscape, assembly, and coordination to the techniques of ethnographic description in the Anthropocene. In parallel, I present some of Tsing's critiques on the reification of the human exceptionalism in anthropology, and finally possible dialogues between the author's thinking and the contemporary social theory.

Anna Tsing. Multispecies relations. Anthropological theory. Landscape. Assembly.

Em maio de 2019, durante a VII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), a antropologia brasileira se viu brindada com a publicação do primeiro livro em português de Anna Lowenhaupt Tsing. O inédito *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno* (2019), organizado por Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorino Devos, publicado pela editora IEB Mil Folhas, foi traduzido por uma equipe multidisciplinar, em um projeto coletivo que envolveu nove pesquisadores de diferentes disciplinas e em diferentes estágios de formação.

A edição oferece uma coletânea de dez artigos da autora, publicados ao longo de sete anos (entre 2011 e 2017), através dos quais é possível obter um panorama abrangente de seu pensamento. Dividido em três partes, podemos sugerir, apenas para fins de uma exposição sistemática, que cada conjunto procura tratar mais detidamente sobre uma questão particular. Se os primeiros artigos (1, 2, 3) se debruçam especialmente sobre fungos – em especial o cogumelo matsutake (*Tricholoma naseosum*), protagonista e tema de seu livro de 2015, *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo* –, os quatro artigos seguintes (4, 5, 6, 7) lançam um olhar atento sobre a crítica de Tsing ao excepcionalismo humano que atravessa a teoria antropológica e as técnicas de descrição etnográfica; enquanto os três últimos (8, 9, 10) se dedicam sobretudo ao tema do Antropoceno, quando a autora se engaja numa discussão sobre o termo, abordando tanto movimentos de destruição quanto de regeneração.

Mas este esquema é ainda muito rígido para os padrões de Anna Tsing, pois sua labiríntica reflexão não permite estabilizar nem reduzir suas questões a apenas três grandes temas. Mais do que tentar realizar uma espécie de resumo bem elaborado dos artigos presentes em seu necessário livro, me parece mais oportuno oferecer um panorama dos principais conceitos e linhas de força que atravessam seu pensamento, na tentativa de trazer à frente da cena os múltiplos elementos da paisagem conceitual construída pela autora.

Antes de efetivamente adentrar nos mundos para os quais somos levados através de Anna Tsing, um comentário inicial parece importante para evitar possíveis equívocos acerca de sua obra. Uma leitura desatenta do título do livro *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno* poderia sugerir se tratar de uma antropologia da destruição ou da morte, apenas pelo fato de lidar com ruínas e paisagens devastadas. Nada mais distante que isso, pois embora Tsing esteja atenta ao problema de habitar o Antropoceno e às extinções que continuamente se proliferam pela biosfera, desfazendo mundos por toda parte do globo terrestre, o brilho de seus trabalhos acena para os meios e modos de ocupar as ruínas, recuperar paisagens e habitar lugares desmantelados. Em sua obra, destroços e regeneração, extinção e sobrevivência, poluição e adaptação, demolição e reconstrução são colocados lado a lado (2019, p. 162). Implícita a essa paisagem conceitual se constitui um projeto de ecologia política, que reside essencialmente em “aprender a ocupar até os espaços mais degradados da vida na Terra” (2019, p. 87), de modo que se fosse necessário classificar sua antropologia, seria melhor afirmar que se trata sobretudo de um estudo da composição da vida, nas mais distintas possibilidades de existência.

Esta incansável fé e afirmação da vida perante a morte encontra ressonância em outro traço marcante no pensamento de Anna Tsing, que retorna, por outros meios, ao problema da descrição etnográfica posto pelos pós-modernos (Clifford; Marcus, 1986). Ao contrário destes, que colocavam questões acerca do caráter fictício – no sentido de artificialmente fabricado – na retórica e poética antropológica, há por parte da autora uma paixão e defesa da etnografia, segundo ela, o “dom mais importante de nossa disciplina” (2019, p. 92). Ao assumir o aspecto literário como estratégia de escrita e levá-lo até as últimas consequências, por meio do que chama de “*art of noticing*” (2019, p. 18), experimenta um estilo de descrição etnográfica que explicitamente se inspira em autores de ficção científica¹(2019, p. 64) para criar dispositivos textuais e afetar imaginativamente seus leitores. Se Tsing descreve as atividades dos forrageadores como uma espécie de dança cinética (2019, p. 27), não parece descabido falar de sua antropologia como uma ciência que dança (Stengers, 2016). Brincando e assumindo os riscos de tal empreitada, ao mobilizar seu material, baila entre o humano e o não humano, o local e o global, o tradicional e o moderno/científico e, sem respeitar as fronteiras estabelecidas pelas divisões disciplinares, habita ao mesmo tempo as duas culturas (Snow, 1959). Voltando-se para a ambivalência das fricções sem a pretensão de oferecer uma síntese estabilizada, evita qualquer tipo de redução ou classificação englobante *a priori*, seja a sociedade ou a espécie.

O objetivo de fugir do excepcionalismo humano leva sua etnografia a descrever o mundo de outros organismos, e ao mesmo tempo que segue cientistas, segue também camponeses, catadores de cogumelos apaixonados, todo e qualquer ponto de vista situado (Haraway, 1995) que possa ajudá-la a descortinar o mundo de outros organismos (2019, p. 44). Atenta não apenas às dinâmicas dos lugares, Tsing traça as redes de conexões globais que eles estabelecem, e simultaneamente narra histórias particulares, disserta sobre capitalismo, sistemas de parentesco e questões de gênero. Seu método de “descrição crítica” busca entrelaçar relações entre humanos e não humanos através de múltiplas escalas não aninhadas na paisagem (2019, p. 66), o que compreende tanto interação e modelagem recíproca quanto o que chama de “*design não intencional*”.

Marilyn Strathern figura como principal referência na coleção de artigos do livro: personagem com maior número de citações, é inclusive homenageada em um dos textos. Há ainda outros autores que contribuem para sua descrição crítica multiespécie, e em determinado momento a própria Tsing explicita suas afinidades teóricas. Como ela afirma, as companhias mais proeminentes de seu pensamento podem ser encontradas:

- i) no comprometimento de Donna Haraway (2007) em reaprender os humanos como uma “espécie companheira” entre outras; ii) na teoria do ator-rede de Bruno Latour (2005), que abriu as portas para as teorias do social em que os não humanos desempenham um papel central; iii) na insistência de Tim Ingold (2011) de que prestar atenção na vida em movimento renova as possibilidades de uma antropologia mais que humana; e iv) na afirmação

1 Outra autora cuja ressonância se faz presente é Donna Haraway – ver sua sugestão de nomear a atual catástrofe ecológica em curso a partir de um personagem de H.P. Lovecraft (Haraway, 2016); uma reflexão acerca do rendimento teórico das figuras de ficção científica para a atual conjuntura pode ser encontrada em: Haraway, 1992. Em coletânea recente organizada por Tsing em colaboração com outros pesquisadores, são estabelecidos diálogos transversais entre autores de diversos campos de investigação a partir das imagens correntes na ficção científica de monstros e fantasmas (Tsing et al., 2017).

de Eduardo Kohn (2013) de que as florestas “pensam”, isto é, que fazem um trabalho de representação (Tsing, 2019, p. 121-122).

Outro autor que, sem dúvida, ajuda Anna Tsing a pensar, ainda que nem sempre por meio de convergências, é Eduardo Viveiros de Castro. Descrito como “empolgante e polêmico” (2019, p. 216), em vários artigos do livro seu pensamento é acionado. O conceito de “anarquia ontológica” lhe é útil para infletir a história natural antropocêntrica e incluir aqueles atores “menores” através de uma teoria anticolonial que nos permite vislumbrar outros mundos possíveis (2019, p. 217). Porém, em outros momentos, o próprio se torna alvo de acusações de antropocentrismo, ao lado de outros pesquisadores que a autora inclui como pertencentes à virada ontológica, corrente teórica que demonstra admiração e respeito, sem deixar de manter divergências. Isso porque, segundo Tsing, na medida que os não humanos só são trazidos à existência através da perspectiva humana, estes trabalhos continuariam a reificar o excepcionalismo antropocêntrico, não permitindo a emergência de mundos e paisagens mais que humanas. De acordo com a autora, nestas abordagens as ontologias nunca se tocam, enquanto sua preocupação reside sobretudo no encontro, quando ocorre o toque² (2019, p. 262). Porém, me parece que alguns trabalhos clássicos da etnologia amazônica ajudariam a desfazer tal (in)compreensão. Para citar alguns exemplos, o encontro de humanos e porcos descrito por Tânia Stolze Lima (1996) no artigo fundante do perspectivismo ameríndio, no qual a autora rejeita qualquer definição *a priori* ou classificação englobante, sendo a posição definida sobretudo no ato do encontro, ainda que neste caso a questão seja sobretudo a humanidade em seu sentido performativo, não natural; o trabalho de William Balée (2013), em que o autor nos apresenta a floresta amazônica como resultado de uma geobricolagem milenar, onde a horticultura e o manejo, tanto direto quanto indireto, geraram uma floresta antropogênica (nos termos de Tsing, uma floresta essencialmente moldada por perturbações); além da recente contribuição de Mauro Almeida (2013) para as reflexões em torno da virada ontológica, cujo foco é sobretudo o que se passa quando as ontologias se encontram, seja por meio de conflitos, guerras ou acordos pragmáticos; e, respectivamente, como determinadas visões de mundo orientam as interações estabelecidas com a vida mais que humana nos encontros pragmáticos do cotidiano.

* * *

Matsutake, o fungo estudado por Tsing, é dotado de uma complexidade singular. Característico da culinária japonesa, existindo como expressão da cultura local, é um cogumelo selvagem que, resistente à domesticação e ao cultivo, apenas pode ser coletado em locais onde gosta de habitar, a saber, “florestas perturbadas” pelo manejo humano. Este, por volta dos anos de 1970, veio se tornar uma raridade ao ponto de converter-se no cogumelo mais caro do mundo, quando, por uma série de movimentos de modernização no Japão, as florestas locais deixaram de ser manejadas pelas populações nativas. Seguindo pessoas apaixonadas por

2 Uma exposição mais sistemática das divergências da autora perante a virada ontológica pode ser encontrada em Tsing (2018). No seu argumento, uma abordagem focada exclusivamente na experiência humana corre o risco de perder de vista a própria interferência de outros seres na própria socialidade humana. Por oposto, ignorar o que outras ontologias têm a dizer sobre os acontecimentos em uma abordagem essencialmente biocêntrica, isto é, que leve em conta apenas os discursos promovidos pelas ciências naturais, igualmente reduziria a capacidade de análise (2018a, p. 234-235).

este cogumelo, Tsing cartografa tanto heterogêneos tipos de relação humana com o matsutake quanto diferentes interações do fungo em paisagens multiespécies (2019, p. 29).

A comparabilidade tão evitada pela descrição modernista e retomada por Marilyn Strathern (1987, 1988, 2014) permite Tsing levar tal técnica para outros rumos, comparando espécies de mundos aparentemente incompatíveis. A partir da especulação do ponto de vista de um esporo, ela aponta o que humanos podem aprender com seu modo de existência. Neste movimento que desorienta leituras convencionais, novas percepções disruptivas emergem, permitindo a emergência de um gênero estranho de conhecimento. Como afirma a autora, “muitas vezes é a própria incompatibilidade das unidades sendo comparadas que ilumina o relacionamento entre ferramentas e objetos de pesquisa” (2019, p. 70).

O relato especulativo do ponto de vista de um esporo de matsutake, em uma experiência que mistura etnografia e história natural, nos possibilita ir além da ideia de agência individual num crítico desarrançamento do conceito de liberdade, tão basilar para autores como John Locke e Immanuel Locke. A suposição de que nós dispomos de uma autônoma liberdade individual, enquanto os outros seres vivos apenas reagem aos impulsos da natureza, é implodida quando Tsing nos conduz à compreensão de que nossa existência se constitui por meio da composição de “agregados multiespécies” (2019, p. 73). Com efeito, nosso intestino está para as bactérias intestinais assim como as árvores estão para os fungos e, em ambos os casos, há seres diferentes que se associam para se tornarem o que Haraway chama de “companheiros de mesa” (2007). De modo que nossa liberdade depende, de maneira incontornável, de uma adequada articulação de outras forças que compõem nosso organismo em “trajetórias interativas contínuas em crescimento indeterminado” (2019, p. 75). A partir de um ponto de vista fúngico, nossa autonomia é confrontada com a indeterminação que faz a vida acontecer em suas múltiplas escalas, pois, como afirma Tsing, a presunção de que nós somos seres livres, em contraste com outras formas de vida, é uma ilusão, “na maioria das vezes, fazemos o melhor que podemos com as circunstâncias que encontramos, justamente como outras criaturas o fazem”³ (2019, p. 124). Uma vez que as ideias de indeterminação e do agregado de múltiplas trajetórias têm efeito para compreensão dos corpos fúngico e humano, estes mesmos princípios podem se estender para texturas de paisagens mais abrangentes, em outras escalas, até o nível mais global do planeta Terra, se tratamos o último como uma espécie de superorganismo (Lovelock, 1997), forjado a partir de agregados multiespécies. Aqui o conceito de “assembleias” cumpre uma importante função no aparato técnico para a descrição crítica, pois ele oferece uma lente favorável para o analista perceber o comportamento e a composição de diferentes manifestações da vida no mundo.

Embora a relação do conceito “assembleia”⁴(tradução de assemblage) esteja fortemente marcada pela filosofia de Deleuze e Guattari, o uso que Tsing faz do termo provém sobretudo da ecologia da paisagem, cujo objetivo reside em registrar relacionais de “organismos que podem ser encontrados juntos e agrupados em um lugar” (2019, p. 17). Desse modo, o social não pode mais ser

3 Tanto na história profunda da Terra, quanto no tempo de vida dos organismos que nela habitam, a ideia de coevolução formulada por Haraway, em seu Manifesto das Espécies de Companhia (2003), evidencia o fato de que os indivíduos nunca atuam em singularidade. As interações entre os corpos geram como consequência, alterações ao mesmo tempo biológicas e culturais. O exemplo da domesticação dos cães oferecido pela autora ilustra como o processo de adaptação ocorre sempre em mutualidade. Aqui, a indeterminação é a regra, “o relacionamento é multiforme, em jogo, inacabado e consequente” (Haraway, 2003, p. 12).

4 Tal como “friction” poderia ser melhor traduzido por “atrito” (ver Tsing, 2018b), os sentidos que as ideias de “composição” e “agenciamento” carregam, ofereceriam outras possibilidades de tradução que evitariam um possível equívoco em associar as ideias que a autora pretende transmitir ao nosso vocabulário das ciências humanas de representação política, ou mesmo, com o parlamento das coisas proposto por Bruno Latour. Porém, na medida em que se trata de um ensaio bibliográfico, decidimos por manter o termo tal como os tradutores optaram no livro. Em outra ocasião, em resenha do livro de 2015, Cardoso (2019) em consonância com a programa da autora de diálogo com as ciências biológicas, para se referir ao conceito, optou pela mesma tradução do termo, tal como na ecologia da paisagem.

tecido por distinções entre humanos e não humanos, ou entre cultura e natureza, mas é “produzido em relações intrincadas com outros significantes” (2019, p. 119). Se estudar seres com quem não podemos estabelecer diálogos gera um problema técnico de comunicação, uma alternativa para o impasse pode ser encontrada tanto na observação das assembleias, isto é, aquilo que encontramos reunidos numa paisagem quanto nas formas. Podemos, por exemplo, perceber no corpo de uma árvore sua biografia: ali encontramos materializadas historicamente suas relações sociais e, lembremos, a morfologia sempre foi um tema caro para nós, antropólogos.

As assembleias não necessariamente devem incluir os humanos em suas relações, porém, uma vez que estes se disseminaram por todo o planeta, é pouco provável encontrar algum local onde não exerçam nenhum papel ativo, ainda que de maneira indireta⁵. O que por sua vez, não significa que os humanos estejam sempre no controle, pois, “os humanos são parte da história, mas humanos não fazem a história” (2019, p. 149). Para descrição crítica, todos os movimentos e trajetórias devem importar, as diferentes histórias devem ser trazidas à superfície em conjunto. Assim, “os humanos seriam um entre vários agentes históricos” (2019, p. 130), em uma paisagem sempre dinâmica, tecida em um *design* não intencional e sem administração central, na qual a única ordem é a contingência e a indeterminação quanto a seu futuro. Com efeito, para cartografar assembleias, é preciso mobilizar ferramentas teóricas capazes de animar o material e registrar tanto encontros quanto relações. É necessário atravessar escalas, emaranhar trajetórias, misturar os elementos e projetos de paisagem, fazendo eles dançarem. A proposta de Donna Haraway é um exemplo que lhe serve como inspiração, pois, ao empilhar histórias sobre histórias não convergentes, adicionando camadas de contexto sobre contexto, o material se complexifica, confunde, não permite uma totalização, mas permanece aberto a ser explorado e recodificado a cada movimento. Nesse sentido, a falta de uma síntese totalizadora é positiva, pois, “quando as peças não se encaixam perfeitamente, uma variedade de maneiras de se conhecer pode ser útil” (2019, p. 239). Para Tsing, não basta tratar os não humanos mantendo a base do compasso fixa nos humanos, de modo que o analista deve se manter igualmente atento às interações nas quais os humanos não exercem papel ativo.

Outro conceito importante para Anna Tsing, derivado da ideia de assembleia e formulado na companhia de Elaine Gan, é “coordenação” (ver: Gan, 2016; Gan; Tsing, 2018). Ele pretende ser útil para observar múltiplas ações e emergências, sem que necessariamente haja comunicação entre as partes, possibilitando reconhecer como múltiplas trajetórias, ainda que agindo de maneira independente e em temporalidades distintas, se articulam em uma sintonização particular. Humanos e não humanos podem não se associar diretamente e ainda assim gerar paisagens em companhia. Tais coordenações podem ou não ser duradouras, pois na multiplicidade de movimentos, a estrutura está permanentemente aberta a transformações.

Ao estabelecer uma crítica tanto aos estudos de ciência e tecnologia quanto às pesquisas junto a populações tradicionais que lidam com interação entre humanos

5 Como afirmam Van Dooren e Rose ao formularem uma proposta de contar histórias de mundos animistas que esteja atenta para ouvir e oferecer um testemunho digno daqueles cujas histórias nos propomos contar: “Enquanto uma etografia tende a começar com, a ser provocada por, formas de vida outras que humana, a abertura desses relatos, traz inevitavelmente, humanos para o quadro” [tradução nossa] (2016, p. 86).

e animais, Tsing identifica um mesmo princípio de precaução nas duas abordagens. Em ambos os casos, os pesquisadores se restringem às definições de seus interlocutores e se contentam em apenas relatar o que estes afirmam, sem buscar por si mesmos observar e conhecer o material (2019, p. 144-147). Neste momento, Tsing remete a autores com orientações teóricas bastante diversas para afirmar que nenhum deles consegue, de fato, escapar da primazia da perspectiva humana. Deborah Bird Rose, Donna Haraway, Thom Van Dooren e Jacques Derrida são acusados de capturar o animal apenas como resposta aos estímulos humanos. Já Eduardo Viveiros de Castro e Rane Willerslev orientariam suas preocupações sobretudo às abstrações cosmológicas, o que abriria uma lacuna no que concerne às descrições da vida animista propriamente vivida. No intuito de evitar contaminar o objeto com apontamentos e especulações próprias, tal restrição ao contrário de conferir mais integridade ao material, reduziria as possibilidades de análise.

A questão colocada está longe de uma solução definitiva. O debate em torno da geração de conhecimentos acerca das socialidades mais que humanas parece longe de uma estabilização provisória (para outra perspectiva desta crítica, ver: Stépanoff, 2017). Dito isso, algumas considerações sobre o atual impasse são oportunas. Se adotarmos a definição de antropologia como “ciência da autodeterminação ontológica dos povos do mundo”, e seu corolário, a saber: que a missão da disciplina é promover a ‘descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2002, 2003, 2009), é necessário que tal axioma se traduza em uma prática comprometida, em primeiro lugar, com uma ciência social do observado (Lévi-Strauss, 1958[1975], p. 404). Afinal, lembremos, nossa disciplina surge de uma aliança irrevogável com outras linguagens estranhas (Clastres, 1968), cujo vigor reside sobretudo na possibilidade de ouvir e aprender com as histórias maravilhosas que os outros têm a nos contar⁶.

Por outro lado, parece que Anna Tsing pretende realçar o fato de que nós, praticantes da antropologia, continuamos mantendo o dualismo entre natureza e cultura mesmo quando temos a pretensão de dissolvê-lo em nossas descrições. Uma paisagem é sempre composta de um agregado de vidas que interagem em agrupamentos abertos, nos quais, na maior parte dos casos, temos os humanos dentre uma multiplicidade de seres. Explicitar essas relações exige que nos distanciemos dos binarismos, quer dizer, não basta apenas conceder agência aos não humanos; é preciso preencher a paisagem com toda vida que ela contém, retirando o humano de seu altar monárquico sobre uma natureza subjugada.

É verdade que este trabalho já vem sendo realizado através de outras abordagens, como a ANT (*Actor-Network Theory*, ou Teoria Ator-Rede), a malha proposta por Tim Ingold, além da já mencionada virada ontológica. Porém, embora os estudos multiespécies se beneficiem de todo esse conhecimento acumulado, há um traço distintivo nesse tratamento do material. Além do estilo descritivo próprio e inovador que, “rico em anedotas, metáforas e figurações” (Van Dooren, Kirksey, Munster, 2016, p. 45), pretende atrair o leitor para uma proximidade ética etoecológica com os eventos narrados (ver: Rose, 2013; Van Dooren; Rose, 2016), o centro da análise reside na própria vida mais que humana – o matsutake para

6 Dado que a antropologia é por definição antropocêntrica, fato expresso em seu prefixo *antropos*, os movimentos de recusa a esta tradição devem vir acompanhados de uma atenção para que nesta manobra, os discursos da disciplina não se tornem etnocêntricos, uma vez que, de maneira inevitável, o ponto de vista é sempre humano, seja ele o nativo indígena, o cientista natural ou mesmo o antropólogo que relata histórias e escreve monografias.

Anna Tsing, abutres para Thom Van Dooren, insetos para Hugh Raffles, dentre outros inumeráveis exemplos. Aqui, não se trata de focalizar relações dialógicas entre humanos e determinados seres mais que humanos, mas de “concentrar-se nas multidões de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas” (Dooren; Kirksey; Munster, 2016, p. 42). As questões que Raffles procura responder em seu tratado sobre insetos são elucidativas desta perspectiva de análise: “Quem são eles, esses seres tão diferentes de nós e um do outro? O que eles fazem? Que mundos eles fazem? O que fazemos deles? Como vivemos com eles? Como poderíamos viver com eles de maneira diferente?” [tradução nossa] (Raffles, 2010)⁷.

Qualquer paisagem é sempre resultado de sucessivos movimentos, uma “biografia comunitariamente entrecruzada” (2019, p. 82), que aponta para diferentes futuros possíveis. Para descrevê-la, as relações existentes devem ser contadas não por díades, mas por meio dos contornos, histórias e sedimentos de atividades que compõem tal emaranhado coordenado (2019, p. 149). Como bem lembra o poema de Alberto Caiero, “Natureza não existe/ Que há montes, vales, planícies,/ Que há árvores, flores, ervas,/ Que há rios e pedras,/ Mas que não há um todo a que isso pertença,/ Que um conjunto real e verdadeiro/ É uma doença das nossas ideias” (Pessoa, 1946). Aqui, o interessante não é a *marche* da história, mas as justaposições e entrecruzamentos de diversas histórias reunidas constituindo assembleias.

Se no século XX a teoria hegemônica presente na biologia foi o neodarwinismo, com a ideia de unidades autônomas e desenvolvimento por melhores adaptações evolutivas ao ambiente, no século XXI têm sido cada vez mais presentes abordagens que defendem o fato de organismos individuais não se constituírem como seres autônomos, “é como se todos os organismos precisassem de outros organismos para seu próprio desenvolvimento, e em muitos casos, organismos de outras espécies” (2019, p. 97). Desse modo, em crescente na biologia, o mutualismo deixa de ser compreendido como um acontecimento causal para algo necessário no processo evolutivo (ver Margulis, 2001; Gilbert; Sapp; Tauber, 2012). Com efeito, “a evolução seleciona relacionamentos, não unidades individuais, em qualquer escala” (2019, p. 97). Assim, a investigação volta-se para as relacionais, isto é, processos dinâmicos de associação, “evento é a palavra” (Strathern, 2016, p. 245). A unidade de análise não mais repousa sobre o indivíduo, mas reside especialmente em uma abordagem preocupada com registro e descrição de vínculos associativos entre os respectivos atores.

Prestar atenção a esses relacionamentos permite incluir na história diferentes processos de gerações de vida. Isso é especialmente importante no contexto atual, pois em nenhum outro momento da história da humanidade, a vida tal como o *homo sapiens* conheceu esteve tão vulnerável quanto agora. Eis outra questão cara a Tsing: a ameaça à habitabilidade provocada pela intrusão de uma nova época geológica, o Antropoceno. Continuamos no terreno mais que humano, pois, “se queremos saber algo sobre mudança ambiental, precisamos saber sobre os mundos sociais que outras espécies ajudam a construir” (2019, p. 128).

7 Há ainda em Tsing, mas não apenas, outro contraste em relação a ANT importante de sublinhar: nos estudos multiespécies, o paradigma não mais reside no estudo de controvérsias; e diferente da investigação da ciência em ação (ver, por exemplo: Callon, 1986), o uso do material científico é quase sempre mobilizado já em seu estado estabilizado. Como a própria autora afirma: “assim como Strathern confia em etnógrafos da Melanésia para seus experimentos reflexivos, eu confio em micologistas e ecologistas para os meus” (Tsing, 2019, p. 68).

* * *

O Antropoceno é uma catástrofe global, mas experimentado de modo diferente em cada local. Esta é a máxima do conceito antropológico de Antropoceno que Tsing propõe por “Antropoceno fragmentado”. Se os humanos no Japão e no Brasil sentem os efeitos das mudanças climáticas de modo distinto, o mesmo se passa com as outras espécies ameaçadas pelas atuais transformações biogeoquímicas da Terra, de modo que é preciso verificar como elas reagem diferentemente em distintos lugares aos efeitos da atual ecologia de “proliferação de morte” (2019, p. 112). Uma época geológica só pode ser global, pois diz respeito a movimentos que se fazem presentes em toda a biota terrestre, mas se apresenta através de sucessivas variações que diferem em cada contexto.

Novamente as ambivalências de Marilyn Strathern são boas para pensar. Ao lidar com um material que não se encaixa perfeitamente, ela “nos obriga a considerar a multiplicidade através de escalas conflitantes, com suas conexões e desconexões” (2019, p. 207). O adjetivo que Tsing acrescenta ao Antropoceno pretende explicitar sua complexidade. Parafraçando Strathern, ela afirma, ele é “menos que um, mais que muitos” (2019, p. 221), pois se o humano não detém o controle sobre toda a extensão da superfície planetária, há algo que se multiplica em todos os lugares⁸. Nesse sentido, uma abordagem que pretenda dar conta desse acontecimento, deve dançar com as fricções e, ao mesmo tempo que cartografar histórias particulares, realizar conexões amplas (2019, p. 238). Se o Antropoceno sugere uma “história universal negativa” (Chakrabarty, 2009), a contribuição dos antropólogos pode estar em introduzir “desigualdade, história e especificidade cultural” (2019, p. 247). A antropologia se coloca como um saber particularmente propício para introduzir tal inflexão, pois ao compartilhar o prefixo *antropos* com Antropoceno, se diferencia de sua unidade na medida em que, nas palavras da autora, “rasga seu manto em perspectivas fragmentadas e modos de vida” (2019, p. 204)⁹.

Para pensar o Antropoceno, Tsing sugere a imagem da *plantation* como objeto privilegiado, expandindo seu uso para além dos sistemas agrícolas. Ela é, ao mesmo tempo, signo colonial e avatar do Homem da destruição, máquina que, ao se proliferar, carrega o princípio da unidade para as paisagens que ocupa, mas que necessita intrinsecamente da diversidade contida em seu exterior para expandir-se e acumular valor. Um sistema de produção que se alastra como um modelo estabilizado e aplicável em diferentes escalas (Viveiros de Castro, 2019), cuja replicação é possível sem que suas propriedades elementares se percam. Em um sentido mais amplo, a *plantation* pode ser compreendida como “ecologias simplificadas projetadas para criar ativos para futuros investimentos” (2019, p. 226).

É a capacidade de estabelecer cortes nas relações que permite a *plantation* manter seu *design* estabilizado. Nos sistemas agrícolas de monocultura, as plantas são destituídas de seus respectivos mundos, perdem suas companhias substituídas por fertilizantes químicos e minerais e, isoladas, as paisagens se simplificam (2019, p. 44). Tomemos, por exemplo, a cana-de-açúcar, conforme seu uso pelo

8 “As mudanças que ocorrem hoje em dia são tão grandes que eu encontraria indícios delas se fosse para qualquer lugar, desde que recebesse orientação adequada” (Kolbert, 2015, p. 11).

9 Como sugeriu Latour (2018) em um diálogo com Tsing, o atual “presente venenoso”, sugere um impulso para repensar o *antropos* e tornar a disciplina antropológica relevante no campo científico, na medida em que esta pensa a crise ambiental gerada pelo seu próprio objeto.

sistema colonial europeu de produção: no Novo Mundo, a espécie vivia isolada geneticamente, sem espécies companheiras ou pragas. A escravização e a migração forçada de populações nativas da África também criou entre os humanos um abismo nas relações sociais. Ambos transplantados, estavam escravos e cana-de-açúcar desterritorializados, isolados de suas respectivas morfologias sociais anteriores (2019, p. 184). Segundo Tsing, para que a *plantation* possa se instalar, “é preciso criar *terra nullius*, [...] os emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos, refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles” (2019, p. 186). Foi ela a primeira forma social de agricultura voltada exclusivamente para o comércio, e seu modelo, que tornava a mão-de-obra escrava não apenas uma realidade como condição necessária para sua existência, ao permitir paralelamente a acumulação primitiva e a emergência do capitalismo, foi posteriormente levado para as fábricas, mantendo neste regime a mão-de-obra de igual modo intercambiável e substituível¹⁰.

Diferente do cuidado e do amor conservado pela agricultura tradicional, a *plantation* desvincula relações por meio da alienação. Na prática da ciência voltada para o seu desenvolvimento, permanece no centro a ideia de controle, no qual administradores e especialistas cooperam para manipular pessoas e plantas, e a separação entre sujeito (sempre humanos) e objetos (não humanos ou humanos objetificados) é constantemente reificada. Porém, o dinamismo da vida evita que a escalabilidade pretendida na *plantation* cumpra seus objetivos por completo, de modo que as contingências da história fazem sempre seus projetos enfrentar adversidades não esperadas (2019, p. 182).

O Antropoceno nos conduz a prestar atenção nas pragas e observar a vida em lugares desmantelados, de modo que as *plantations* se apresentam como lugares propícios para verificar esse tipo de acontecimento, pois suas ecologias favorecem a proliferação na forma de pragas, doenças e poluição (2019, p. 226). Com efeito, a virulência é um fato comum nas monoculturas, pois seu *design* propicia a emergência de organismos patogênicos (2019, p. 211).

Relações sociais estabelecidas com pragas é um tema constante nos artigos de Tsing. Uma fazenda de porcos na Dinamarca e os contínuos procedimentos para impedir a emergência de vírus; a tentativa frustrada de produzir uma monocultura de seringa no meio da floresta amazônica; a morte dos freixos na Europa ocasionada pelo comércio global de viveiros; uma paisagem abandonada pela indústria na Jutlândia; todos esses casos nos apresentam tanto efeitos não intencionais de processos de modernização quanto fracassos de projetos humanos ocasionados pela força oculta das patologias que insistem em desestabilizar as tentativas de controle do Homem. Por certo, “a história do Antropoceno não é de maneira alguma uma história da maestria humana, é uma história de consequências não intencionais e decadência” [tradução nossa] (Bubandt, 2016, p. 545).

O mundo visto pelos olhos de Anna Tsing é vivo, povoado de histórias maravilhosas. Nos artigos apresentados em seu livro, ela nos convida a prestar atenção em todos os organismos dispostos na paisagem e propõe uma antropologia renovada, tecida em um encontro com as ciências naturais. Assembleias e coordena-

10 O vínculo entre esses dois sistemas de produção já foi notado anteriormente, segundo Lévi-Strauss: “A tese é avançada com perfeita clareza n’O Capital, livro primeiro, tomo III, capítulo 31: a origem do regime capitalista remonta à descoberta de regiões auríferas e argentíferas da América, e posterior redução dos indígenas à escravidão, seguidas da conquista e pilhagem das Índias Orientais e, finalmente, da transformação da África numa “espécie de reserva comercial para a caça aos peles-negras”. “Eis aí os procedimentos idílicos de acumulação primitiva que assinalam o alvorecer da era capitalista”. Logo em seguida deflagra-se a guerra mercantil. “A escravidão dissimulada dos assalariados da Europa exigia como pedestal a escravidão escancarada do Novo Mundo” (Lévi-Strauss, 1973[2017]: 329). Em crítica posterior à tese da acumulação primitiva, Rosa Luxemburgo avança neste tópico, descrevendo como no processo de acumulação do capital, este empreende uma luta constante contra a economia natural (Luxemburgo, 1913[1970], p. 317-333) – para uma releitura contemporânea das reflexões de Luxemburgo ver Almeida (2016).

ções estão em todo e qualquer lugar, assim como a devastação que se expande e prolifera como um câncer em todo o globo. Prestar atenção nos movimentos de destruição e regeneração é uma necessidade para quem pratica antropologia no Antropoceno, pois se há algo que este novo tempo nos coloca, é a urgente mudança de paradigmas tanto no plano das teorias como no de nossas práticas.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 22/06/2020

Referências

- ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, p. 7-28, 2013.
- ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. *RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP*, v. 10, n. 1, p. 19-39, 2016.
- BALÉE, William L. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.
- CALLON, Michel. Éléments pour une sociologie de la traduction: la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc. *L'Année sociologique* (1940/1948), v. 36, p. 169-208, 1986.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, n. 35, p. 97-222, 2009.
- CLASTRES, Pierre. Entre silence et dialogue. *L'Arc*, numéro spécial consacré à Claude Lévi-Strauss, p. 76-78, 1968.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press, 1986.
- DIAS, Jamille Pinheiro; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio, BORBA, Maria; SCHAVELZON, Salvador. Uma ciência triste é aquela em que não se dança – Conversações com Isabelle Stengers. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016.
- GAN, Elaine. 2016. *Time machines: making and unmaking rice*. Tese (Doutorado em Film and Digital Media) – University of California, Santa Cruz, 2016.
- GAN, Elaine; TSING, Anna. How things hold: a diagram of coordination in a Satoyama forest. *Social Analysis*, v. 62, n. 4, p. 102-145, 2018.
- GILBERT, Scott F.; SAPP, Jan; TAUBER, Alfred I. A symbiotic view of life: we have never been individuals. *The Quarterly Review of Biology*, v. 87, n. 4, p. 325-341, 2012.
- HARAWAY, Donna J. O manifesto das espécies de companhia: cães, pessoas e a outridade significante. Trad. de Sandra Michelli da Costa Gomes. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte I*, ano 3, n. 5, abr. 2016.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARAWAY, Donna. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. (Eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992. p. 295-337.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F.; TSING, Anna; BUBANDT, Nils. Anthropologists are talking – about the Anthropocene. *Ethnos*, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.
- INGOLD, Tim. *Perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2011.

Gabriel Holliver

- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward and anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOLBERT, Elizabeth. *A sexta extinção: uma história não natural*. Trad. de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, Bruno; STENGERS, Isabelle; TSING, Anna; BUBANDT, Nils. Anthropologists are talking – about Capitalism, Ecology, and Apocalypse. *Ethnos*, v. 83, n. 3, p. 587-606, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Ubu, 2017 [1973].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958 [1975].
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LOVELOCK, James. A Terra como um organismo vivo. In: WILSON, Edward O. (Org.). *Biodiversidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 619-623.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do Capital: estudo sobre a Interpretação Econômica do Imperialismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970 [1913].
- MARGULIS, Lynn. *O planeta simbiótico: uma nova perspectiva da evolução*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- PESSOA, Fernando. O Guardador de Rebanhos. In: *Poemas de Alberto Caeiro*. (Nota explicativa e notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor.) Lisboa: Ática, 1993 [1946].
- RAFFLES, Hugh. *Insectopedia*. New York: Vintage, 2010.
- ROSE, Deborah Bird. *Slowly: writing into the Anthropocene*. TEXT, n. esp., v. 20, p. 1-14, 2013.
- SNOW, Charles Percy. *The two cultures*. London: Cambridge University Press, 2001 [1959].
- STÉPANOFF, Charles. The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 23, p. 376-397, 2017.
- STRATHERN, Marilyn. *An awkward relationship: the case of feminism and anthropology*. Signs, v. 12, n. 2, p. 276-292, 1987.
- STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: *O efeito etnográfico*. Trad. de Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 1, p. 224-25, 2016.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TSING, Anna. A multispecies ontological turn? In: OMURA, Kei'ichi; MASASHI, Cho Shun No; MASAHIKO, Cho Kusumi (Eds.). *The world multiple: the quotidian politics of knowing and generating entangled worlds*. New York: Routledge, 2018a. p. 233-247.

Gabriel Holliver

- TSING, Anna. Fricção (Atrito). Trad. de Letícia Cesarino. *Blog do Sociofilo*. 2018b [2012]. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/2018/11/12/verbete-friccao-atrito-por-anna-ting/>. Acesso em: 20 abr. 2019.
- TSING, Anna. *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine Gan; BUBANDT, Nils (Eds.). *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atividade. Trad. de Susana Oliveira Dias. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte I*, Campinas, ano 3, n. 5, p. 39-66, dez. 2016.
- VAN DOOREN, Thom; ROSE, Deborah Bird. Lively ethography: storying animist worlds. *Environmental Humanities*, v. 8, n. 1, p. 77-94. 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. And. *Manchester Papers in Social Anthropology*, n. 7, p. 1-20, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Lignes d'anthropologie post-structurale. Paris: PUF, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. On models and examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, v. 60, n. S20, p. S000-S000, 2019.



entrevista

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

entrevista

Entre Chico Mendes e Quine – uma conversa com Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida

Joana Cabral de Oliveira

205

Entre Chico Mendes e Quine – uma conversa com Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida^S

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6661>

Joana Cabral de Oliveira • Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Professora do Departamento de Antropologia da Unicamp. Doutora em Antropologia pela USP, realizou suas pesquisas junto aos Wajãpi, tendo atuação indigenista junto a esse e outros povos indígenas nas áreas de educação, saúde e questões ambientais. Também realizou pesquisas de antropologia da ciência junto a botânicos e em pesquisa colaborativa sobre leishmaniose.

ORCID: 0000-0002-4308-8562

jco@unicamp.br

205

Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida são referências para se pensar o diálogo entre conhecimentos de povos tradicionais e diferentes campos da ciência. Nessa conversa, eles recuperam suas trajetórias e tecem uma narrativa sobre as particularidades da antropologia brasileira na configuração de conexões transversais entre etnologia e estudos de ciência e tecnologia.

Manuela Carneiro da Cunha and Mauro Almeida are references in the dialogue between traditional ecological knowledge and different fields of science. In this interview, they recover their trajectories and weave a narrative about the particularities of Brazilian anthropology in a configuration of transversal connections between ethnology and science and technology studies.

Etnologia. Estudos de ciência e tecnologia. Antropologia brasileira. Política.

Ethnology. Science and technology studies. Brazilian anthropology. Policy.

Em um esforço para compreender como a etnologia e a antropologia da ciência estabelecem um diálogo muito marcante na antropologia brasileira, propusemos uma entrevista com dois dos autores que entendemos ser pioneiros e mesmo fundadores de um eixo transversal entre tais subáreas de nossa disciplina. Manuela Carneiro da Cunha (professora da Universidade de Chicago e da Universidade de São Paulo) e Mauro Almeida (professor da Universidade Estadual de Campinas) são casados entre si, e a possibilidade de uma conversa conjugada nos pareceu produtiva, nos moldes do que acontece em diversas comunidades tradicionais, onde os saberes do casal se coconstituem em um diálogo produtivo. Ambos trabalham com povos tradicionais e com as ciências em diferentes escopos, o que nos permite traçar uma narrativa possível tanto para a emergência do debate como para passos futuros.

Foi em uma manhã de um fevereiro pré-pandêmico que Joana Cabral de Oliveira foi à casa paulistana do casal. Joana têm participado de diferentes projetos liderados por Manuela, o que dá à entrevista certo tom intimista e possibilitou que o casal de antropólogos pudesse instaurar um diálogo e uma reflexão conjunta a partir de praticamente uma única pergunta.

O que se segue é um esforço reflexivo bastante espontâneo, em que as trajetórias pessoais de cada um divergem, mas conduzem a questões de ciência e etnologia (em sentido amplo), ainda que com inflexões distintas em como cada um atua e pensa sobre esse campo de pesquisa e ação.

* * *

Joana: A antropologia brasileira promoveu um certo encontro bastante peculiar entre a etnologia e a antropologia da ciência. Reconhecemos isso sobretudo no trabalho de vocês dois e do Eduardo Viveiros de Castro¹ ao empreender um esforço de diálogo entre essas duas áreas. Essa percepção faz algum sentido para vocês? Concordam que a antropologia brasileira talvez tenha proporcionado esse encontro que parece não acontecer tanto em outros lugares?

Mauro: Bom, não acho que é só na antropologia brasileira, porque, você vê, na França também há esse movimento: Latour² tem feito essa aproximação. Ainda nessa linha, há uma convergência de estudos de história da ciência que confrontam tradições de conhecimentos de povos que antes eram tidos como não científicos, em comparação com a ciência moderna. Estou falando agora de um grupo que é organizado pela Aparecida Vilaça³ e pelo Geoffrey Lloyd⁴, que é especialista de ciência na China e na Grécia Antiga. Começou com um seminário virtual no qual participávamos, Manuela e eu, e fazia essa aproximação da etnologia com a história comparada da ciência, e resultou em um encontro na Universidade de Cambridge.

Manuela: Várias pessoas participaram do encontro, como Marilyn Strathern⁵, mas também helenistas e especialistas da computação. Já houve duas rodadas desses encontros reais em seminário e já saíram os textos resultantes do primeiro encontro na revista HAU.⁶ Mas acho que o Mauro e eu tivemos, digamos, caminhos

§ Entrevista realizada por Joana Cabral de Oliveira, editada por Guilherme Sá, Felipe Sussekind e Joana Cabral de Oliveira e transcrita por Fabiana Nóbrega (bolsista PIBIC/Unicamp), a quem somos gratos.

1 Professor do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, etnólogo e um dos grandes nomes da antropologia brasileira.

2 Bruno Latour, importante autor na fundação dos Estudos de Ciência e Tecnologia (STS), professor do Massachusetts Institute of Technology (EUA).

3 Aparecida Vilaça é etnóloga e professora do Museu Nacional/UFRJ.

4 Aparecida Vilaça é etnóloga e professora do Museu Nacional/UFRJ.

bem diferentes. O Mauro sempre se interessou por matemática, apesar de que quem tinha estudado matemática era eu, mas ele que é o verdadeiro matemático aqui, e você conhece provavelmente o artigo dele sobre Lévi-Strauss⁷, no *Current Anthropology*⁸, que é bastante antigo e que justamente está mostrando a importância da matemática e do raciocínio matemático no trabalho da antropologia estrutural. E isso continuou para o Mauro em vários trabalhos, um deles em que ele está particularmente investido é sobre uma matemática das formas do parentesco – mas isso, Mauro, você fala sozinho. Agora eu, tive um percurso bem diferente. Primeiro porque não é especificamente através da matemática que eu abordei essa questão da ciência em outras tradições. Há um aspecto político muito importante que motivou o meu interesse e quando eu fui fazer parte da plataforma intergovernamental da biodiversidade e serviços ecossistêmicos – o acrônimo é IPBES⁹ – eu fui porque estava interessada em conhecimentos tradicionais.

Uma série de circunstâncias levam a isso. Essa aliança entre o movimento ambientalista e a questão indígena não é óbvia. No Brasil certamente não é óbvia para todo mundo. É muito mais óbvia no exterior do que entre os ecólogos daqui. A gente continua vendo resistência em relação à questão dos conhecimentos tradicionais. Resistência que inclusive se manifesta há muitos anos na ideia de que, por exemplo, na questão dos princípios ativos, há cientistas naturais ilustres na SBPC que opinam que talvez os índios conheçam atividade biológica de certas plantas ou animais, mas que eles não sabem para que serve de verdade. O que é uma maneira de desmerecer um enorme cabedal de conhecimentos, não só de princípios ativos, mas de processos extraordinariamente complicados. O Mauro tem um exemplo ótimo, que é a história das “formigas zumbis”¹⁰. Então, nessa questão, há um lado militante, que aparece na minha participação no IPBES.

Houve alguns marcos na minha trajetória recente. Um foi em 2012, quando o Aloísio Mercadante¹¹ era ministro da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI). Fui a Brasília junto com meu amigo Beto Ricardo¹², que queria também apresentar um outro projeto, independente do meu. O que eu propus para o ministro Aloísio foi o seguinte: o conhecimento indígena e tradicional, dada sua importância, devia ser objeto do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, e não simplesmente associado ao Ministério do Meio Ambiente, por conta da contribuição dos povos indígenas à conservação da biodiversidade. Era muito importante esse reconhecimento dos conhecimentos indígenas e tradicionais. Eu propunha a criação de um programa nesse sentido, e ele colocou essa ideia no plano plurianual de 2012, que ia de 2012 a 2016. Essa foi a origem de uma primeira encomenda do MCTI, que transferiu, para tanto, fundos ao CNPq para sua efetivação.

Joana: Que está relacionado ao projeto que você está coordenando agora, o diagnóstico¹³?

Manuela: Eu estava pronta, depois desse projeto finalizado, para pendurar as chuteiras, mas algo novo tinha ocorrido. Por indicação do conhecido biólogo da UNICAMP, Carlos Joly¹⁴, eu comecei em 2016 a participar da IPBES, que é o acrônimo em inglês da Plataforma Intergovernamental da Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos. Dentro da força-tarefa dedicada aos Conhecimentos Indígenas e

5 Antropóloga professora da Universidade de Cambridge.

6 7 Cf. Hau, v. 9, n. 1, 2019. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/issue/view/hau9.1>

7 Claude Lévi-Strauss, uma das principais referências teóricas da história da disciplina, foi professor do Collège de France.

8 ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 31, n. 4, p. 367-385, 1990.

9 Intergovernmental Panel on Biodiversity and Ecosystem Services. <http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/special-themes/biodiversity/biodiversity-science-and-policy/ipbes/>

10 Metamorfoses e Fronteiras do natural e do humano, 2012, Semana de Ciências Sociais da Unicamp. <https://mwba.files.wordpress.com/2012/11/almeida-2012-transformac3a-7c3b5es-atravc3a9s-de-fronteiras-conferencia1.pdf>

11 Economista e um dos fundadores do PT

12 Carlos Alberto (Beto) Ricardo, antropólogo que atuava no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e que mais tarde viria a ser o Instituto Socioambiental (ISA).

13 Diagnóstico povos indígenas e comunidades locais e tradicionais no Brasil: contribuições para a biodiversidade, ameaças e políticas públicas: <https://sites.google.com/site/projetocnpq421752/diagnostico?authuser=0>

de Populações Locais na IPBES, a última palavra é dos governos, certo? Os relatórios que a gente apresentava eram, em última análise, vetados ou aprovados pelo conjunto dos governos participantes da IPBES, já que essa Plataforma é uma coisa intergovernamental. Isso limitava certas coisas. Os Estados Unidos e alguns outros países sempre reclamavam das mesmas coisas. Por exemplo, na questão dos polinizadores, certos venenos que se usavam matavam as abelhas, mas muitos países não queriam proibi-los, então objetavam a algumas recomendações... Alguns governos não queriam que se falasse de certos tipos de agrotóxicos, então havia uma censura final por interesses nacionais... Então, o Joly teve uma ideia muito boa: “vamos fazer uma coisa brasileira e sem governo e vamos ligar isso com a SBPC”. Todos nós entramos nessa ideia que deu origem ao BPBES, a Plataforma Brasileira da Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos, só que na hora de fazer, a questão do conhecimento tradicional não tinha espaço suficiente lá, não tinha mesmo, muito menos do que tinha no IPBES. No IPBES houve muito apoio à questão do conhecimento tradicional, muito, e isso repercutiu nos relatórios. Quando chegou nesse BPBES, Joly sugeriu espaço reduzido e concentrado em um só capítulo. Quer dizer, a gente participou, tentou botar o máximo que conseguia, mas foi tudo concentrado no capítulo 2, assim como se fosse uma coisa setorial de menor importância: muito pequeno diante da importância dos conhecimentos tradicionais.

E aí ressurgiu um dinheiro ainda do plano plurianual que já havia sido repassado pelo MCTI ao CNPq, coisa que eu não tinha ficado sabendo. Um funcionário do MCTI, muito legal e empenhado no projeto, foi atrás e conseguiu resgatar esse dinheiro em final de 2017. Depois do empenho dele, e sendo uma encomenda do MCTI, eu não pude dizer que não. Embora eu estivesse realmente cansada para me meter numa coisa tão grande como a gente se meteu, achei que deveria usá-lo para dar o devido lugar às contribuições dos povos indígenas e tradicionais à biodiversidade brasileira e às políticas públicas que as afetavam. Foi por isso que a gente fez esse enorme investimento de trabalho de muita gente, tudo no mesmo estilo do IPBES e do BPBES, trabalho *pro bono*, sem remuneração. Mas isso deu numa enorme colheita, entendeu, está sendo muito legal.

Qual era a ideia política disso? Nas duas gestões anteriores, o agronegócio tinha aumentado seu poder: Dilma¹⁵ não favoreceu em nada os povos indígenas e tradicionais, ela cedeu aos agropolíticos; e Temer¹⁶ ainda mais. Mesmo antes de chegar a essa catástrofe que é o governo Bolsonaro¹⁷, já estava muito claro que a gente precisava colocar em evidência, para os tomadores de decisão e também para os cientistas naturais brasileiros, a importância desse aporte dos conhecimentos e práticas dos povos indígenas e tradicionais. Então a gente se lançou nisso e ficou um espetáculo. O material que a gente tem é enorme, é enorme, tem mais de 80 pessoas colaborando. E conseguimos o apoio da SBPC. Essa foi minha trajetória. Embora, o interesse da questão do conhecimento tradicional seja mais antiga.

Mauro: A minha trajetória é realmente bem diferente. Mas bom, você tinha perguntado por que teria no Brasil essa convergência ou aproximação entre etnologia, de povos tradicionais indígenas ou não, e a antropologia da ciência. É uma questão interessante, fiquei pensando um pouco. Simplificando muito, essa

14 Carlos Alfredo Joly, professor titular do Departamento de Biologia Vegetal na Unicamp.

208

15 Dilma Rousseff foi presidente do Brasil de janeiro de 2011 a agosto de 2016.

16 Michel Temer, vice-presidente de Dilma Rousseff que assume após impeachment de agosto de 2016 a dezembro de 2018.

17 Jair Bolsonaro, presidente em exercício no momento, inicia seu mandato em janeiro de 2019.

etnologia no Brasil me parece ter duas correntes bastantes fortes, às vezes desassociadas e às vezes conectadas. Uma delas é a corrente influenciada por Lévi-Strauss, pelo estruturalismo francês, o que significa uma ênfase no conhecimento, no modo de pensar, na diversidade cultural e também na tese, bastante forte de Lévi-Strauss, de que há uma ciência de povos sem escrita, no sentido forte da palavra. Por isso que a Enciclopédia da Floresta¹⁸, que é organizada por Manuela e eu, é dedicada a Chico Mendes¹⁹ e a Lévi-Strauss. Pode parecer estranho, pois Lévi-Strauss não era um ativista, mas é um livro com uma motivação ativista e, ao mesmo tempo, voltado para o conhecimento, pois tem esse peso formativo dessas duas figuras. Nessa corrente da antropologia brasileira estão incluídos o Eduardo Viveiros de Castro e a Manuela, com interesses por sistemas de conhecimento. Acho que no caso do Eduardo, mais pelas implicações filosóficas, e aqui filosofia também no sentido forte, do pensamento ameríndio; e no caso da Manuela, e no meu mesmo, por uma tese que está no primeiro capítulo de “O pensamento selvagem”: de que não somente existe um conhecimento indígena muito rico, mas também uma convergência nos resultados da ciência química, que classifica substâncias por uma composição invisível, com os resultados fenomenológicos da ciência do concreto. Por exemplo, a tabela periódica dos elementos dá certas propriedades, e uma ciência do concreto – que é a do cozinheiro, ou a do médico popular ou do indígena – faz uma classificação baseada na percepção, no *percepto*, e chega aos mesmos resultados classificatórios.

A crítica antropológica a essa tese de Lévi-Strauss, diz: “não, mas isso é uma tentativa de padronizar o conhecimento tradicional recuperando dele apenas aquilo que é mais confirmado pela ciência, como se a ciência fosse o árbitro da qualidade, a calibragem do que presta e do que é mera superstição ou besteira”. Essa crítica visa dar um tratamento simétrico a conhecimentos científicos e conhecimentos tradicionais. Contudo, a atitude de Lévi-Strauss e minha tem apoio em uma posição da filosofia da ciência pouco conhecida no Brasil. Vou dar um nome que não é familiar: van Fraassen²⁰. É um filósofo holandês radicado nos Estados Unidos, e que defende uma interpretação do empirismo segundo a qual múltiplas teorias podem convergir para os mesmos resultados experimentais.

Enfim, eu estou querendo reconstituir na minha cabeça uma conexão entre essa formação de uma antropologia meio projeto Harvard Brasil Central, e meio criatividade brasileira, que inclui Manuela (com *Os Mortos e os Outros*) e Eduardo, com o influente artigo sobre pessoa escrito em colaboração com Anthony Seeger e Roberto da Matta²¹. Essa vertente leva à reformulação deleuziana do estruturalismo por Viveiros de Castro, que conserva porém a atenção lévi-straussiana com esquemas de pensamento.

Quanto à influência de Deleuze²² – gosto muito dos estudos de Deleuze sobre Kant²³, Espinoza²⁴ e outros. Também vejo com muito interesse o uso que Deleuze e Guattari²⁵ fazem de analogias com figuras da ciência – como mitologia contemporânea. Aliás, essa expressão é do Lévi-Strauss, segundo quem a ciência moderna é a mitologia do leigo contemporâneo: você acredita com base na autoridade dos mais velhos, porque é bonita e porque funciona. A mesma coisa que a ciência da

18 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. 735 p.

19 Seringueiro acreano, ativista importante que lutava em defesa da floresta amazônica e de seus povos. Assassinado em 1988.

20 Bastiaan Cornelis van Fraassen, professor de Filosofia na Universidade do Estado de São Francisco, nos Estados Unidos.

21 Anthony Seeger, foi professor no Museu Nacional/UFRJ, e é professor da University of California. Roberto da Matta, professor aposentado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ). Aqui se trata de um referência ao artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, publicado no *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, maio de 1979.

floresta e do xamã. Então, há essa tendência especulativa nessa história dessa etnologia brasileira, que tem a ver com Lévi-Strauss e também com Deleuze.

Mas há também outra tendência marcante, que é também reconhecida internacionalmente, que é a de Roberto Cardoso²⁶ em seu afastamento do estruturalismo em favor de uma orientação histórica. Quando estive em Cambridge, colegas me perguntavam sobre as últimas novidades do Roberto Cardoso, da fricção interétnica, de Darcy Ribeiro²⁷. Na época não caiu a ficha: isto é, o fato de que uma contribuição original da antropologia brasileira era o engajamento na defesa da existência física e cultural de povos atingidos pelo capitalismo e que eram diagnosticados, naquela época, como destinados à destruição. “Povos sem futuro” era um consenso da antropologia engajada dos anos 70, digamos assim. Época em que o Beto Ricardo estava no CEDI²⁸. Nós éramos próximos. Ele iniciava o programa de pesquisa que deu origem ao “Povos Indígenas no Brasil”²⁹, que era na época uma atualização dos *Índios e a Civilização* do Darcy Ribeiro – um diagnóstico dos efeitos do contato da expansão capitalista sobre povos indígenas, baseado nos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)³⁰, com a seguinte originalidade analítica: a distinção dos efeitos do impacto conforme a natureza da frente econômica (agrícola, pecuária, mineradora e extrativista). Esse foi o programa inicial que Beto Ricardo retomou (marcado por artigo pioneiro assinado também por Carlos Alberto Dória³¹), e que hoje é continuado no ISA (Instituto Socioambiental) sob a direção de Fanny Ricardo³², socióloga pouco conhecida que é contudo uma das mais importantes figuras da etnologia brasileira. A originalidade de Darcy Ribeiro era explicar a intensidade da destruição de povos indígenas conforme o tipo de economia representado por diferentes frentes capitalistas³³. Era ao mesmo tempo uma explicação para as variantes da destruição dos povos indígenas em diferentes regiões do país, associando essas variantes às modalidades do capitalismo: agrícola-exportador, extrativo-minerador, pecuário-comercial, extrativo-exportador. A ideia inovadora é que o efeito de fronteira entre sociedade nacional e povos indígenas era explicado pelo ímpeto econômico da economia invasora, por sua vez explicado pela natureza da atividade. Darcy Ribeiro associou assim os efeitos da expansão capitalista na fronteira – o ritmo, a intensidade a duração da destruição de povos indígenas – com o caráter da economia capitalista. O diagnóstico que ele fez da ocupação extrativista no Acre, com base nos relatórios do SPI, foi brutal: a frente capitalista mais destrutiva, mais violenta e mais rápida, levando ao extermínio dos povos indígenas que habitavam os últimos formadores da margem direita do Solimões-Amazonas, a saber, os rios Javari, Purus e Juruá. Isso fazia sentido porque as cabeceiras do Purus e do Juruá eram as últimas e mais produtivas fronteiras para a produção de látex de alta qualidade, levando a um processo especulativo o qual se tratava de ir até lá, botar uma placa, voltar a Manaus, e vender a posse.

A despeito do epítáfio formulado por Darcy Ribeiro com base nos relatórios do SPI, o fato é que povos indígenas do Acre sobreviveram. Era um falso diagnóstico. Ainda assim essa tendência refletia, expressava, uma tradição forte na etnologia brasileira. No Museu Nacional há representantes das duas. O Eduardo (Viveiros

22 Giles Deleuze, filósofo francês, lecionou em diferentes universidades da França, entre elas na Universidade de Paris, Sorbonne.

23 Immanuel Kant, filósofo prussiano do século XVIII.

24 Baruch de Espinoza, filósofo do século XVII.

25 Felix Guattari, filósofo e psicanalista francês, que escreveu em parceria com Gilles Deleuze.

26 Roberto Cardoso de Oliveira, um dos fundadores de uma antropologia brasileira, passou por diversas instituições, entre elas o Serviço de Proteção ao Índio, terminando a carreira como professor na Universidade de Brasília. Participou da criação dos programas de pós-graduação em antropologia do Museu Nacional, Universidade de Brasília e de Ciências Sociais da Unicamp.

27 Darcy Ribeiro, antropólogo, participou da fundação de Universidades públicas, foi Ministro da Educação, entre outros cargos políticos nos quais atuou em diferentes instituições relacionadas à pesquisa e defesa dos povos indígenas.

28 Centro de Ecumênico de Documentação e Informação

29 Projeto de caráter enciclopédico e da situação de povos indígenas no Brasil: https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal

30 Órgão do governo federal que antecedeu a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

31 Sociólogo pela Unicamp, especialista em alimentação.

32 Fanny Ricardo, uma das fundadoras do ISA, onde continua trabalhando.

Joana Cabral de Oliveira

de Castro), de um lado, com foco no patrimônio intelectual e filosófico dos povos indígenas, em que os pensamentos desses povos poderiam, digamos, ser ensinados ao lado de Espinoza e de outros filósofos. Eu não vejo o Eduardo (Viveiros de Castro) tratar da relação disso com ciência, no sentido usual da palavra...

Joana - Então você não colocaria a filosofia dentro da ciência?

Mauro - Penso que a filosofia até faz parte da ciência sim. Faz parte. Mas há uma separação feita por exemplo por Deleuze, que afirma em seu último livro em colaboração com Guattari, no qual afirma que ciência produz “funções” e filosofia produz “conceitos”. A meu ver, há cientistas que são grandes filósofos. Mas vejo a ponte contrastiva que Eduardo estabelece entre a filosofia ocidental e a filosofia ameríndia como uma dignificação do pensamento indígena das Américas, análogo ao que Evans-Pritchard³⁴ fez no livro *Nuer Religion*, um grande livro, que eu aconselhava a meus alunos. Eu indicava esse livro no contexto de discussões sobre revoluções científicas, já que *Nuer Religion* se distingue radicalmente do livro do mesmo Evans-Pritchard sobre a bruxaria azande³⁵. No livro sobre “bruxaria”, conhecimentos e práticas Azande não têm valor cognitivo ou ético: têm uma função utilitária, sociológica, de resolver conflitos sociais. Mas em *Nuer Religion*, Evans-Pritchard apresenta um sistema metafísico africano análogo ao da teologia católica. Claramente há uma influência da conversão de Evans-Pritchard ao catolicismo – minoria religiosa na Inglaterra.

Você pode fazer uma leitura do *Nuer Religion* pensando nisso e você vai ver como o panteão de espíritos Nuer é análogo ao panteão politeísta de santos do catolicismo como intermediários face a Deus: entes intermediários entre o céu e a terra que fazem a mediação para uma divindade mais abstrata e vertical. Trata-se de um pensamento metafísico, no sentido filosófico na tradição de São Tomás de Aquino. Evans-Pritchard tem essa coisa muito interessante, a meu ver, de valorização do pensamento especulativo e teológico desses povos, uma valorização dessa capacidade de reflexão epistemológica sobre o que que é o sujeito, o que é objeto, a noção de humanidade. Concordo plenamente com Evans-Pritchard, que compara o pensamento de povos africanos com grandes tradições do pensamento como o Platonismo e o Averroísmo. Averróis³⁶, um filósofo importante da Idade Média, dizia que há vários níveis de percepção e de acesso ao real: um deles é o dos fantasmas, que você pensa vê, mas que são aparências desveladas quando você tem acesso à existência – e quando isso acontece, é como se baixasse um santo-da-verdade em você, que se converte então em sujeito universal do conhecimento verdadeiro. É uma forma de pensamento que parece muito o pensamento indígena Kaxinawá³⁷.

Manuela - Poderia falar mais sobre isso?

Mauro - É a noção que a realidade habitual é uma aparência sob a qual se escondem essências de coisas, que você pode acessar pela experiência xamânica. Mas trata-se de uma experiência de laboratório, que lembra muito a linguagem de físicos, porque aqui o instrumento de laboratório é teu corpo preparado. Tem uma introdução que fiz para um livro de uma aluna minha³⁸, em que dou esta bicada no perspectivismo dizendo que é uma condição necessária para esse acesso a um

33 Nota do entrevistado: “Há aqui um paralelo com a *Formação Econômica do Brasil* de Celso Furtado, surgida na mesma época. Enquanto Darcy Ribeiro visava mostrar os efeitos de diferentes ciclos econômicos sobre povos indígenas, Celso Furtado preocupava-se em mostrar os efeitos desses mesmos ciclos econômicos para a acumulação capitalista. O que Darcy Ribeiro caracterizou como efeito frente com efeito máximo de aniquilação de povos locais – o extrativismo amazônico da borracha – Celso Furtado caracterizou como imenso desperdício de mão de obra *nordestina* emigrada para a Amazônia, porque os lucros resultantes desse movimento não foram reinvestidos na industrialização.

34 Edward Evan Evans-Pritchard foi um antropólogo inglês, que teve um papel fundante na antropologia social, lecionou na Universidade de Oxford na Inglaterra.

35 *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, publicado originalmente em 1937.

36 Abu Alualide Maomé ibne Amade ibne Maomé ibne Ruxide, filósofo mouro do século XII.

37 Grupo indígena de língua Pano, habita na fronteira brasileiro-peruana na Amazônia ocidental. Se autodenominam Huni-Kuin.

38 LABATE, Beatriz Cauby. *O uso ritual da Ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

mundo que você chega pelo sonho, ou depois da morte ou então num experimento xamânico – é um instrumento, um corpo preparado, uma superfície através da qual fluem substâncias e o corpo também preparado pelo exercício pelo tabaco, ayahuasca e outras substâncias. Há um lado laboratorial para o acesso a outras realidades e a outros sujeitos. E aí você tem um encontro de repente com a tecnologia e com a filosofia metafísica e com a ciência, porque o cientista também tem esta ideia de acessar o que é invisível a olho nu, usando instrumentos.

Bom, retomando a questão da trajetória, tem uma introdução a um livro da Bia Labate³⁹ onde eu também falo da minha própria experiência, o único lugar em que eu falo da minha experiência de uso do ayahuasca. Eu falo de uma anarquia antológica/ontológica, e antológica/antalógica, a lógica da anta. Falo de uma coexistência de regimes ontológicos, não só na mesma sociedade, como a nossa, dentro da ciência, ciência física e matemática em particular, como na mesma pessoa. Eu sempre dou exemplo, que é real, de um cara que de manhã faz física no INPE, satélite e tal, então isso é física newtoniana; à tarde, ele tem que se comunicar com o satélite, e aí entra a teoria da relatividade para ajustar os relógios da terra e do satélite; e no final do dia entra a física quântica pra fazer os aparelhinhos funcionarem. À noite, esse cientista pratica alquimia. Isso tudo é real.

Joana - O personagem é real?

Mauro - É um personagem real, que não posso identificar, sendo hoje aposentado. Mas há um precedente: Newton passou a maior parte de sua vida praticando Alquimia e cronologia bíblica pra calcular com exatidão a idade do mundo desde que foi criado por Deus.

Você sabe: o Deus de Newton dá corda no sistema do mundo solar, porque nem Newton⁴⁰ e nem ninguém até hoje resolveu uma equação determinista do sistema solar como um todo, e Newton sabia portanto que não há segurança sobre a estabilidade do sistema solar. Newton, grande teórico e calculador, não tinha meios para provar que mesmo um sistema consistente de três corpos – Sol, Terra, Lua – seria estável ao longo de tempos estelares. O grande matemático Poincaré⁴¹ concorreu a um prêmio oferecido a quem provasse a estabilidade de um sistema de três corpos. Poincaré mandou a suposta prova e ganhou o prêmio – só que não, antes da publicação, Poincaré releu e percebeu que estava errado, porque o que ele tinha provado é que o problema não tem solução. Não se sabe até hoje se o sistema solar é estável, porque permite trajetórias que hoje são chamadas de caóticas. Isso levou à Teoria de Sistemas Dinâmicos: que podem ser determinísticos ou caóticos, ou imprevisíveis. Então comecei a falar demais, quase uma aula... Mas tem essa tendência intelectual, uma tendência intelectualista (realista) e uma tendência ativista (empirista), e as duas podem conviver na mesma pessoa, quer dizer, conflitos ontológicos existem dentro de uma disciplina. Mas esse tipo de conflito pode ser admitido – num regime de anarquia, onde é a pluralidade de visões de mundos. Manuela é um exemplo, ao mesmo tempo portadora de um pensamento estruturalista, mas um estruturalismo já meio anarquizado por uma influência da psicologia histórica de Jean-Pierre Vernant⁴², e, ao mesmo tempo,

39 Beatriz Cauby Labate, doutora em antropologia pela Unicamp, é membro de diversas redes nacional e internacional sobre estudos de psicoativos.

40 Isaac Newton, astrônomo, alquimista e filósofo, fundador da mecânica clássica no final do século XVII.

41 Jules Henri Poincaré, matemático e filósofo da ciência na virada do século XIX para o XX, professor da Universidade de Paris.

42 Historiador especialista em Grécia antiga, professor do Collège de France.

vetor de uma corrente de antropologia histórica e do indigenismo que converge com tradições do Museu Nacional.

Então são vertentes da etnologia do Brasil agora. A defesa de territórios indígenas e tradicionais associa-se, nos anos de 1990, a uma preocupação mundial com a biodiversidade, com a mudança climática, com as questões da ciência, da ecologia e da biologia, porque os povos indígenas estão ocupando, junto com outros povos tradicionais, os territórios mais ricos e remanescentes de biodiversidade no Brasil e no mundo. De repente você tem que ter, queira ou não queira, uma colaboração com esses cientistas da natureza, e com a tecnologia de observação no espaço. A Manuela passou por isso e eu também me envolvi em trabalhos de colaboração com biólogos e geocientistas por causa da necessidade de dar uma fundamentação científica – para justificar a criação das primeiras reservas extrativistas, com base em laudos científicos. Cientistas de qualidade internacional, que atestassem, junto com outras evidências, a importância, de um ponto de vista de um patrimônio nacional, de assegurar que essas áreas permanecessem fora da invasão do capitalismo predatório. Tenho uma dívida muito grande, já cansei de repetir, com Rosa Luxemburgo⁴³, que escreveu sobre o ciclo da borracha na Amazônia em *A acumulação do capital*, que trata da destruição da natureza e da destruição dos povos cuja vida social não é capitalista.

Descobri que cientistas naturais, como Foster Brown⁴⁴ e a Laure Empeire⁴⁵, têm a capacidade, atribuída a antropólogos, de se comunicar com qualquer pessoa de uma maneira simples, mas correta e profunda. O ignorante era aquele técnico do Ibama que dizia que o seringueiro não pode fazer plano de uso porque não sabe o que é regressão matemática. O técnico não saberia explicar a fórmula que decorou, mas a utilizava para justificar o poder dele e a autoridade e a opressão que ele exerce sobre pessoas que ele trata como ignorantes. Ele é o verdadeiro ignorante, né? Pessoas como o Foster Brown mostravam para mim como seringueiros sem nenhuma educação formal aprendiam melhor princípios de ecologia do que alunos de mestrado. Isso pra mim era uma lição de antropologia, de etnologia, muito grande.

Mas há também uma antropologia da ciência por meio de outras beiradas. Tem pouco no Brasil, eu acho, relativamente, antropologia da ciência de laboratório, como tem pouca antropologia das elites, tal como fazem Catarina Morawska⁴⁶, Natacha Leal⁴⁷, Caio Pompeia⁴⁸... E tem também o Stelio Marras⁴⁹, é outra figura dentro deste quadro porque ele fez o estudo da antropologia da ciência com a biologia na USP.

Outro grupo interessante é aquele da UFSCar, do Gabriel Coutinho⁵⁰. Eles trabalham com os pescadores, com algo fascinante que é como os pescadores em jangada determinam o local submerso onde tem lagosta, a uma boa distância da costa, mas com a visibilidade da costa. É um método que os gregos usavam, que é usando a paralaxe, ponto de observação na terra e coisas assim desse tipo, que não é só conhecimento indígena.

Joana - E como você situa a dimensão ontológica com a discussão a propósito de uma antropologia da ciência?

43 Filósofa e economista marxista da passagem do século XIX ao XX.

44 Professor da Universidade Federal do Acre e do Woods Hole Research Center, concentra pesquisas nas áreas de geoquímica e ecologia.

45 Pesquisadora do Institut de Recherche pour le Développement (IRD), botânica que concentra pesquisas na área de agrobiodiversidade de povos tradicionais.

46 Anna Catarina Morawska Vianna, professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos.

47 Natacha Simele Leal, professora de Antropologia da Universidade do Vale do São Francisco.

48 Pós-doutorando no Departamento de Antropologia da USP.

Mauro - Quine⁵¹ é filósofo e lógico importante, e ele é quem argumenta a necessidade de ontologias na matemática e nas ciências. Quine foi professor na Escola Livre de Sociologia, onde lecionei na década de 1970, onde ele lecionou concomitantemente com Radcliffe-Brown⁵² e outros luminares, resultando em seu primeiro livro, publicado em português – *O sentido da nova lógica*. No seu livro sobre a *Relatividade ontológica e outros ensaios*, inclui notas de rodapé com exemplos de terminologia de parentesco atribuídas a Raymond Firth⁵³. Nesses exemplos, trata-se da indeterminação da tradução. Indeterminação da tradução é o seguinte: você tem um sistema de conhecimento e você vai traduzi-lo para outro. Mas há várias traduções possíveis. A virada pragmática diz o seguinte: as várias traduções são igualmente válidas (ontologicamente) desde que levem aos mesmos efeitos pragmáticos. Chamo esse efeito de acordo pragmático entre ontologias díspares. Quine dá um exemplo famosíssimo da indeterminação da tradução. A antropóloga quer saber qual é o significado da palavra *gavagai*. Ela registra no seu caderninho o comportamento do informante nativo, que afirma *gavagai* quando a antropóloga vê um *coelho*. Mas Quine pergunta: – Quem disse, cara pálida, que isso que foi apontado é o *coelho* de sua vã ontologia? Pois a palavra, associada ao estímulo, pode referir-se a um pedaço do coelho, ou a um movimento do coelho, ou ao fluxo temporal-coelhal, à uma coelhidão – coelhitude – ou à emergência momentânea da coelhidade? Não há como saber, e essa é a tese da indeterminação ontológica na linguagem.

Heidegger⁵⁴ dizia que o acesso ao mundo começa com o nível pré-ontológico. Quando o cientista entra no laboratório e pega a maçarota, esta é um treco que dá acesso a objetos – não é ainda objeto de uma ontologia, mas pretende ao domínio pré-ontológico de *pragmata*. Treco serve para alguma ação – é *pragma*, coisa, instrumento. No dicionário de grego e de alemão, está: lá, de fato, em alemão *zeug* é sufixo – é partícula transitiva, que ganha sentido com *Spielzeug* (um treco para brincar), *Flugzeug* (treco pra voar), e assim por diante. *Xzeug* é um troço que serve para alguma coisa. Heidegger se interessa por *zeug* porque não é um palavra filosófica, é uma palavra comum: treco seria um “trem” em Minas, indicando coisa qualquer que serve para encontrar entes.

Você vai ao dicionário e vê que não se trata de palavra filosófica, e sim de palavra que designa tanto “coisa qualquer” (pedaço de pano), como negócio, business. Então *pragma* (singular) e *pragmata* (plural) apontam para uma ação “prática” ou “pragmática” no sentido atual, mas também a entes comuns e de baixa qualidade: pano, por exemplo. Já encontro pragmático refere-se a Heidegger, que se refere à experiência por meio de instrumentos. Esses instrumentos – evitando um círculo vicioso – não pressupõem ainda uma ontologia: trata-se então de encontros pré-ontológicos.

Então o céu está caindo, mas isso se refere a um fenômeno da experiência. Mudança no regime das águas, caos nos passarinhos, que não sabem mais indicar a sazonalidade, e assim por diante. E o lado do teórico é o globo terrestre... Mas o encontro deles se dá na base da experiência, e não ao ficar convencendo o outro de que tudo isso é aquecimento global, porque isso não tem muito sentido. Mesmo

49 Stelio Alessandro Marras, professor do Instituto de Estudos Brasileiros/USP.

50 Gabriel Coutinho Barbosa, professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

51 Willard Van Orman Quine, matemático e filósofo norte-americano.

52 Alfred Radcliffe-Brown antropólogo britânico, lecionou na Universidade de Cambridge e é um dos fundadores da antropologia social.

53 Antropólogo da London School of Economics, considerado um dos fundadores da antropologia econômica britânica.

54 Martin Heidegger, filósofo alemão, lecionou na Universidade de Friburgo.

no ponto de vista da ciência, isso é um rótulo para um conjunto de fenômenos e de modelos, que se dão conectados por experiência com milhares de pontos de observação espaciais e na terra, de sensores de água, sensores nos Polos. E esses indicadores combinados num modelo dão conta dos fenômenos, assim como a teoria, ou melhor uma das teorias dos Ashaninka, porque eles também têm vários mundos. Tem os Ashaninkas jovens que explicam o aquecimento pelas queimadas, crescimento das cidades e tal, mas tem os velhos, que é o Inca que está se aproximando, o sol está se aproximando da Terra, por isso que está cada vez mais quente. Assim como os nordestinos que eu estudei também, o fim do mundo está chegando, e a queimada, e de repente tem o El Niño, tem isso e tem os efeitos sociais da desertificação como consequência da agricultura mais intensiva... A mesma experiência permite um diálogo e uma cooperação e nada impede, pelo contrário, que ela seja explicada por modelo e por mundos da experiência diferentes. Ah, mas aí não vai para escola? Vai, transita. Mas eu parei...

Manuela - Não, continua, eu estou gostando muito.

Mauro - Eu estou fazendo uma série de fios para dizer que há uma trajetória filosófica para essas questões, mas tem uma trajetória de uma filosofia que eu disse que é pouco conhecida da ciência, como o Quine.

Joana - Você está falando de uma filosofia da ciência mais amparada na matemática, pelo que eu estou entendendo...

Mauro - A minha visão pessoal é escorada na matemática, mas esta filosofia da ciência foi despertada e estimulada pela física quântica. Como eu não tenho a matemática suficiente para a física quântica, eu fico numa matemática, digamos, do começo do século, que deu origem a uma explosão dos fundamentos da matemática, crise dos fundamentos... O ponto de partida de Bertrand Russell⁵⁵ e de Frege⁵⁶ é que a lógica seria uma base segura para a matemática, visão exposta no grande livro intitulado *Principia Mathematica*, que já utilizei como exemplo da relação entre a teoria de linhagem da aristocracia britânica à qual Russell pertencia e sua teoria matemática das relações. É difícil ler esse fato no livro *Principia Mathematica*, mas entendi o espírito da coisa na prova final do curso com Luiz Henrique Lopes do Santos⁵⁷, em que usei uma página inteira manuscrita para provar que $2 + 2 = 4$, para ser aprovado no curso de lógica matemática. Bertrand Russell expõe a visão, continuada por Wittgenstein⁵⁸, de que ciência é lógica combinada a observação empírica. Isso foi em 1914, mas essa visão foi completamente estourada na década de 1930, com a demonstração de que a lógica é incompleta para dar conta do que pode ser provado, e para dar conta do que é verdadeiro.

Outra crise resultou da física quântica, que, de repente, no meio da década de 1920, foi tipificada em um artigo de Heisenberg⁵⁹. Isso porque, segundo os primeiros resultados de Schrödinger⁶⁰ e de Heisenberg, não haveria objetos e trajetórias, e sim ondas e probabilidades de ocorrência. Mas experimentos físicos permitiam observar a trajetória de elétrons – como traços. Mas a teoria quântica diz que não existe um objeto elétron, e sim uma onda que se espalha pelo espaço inteiro. A explicação de Heisenberg é: toda vez que você usa um aparelho de medida, a *onda* assume o caráter de *objeto*. O que vemos como trajetória de um objeto – elétron – é

55 Filósofo, lógico e matemático do Reino Unido, ganhou o Nobel de literatura em 1950.

56 Gottlob Frege, matemático, filósofo e lógico alemão da virada do século XIX para o XX.

57 Professor do departamento de Filosofia da USP.

58 Ludwig Wittgenstein, filósofo austríaco.

59 Werner Karl Heisenberg, físico alemão, ganhou o Nobel de física em 1932. Estabeleceu as bases da mecânica quântica, famoso pelo “princípio da incerteza”.

60 Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger, físico austríaco.

de fato a sequência de colapsos de onda com eventos de medida – como a impressão de movimento produzida por imagens fotográficas sucessivas, cada uma das quais registrando um evento individual em um instante do tempo, mas jamais um movimento. Não vemos na câmara de bolas uma partícula em movimento, e sim uma sucessão de encontros pragmáticos.

Há um manual de física para filósofos feito por um físico, que trata de experimentos de física quântica. No final do primeiro volume há exercícios que incluem perguntas do tipo: quando você está olhando uma árvore e você vira de costas, a árvore ainda está lá? Trata-se de avaliar a atitude ontológica e epistemológica de estudantes. Físicos são pluralistas. Já biólogos são dogmáticos, no sentido realista científico, em parte em reação ao criacionismo. Biólogos são superfechados a essa confusão ontológica, com medo disso gerar o criacionismo, da coisa da religião... Então são muito militantes em favor de uma forma de realismo científico que diz o seguinte: o real é o que a ciência biológica diz que é o real.

Joana - Você acha que a biologia não opera com a multiplicidade ontológica?

Mauro - Não opera. Há uma disciplina ontológica na biologia que é a taxonomia, ou classificação. Taxonomias biológicas são ontologias, mas essas ontologias biológicas não divergem quanto ao fundamento evolucionista.

Joana - Mas a taxonomia biológica tende a um sistema global?! Ainda que tenham divergências e disputas internas à taxonomia, ela tem um esforço de ser universal?

Mauro - Sim. Falando como leigo, no plano de espécies já há muita divergência. No campo da paleontologia humana, que trata da taxonomia de ramos que levam à espécie humana, o quadro me parece bastante caótico. Quando saímos do nível da espécie (*H. Sapiens*, *H. Neandertalensis*) para o nível ontológico de gênero e de família, tudo fica muito mais subjetivo. Há a corrente apoiada na genética, e há os que se apoiam na morfologia para classificar.

Darwin⁶¹, que tem sugestões que parecem malucas hoje em dia. Darwin propôs duas teorias interessantes. Interessantes e heterodoxas do ponto de vista da biologia evolucionista atual. A teoria da seleção sexual, e teoria da seleção de grupo. A primeira teoria, a da seleção sexual, diz que fêmeas têm preferências estéticas por machos com maior desempenho visual – expresso em plumagens, cantos e bailados, comportamentos que não são indicativos de aptidão para a sobrevivência ou reprodução.

Dizem que o Darwin ficava deprimido quando via um pavão, e entendi a mensagem quando recentemente vi um pavão arrastando sua imensa cauda. Mais da metade do livro de Darwin sobre a origem do homem trata de evidenciar a existência da seleção sexual em vários níveis da vida. A razão é a que, na última parte do livro, Darwin recorre à seleção sexual para explicar as diferenças entre raças humanas. Segundo Darwin, a explicação nada tem a ver com efeitos do sol ou de doenças, e sim de preferências estéticas.

Quando se trata da relação entre não humanos e humanos, Darwin, em vez de degradar o humano ao animal – como na sociobiologia –, faz o movimento contrário: reconhece todas as qualidades humanas, sem exceção, no nível animal,

61 Charles Darwin, naturalista britânico autor da Teoria da Evolução.

62 Lewis Henry Morgan, antropólogo do século XIX, um dos fundadores da antropologia.

como atributos de animais não humanos, tais como sentimentos e intelecto. Sob esse ponto de vista, Darwin e o pensamento ameríndio são confluentes. É grotesco achar que a inexistência de fronteira ontológica entre animal e humano é descoberta recente do século XX, quando Darwin, Morgan⁶² e outros exibiram de forma explícita essa posição antiantropocêntrica em que animais não humanos possuem inteligência, memória, previsão do futuro...

Joana - Atualmente se fala também sobre memória de plantas...

Mauro - Sim, plantas têm sistemas de conhecimento distribuído. Manuela, se embarcar nisso, vai adorar! Acabei de comprar um livro sobre comportamento social de polvos. Não somente eles são inteligentes para testes de labirinto como os macacos, no mesmo nível de animais que são considerados como muito avançados, como têm também uma vida social superinteressante. Darwin e Lévi-Strauss estão no mesmo barco. Menos de cem anos depois do livro do Darwin intitulado *The variation of animals and plants under domestication* em 1868, Lévi-Strauss publica *O pensamento selvagem* em 1962, reafirmando a autoria de povos neolíticos na domesticação de animais e vegetais. As analogias são flagrantes, entre as quais a observação de que a orientação seletiva de espécies animais não é exclusivamente utilitária, mas obedece a critérios estéticos. Assim, Darwin usa uma página para mostrar exemplos de seleção artificial em gado para traços utilitariamente inúteis: para apresentar o gado na operação de comprar a noiva, o gado precisa ser malhado de tal maneira, tem que ter um chifre de tal jeito, tem que ter não sei que idade... Por quê? É moda, diz Darwin, por analogia com a moda inglesa.

Joana - Tentando juntar as duas falas, Mauro trouxe um olhar sobre certos campos da ciência que dialogam muito com o pensamento de povos tradicionais, justamente porque são ramos da ciência que operam com uma noção de multiplicidade ontológica. Afinal, quando a gente olha os regimes de conhecimento desses povos, vemos que eles não estão trabalhando com uma noção de verdade unívoca. Bom, a trajetória de vocês está muito marcada por uma antropologia brasileira que é engajada, como você mesmo frisou, e que lida com problemas políticos. Me parece que vocês foram jogados nessa temática muito pelo contexto acreano, né?! As questões políticas que estavam acontecendo no Acre estavam relacionadas à questão dos territórios, à necessidade de um diálogo entre seringueiros, indígenas e cientistas para tentar garantir e defender certa territorialidade etc. Uma questão que me parece central é como a política opera nesse jogo, porque a política parece ter a necessidade de estabilidade. Então, se Mauro está mostrando que certos ramos da ciência trabalham com uma multiplicidade ontológica, a política parece ter muita dificuldade em lidar com isso. Como é possível fazer essa negociação no âmbito político, sobretudo essa aliança entre conservação ambiental e povos tradicionais, sem cair numa certa ciência positivista, nisso que Mauro chamou de realismo científico.

Mauro - Vamos falar com a Manuela então.

Manuela - (risos) Você está jogando a bola para mim... É, eu acho eu sou muito mais pragmática no sentido do James⁶³. Nessa última empreitada, que é a do diagnóstico⁶⁴, de que você está participando, claramente o objetivo é o interlocutor, é o

63 William James, filósofo norte-americano do final do século XIX.

Joana Cabral de Oliveira

tomador de decisão. É para ele que está sendo feito isso, então tem todo um lado de convencimento que, sim, você tem toda razão, precisa afirmar uma série de coisas e não entrar nos pressupostos. A ideia é mostrar os efeitos destes conhecimentos [tradicionais] e, nesse caso, seu impacto benéfico sobre a biodiversidade e, de outro lado, o problema das políticas públicas que atrapalham mais do que ajudam.

Mauro - Eu acho que um exemplo do efeito da política sobre como lidar com essa multiplicidade é o assunto sobre o qual eu estava escrevendo esses dias, que é o problema da crise ambiental, abordado por Eduardo Viveiros de Castro e a Débora Danowski⁶⁵, e também por Latour. Latour estava no centro da famosa “guerra das ciências”, em que Sokal⁶⁶ submeteu a uma revista de humanidades uma paródia de “pós-modernismo”, aceita pela revista. Sokal revelou a paródia, visando desacreditar a visão das humanidades sobre a ciência. Na época, tinha importância. A contratação de Latour para o MIT – para dar aulas de filosofia da ciência – foi vetada de cima. A argumentação meio bolsonarista era que, depois que o capitalismo derrotou o comunismo, depois do muro de Berlim, a nova frente do comunismo seria a destruição de uma base do capitalismo, que é a ciência. Então pessoas como o Latour representavam uma espécie de quinta coluna, que atacava a sociedade americana procurando deslegitimar a autoridade da ciência.

Manuela - Mauro, eu acho que você está querendo chegar, só pra dar um curto-circuito aí, em algo que é o seguinte: é que mudou a atitude do Latour.

Mauro - Mudou completamente. Você está vendo a revista aqui, *Science*, e a *Nature*, na minha mesa... E leio uma página inteira da *Science* dedicada ao Latour, em que Latour dá uma entrevista onde reafirma o consenso científico sobre o aquecimento global. Ele está dizendo que é preciso unir forças, fazer uma coalisão por Gaia, abrangendo cientistas, humanistas e povos do mundo. O livro da Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro tem a mesma atitude. O aquecimento global é tomado como um dado que é a posição do realismo científico, apoiado pelo consenso científico. Mas se você pensar no consenso da ciência, verá que não é uma ideia que requer uma intensa atividade de intermediação entre visões locais e a visão científica. Essa atividade de intermediação ontológica é dispensada porque se trata de uma guerra, uma guerra contra os que estão efetivamente destruindo povos indígenas, que estão destruindo a natureza no plano da percepção... Esqueçamos agora o realismo científico, porque os Yanomami⁶⁷ veem esses efeitos, os Ashaninka⁶⁸ veem isso, os ribeirinhos experimentam esses efeitos... O habitante, o biólogo, veem efeitos bem reais, são coisas bem reais. Não é uma mera discussão no nível filosófico, mas é uma discussão de engajamento. Eu acho que o engajamento se dá num plano pré-científico ou pré-filosófico.

Manuela - Atualmente estou participando de duas coalizões, quer dizer, eu estou na coalizão de ciência e sociedade, que são 72 cientistas, mas eu acho que sou a única cientista social ali, por uma série de circunstâncias, dentre as quais ter ajudado lá atrás no documento da SBPC sobre o código florestal. Acabei fazendo parte então desse grupo que atualmente é uma coalizão, liderada pela Mercedes Bustamante⁶⁹, que é uma ecóloga sensacional, tenho a maior admiração por ela. Ela é professora na UnB. E por isso, na semana passada, acabei fazendo um ras-

64 *Diagnóstico povos indígenas e comunidades locais e tradicionais no Brasil: contribuições para a biodiversidade, ameaças e políticas públicas*, que é um extenso material sobre estudos acerca das relações e efeitos de povos tradicionais sobre a biodiversidade.

65 Débora Danowski, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aqui se trata de uma referência ao livro *Há um mundo por vir?*, de Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, publicado pela Cultura e Barbárie, 2017.

66 Alan David Sokal, matemático da University College London.

67 Etnônimo que se refere a conjunto de subgrupos que habitam a fronteira Brasil-Venezuela na região do interflúvio Orinoco - Amazonas.

68 Grupo de língua Pano que habita a fronteira entre Brasil e Peru.

69 Mercedes Maria da Cunha Bustamante, ecóloga e professora da UnB.

cunho de uma posição da coalizão sobre a questão de mineração e garimpo em área indígena. O Carlos Nobre⁷⁰ me escreveu no dia seguinte dizendo que estava bom e que ele usaria numa coletiva de imprensa que ele ia dar a propósito do lançamento do documento final do Sínodo da Amazônia. São coisas diretamente políticas. Por outro lado, eu também faço parte da comissão de direitos humanos Dom Paulo Evaristo Arns, que foi fundada há um ano exatamente. É uma comissão composta por 22 pessoas, um grupo muito pequenininho, mas que tem um monte de ex-ministros – tanto do PSDB quanto do PT – com acesso a vários jornais e a um círculo político importante. Ali, também, o que a gente faz é analisar. Cada um tem uma espécie de relatoria. A que eu participo tem a ver com a questão indígena e todos os dias tem alguma coisa... Agora em março estamos promovendo, junto com o Instituto Socioambiental, um evento paralelo na reunião da comissão de direitos humanos da ONU, em Genebra, sobre o que está acontecendo com os povos indígenas isolados e recém-contatados. Então estamos fazendo toda uma movimentação, preparando documentos. Mas isso mostra que eu estou dando primazia a essas questões políticas. Por outro lado, a Academia Brasileira de Ciências me convidou, eu fiquei super-honrada, para fazer uma das conferências inaugurais da reunião este ano, e eu vou falar evidentemente de conhecimento tradicional e biodiversidade, e aí eu tenho de adotar um outro tom.

Joana - Manuela, quais são os maiores desafios que você enfrenta nesses trabalhos de atuação política, que você enumeraria nesse entrecruzamento de regimes de conhecimentos tão distintos?

Manuela - Deixa eu falar uma coisa, deixa eu dar um outro dado que talvez ajude porque que eu estou pensando ao mesmo tempo. Quando eu fiz aquela proposta pro Ministério de Ciência e Tecnologia, o que eu estava propondo era o seguinte: por um lado, o programa de apoio à colaboração entre cientistas e povos indígenas em temas mutuamente acordados, e por outro lado, um programa de apoio aos sistemas tradicionais de conhecimentos. São duas coisas separadas, porque eu acho que as duas coisas são importantes e o que eles me pediram para fazer foi estruturar as bases dessa proposta. E agora essa segunda parte é esse diagnóstico e o relato das experiências. Uma das experiências muito interessante foi liderada pelo Carlos Fausto⁷¹, com os Kuikuro, junto com Maira Smith⁷², de áreas das ciências naturais. É exatamente o tipo de colaboração que eu acho que é importante pôr em evidência e que eu gostaria de estimular. Por outro lado, estimular também a questão da continuidade dos sistemas tradicionais. Um dos problemas, dos nós, apontados no diagnóstico, está na segunda parte dele, que é sobre as políticas públicas, como as políticas educacionais e todos os quiproquós que vem daí. Uma coisa é evidente: as escolas enfrentam conflitos que prejudicam o aprendizado dos conhecimentos tradicionais.

Mauro - Mas eu queria, Manuela, complementar. Quero mencionar a etnografia da matemática exemplificada por Terezinha Nunes⁷³ com vendedoras de coco em Feira de Santana, que mostrou que meninas vendedoras de coco faziam operações aritméticas na feira mas não conseguiam fazer as mesmas operações na escola⁷⁴. Tem muitos caminhos para a matemática, e há uma certo desprezo desse

70 Físico do INPE, e referência nos estudos sobre aquecimento global.

71 Antropólogo, professor do Museu Nacional/UFRJ.

72 Bióloga, trabalha no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético do Ministério do Meio Ambiente. Veja o artigo: Socialidade e diversidade de pequis (*Caryocar brasiliense*, *Caryocaraceae*) entre os Kuikuro do alto rio Xingu (Brasil). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 11, n. 1, p. 87-113, 2016.

73 Professora da University of Oxford/Inglaterra.

lado prático e da experiência. Mas isso é só um exemplo de coisas que acontecem nesse ensino muito dogmático.

Enfatizo a colaboração e complementaridade entre conhecimentos tradicionais e a ciência de laboratórios. Laboratórios aceleram a pesquisa de possibilidades moleculares – mas resta selecionar as que são aplicáveis. E isso leva ao papel da experiência de comunidades indígenas e tradicionais para selecionar aplicações. Há então duas estratégias que podem ser complementares. Uma estratégia é dirigida a uma meta explorada em laboratório: obter variedades de mandioca com alto teor de betacaroteno, e em seguida convencer agricultores a adotar essa variedade. Outra via é permitir uma multiplicidade de experimentos por agricultores tradicionais, sem uma meta pré-determinada, que produzem variedades sob critérios múltiplos que podem ser vistos como aleatórios – com um laboratório que checa os resultados aleatórios por suas eventuais utilidades. Um exemplo muito interessante dessa segunda estratégia foi a descoberta de uma variedade de cassava com a propriedade de ser conservada fora da terra sem apodrecer durante muito tempo. Essa propriedade não foi antecipada nem buscada – mas foi descoberta “por acaso” em um almoxarifado no centro peruano de pesquisa de mandioca. E virou a manchete do ano no centro. A lição é que procedimentos de pesquisa estocástica e em paralelo podem levar a resultados importantes imprevistos pelo método determinístico e orientado para um fim pré-determinado. E esse método em paralelo e estocástico é a imagem da atividade de pesquisa de comunidades tradicionais. Sobre isso Manuela pode falar mais.

Manuela - Depois eu conto, agora vamos almoçar, vem!

74 CARRATHER, Terezinha N.; CARRAHER, David William; SCHLIEMANN, Analucia Dias. Mathematics in the streets and in schools. *British Journal of Developmental Psychology*, v. 3, n. 1, p. 21-29, mar. 1985.



artigos

v. 45 • nº 3 • setembro-dezembro • 2020.3

artigos

- Falar de *bullying* sem dizer do gênero: dilemas do Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática nas escolas brasileiras (Lei n. 13.185/2015)** 223
Juliane Bazzo
- A “Travessia dos Dantes”: alguns relatos etnográficos sobre o cárcere através de um projeto de ensino-extensão universitária no Rio de Janeiro** 246
Eduardo Rodrigues
- Uma história de dois dinheiros: Salários e gorjetas em dois casinos portugueses** 264
João Gomes
- Conflitos ambientais no sertão roseano:
A atualização do carrancismo contra veredeiros e quilombolas em Minas Gerais** 287
João Batista de Almeida Costa
- Encenando a diferença em palcos metropolitanos:
as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh** 304
Geovanna Belizze e Juliana Braz Dias

Falar de *bullying* sem dizer do gênero: dilemas do Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática nas escolas brasileiras (Lei n. 13.185/2015)

Talking about bullying without saying on gender: dilemmas of the National Program to Combat Systematic Intimidation in Brazilian schools (Law n. 13.185 / 2015)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6663>

Juliane Bazzo • Universidade Federal da Grande Dourados – Brasil

ORCID: 0000-0001-6196-3482

bazzojuliane@gmail.com

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora Visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Gerencia o blog de divulgação científica *Primavera nos dentes – Ensaios sobre a escola e a realidade brasileira* (<https://blogprimaveranosdentes.wordpress.com>).

223

A partir de dados de uma etnografia multissituada sobre agenciamentos do construto de *bullying* em diversos contextos, dentre eles o poder legislativo brasileiro, o artigo analisa a aparente contradição de se criar um Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática (Lei n. 13.185/2015), ao mesmo tempo em que ocorrem vetos legais a abordagens educativas sobre gênero e sexualidade no interior das instituições de ensino brasileiras. Para isso, problematiza-se genealogicamente, num sentido foucaultiano, a concepção do referido programa e, em seguida, discute-se sua relação com as insurgências contra o debate escolar sobre gênero e sexualidade. Conclusivamente, o artigo demonstra que a materialização de tal espécie de dilema configura menos um defeito e mais um efeito, a sustentar estruturas de desigualdade e opressão seculares do Estado brasileiro, como também lhe é favorável às adaptações locais que tem feito de uma normatividade neoliberal.

Bullying. Gênero e Sexualidade. Políticas educacionais. Neoliberalismo.

Based on data from a multi-sited ethnography about the agency of the bullying construct in different contexts, including the Brazilian legislative, this article analyzes the seeming contradiction surrounding the creation of the National Program to Combat Systematic Intimidation (Law n. 13.185 / 2015), at the same time that there are legal vetoes to educational approaches on gender and sexuality within Brazilian educational institutions. The conception of the referred program receives in this article a genealogical problematization, in a Foucaultian sense. Later, there is a debate regarding its relationship with the insurgencies against the school discussion on gender and sexuality. In conclusion, the article demonstrates that the materialization of such a dilemma constitutes less a defect and more an effect, to support structures of inequality and secular oppression of the Brazilian State, as well as being favorable to the local adaptations in benefit of a neoliberal normativity in the country nowadays.

Bullying. Gender and Sexuality. Educational policies. Neoliberalism.

Juliane Bazzo

Introdução

Resolva esta charada:
as escolas não podem falar de gênero
mas a lei as obriga a combater o *bullying*.
E quando o estudante sofre discriminação sexista?

O convite para dissolver esse enigma chegou até mim por uma rede social no início de 2016, com assinatura do *Vozes da Igualdade*, projeto que se define como um “parlatório” no espaço virtual¹. A charada interseccionava dois acontecimentos jurídicos do ano anterior no cenário brasileiro que, desde um olhar antropológico, me pareciam de reflexão inseparável.

De um lado, havia ocorrido a supressão do debate sobre identidade de gênero e orientação sexual dos planos estaduais e municipais de educação por todo o país. Alavancada a partir do Plano Nacional de Educação – PNE (Lei n. 13.005/2014), a medida decorria de um lobby capitaneado por segmentos conservadores do Legislativo, sob justificativa de que a abordagem desses temas no universo escolar colocaria sob risco a família e a infância. De outro lado, tinha se dado a promulgação em âmbito federal do Programa de Combate à Intimidação Sistemática – *Bullying* (Lei n. 13.185/2015), com foco especial nas instituições de ensino.

A relação crítica estabelecida pela charada, contudo, não se tornou motivo de “parlatório” para além de um círculo de ativistas e intelectuais (nesse sentido, cf. Welter *et al.*, 2017). Na cena pública mais ampla, os assuntos a mobilizar os dois marcos jurídicos foram e continuam discutidos desvinculados entre si. Este artigo tem o propósito de aprofundar os porquês dessa desconexão, a partir de uma abordagem das “agências” (Ortner, 2007) que a noção de *bullying* tem recebido nos meandros do poder legislativo brasileiro, parte de minha tese de doutoramento (Bazzo, 2018).

Para Ortner (2007), a “agência” configura uma “propriedade dos sujeitos sociais”: quaisquer atores a possuem, porém, em graus diferenciados e imprevisíveis, condicionados a circunstâncias de poder sócio-históricas. Nesse sentido, ao tratar da agência do *bullying*, pressupõe um construto com potencial de informar singularmente as práticas dos atores, como também atores capazes de desencadear mutações de um construto através de suas práticas, de modo inseparável e concomitante.

Bullying designa em língua inglesa o ato decorrente do substantivo *bully*, que significa algo próximo a “brigão” ou “valentão” em português. De autoria atribuída ao sueco Dan Olweus (2006), professor e pesquisador em Psicologia na Universidade de Bergen (Noruega), o *bullying* é um construto científico da década de 1970, que se alastrou mundialmente desde então, na função de nomear intimidações repetitivas entre pares escolares. No Brasil, o conceito experimenta uma vultosa popularização somente ao longo dos anos 2000, quando então demarca seu lugar no arcabouço jurídico nacional.

Meu trabalho de doutorado em torno dos agenciamentos dessa noção consti-

1 Cf. <http://www.anis.org.br/vozes-da-igualdade>

Juliane Bazzo

tui uma “etnografia multissituada” (Marcus, 1995) ou, como denominou Maurer (2005) e traduziu Cesarino (2014), uma “etnografia do emergente”. Esta última percepção de etnografia complexifica a abrangência da primeira, ao contemplar investigações cujas realidades empíricas se desenham como “híbridos complexos”, numa evocação à problematização de Latour (2008), no âmbito dos Estudos Sociais da Ciência e da Técnica. Trata-se de conjunturas de estudo que “vazam” e parecem “tocar em tudo”, nas quais o foco de reflexão pendula todo o tempo entre o local e global, o particular e o geral, sendo o conhecimento gerado a partir desse movimento (Maurer, *op. cit.*).

A tese, logo, caracterizou-se por hibridizar distintos contextos pelo quais o *bullying* se alastra hoje no Brasil – o educacional, o estatal, o científico, o midiático e o mercadológico –, em escalas micro, intermediárias e macro de pesquisa. O trabalho de campo envolveu assim o mergulho na cotidianidade de duas escolas, uma pública e outra privada, situadas na região dos municípios de Gramado e Canela (RS), onde à época eu residia.

Além disso, contemplou a investigação em instâncias estatais, redes científicas e organizações da sociedade civil. Para essa parte da empreitada, estabeleci como ponto fixo o Rio Grande do Sul, especialmente sua capital, Porto Alegre, de onde o trabalho de campo se irradiou pontualmente a outras localidades do país. Em todos esses contextos, explorei ferramentas variadas para compor a etnografia: observações, ora participantes, ora não; entrevistas estruturadas; conversas informais, como também grupos focais.

Ademais, acompanhei sistematicamente uma miríade de materiais midiáticos, de produtos e serviços do mercado, bem como de conteúdos jurídicos e impressos de referência, tanto nacionais quanto internacionais, em que o *bullying* vem aparecendo como mote. Esses elementos “não humanos”, como adverte Latour (2008), também são revestidos de agência: não só pelo fato de fabricados e utilizados por pessoas, mas também porque, uma vez socializados, desenham trajetórias agentivas próprias, que escapam ao controle de seus criadores e usuários em particular. Logo, atuam como “produtores de realidade” e constituem “peças etnográficas” tão relevantes quanto quaisquer outras (Vianna, 2014).

Neste artigo, confiro relevo à frente da pesquisa de doutoramento, tanto *in loco* quanto documental, que englobou o Estado, compreendido como instância não monolítica, mas que se faz permanentemente, em meio a convergências e divergências dos atores, valores e ações nela implicados (Lima; Castro, 2015). Dessa maneira, à semelhança do esforço de Ribeiro (2013) acerca da “lei da palmada” (Lei n. 13.010/2014), dedico os três primeiros tópicos desse texto à narrativa problematizada da “genealogia”, num sentido foucaultiano, do Programa de Combate à Intimidação Sistemática – *Bullying* (Lei n. 13.185/2015).

Em Foucault (1979), a acepção de genealogia não diz respeito a estabelecer uma linha contínua de eventos entre passado e presente, mas se trata sim de tecer uma “história das morais”, com suas “linhas de força”, “pontos de confronto” e “efeitos políticos” numa dada coletividade. Nessa senda, reservo então a quarta seção do artigo para discutir a genealogia do referido Programa em sua relação

Juliane Bazzo

com as insurgências contra o debate sobre gênero e orientação sexual nas escolas brasileiras.

1 No rastro de filiações

Nesta primeira parte do trabalho, saberemos como, em vários países, o fenômeno tem sido identificado e a sua impressionante extensão (...). Na segunda parte, apresentamos o estudo de caso que realizamos em uma escola pública estadual, na zona sul de Porto Alegre, no segundo semestre de 2007 e no início do ano letivo de 2008. (...) Na parte final, concluímos o trabalho apresentando algumas das experiências [internacionais] exitosas de prevenção à violência nas escolas, o que nos permitirá, também, apresentar sugestões em torno do desafio de construir políticas públicas de prevenção ao ‘*bullying*’.

Essas linhas introduzem a pesquisa “*Bullying: o pesadelo da escola. Um estudo de caso e notas sobre o que fazer*”, dissertação de mestrado do sociólogo Marcos Rolim (2008, p. 11), defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi em seu gabinete no Tribunal de Contas gaúcho, onde é Diretor de Comunicação Social, que esse investigador me recebeu para uma conversa acerca do seu envolvimento com a temática do *bullying*, a partir de uma trajetória profissional multifacetada².

Graduado em jornalismo, Rolim é dono de uma carreira política vinculada ao Partido dos Trabalhadores: foi vereador do município de Santa Maria entre 1983 e 1988; deputado estadual no Rio Grande do Sul por dois mandatos nos anos 1990 e, por fim, eleito deputado federal no pleito de 1998. Ao longo desse período, os direitos humanos aparecem enquanto *leitmotiv* de sua atuação parlamentar. Contudo, diante de uma candidatura não vencedora nas eleições de 2002, a vida profissional de Rolim teve uma reviravolta. Como bolsista da Fundação Ford, ele seguiu com sua família para a Inglaterra, com o intuito de desenvolver na Universidade de Oxford uma especialização em segurança pública, com duração de um ano.

Foi se aprofundando nesse assunto em terras estrangeiras que ele se deparou com a questão do *bullying*, em duas frentes: de um lado, como pai, por intermédio do enfoque *antibullying* presente na escola pública em que matriculou sua filha e, de outro, enquanto acadêmico, a partir da literatura acessada via curso de especialização. No debate internacional sobre segurança pública, o *bullying* emergia como fator de entendimento da violência enquanto um fenômeno cíclico. Expliquou-me: “Pessoas que passam por esse processo [de *bullying*], tanto na condição de agressores, como na de vítimas, têm mais chance lá na frente de se envolverem em posturas violentas, então, isso repercutia de alguma forma no tema que eu estava estudando”.

Carregado de materiais sobre o assunto, meu interlocutor voltou do exterior decidido a fazer do *bullying* tema de uma dissertação de mestrado. Contou-me que, naqueles meados da primeira década dos anos 2000, tratava-se de um debate

2 Entrevista de agosto de 2015, realizada em Porto Alegre (RS).

Juliane Bazzo

praticamente inexistente no país. Rolim percebeu no desconhecimento uma oportunidade e levou adiante sua proposta, que tomou a forma de um estudo de caso, acerca da prática do chamado *bullying* entre adolescentes de uma escola pública estadual de grande porte, frequentada por camadas médias de Porto Alegre (RS).

Assinada por um autor em trânsito entre a política e a academia, a dissertação de mestrado de Rolim caiu nas mãos do economista Mauro Zacher, no período em que este se encontrava no segundo mandato como vereador porto-alegrense, pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT). Instigado pela leitura, Zacher apresentou em 2009 um projeto de uma política *antibullying* para instituições de ensino públicas e privadas da capital gaúcha, concretizado no ano seguinte pela Lei n. 10.866/2010. A busca pelas peculiaridades de construção desse instrumento legal levou-me ao gabinete de Zacher, numa época em que ele havia se retirado da Câmara Municipal, para atuar como Secretário de Obras e Viação da Prefeitura de Porto Alegre³.

3 Entrevista realizada em setembro de 2015.

Na conversa que tivemos, Zacher destacou, dentre os objetivos da legislação, aquele que prescreve a evitação de medidas punitivas aplicadas sobre eventuais agentes de *bullying*, em favor do uso de “mecanismos alternativos”, como a justiça restaurativa, tidos como mais eficazes na tarefa de estimular a “mudança de comportamento”. Tal recomendação advém de outra influência dele para a concepção do texto legal: o projeto “Justiça para o Século 21” que, desde 2005, se encontrava em operação na capital gaúcha, inserido numa iniciativa piloto do Ministério da Justiça, chamada “Promovendo Práticas Restaurativas no Sistema de Justiça Brasileiro”.

Esse projeto encontrou seu primeiro espaço de implantação em Porto Alegre na 3ª Vara da Infância e da Juventude, com foco no atendimento de adolescentes autores de atos infracionais. Ao ampliar o raio de atuação, a iniciativa alcançou, dentre outros domínios comunitários, um conjunto de instituições de ensino porto-alegrenses das redes pública e privada, onde houve a dispersão de práticas restaurativas para o tratamento de conflitos escolares, sendo uma série deles entendida como *bullying* sob a ótica de professores e estudantes (Brancher; Silva, 2008; Santos *et al.*, 2014).

Principiada entre os anos 1970 e 1980 em países como os Estados Unidos, o Canadá e a Nova Zelândia, a justiça restaurativa aparece hoje fortemente recomendada pela Organização das Nações Unidas (ONU), que, ao hastear a bandeira da “cultura de paz”, vê nessa abordagem um meio de “modernizar” os sistemas judiciários dos países em desenvolvimento. De modo geral, trata-se de um enfoque que confronta os excessos processuais e punitivos da justiça tradicional, ao propor que disputas sejam resolvidas a partir do encontro dialogado das partes envolvidas – no chamado “círculo restaurativo” –, no âmbito do qual as subjetividades são consideradas e desde onde se estimula a responsabilização individual em acordo mútuo (Schuch, 2008).

Assim, cercado de tais referências, Zacher propôs a legislação *antibullying* de Porto Alegre, que, uma vez promulgada, o conduziu à realização de centenas de palestras sobre o tema para educadores. Diante dessa repercussão, o texto de

Juliane Bazzo

Zacher serviu de inspiração ao então deputado federal Carlos Eduardo Vieira da Cunha, também filiado ao PDT pelo Rio Grande do Sul, para submeter em 2009 a proposição que se tornaria, seis anos depois, o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*) em âmbito nacional.

2 O trâmite no Congresso

Nascido, portanto, como projeto de lei na Câmara dos Deputados e, depois, apreciado no Senado, o Programa de Combate à Intimidação Sistemática concretizou-se em meio a uma série de outras proposições a tematizar o *bullying* – algumas delas de abordagem afim, a ele apensadas, outras de tom divergente, que, por ora, não se sobrepuseram no jogo político no interior do Congresso Nacional.

Apenas para se ter uma ideia de volume, um levantamento que efetuei em 2014, nas bases de dados *on-line* da Câmara e do Senado, deu conta de um total de quase seis dezenas de documentos, somadas as duas casas, nos quais o *bullying* aparecia como assunto principal, entre proposições, indicações e requerimentos legislativos (Câmara dos Deputados, 2014-2017; Senado Federal, 2014-2017). No decorrer de 2011, verifica-se um *boom* em meio a essa documentação, cuja explicação reside na repercussão social do ataque armado à Escola Municipal Tasso da Silveira nesse mesmo ano, na cidade do Rio de Janeiro (RJ), configurando o episódio denominado publicamente de “Massacre de Realengo”. Nesse trágico acontecimento, um ex-aluno, sob a justificativa de dar uma palestra, adentrou a instituição de ensino do referido bairro carioca e matou a tiros mais de uma dezena de estudantes.

De acordo com a opinião pública, o extenso *bullying* sofrido pelo assassino em sua trajetória escolar o teria conduzido a buscar vingança (Ritto, 2011). Esse episódio confere celeridade à tramitação do projeto de lei que viria a se tornar o Programa de Combate à Intimidação Sistemática, cuja trajetória titubeava desde 2009.

Tal explosão legislativa associada a um “evento crítico” (Das, 2007) não perfaz um acontecimento isolado no Brasil. Castro (2012) assinala que as primeiras políticas públicas focadas numa “socialização positiva da juventude” começaram a aparecer no final dos anos 90 justamente impulsionadas por uma sequência de “episódios dramáticos”, como o homicídio do indígena Galdino que, enquanto dormia nas ruas de Brasília em 1997, teve seu corpo queimado por jovens de classe média.

Essas são ocorrências extremas a tornar expostas as “margens” do Estado-nação (Das; Poole, 2008) e que desvelam fragilidades em seu monopólio de força. Dessa forma, impulsionam de modo ímpar a busca da ordem por uma via legislativa, meio pelo qual o poder estatal alcança legibilidade. Em contrapartida disso, o que acaba permanecendo ilegível e por quê? Tal tensão – entre o visível e o ocultado – perpassou os momentos de maior escrúpulo, a seguir analisados, do trâmite legislativo a desembocar no Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*).

2.1. O respaldo pericial

Em 2013, a proposição legal do programa foi objeto de uma audiência pública

Juliane Bazzo

requerida por seu autor. Entre os convidados a discutir, esteve o vereador porto-alegrense Mauro Zacher, responsável pela autoria da lei municipal *antibullying* que, como dito, lastreou o deputado federal Vieira da Cunha a sugerir uma legislação em âmbito nacional. Também são mencionados como participantes alunos de um centro educacional de ensino médio situado em Brasília (DF). Ademais, a audiência contou com a presença dos chamados “expoentes do tema” (Câmara dos Deputados, 2014-2017) e é sobre o perfil deles que quero me deter.

No modelo moderno de Estado-nação, tal recrutamento de “expoentes” aparece, em tese, imediatamente associado à mobilização de cientistas que, no sentido dado por Giddens (1991), atuam como representantes de “sistemas peritos”. Estes últimos emergem com a responsabilidade de tecer uma “complexa série de relações de confiança” entre o poder público e a população, como contraparte ao “risco”. Acentuado de modo sem antecedentes nas “extensões indefinidas de tempo-espaço” da modernidade globalizada, o “risco” reside em retirar dos sujeitos o acesso à totalidade da informação em curso, aumentando o nível de incerteza sobre os processos.

No caso específico do enfrentamento da violência urbana, o saber pericial constitui, em teoria, o meio pelo qual o Estado comunica aos cidadãos que se encontra cercado das melhores contribuições em prol de manter a ordem ou, em outras palavras, de resguardar seu monopólio de força. Sob essa luz, ao se analisar quais “expoentes” o poder público brasileiro arrolou para debater a construção da lei *antibullying*, constata-se, contudo, uma convocação desalinhada da noção de “sistemas peritos”.

Assim, para compor a audiência pública em foco, houve a sugestão de convidar Ana Beatriz Silva (2010), autora do livro *“Bullying: mentes perigosas nas escolas”* e a presença confirmada de Cleo Fante (2005), que assina a obra *“Fenômeno Bullying”*. Ambas não são cientistas, mas sim profissionais do mercado – respectivamente, dos campos da psiquiatria e da educação – cuja produção escrita em torno do *bullying* é controversa na academia, mas possui, entretanto, sucesso editorial na grande massa. Esses trabalhos, embora empregados como referências em certos estratos universitários, aparecem rechaçados por outros, devido a conclusões consideradas deterministas, tecidas via seleção de literatura, suporte metodológico e base empírica inconsistentes (Antunes; Zuin, 2008; Stelko-Pereira *et al.*, 2012).

Sigo a trilha de Das e Poole (2008) para argumentar que, ao buscar legibilidade por meio do suporte estrito de abordagens massificadas e reducionistas, o poder público se esquiva do diálogo crítico com uma comunidade mais ampla de pesquisadores no Brasil e, conseqüentemente, se exime de debater a temática em tela com a complexidade que ela requer. A opção por esse enfoque atua, portanto, em favor daquilo que Misse (2006) define por “violência como sujeito difuso”: uma reificação que obscurece estruturas reais de desigualdade e opressão, respaldadas pelo próprio Estado, como adiante se problematizará.

2.2. Um estrangeirismo na berlinda

No debate do projeto de lei, os parlamentares manifestaram uma preocupação

Juliane Bazzo

com a natureza anglófona do termo *bullying* – afinal, o resguardo do patrimônio linguístico também integra o esforço de tornar legível o Estado nacional. Diante disso, encontrou boa ressonância na Câmara a expressão “intimidação sistemática”, capturada da produção bibliográfica de Miriam Abramovay, socióloga e educadora com larga experiência em consultorias para organismos multilaterais.

No Senado, contudo, considerou-se o termo como de insuficiente descrição. Segundo a relatora da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, senadora Ana Rita (PT/ES), “(...) [o] programa criado por este projeto descreve uma série de atos e situações que extrapolam a *intimidação* e se caracterizam de fato como *violências*, o que nos obriga a adequar o conceito aos casos descritos” (Senado Federal, 2014-2017, grifos da autora). Dessa maneira, a parlamentar sugere o uso de “violência sistemática”, acepção que, adiante, seria derrubada pela Câmara em sua avaliação final.

Assim, a ideia de “intimidação sistemática” veio a prevalecer na titulação do programa, porém, acrescida do vocábulo *bullying* na sequência, a pedido de congressistas pela clareza do texto legal (Câmara dos Deputados, 2014-2017). Etnograficamente, constata-se, com isso, o impacto que o agenciamento do estrangeirismo *bullying* encontra na sociedade brasileira contemporânea, a ponto de não se mostrar oportuno abrir mão dele por completo. Logo, na ausência dessa palavra, o Estado correria o risco de tornar ilegível a própria legislação.

2.3. A nebulosidade dos motivos

O estabelecimento de uma definição circunscrita para o que seria *bullying*, no interior da legislação em pauta, perpassou por divergências a ressoar o conflituoso debate na sociedade brasileira sobre classe, raça, gênero, entre outros marcadores de diferenças transmutados em desigualdades, historicamente ofuscadas pelo mito de nação pacífica e harmoniosamente miscigenada (Holanda, 1995).

A intimidação sistemática, enquanto sinonímia de *bullying*, foi de saída conceituada como “todo ato de violência física ou psicológica, intencional e repetitivo que ocorre sem motivação evidente”. Entretanto, quando do escrutínio do Senado, a expressão “sem motivação evidente” terminou retirada, sem justificativas documentadas.

Na volta à Câmara dos Deputados (2014-2017), por seu turno, a deputada Keiko Ota (PSB/SP), relatora final da propositura, advogou pela permanência: “O *bullying* também ocorre pela ausência de motivos. Saliente-se que a vítima é humilhada, perseguida sem que tenha dado motivos. Esse critério ‘sem motivação evidente’ deve ser mantido”. E, com efeito, o foi, na redação finalizada.

A acepção em disputa não surge no texto legal por acaso: apropriada da abordagem pioneira de Olweus (2006), a expressão “sem motivação evidente” vem sendo extensamente citada na produção acadêmica nacional. A partir de pesquisas quantitativas nos países escandinavos, Olweus de fato assinalou que “desvios externos” – como obesidade, uso de óculos ou cabelos ruivos – não explicavam por si só a prática do *bullying*, posto que em alguns casos conduziam à agressividade entre escolares e em outros não. Note-se que o enfoque de Olweus recai sobre a

Juliane Bazzo

perspectiva de ação do ofensor, num contexto de estudo singular, ao passo que a relatora do projeto em foco no Brasil pensa a motivação desde a ótica não provocadora de uma vítima genérica.

Evidencia-se, logo, uma não transparência no uso isolado e automatizado da expressão “sem motivação evidente”, sujeita a um leque de significações. Certa feita, mobilizei-me a questionar sobre isso um cientista com quem dialoguei, renomeado no campo da psicologia brasileira⁴. Perguntei por que essa ideia permanecia na literatura, a despeito da existência de diversos estudos que, embora não falem em cheio sobre desigualdades, vinculam a prática do *bullying* a discriminações presentes em nosso país. Eis a resposta, na linha de Olweus (2006), em torno do ponto de vista do agressor:

Talvez a gente pudesse tirar isso da definição. Na verdade, o que quer dizer “sem motivação aparente” é que não é necessariamente uma motivação de fazer *bullying*. O que a gente nota, (...) as crianças te falam “era uma brincadeira, tia” e eu tenho certeza que elas não estão mentindo. Elas começam brincando. Elas não começam com a intenção “eu vou excluir essa criança desse grupo”. Quando elas veem, aconteceu o *bullying*. (...) Então, acho que talvez seja mal escrito isso. (...) No *bullying*, o que a gente vê é que, às vezes, pode começar com um tipo de agressividade, mas é muito raro, em geral começa com um tipo de brincadeira, baseada totalmente no preconceito.

Tal ponderação convida a examinar as articulações entre estigma e violência não por intermédio do enfoque em atributos individuais, como sugere Olweus (2006), mas sim através de uma lógica de relações sociais, na esteira de Goffman (1975). Ao comentar a lei nacional *antibullying*, a antropóloga Débora Diniz segue essa vereda:

O *bullying* se dá porque o cabelo de uma menina é afro; se dá porque a outra menina tem um corpo com outras formas; porque o menino é cadeirante; porque o outro fala com sotaque nordestino. Para tudo isso a gente tem nome, não tem? Racismo, sexismo, homofobia, discriminação por deficiência, por região. Então, me parece que falar em *bullying* nos acalma por imaginar que as criancinhas (...) tão ingênuas, tão abertas a aprender (...), não estariam reproduzindo o que nós somos. Porque se nós chamássemos de racismo, de combater o racismo nas escolas como uma intimidação com causa aparente, o *bullying*, nós teríamos talvez de chamar o pai e a mãe dessa criancinha e dizer “amigo, o que está acontecendo na sua casa?”. (...) Chamar isso de *bullying* ao mesmo tempo que é importante porque faz o reconhecimento de uma cena de muito sofrimento às crianças, também faz um encobrimento sobre as origens do *bullying*, que estão em práticas sociais discriminatórias (Vozes da Igualdade, 2016, grifo meu).

Verifica-se, assim, uma legislação a padecer daquilo que Crenshaw (2002) define por “problema de superinclusão”, no âmbito do tratamento de violações a

4 Entrevista realizada em maio de 2015.

Juliane Bazzo

direitos humanos. Ao advogar que o *bullying* ocorre “sem motivação evidente”, a lei transcende vulnerabilidades, para se sustentar na quimera de que a violência coberta pelo conceito pode abranger todo e qualquer cidadão, com a mesma probabilidade e intensidade. Num país atravessado por profundas desigualdades estruturais como o nosso, vale o alerta da referida autora de que os resultados de abordagens legais superinclusivas “(...) tendem a ser tão anêmicos quanto é a compreensão na qual se apoia a intervenção” (*ibid.*, p. 175).

Segundo a *World Wealth and Income Database*, o Brasil se encontra entre as nações onde os níveis de desigualdade de renda são “impressionantes”, “altos” e “persistentes” historicamente. Desse modo, o país tem surfado entre as primeiras posições em sucessivos *rankings* internacionais divulgados nesse quesito (Morgan, 2017). Contudo, o rendimento, embora relevante, constitui apenas a ponta do *iceberg* na análise de uma desigualdade multifacetada que, para se perenizar, recruta outros marcadores de diferença, já outrora mencionados, como raça, gênero e orientação sexual (Souza, 2009).

Considerado esse panorama, para usar a terminologia de Becker (2008), o Programa de Combate à Intimidação Sistemática reconhece o *bullying* como um “desvio social” e torna “*outsiders*” aqueles que o praticam. Porém, não confere a devida visibilidade a “*outsiders*” com anterioridade, que constituem minorias políticas dentro da população brasileira e cuja segregação é uma realidade cotidiana a diminuir drasticamente suas “chances de vida” (Goffman, 1975). Diante disso, vê-se válida a advertência de Becker (*op. cit.*): desconsideradas as estruturas de poder e de opressão subjacentes, o humanitarismo de uma norma tem potencial para incrementar processos de exclusão social, a despeito de suas boas intenções.

232

2.4. Para além dos muros da escola

Na sequência do debate legislativo, mostrou-se ponto de dissidência a definição dos ambientes e públicos em meio aos quais o *bullying* deveria ser combatido. Houve parlamentares que o entendiam como um “fenômeno” típico da população infanto-juvenil e do universo escolar, enquanto outros viam manifestada sua presença em um contexto social mais alargado (Câmara dos Deputados, 2014-2017; Senado Federal, 2014-2017). Esta última percepção afina-se àquela capturada por minha etnografia, segundo a qual a agência do *bullying* tem ultrapassado os limites das escolas, com a exploração de uma “dimensão tática” (Fassin; Rechtman, 2009) do construto pelos brasileiros no dia a dia, em situações das mais diversificadas.

Na disputa entre os congressistas, um estrato dos deputados advogou pelo primeiro posicionamento e chegou a acordar sobre a desnecessidade de um texto legal específico, prescrevendo tão somente a inserção de artigos sobre o enfrentamento do *bullying* no Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA (Lei n. 8.069/1990) e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (n. 9.394/1996). Os senadores, por sua vez, concordaram com a existência de uma norma particular, porém, sob defesa de que a mitigação competiria tão somente a entidades de ensino, posto que são espaços de manifestação do *bullying* por excelência.

No fim, prevaleceu a redação do projeto original da Câmara, de maior alcance

Juliane Bazzo

e, logo, legibilidade. Desse modo, a lei prescreve a instituições educacionais, aos “clubes” e às “agregações coletivas” o dever de identificar, prevenir e combater o *bullying*. Todavia, é preciso dizer que a integralidade do texto jurídico acaba por conceder às escolas proeminência nesse esforço (Câmara dos Deputados, 2014-2017).

2.5. O dilema da responsabilização

Não foi também inteiramente pacífica, no Congresso Nacional, a aceitação do tom educativo salutar ao projeto inicial da lei *antibullying*, contraposto à criminalização extensiva de comportamentos desviantes. No que tange a isso, pode-se notar sobre a proposta de nível federal a influência da legislação porto-alegrense (Lei Municipal n. 10.866/2010). Esta, como antes exposto, abraça uma crítica à natureza despótica e burocratizada da justiça retributiva, ao recomendar o emprego, sempre que possível, de práticas alternativas para a resolução de conflitos, como a justiça restaurativa.

Esse enfoque fundamentava a materialização de uma lei específica de alcance nacional, a despeito de certas condutas hoje percebidas como *bullying* já se encontrarem previstas, ainda que não diretamente, no aparato jurídico brasileiro. Nesse conjunto, aparecem os crimes de calúnia, difamação, injúria, ameaça, dano, lesão corporal, tortura e cárcere privado do Código Penal; o dano moral estabelecido pelo Código Civil; o ato infracional prescrito pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA); além da Lei de Crimes Cibernéticos (n. 12.737/2012), no que diz respeito ao *cyberbullying*, grosso modo, o *bullying* praticado via meios eletrônicos (Sleiman, 2016).

Na contramão do uso indiscriminado desses recursos legais, o texto iniciado na Câmara dos Deputados (2014-2017) sugeria “evitar, tanto quanto possível, a punição dos agressores, privilegiando mecanismos e instrumentos alternativos que promovam a efetiva responsabilização e a mudança de comportamento hostil”.

Uma vez no Senado Federal (2014-2017) – onde o projeto esteve de meados de 2013 ao início de 2015 – esse trecho recebeu a seguinte redação: “investir em medidas de responsabilização articuladas a uma ação pedagógica junto ao agressor que promova mudanças de comportamento”. A mudança é tênue, mas não rende ênfase a abordagens tais como a justiça restaurativa. No retorno à Câmara para a apreciação final, a modificação acabou, todavia, rejeitada; e a primeira versão é a que figura na lei promulgada.

Em uma ótica etnográfica, a mudança textual recomendada pelos senadores sinaliza o reacender de um aguçado debate que perduraria no Congresso ao longo de todo o ano de 2015, acerca da redução da maioria penal no Brasil. Naquele momento, depois de 22 anos de tramitação na Câmara, a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) n. 171/1993 sobre esse assunto seguiu ao exame do Senado, onde continuava até o término de minha pesquisa.

Essa lendária discussão subsidia projetos de lei ainda em andamento no Congresso Nacional que contestam o viés não criminalizante da lei federal *antibullying* (Câmara dos Deputados, 2014-2017; Senado Federal, 2014-2017). Dentre eles, está o de número 1011/2011 que, junto de seus apensados, busca definir o crime de

“Intimidação Escolar” no interior do Código Penal Brasileiro.

3 O depois da promulgação

Aprovado no final de 2015, o Programa de Combate à Intimidação Sistemática entrou em vigor no mês de fevereiro de 2016 e, após um ano de seu início oficial, as notícias sobre ele na cena pública apontavam duas direções. De um lado, a imprensa informava, como decorrência da lei, a dispersão pelo país de iniciativas *antibullying* circunscritas localmente e de perfis variantes entre si. De outro, trazia opiniões de atores – como estudantes, professores, pais, especialistas e ativistas – para quem nada havia mudado com a existência do instrumento legal⁵.

Não obstante, o que concretamente avançou a passos largos foi a judicialização de ocorrências pautadas pelo agenciamento do *bullying* enquanto conceito. Jurisprudência da Jusbrasil (2017), plataforma *on-line* de informação legal, dá conta de aproximadamente 1.400 sentenças, desde o início dos anos 2000, em que o termo *bullying* aparece implicado. Do montante total, cerca de 300 delas – ou 22% – datam a partir de maio de 2016, ou seja, do período após a entrada em vigor da lei em foco aqui.

Verifica-se, por conseguinte, que a judicialização de situações vistas como *bullying* vai na contramão do Programa de Combate à Intimidação Sistemática, em sua aspiração de dissolver conflitos por métodos alternativos, como a justiça restaurativa. Concomitantemente, a tendência de buscar sentenças nos tribunais tradicionais fortalece projetos de lei em andamento, outrora mencionados, que buscam criminalizar condutas enquadradas como *bullying* (Câmara dos Deputados, 2014-2017; Senado Federal, 2014-2017).

Tal evolução processual configura uma amostra de algo mais abrangente, que Fonseca (2010) denomina por “judicialização da vida social”. Trata-se de um fenômeno que ganha propulsão diante da morosidade das instâncias legislativas moderno-ocidentais e, não raro, da ilegibilidade de seus produtos, na mesma medida em que se vê fortalecida uma onda neoliberal globalizada de minimização de estruturas estatais.

Como têm alertado diversos intelectuais, o propósito desse movimento, perante o qual o Brasil vem intensificando sua aderência, é fazer naufragar uma “radicalização da democracia pela conquista de direitos e cidadania”, em favor do livre mercado, que necessita do aprofundamento de desigualdades para maximização de lucros (Carvalho, 2018). Esse cenário de desmonte tem mobilizado um crescente contingente de pessoas a buscar nos tribunais a solução para “os mínimos detalhes de suas interações cotidianas” (Fonseca, 2010).

Segundo Granemann (2015), embora um Estado de bem-estar social nunca tenha existido no Brasil para ser tolhido, estratégias neoliberais de governo estão ativas no país, mais perceptivelmente a partir do mandato de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003). Nesse ínterim, supostamente em favor da desburocratização, eficiência e meritocracia, ocorre o enxugamento das estruturas públicas, a venda de empresas estatais, a privatização de bancos e a imobilização de investimentos sociais de vulto.

5 Uma amostra das manchetes: “Escola abre guerra ao bullying” (Gazeta de Taubaté, 21/02/2016); “Um ano depois de lei, bullying continua sendo desafio” (PBAgora, 04/03/2017); “Convivência: a prevenção para o bullying” (Estadão, 04/04/2017); “[Casos de bullying] Mais frequentes e cruéis” (Isto é, 28/04/2017).

Juliane Bazzo

Os governantes subsequentes, Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, aderem a essa tônica, porém, inserem-na numa “política de compromisso” inédita, focada a um só tempo nos segmentos dos “extremos da sociedade”: “os muito ricos e os muito pobres” (Souza, 2016). Tal estratégia materializou-se em iniciativas de inclusão socioeconômica e também identitária, cuja operação em muitos casos pressupôs o envolvimento de grandes corporações, em especial instituições financeiras⁶. Embora esse esforço tenha promovido uma melhoria pragmática nas condições de vida de estratos desfavorecidos, não as alterou no âmago, já que o panorama de desigualdades seguiu inalterado, com igual concentração elitista de poder (Morgan, 2017).

4 Combater o *bullying* sem falar de gênero

Enquanto sob diferentes enfoques o construto de *bullying* ganha assim crescente espaço no Congresso Nacional, a abordagem do conceito de gênero tem sido, como já mencionado, objeto de veto. Tal concomitância não constitui uma coincidência isolada, mas cristaliza a “ambiguidade moral” que, segundo Fassin (2015), tem atuado como característica distintiva de operação do neoliberalismo pelo mundo.

Pautado pela noção de “governamentalidade” de Foucault (1979), Wacquant (2012, p. 508) explica que, na atualidade, o neoliberalismo não se situa estritamente como uma ideologia político-econômica, mas sim enquanto uma “normatividade generalizada”, traduzida num conjunto de “(...) noções, estratégias e tecnologias de cálculo destinadas a moldar populações e pessoas”. Sob essa luz, as técnicas neoliberais de governo de condutas não residem exclusivamente no aparato estatal, mas se produzem, se movimentam e se transformam também em outros domínios sob interação, como o corpo, a subjetividade, o gênero, a família, a comunidade, a educação, dentre outros incontáveis e, muitas vezes, insuspeitos.

Carvalho (2018) sintetiza esses *modus operandi* evocando os dizeres da primeira ministra britânica Margaret Thatcher, uma das mais importantes propagadoras da doutrina neoliberal a contar dos anos 1980. Disse Thatcher: “A economia é o método. O objetivo é mudar a alma”. Nesse quadro, longe de perder sua importância, o Estado passa por uma “reengenharia” (Wacquant, *op. cit.*), que mantém seu papel central, porém, por meio de outros mecanismos de ação.

Rose (2007) explica que o “coração da agência moral” do modo de governo neoliberal reside na exaltação do indivíduo livre das amarras do Estado, desde que autocontrolado e racional, ou seja, fazedor de “bom uso” de sua liberdade. Em contrapartida a isso, um “pânico moral extraordinário” é instaurado, no âmbito do qual pessoas com comportamentos entendidos como fora desse padrão passam a representar perigo e a serem “demonizadas”.

O foco dessa condenação não se volta, todavia, a populações ou raças “degeneradas”, de modo a evitar conexões com projetos deterministas, racistas e eugênicos de séculos anteriores. A ênfase recai sim no monitoramento e penalização de tipos específicos de sujeitos – como o *bully*, o “valentão” dos ambientes escolares ou as pessoas LGBTQIA⁷ –, como meio de “proteger” o contingente de

6 São exemplos de tais iniciativas governamentais: a ampliação do Fundo de Financiamento ao Ensino Superior - Fies (Lei nº 10.260/2001); o Programa Bolsa Família (Lei n. 10.836/2004); o Programa Universidade para Todos - Prouni (Lei n. 11.096/2005); as cotas étnico-raciais de ingresso no ensino universitário federal (Lei n. 12.711/2012) e o Programa Brasil sem Homofobia, lançado em 2004.

7 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, *queers*, intersexuais, assexuais e o sinal “+” ao final, indicador do não fechamento da sigla a novas expressividades de gênero e sexualidade que vêm se delineando, como pansexuais, sujeitos não binários e poliamorosos (Seffner, 2020).

Juliane Bazzo

indivíduos “normais”. Para isso, são mobilizadas, paradoxalmente, mais normatizações estatais.

Dessa forma, quaisquer condutas tidas por “anticivilizadas” são compreendidas como decorrentes de carências morais inerentes a esses próprios sujeitos, suspensos de seus contextos sociológicos. Conseqüentemente, quaisquer desigualdades estruturais – de classe, raça, etnia, gênero, orientação sexual, etc. – ficam obscurecidas, assegurando a operação “livre” de mercados, perversamente lucrativos apenas a uma elite (Rose, 2007). Logo, como assinala Cesarino (2020), a ampla liberalização econômica não se opõe ao endurecimento conservador no que tange à expressão das identidades, pelo contrário: suas “gramáticas” se imiscuem e se retroalimentam.

Não obstante, embora a operacionalidade neoliberal mostre hoje pervasividade no lado ocidental do mundo, é mister lembrar, com Tsing (2004), que há nessa espécie de fenômeno “diversidade global”. Isto é, um processo como esse assume em espaços-tempos particulares formas socioculturais específicas, que interagem com outras variantes locais, sem haver uma única forma global pré-definida e determinante.

No caso brasileiro, com seu *status* pós-colonial persistente, um regramento neoliberal ganha fôlego ímpar ao se deparar com um arranjo de iniquidades enorme, impressionante e durável no tempo, algo já discutido neste artigo antes. Dessa perspectiva, como afirma Cesarino (2020), “(...) o Brasil sempre foi neoliberal, pois, para boa parte da população, o Estado nunca cumpriu verdadeiramente sua função de bem-estar, proteção social e redução de desigualdades”. É sob esse ponto de vista que se ilumina a demarcação de uma política *antibullying* ocorrida, quase simultaneamente, em meio a uma cruzada contra o gênero nas escolas brasileiras, espelhada na esfera estatal.

O documento conclusivo da II Conferência Nacional de Educação (Conae) de 2014 – fruto de debates participativos realizados por todo o país, para apoiar a construção de planos de ação em níveis federal, estadual e municipal – aponta que o *bullying* e o gênero emergiram, a princípio, como temas de importância conjugada na aspiração de reformar o sistema de ensino brasileiro. Sob essa lógica, a educação em direitos humanos e diversidade se faria pelo enfrentamento do *bullying*, inserido num leque de discriminações presentes no cotidiano escolar, a se tornar objeto de discussões pedagogicamente orientadas sobre gênero, sexualidade, etnia e raça (FNE, 2014).

Desde sua primeira edição em 2010, os debates da Conae contemplaram uma perspectiva de gênero alicerçada em um terreno científico interdisciplinar, a qual vêm respaldando, desde os anos 1980, políticas de combate a desigualdades ao redor do mundo. Segundo Grossi (1998, p. 12), o gênero nessa acepção trata da “construção cultural coletiva dos atributos de masculinidade e feminilidade”, considerando para isso relações histórico-sociais de poder vigentes.

Esse olhar abraçado pela Conae informou na Câmara dos Deputados (2014-2017) a construção de um projeto de lei do Poder Executivo, com vistas a aprovar o Plano Nacional de Educação (PNE). Todavia, no exame da matéria pelo Senado Fe-

Juliane Bazzo

deral, houve rejeição dos objetivos originais de superar desigualdades educacionais e de prevenir a evasão escolar sob consideração dos impactos de discriminações por raça, orientação sexual e identidade de gênero. Quando do retorno da proposta à Câmara em 2013, para avaliação definitiva, o deputado Paulo Freire (PR/SP) argumentou favoravelmente acerca da posição do Senado, num voto em separado:

Esta corrente ideológica busca afirmar que as diferenças entre homem e mulher, além das evidentes implicações anatômicas, não correspondem a uma natureza fixa, mas são produtos de uma cultura de um país ou de uma época, assim, as “feministas de gênero” insistem na necessidade de “desconstruir” a família, o matrimônio e a maternidade como algo natural, deste modo, fomentam um “estilo de vida” que incentiva a homossexualidade, o lesbianismo e todas as demais formas de sexualidade fora do matrimônio. (...) Desse modo, cremos que o texto proposto (...) na redação do substitutivo do Senado, [deve] prevalecer (...), pois *encampa genericamente todos os tipos de discriminações e preconceitos que podem vitimar as pessoas*, sem adotar conteúdo ideológico ou filosófico, que ensejaria odioso espaço normativo para ideologização que perturbe o desenvolvimento familiar de crianças e adolescentes (grifo meu).

Ao final, a visão da bancada conservadora prevaleceu e a Lei n. 13.005/2014, que dispõe sobre o Plano Nacional de Educação (PNE), terminou aprovada com supressão de referências ao gênero e à sexualidade, na contramão dos referendos participativos das duas edições da Conae. Embora o termo *bullying* também não apareça nesse texto legal, o problema por ele coberto se faz, entretanto, presente em uma série de estratégias destinadas a mitigar genericamente a discriminação e a violência na escola.

Em 2015, estados e municípios brasileiros tiveram por incumbência aprovar seus respectivos planos locais de educação e, nessa tarefa, saiu-se exitoso o lobby do Congresso Nacional a recomendar o seguimento da abordagem chancelada pela legislação federal. Para um exemplo nesse universo, o Plano Estadual de Educação do Rio Grande do Sul, formalizado na Lei n. 14.705/2015, não manteve a expressão “identidade de gênero”, extensamente mencionada em seu projeto inicial, de n. 287/2014. A ideia de “orientação sexual”, por sua vez, permaneceu em alguns pontos da legislação. O combate ao *bullying*, contudo, materializou-se em estratégia específica, dentro da meta de aprimorar a qualidade da educação básica.

Assim como na arena política, essa conjuntura encontrou na cena social apoiadores e opositores. Publicado na grande imprensa, um artigo da antropóloga Regina Facchini (2015) traduz o posicionamento contrário de 188 entidades científicas e de promoção de direitos civis que, conjuntamente, assinaram um manifesto. Diz ela:

Falar em uma educação que promova a igualdade de gênero não significa anular as diferenças percebidas entre as pessoas, mas garantir um espaço

Juliane Bazzo

democrático onde tais diferenças não se desdobrem em desigualdades. (...) Suprimir essas palavras de planos que preveem metas e ações para políticas de educação não suprime esses assuntos do universo escolar ou das salas de aula. Os casos que chegam à escola e demandam atenção, como violência física, psíquica ou sexual no âmbito doméstico, gravidez não planejada e indesejada, discriminação e violência no âmbito da própria escola, não desaparecerão. O que pode desaparecer são os recursos e as ações governamentais na direção de preparar e oferecer orientações a profissionais que trabalham na educação para enfrentar essa realidade.

A despeito de objeções como essa, a cruzada parlamentar contra a abordagem ampliada de questões de gênero e sexualidade não se restringiu ao conteúdo dos planos de educação, mas ganhou fôlego em outras frentes, especialmente após a chegada de um grupo conservador ao poder executivo em 2016, uma vez consumado o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff.

Um dos efeitos disso aparece no avanço da tramitação do projeto da Lei Federal n. 7.180/2014, de autoria do deputado Erivelton Santana (PSC/BA). A finalidade dessa investida é incluir na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) o princípio de “(...) respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, tendo os valores de ordem familiar precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas” (Câmara dos Deputados, 2014-2017).

Tal ideia encontra reforço no Senado (2014-2017), na propositura similar de n. 193/2016, protocolada por Magno Malta (PR/ES). Atualmente com congêneres estaduais e municipais, ambas as propostas de normatização federal se tornaram conhecidas como projetos de lei “Escola sem Partido”, em referência ao nome de uma organização da sociedade civil que diz lutar contra a “usurpação do direito dos pais dos alunos sobre a educação moral dos seus filhos”, além de combater o que chama de “contaminação político-ideológica” – de esquerda – nas salas de aula do país⁸.

Na contramão disso, em 2017, o Alto Comissariado de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) demandou do governo brasileiro evidências empíricas e estatísticas a alicerçar os projetos de lei federal “Escola sem Partido”. Segundo essa instância, os textos das citadas proposições, carentes de fundamentos precisos, violam normativas nacionais e internacionais a serem cumpridas pelo Brasil, ao advogarem pela censura à liberdade de expressão de educadores e pelo tolhimento do pensamento crítico entre os estudantes (United Nations Human Rights, 2017).

A Câmara dos Deputados (2014-2017), por sua vez, reagiu a esse parecer com contestação. A casa acatou o Requerimento n. 31/2017, do parlamentar Marcos Rogério (DEM-RO), que demandou posição do Ministério das Relações Exteriores perante o comunicado da ONU quanto a “(...) possível ato atentatório à autodeterminação do povo brasileiro, à não ingerência em assuntos internos e, inclusive, à

8 Cf. <http://www.programaes-colasempartido.org>

Juliane Bazzo

liberdade de debate no próprio Parlamento (...).”

Ainda em 2017, o partido de oposição Socialismo e Liberdade (PSOL) capitaneou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 5668, no Supremo Tribunal Federal, requisitando o restabelecimento do debate sobre identidade de gênero e orientação sexual no Plano Nacional de Educação. No texto da ADI divulgado à imprensa, o PSOL (2017, p. 4, 14, 24, 30) agencia uma diversificada literatura sobre *bullying* para sustentar seu argumento:

(...) dado o caráter notório deste debate em âmbito nacional, justifica-se a propositura da presente ação para que esta Suprema Corte reconheça o dever constitucional das escolas prevenirem e coíbrem todas as formas de *bullying* discriminatório, em especial aquelas contra minorias e grupos vulneráveis vítimas de histórica discriminação. (...) Portanto, aqueles que se opõem a que os planos de educação coíbam as discriminações por gênero, orientação sexual e identidade de gênero mostram desprezar as crianças e adolescentes LGBTI e mesmo as meninas cisgêneras⁹. Com efeito, além de inventar uma expressão (“ideologia de gênero”) e uma definição a ela absolutamente incompatível com o que se propõe (o fim da discriminação contra crianças e adolescentes LGBTI e a meninas cisgêneras), não propõem nenhuma alternativa para o respeito delas e deles. Deixam claro que não têm o menor interesse que os *bullyings* homofóbico, transfóbico e machista sejam combatidos nas escolas, não se incomodando minimamente com a evasão escolar decorrente da homofobia e da transfobia – principalmente da transfobia. (...) Em 2016, passou a vigorar a Lei n. 13.185/2015, que institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*). Porém, se ações que envolvem questões de gênero forem proibidas, a própria lei não poderá ser aplicada para combater a discriminação contra pessoas LGBTI.

9 Em contraste com “transgênero”, o termo “cisgênero” aplica-se à pessoa que concorda em todos os aspectos com o gênero que lhe foi atribuído no nascimento.

Esta última afirmação resgata o enigma de abertura do presente artigo: às escolas, delega-se o enfrentamento do *bullying*, mas se proíbe tratar de gênero e sexualidade. E se o aluno é sistematicamente vítima de discriminação sexista? Ou homofóbica? Ou transfóbica?

Pensamentos finais

Neste artigo, a partir de dados de minha etnografia sobre os agenciamentos do *bullying* em dinâmicas do poder legislativo brasileiro, procurei debater a aparente contradição de se criar um Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática, *pari passu* ao veto de abordagens educativas sobre gênero e sexualidade no interior das instituições de ensino brasileiras.

Em termos conclusivos, quero argumentar que esse movimento legal de *falar do bullying sem dizer do gênero* no contexto escolar reverbera um já histórico tratamento “esquizofrênico” das minorias políticas do país pelo Estado brasileiro, permeado por uma série de “duplos vínculos”, num sentido batesoniano (Ramos, 1998). Ao mesmo tempo, toda essa conjuntura bem estabelecida vem se agravando, ao

Juliane Bazzo

ganhar matizes adicionais perante as configurações localizadas do neoliberalismo.

Se a tônica neoliberal contemporânea encontra no Brasil um cenário de desigualdades seculares e abissais na medida propícia para um desenvolvimento singular, tal modo de reger o mundo também descobre aqui um acúmulo legal histórico que lhe é grandemente favorável. Graeber (2015) esclarece que, embora o neoliberalismo trabalhe pelo desmonte de estruturas públicas de bem-estar social em favor da liberalização de mercados, isso não vem se dando exatamente pela redução de regulações estatais, conforme de início se pressupunha.

Ao contrário, para justificar as contínuas desigualdades que o processo de financeirização da vida requer, como também as violências que sucessivamente desencadeia, mais normatizações se mostram necessárias, configurando o que o autor denomina de “era da total burocratização”. De acordo com Graeber (2015), a burocracia não é “estúpida” em si mesma, como se costuma afirmar, mas sim um modo oportuno de gerenciar estruturas de poder e de opressão.

Essa é uma marca da constituição histórica do Brasil como Estado-nação (Da-Matta, 1986), que revela uma face material nas quase cinco milhões de normas, criadas a contar da Constituição de 1988, em todos os campos do direito e níveis de governo, com a finalidade de administrar o cotidiano dos cidadãos (Amaral *et al.*, 2013).

Vê-se, no Brasil, um acúmulo legislativo a englobar quaisquer “condutas humanas que fogem do banal”, em tentativa regradas a partir de conceitos abrangentes e imprecisos, capazes de aplicação a inumeráveis situações. Ao cidadão, torna-se imprevisível saber exatamente como o Estado se manifestará perante seus comportamentos; ao Estado, transmite-se um “poder arbitrário”, que abre espaço ao emprego de “mecanismos de exceção”. Logo, tal conjuntura aponta a existência de um cenário de “hipernomia”, ou seja, de excesso de regras, tão preocupante quanto um estado de “anomia”, marcado pela ausência de regulação (Serrano, 2017).

O Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática – *Bullying* mostra-se fruto justamente desse panorama. E para que cumpra, em tal contexto, a função que lhe é esperada, essa legislação não pode, em absoluto, tratar francamente de gênero, da sexualidade, nem de quaisquer outros marcadores sociais da diferença, transformados em vulnerabilidades. A “charada” que abre este artigo não abrange, por conseguinte, um defeito, mas sim um efeito concreto, coadunado tanto a características históricas da formação do Estado brasileiro, quanto à racionalidade neoliberal de governo a que o país, considerados esses contornos, tem aderido.

Como diz Seffner (2020), conferir voz ao gênero e à sexualidade não significa dar corpo à afirmação simplista “seja o que você quiser”, ao gosto de uma percepção neoliberal fabulada de indivíduo liberto de burocracias estatais, empreendedor de si próprio. Não se trata, também, de “cortina de fumaça” em torno de comportamentos, para impedir de vir à tona aquilo que é política ou economicamente relevante.

Debater gênero significa, de imediato, discutir “igualdade de oportunidades”, na contramão de desigualdades e de violências de todo tipo. A escola pensada no modelo democrático, a despeito de todas as precariedades com que lida no caso brasileiro, constitui o espaço onde essas “políticas conversadoras” (Seffner, 2020

Juliane Bazzo

– grifo meu) podem por natureza emergir, dado que nele convivem justamente sujeitos em processo de construção identitária.

Assim, convocar uma lei *antibullying* escolar que cala o gênero trabalha por obstaculizar a ampliação desse diálogo intrínseco, no âmbito de um movimento em que o Estado brasileiro conserva suas estruturas opressivas desiguais e, simultaneamente, as remodela e potencializa no compasso neoliberal. E é nesse ímpeto de legislar sem nada mudar no quadro de iniquidades que o Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática revela sua (im)produtividade particular.

Recebido: 06/02/2020

Aprovado: 20/05/2020

Juliane Bazzo

Referências

- AMARAL, Gilberto L. et al. (Org.). *Quantidade de normas editadas no Brasil: 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Curitiba: IBPT, 2013.
- ANTUNES, Deborah C.; ZUIN, Antônio A. S. 2008. Do *bullying* ao preconceito: os desafios da barbárie à educação. *Psicologia & Sociedade*, v. 20, n. 1, p. 33-42, 2008.
- BAZZO, Juliane. 2018. “*Agora tudo é bullying*”: uma mirada antropológica sobre a agência de uma categoria de acusação no cotidiano brasileiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BRANCHER, Leoberto; SILVA, Susiâni (Orgs.). *Justiça para o século 21: semeando justiça e pacificando violências*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Projetos de lei e outras proposições*. Disponível em: <http://www.camara.leg.br>. Acesso em: 03 jul. 2017.
- CARVALHO, Laura. *Valsa brasileira: do boom ao caos econômico*. São Paulo: Todavia, 2018.
- CASTRO, João P. M. A construção de políticas públicas para a juventude: novas modalidades de gestão de segmentos sociais. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 657-701, 2012.
- CESARINO, Letícia. Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. *Horizontes Antropológicos*, n. 41, p. 19-50, 2014.
- CESARINO, Letícia. Coronavírus como força de mercado e o fim da sociedade. 28 abr. 2020. Disponível em: <http://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/coronav%C3%ADrus-como-for%C3%A7a-de-mercado-e-o-fim-da-sociedade>. Acesso em: 22 abr. 2020.
- COLLIER, Stephen. J.; ONG, Aihwa. Global assemblages, anthropological problems. In: Stephen Collier; Aihwa Ong (Eds.). *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 3-21.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 8, p. 1-39, 2008.
- FACCHINI, Regina. *Falsa ameaça*. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br>. Acesso em: 18 jul. 2015.
- FANTE, Cleo. *Fenômeno bullying: como prevenir a violência nas escolas e educar para a paz*. 2. ed. Rio de Janeiro: Verus, 2005.
- FASSIN, Didier (Ed.). *At the heart of the State: the moral world of institutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The empire of trauma: an inquiry into the condi-*

Juliane Bazzo

- tion of victimhood. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009.
- FNE – Fórum Nacional de Educação. *Conae 2014: o PNE na articulação do Sistema Nacional de Educação*. 2014. Disponível em: <http://fne.mec.gov.br/>. Acesso em: 27 fev. 2017.
- FONSECA, Claudia. “Ordem e progresso” à brasileira: lei, ciência e gente na “co-produção” de novas moralidades familiares. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Direitos e ajuda humanitária: perspectivas sobre gênero, família e saúde*. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, 2010. p. 151-181.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GRANEMANN, Sara. *Europa se “latinoamericaniza” e troca Estado de bem-estar por política social à brasileira, diz professora*. Entrevista concedida a Cátia Guimarães, EPSJV/Fiocruz. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 28 maio 2015.
- GRAEBER, David. *The utopia of rules: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy*. New York; London: Melville House Publishing, 2015.
- GROSSI, Miriam P. Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, p. 1-18, 1998.
- HOLANDA, Sérgio B. O homem cordial. In: *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 139-151.
- JUSBRASIL. 2017. *Jurisprudência*. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br>. Acesso em: 19 maio 2017.
- LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- LIMA, Antonio Carlos de S.; CASTRO, João Paulo M. Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). *Antropológicas*, v. 26, n. 2, p. 17-54. 2015.
- MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117, 1995.
- MAURER, Bill. Introduction to “Ethnographic Emergences”. *American Anthropologist*, v. 107, n. 1, p. 1-4. 2005.
- MISSE, Michel. A violência como sujeito difuso. In: FEGHALI, Jandira et al. (Org.). *Reflexões sobre a violência urbana: (in)segurança e (des)esperanças*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 19-31.
- MORGAN, Marc. Extreme and persistent inequality: new evidence for Brazil combining national accounts, surveys and fiscal data, 2001-2015. *WID Working Paper Series*, n. 12, 2017.
- OLWEUS, Dan. *Bullying at school: what we know and what we can do*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam P. et al. (Orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.
- PSOL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade*. 2017. Disponível em: http://cdn01.justificando.cartacapital.com.br/wpcontent/uploads/2017/03/09171645/ADI_PSOL_-_

Juliane Bazzo

- Planos_de_Educacao_-_Lei_Fede.pdf. Acesso em: 09 mar. 2017.
- RAMOS, Alcida R. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- RIBEIRO, Fernanda B. Governo dos adultos, governo das crianças: agentes, práticas e discursos a partir da “lei da palmada”. *Civitas*, v. 13, n. 2, p. 292-308, 2013.
- RITTO, Cecília. *A construção de um monstro: na infância, humilhações e solidão; na juventude, jogos de tiro no computador*. 2011. Disponível: <http://veja.abril.com.br>. Acesso em: 1º dez. 2016.
- ROLIM, Marcos. *Bullying: o pesadelo da escola. Um estudo de caso e notas sobre o que fazer*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- ROSE, Nikolas. The biology of control. In: *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 224-251.
- SANTOS, Andréia M.; GROSSI, Patricia K.; SCHERER, Patricia T. *Bullying nas escolas: a metodologia dos círculos restaurativos*. *Educação*, v. 37, n. 2, p. 278-287, 2014.
- SCHUCH, Patrice. Tecnologias da não-violência e modernização da justiça no Brasil: o caso da justiça restaurativa. *Civitas*, v. 8, n. 3, p. 498-520, 2008.
- SEFFNER, Fernando. Sempre atrás de um buraco tem um olho: racionalidade neoliberal, autoritarismo fundamentalista, gênero e sexualidade na Educação Básica. *Práxis Educativa*, n. 15, p. 1-19, 2020.
- SENADO FEDERAL. *Atividade legislativa*. Disponível em: <http://www.senado.gov.br>. Acesso em: 03 jul. 2017.
- SERRANO, Pedro E. *Excesso de leis e imprecisão normativa como mecanismos de exceção*. 2017. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br>. Acesso em: 13 fev. 2017.
- SILVA, Ana Beatriz B. *Bullying: mentes perigosas nas escolas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- SLEIMAN, Cristina M. *Programa de prevenção ao bullying e cyberbullying: guia do professor*. Realização da OAB/SP. São Paulo: Ed. do Autor, 2016.
- SOUZA, Jessé (Org.). *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.
- SOUZA, Jessé. *A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado*. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.
- STELKO-PEREIRA, Ana Carina *et al.* Um livro a se debater: *Bullying – mentes perigosas nas escolas*, de Ana Beatriz Barbosa Silva. *Psicologia: teoria e prática*, v. 14, n. 1, p. 197-202, 2012.
- TSING, Anna. The Global Situation. In: INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato (Eds.). *The Anthropology of globalization*. Malden: Wiley-Blackwell, 2004. p. 453-485.
- UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS. Office of the High Commissioner. 2017. *OL BRA 04/2017*. Disponível em: <http://www.ohchr.org>. Acesso em: 13/04/17.
- VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sergio R. R. Castilho *et al.* (Orgs.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. p. 43-70.
- VOZES DA IGUALDADE. *As motivações aparentes do bullying*. 2016. Disponível em: <http://>

Juliane Bazzo

www.youtube.com/channel/UCLenSx2zVwo3KPPcU5h64 w. Acesso em: 15 fev. 2016.

WACQUANT, Loïc. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, v. 25, n. 66, p. 505-518, 2012.

WELTER, Tânia; GROSSI, Miriam P.; GRAUPE, Mareli E. (Org.). *Antropologia, gênero e educação em Santa Catarina*. Tubarão, Florianópolis: Copiart; Mulheres, 2017.

A “Travessia dos Dantes”: alguns relatos etnográficos sobre o cárcere através de um projeto de ensino-extensão universitária no Rio de Janeiro

The “Crossing of Dantes”: some ethnographic reports on prison through a university teaching-extension project in Rio de Janeiro

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6671>

Eduardo Rodrigues • Universidade Federal Fluminense, Niterói – Brasil

ORCID: 0000-0001-9246-6462

eorodrigues@gmail.com

Graduado e Mestre em Geografia pela UFRJ e Doutorando em Antropologia na UFF. É vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Conflitos, Cidadania e Segurança Pública da rede INCT-InEAC e professor do Colégio Pedro II.

O presente artigo descreve, desde uma mirada antropológica, as experiências de alguns graduandos em “Direito” e “Segurança Pública e Social” em um projeto de extensão universitária intitulado “Vivências no Cárcere”. O projeto objetivou promover vivências e diálogos críticos orientados entre membros da comunidade universitária (e futuros operadores do sistema de justiça brasileiro) e membros da comunidade carcerária fluminense, através de visitas de campo realizadas nas prisões por parceria firmada entre a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Defensoria Pública Geral do Estado do Rio de Janeiro (DPGE). Metodologicamente, o artigo toma o “Inferno” inscrito na “Divina Comédia” de Dante Alighieri enquanto “alegoria” que organiza as experiências do projeto descritas nos “relatórios de campo” dos discentes. Tais relatos, enquanto material usado na construção etnográfica do texto, versam não somente sobre alguns significados apreendidos pelos estudantes, como também os impactos que o projeto trouxe sobre suas visões de mundo. Como resultado, a aproximação entre a obra literária dantesca e os relatos sugeriu estabelecer paralelismos entre as travessias do Inferno e do cárcere, uma vez que a prisão, assim como o Inferno, apareceram enquanto espaços também simbólicos que habitaram simultaneamente os discentes pelo exercício de alteridade sugerido pelo projeto.

This article describes, from an anthropological perspective, the experiences of some undergraduate degree “students of Law” and “Law Enforcement” in a university extension project entitled “Experiences in Prison”. The project aimed to promote experiences and critical dialogues between these students (and future members of the Brazilian criminal justice system) and prisoners through fieldwork carried out in prisons by the partnership between Fluminense Federal University and Rio de Janeiro state Office of Public Defenders. Methodologically, the article takes the “Inferno” inscribed in Dante Alighieri’s “Divine Comedy” as an “allegory” that organizes the project’s observations described in field notes by the students. Such notes, used as the basis for the ethnographic text construction, show not only some meanings apprehended by them during the project, but also its impacts on their worldviews. As a result, the approximation between Dante’s literary work and the field notes suggested some parallels between the crossings of “Inferno” and prison, since the prison, like “Inferno”, appeared as a symbolic space that simultaneously inhabited the students during the exercise in otherness suggested by the project.

Ethnography. Anthropology. Law. Prison. University extension.

Etnografia. Antropologia. Direito. Cárcere. Extensão universitária.

*“Vai-se por mim à cidade dolente,
Vai-se por mim à sempiterna dor,
Vai-se por mim entre a perdida gente*

*Moveu justiça o meu alto feitor,
Fez-se a divina potestade, mais
O supremo saber e o primo amor*

*Antes de mim não foi criado mais
Nada senão eterno, e eterna eu duro.
Deixai toda esperança, ó vós que entrais”¹*

1 Trecho retirado do “Canto III” do livro “Inferno” da *Divina Comédia*, de Dante Alighieri.

Prólogo: o preparo da travessia

Sobre o portal da entrada do Inferno, antes do seu átrio, pode-se ler a inscrição transcrita acima. Ela adverte todas as almas que por aquele caminho cruzam o destino que a elas é reservado. Ao asseverar a dor, o Inferno compreende uma estrutura inscrita fora do tempo, uma vez que ele se propõe eterno, sem volta, sem retorno àqueles que pelas suas portas entram e permanecem. Se ele é eterno, isto significa dizer, por um lado, que a extensão do tempo se faz presente por todo um contínuo para todos aqueles que o experimentam. Ele não admite formas do “estar” mas somente do “ser”. Significa dizer também que por romper com o tempo, por sinalizar o eterno, o Inferno é o criador de um regime que se movimenta fundamentalmente por ações no espaço. A distribuição das penas, a alocação dos condenados, o açoite dos demônios, o fogo e o frio que rompem suas almas: todos os tormentos que assolam os danados ganham materialidade através da espacialidade do Inferno, nas diferentes partes que o compõem.

Talvez a descrição mais fantástica das trevas – e que é tomada como referência neste pequeno artigo – se encontre na “Divina Comédia” escrita por Dante Alighieri entre 1307–1319. No prefácio à obra assinado pelo escritor italiano Carmelo Distante, ele argumenta que o grande mérito do gênio de Dante era sua capacidade de pensar por imagens (Alighieri, 1998, p. 15). Escrito todo em verso, a forma assumida pelo poema é capaz de exprimir com perfeição os conteúdos trabalhados pelo autor, sem perder, ao mesmo tempo, a sofisticação estética das imagens que os acompanham. A sofisticação da forma não se encontra somente no mérito de Dante pensar por imagens. Indo um pouco mais além, sua obra é capaz de construir verdadeiras paisagens do Inferno, pois as imagens criadas por ele são dotadas de uma profundidade espacial importantíssima. Em outras palavras, não é exagero afirmar que a descrição minuciosa das formas que marcam os nove círculos infernais transportam o leitor para aquele espaço. É como se o próprio espaço se transformasse em um terceiro personagem a acompanhar os protagonistas na obra literária.

Neste artigo, o Inferno dantesco é tomado enquanto “alegoria” que organiza as experiências de alguns participantes de um projeto de extensão universitária

Eduardo Rodrigues

intitulado “Vivências no Cárcere”. Realizado em dois semestres consecutivos entre os anos de 2017 e 2018, o projeto constituiu-se em uma ação educativa através de parceria firmada entre a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Defensoria Pública Geral do Estado do Rio de Janeiro (DPGE). Seu objetivo principal consistiu em promover vivências e diálogos críticos orientados entre membros da comunidade universitária e membros da comunidade carcerária (Neves, 2018). Em suas duas edições, dezenas de discentes de graduação em “Direito” e “Segurança Pública e Social” da UFF realizaram “vivências” por meio de trabalho de campo realizado no ambiente do cárcere, a partir do acompanhamento das visitas semanais realizadas pela DPGE em algumas unidades prisionais da região metropolitana carioca.

De modo geral, a aproximação entre a obra literária dantesca e o presente artigo sugere estabelecer paralelismos entre a travessia do Inferno e a travessia do cárcere realizada pelos partícipes. Enquanto, na obra literária, Dante é guiado por Virgílio na travessia do Inferno, nos relatos aqui reunidos eles assumem identidades e papéis multifacetados que correspondem, respectivamente, aos diferentes discentes e coordenadores que atuaram no “Vivências no Cárcere”². A travessia empreendida pelos Dantes permitiu a eles diferentes experiências, através de encontros com leitura de textos acadêmicos e literários sobre a prisão, apresentação de fotos e relatórios, debates e palestras, entre outras atividades formativas³. Após os oito encontros da fase de “formação”, cada Dante foi conduzido ao cárcere por dois dos nossos Virgílios para que, em seu retorno, suas impressões e estranhamentos fossem compartilhados em um encontro final que contava com a presença de todos os “vivos”. Cada discente então, como trabalho final do projeto, foi obrigado a escrever um relatório sobre as impressões da visita guiada com base nos debates feitos previamente na fase de “formação”. A travessia de cada Dante foi feita assim por diferentes Virgílios ao longo de nove encontros, assim como os nove círculos que conformam a espacialidade do Inferno na “Divina Comédia”.

O tema do relatório final era livre. Isto fez com que a construção de um artigo que desse conta de um universo com reflexões tão diferentes fosse um desafio. Por isso tomei, em primeiro lugar, os textos produzidos pelos estudantes como dados etnográficos. Como alerta Geertz (1989), o texto etnográfico é sempre um texto de interpretação de segunda ou terceira mão, passível de ressignificações e mesmo reinterpretções à luz do olhar que se lança sobre os dados. Para Zenobi (2010), é o contexto que imprime sentido ao dado dentro da pesquisa etnográfica. Os dados antropológicos, diferentemente de outras ciências, não são “colhidos” e nem tampouco “descobertos” – eles são construídos. Este processo parte de escolhas de ordem metodológica que imprimem, já de antemão, um sentido político na pesquisa. E como em qualquer escolha, ela prevê ganhos e perdas para quem escolhe, ou mesmo o privilégio de certos olhares e narrativas sobre outros. Neste sentido, não tenho o menor compromisso em apreender o “sentido” da prisão para cada um dos “vivos”, mas talvez compreender alguns (dos muitos) “sentidos”, no plural, que a visita ao cárcere trouxe para cada membro do corpo discente. Como assevera Miranda (2001, p. 98), a Antropologia trabalha com a ne-

2 O projeto contou com sete coordenadores e um convidado – estudante universitário e escritor egresso do sistema prisional. Entre os coordenadores, estão um professor da UFF, cinco estudantes de pós-graduação da UFF e da UFRJ e uma defensora pública ligada à DPGE. Entre os discentes, as duas edições do projeto totalizaram aproximadamente vinte estudantes.

3 Cada um dos encontros versou sobre uma temática distinta como objetivo geral de induzir algumas reflexões sobre o cárcere. O objetivo principal da etapa de “formação” foi não somente a preparação para as visitas guiadas pela DPGE, como também a instrumentalização de cada um dos partícipes para a redação do relatório final do projeto. O encontro mediado por mim teve como tema a “escrita etnográfica e a produção de textos”, cujo material produzido pelos discentes foi usado como base no presente artigo

Eduardo Rodrigues

gociação de “verdades” a partir de consensos entre o pesquisador e o pesquisado, pelo confronto entre “verdades” e “mentiras” sempre relativas. Este artigo é não mais que um breve exercício de construir “um texto sobre textos”, tendo como matéria-prima aquilo que cada estudante escreveu como trabalho final durante as duas edições do projeto⁴.

Para finalizarmos este prólogo, uma última questão deve ser informada ao leitor. Diante da diversidade de relatos, um fio condutor comum na maioria deles foi a relação entre o “vivente” e o espaço do cárcere. Não só do ponto de vista material, ou seja, do espaço tomado enquanto sistema de objetos e de ações dos sujeitos (Santos, 2001). Mas, sobretudo, do ponto de vista imaterial, que apreende a dimensão simbólica da prisão enquanto indutora de uma teia de significados que se diferenciam para cada um dos discentes. Tomar o espaço enquanto cimento entre blocos assimétricos de relatos possibilitou reforçar mais uma vez a aproximação do artigo com a estrutura narrativa do primeiro livro da “Divina Comédia”, que transforma o próprio Inferno em quase um dos protagonistas da história. Sem mais demoras, é tempo de mais uma vez adentrarmos o Inferno. As margens do Aqueronte⁵ estão logo à frente.

Entremeios: alguns sentidos da travessia

*“Respondeu o Mestre: sou um que descendo
vou com este vivente, passo a passo,
e o inferno todo a ele mostrar pretendo”⁶.*

Pertencemos a uma geração de corpos que possuem em si marcas de diferentes sequestros. Alguns foram marcados por manicômios ou escolas. Outros tiveram seu sequestro operado pela fábrica. Em todo mundo, cada vez mais corpos passam também pelos sequestros da prisão. Diferentemente do Inferno, qualquer instituição de sequestro que se preze é um espaço que não prescinde do tempo, pois seu objetivo é devolver o indivíduo à sociedade com um comportamento mais adequado, com maior acordo aos seus interesses e expectativas. Não interessa neste contexto nem um pouco a eternidade da alma, mas sim a utilidade do corpo. Para Foucault (2002), as instituições de sequestro são responsáveis por retirar compulsoriamente os indivíduos do espaço social mais amplo, a partir de uma internação de longo período capaz de moldar suas condutas, disciplinar seus comportamentos, ou mesmo dar um novo contorno aos seus pensamentos. Nossos Dantes perceberam tal regime da disciplina logo ao chegar em cada unidade visitada. Assim como no Inferno, as prisões possuem comumente frases logo na sua entrada que sinalizam as expectativas sobre aqueles que por ali entram. No Instituto Penal Plácido de Sá, mais conhecido como “Bangu III”, um Dante vislumbrou na entrada da unidade a inscrição “ressocializar, para o futuro conquistar”. Já no Ary Franco, localizado no bairro carioca de Água Santa, o apetite dos homens pela ressocialização conta com um outro estímulo pois, desde a sua entrada, pode-se ler que “Deus faz milagre neste lugar”. As frases são diferentes, mas todas de

4 A publicação de parte dos relatórios finais estava inicialmente prevista para ser feita através da DPGE. Tal possibilidade foi exposta informalmente aos estudantes, uma vez que não havia certeza de que o trabalho realmente fosse publicado. A ideia original era que os docentes participantes do “Vivências no Cárcere” escrevessem ensaios sobre sua experiência no projeto, que seriam reunidos junto a uma seleção de alguns relatórios dos extensionistas para compor a referida publicação. No entanto, o trabalho acabou não sendo publicado e meu ensaio original foi reformulado no presente texto. Como a maior parte dos discentes que participaram do projeto hoje estão ligados ao sistema de justiça, acabei optando por não identificá-los diretamente no texto. Isso se deu a fim de evitar que a exposição de opiniões sobre o cárcere ou outros elementos críticos do seu cotidiano profissional pudessem, de alguma forma, prejudicá-los. Em todo caso, todos os nove relatos usados em meu artigo – bem como os seus respectivos autores – são citados nas referências bibliográficas. Como nem todos tinham título, denominei o texto nesses casos com o nome genérico de “relatório de campo”.

5 Rio que demarca as fronteiras do Inferno com o seu átrio. Sua travessia é feita pelo barqueiro Caronte, que leva as almas dos danados para a outra margem, rumo ao cumprimento das suas penas eternas.

6 Trecho retirado do “Canto XXIX” do livro “Inferno” da Divina Comédia, de Dante Alighieri.

Eduardo Rodrigues

alguma maneira carregam consigo algum tipo de justificativa em comum para o sequestro que se realiza por ali de sol a sol, todos os dias do ano.

Em certo sentido, a dimensão do tempo seria responsável por diferenciar os espaços da prisão e do Inferno. Na obra literária, não se trata de um sequestro, mas sim da construção de uma situação de cativo eterno, cujo único objetivo é asseverar pura e simplesmente a dor. A prisão, pelo contrário, assinalaria uma condição geralmente momentânea do detento, onde após algum tempo ele seria capaz de ser “reintegrado” à vida em sociedade. Um de nossos Dantes, ao problematizar os sentidos do sequestro, relata o seguinte caso testemunhado na área destinada às celas do “seguro”⁷:

Neste momento alguns agentes e o diretor da unidade estavam bem próximos, o que me pareceu forma de intimidação e fez com que eles [os presos] recuassem. Enquanto espaço físico havia muitas “gambiarras” com fios expostos ou cobertos por papel alumínio passando pela parede e teto para chegar aos ventiladores. O tamanho da cela não comporta o número de homens, fazendo com que mais da metade deles tenha que dormir no chão em papelão ou espumas. [...] A água apesar de cair nos horários previstos segundo um deles (quarenta minutos, quatro vezes ao dia), não é suficiente para todo o efetivo utilizar nem potável apesar de ser consumida. Nos portões das celas vemos garrafas de dois litros e um ventilador “adaptando” uma forma de refrescar a temperatura dentro das celas superlotadas. Apesar da presença dos guardas e do diretor, na cela seguinte, também denominada “isolamento B”, um dos internos fez um apelo maior diretamente ao [Virgílio] do “Monitoramento”, muito emocionado, apontando todas as questões que prejudicam o dia a dia: superlotação, água não potável e insuficiente, comida ruim e sem os nutrientes necessários. E relembrou que eles que estão ali são pessoas e não animais e que independente de qualquer coisa têm direitos que, quando não respeitados, vão contra qualquer objetivo de ressocialização.

Já outro Dante, antes mesmo da visita confirmar algumas de suas expectativas sobre o cárcere, confessa que:

no nosso primeiro encontro eu já me senti abalado, sempre soube que a cadeia era um lugar infernal, mas ao ver as fotos e ouvir os relatos dos Virgílios percebi que não sabia nada e que a realidade era muito mais dura do que eu imaginava nos meus piores pensamentos. Superlotação, comidas estragadas, ausência de assistência médica e tantos outros problemas acontecem sob a tutela do Estado e o mesmo não se incomoda, não age, e é isso. Fica tudo por isso mesmo. Saí desse encontro muito consternado, com uma sensação de impotência e revolta indescritível. A pena privativa de liberdade nunca teve o objetivo de ressocializar ninguém, e sim torturar e negar direitos básicos, como alimentação, educação e saúde (...).

7 Celas destinadas aos presos que correm risco de morte dentro da prisão. Falaremos mais detidamente deste espaço um pouco mais à frente.

Eduardo Rodrigues

Não houve nenhum relato que fosse capaz de vislumbrar o problema da “ressocialização” como justificativa possível para o cárcere. O tempo que diferencia a prisão do Inferno não pareceu oportuno para nossos Dantes, pois ele não permite, em teoria, que o objetivo da “ressocialização” possa ser alcançado. Para os “vivos”, os sentidos do tempo prisional, assim como no Inferno, pareceram significar apenas dor e sofrimento, mesmo que eles não sejam eternos. Os dois espaços, se pensarmos nesta direção, acabam estabelecendo algumas ligaduras que tendem mais uma vez a aproximá-los entre si, em especial no tocante à produção de sentidos negativos em comum. A inscrição no portal do Inferno, transcrita no início deste artigo, poderia bem ser transplantada para a entrada de qualquer prisão. A única diferença é que, neste caso, o Diabo seria ao menos mais sincero do que o próprio Estado ao sinalizar, de fato, o destino dos que cruzam o seu caminho. Isto não quer dizer, todavia, que alguns Dantes ainda assim não desejem a prisão, como veremos na seção final do artigo. A existência ou não do cárcere, no seu sentido material e simbólico, está muito além de uma mera funcionalidade ou mesmo desfuncionalidade explícita, como parece ter sido a apreensão geral dos partícipes do projeto.

Seja como for, um outro ponto importante diz respeito a um dos léxicos fundamentais da disciplina: a disposição e o controle rigorosos dos corpos no tempo e no espaço. O poder disciplinar atua tanto através da criação de um espaço analítico para “vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos” (Foucault, 2010, p. 131), como na construção de um “tempo integralmente útil”, através do controle das atividades realizadas pelos indivíduos. Em um dos encontros do projeto, o relato de um Virgílio egresso do sistema prisional fez uma Dante perceber as formas de condicionamento disciplinar pelas quais o detento é exposto:

No dia da conversa com [um Virgílio] na Defensoria [Pública], eu não aguentei nem dez minutos. Não consegui escutá-lo até o final, infelizmente. Ele estava narrando um momento em que em casa, todos dormindo, o pai levantou, acendeu a luz, fez um barulho e [o Virgílio] levantou-se prontamente em posição de “confere”, com cabeça baixa. Disse que na prisão todos têm que levantar, caso contrário, apanham. Precisam estar vestidos, acontece de não conseguir vestir a roupa de maneira correta e ter que ficar segurando as calças, por exemplo.

A disciplina age sobre os tempos do banho, da comida, do resguardo, das visitas, do lazer. A disciplina age também sobre o espaço, ao definir e principalmente redefinir os locais onde certas práticas sociais do cotidiano ganham forma. Grande parte do tempo prisional é gasto no espaço da cela, e os significados de certas trivialidades como comer, escovar os dentes, urinar, defecar, tomar banho, dormir ou mesmo amar redefinem o espaço-tempo da intimidade. Este “entranhamento” da disciplina prisional causado pela visita ao cárcere provoca, conseqüentemente, um “estranhamento” da vida familiar de cada um dos Dantes. Trata-se, neste sen-

Eduardo Rodrigues

tido, de um exercício de reflexão e produção de conhecimento na dialética entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Geertz, 2005) que o projeto proporcionou:

A liberdade que desfrutamos, com todas as intercorrências que podem haver pelo sistema e obrigações, é um enorme privilégio. Escolher quando tomar banho, quando, o que, onde comer, o que vestir, quando dormir. São pequenas liberdades intimamente ligadas à cidadania que é retirada no cárcere. O ser deixa de existir para que se torne objeto de tutela do Estado.

O apagamento do “ser”, ou ao menos certas dimensões do “ser”, é um mecanismo constituinte do processo de disciplinarização operado por qualquer instituição de sequestro. Ele parte de um regime de controle que arregimenta um corpo de indivíduos a partir da criação de novas identidades, que orbitam em torno da situação do “eu” inscrito no cárcere. Uma dessas identidades diz respeito ao delito cometido pela pessoa. Ele pode ser tomado, ao mesmo tempo, enquanto fator de coesão social entre os presos, ou mesmo como elemento de segregação – se o delito for de algum tipo não aceito pelo “coletivo”:

No andar de cima o regime já foi semelhante à visita no semiaberto. Entramos nos dois alojamentos e os presos ficaram circulando à vontade. O que me chamou a atenção é que em uma das celas de capacidade para trinta pessoas, haviam cinquenta, enquanto no cárcere logo ao lado que comporta em torno do mesmo número de gente haviam no máximo quinze detentos. Perguntei por que o espaço disponível não era utilizado para desafogar o alojamento superlotado e a resposta que obtive é que os presos novos ficavam sob análise comportamental, separados dos restantes para averiguar para onde cada um seria destinado e até mesmo se permaneceriam naquele presídio. Não consegui perceber até que ponto tal protocolo era para garantir a segurança dos apenados ou [apenas] exercer maior controle sobre os presidiários.

A divisão imposta aos detentos encontra paralelo também no Inferno. Lá, sua estrutura espacial indica precisamente a qual lugar cada danado deve se dirigir para que se faça possível o cumprimento da pena. Os crimes são, de modo geral, divididos em quatro grandes grupos: crimes de “Incontinência” do círculo II ao VI, “Violência e Bestialidade” no círculo VII, “Fraudes” no VIII e, por fim, no círculo mais profundo, se encontram os condenados por “Traição” (Alighieri, 1998, p. 21).

À entrada do segundo círculo, onde de fato começam as penitências⁸, o demônio Minós ouve a confissão das almas e faz a triagem dos condenados, envolvendo-se na sua própria cauda de acordo com o número do círculo destinado ao danado. Por sua vez, no espaço do cárcere, o corpo de Minós é atravessado por uma complexa rede de relações que a todo momento redefinem a fronteira das ilegalidades do dia a dia. Ele não tem uma forma definida, nem tampouco um agente único que encarna em si algum espírito demoníaco encarregado desta res-

8 O primeiro círculo é o “Limbo”, destinado àqueles sem batismo ou que viveram na Terra antes da vinda de Jesus Cristo.

Eduardo Rodrigues

ponsabilidade. No cárcere são os próprios agentes penitenciários que se encarregam da triagem formal e informal dos presos – mas sempre de acordo com certas regras e condutas organizadas em negociação com o próprio “coletivo” prisional. Sem tal negociação é impossível a gestão de qualquer cadeia, dada as condições de infraestrutura do local e a crescente disparidade entre o número de agentes e a massa de encarcerados.

É o que Carmo (2016) chama de “desenrolo de cadeia”, uma categoria que procura descrever a dinâmica das relações de poder estabelecidas entre os presos e os agentes penitenciários na gestão do cotidiano prisional. Para um de nossos Dantes, tal problema tornou-se o ponto central das suas reflexões após a visita:

Com certeza não é apenas o papel que prende. As barganhas, chantagens, penalidades e negociações de vantagens contribuem para a manutenção do presídio e exercício de controle da administração sobre os detentos. O futebol, as reuniões ecumênicas, a televisão, o ventilador, a confortável biblioteca e a tão esperada visita íntima em excelentes aposentos. Todas essas ofertas provavelmente servem como instrumentos de dominação e poder. Afinal, existem limites que devem ser respeitados com coisas que não se podem negar para que grandes conflitos sejam evitados. Essa relação tácita como um mecanismo de controle foi explícita quando fora mencionado: “Se a água acabar, a cadeia vai virar”.

Por outro lado, são nas profundezas de todo cárcere que talvez o “desenrolo de cadeia” ganhe seu sentido mais dramático. Muitas vezes, ocupar o lugar das trevas da prisão e da memória do “coletivo” é a opção de sobrevivência para certos detentos. Alguns crimes, cometidos em circunstâncias específicas, geralmente sofrem severas retaliações por parte dos outros presos, obrigando alguns indivíduos a ficarem em áreas separadas chamadas de “seguro”. Enquanto categoria nativa, novamente Carmo (2016) esclarece que os presos em tais condições reivindicam a segregação no espaço como forma de “seguro de vida”, ou seja, como forma de garantir minimamente sua própria integridade física. No geral, são pessoas que cometeram crimes que não mantêm relação direta com um suposto grupo criminoso (geralmente ligado ao tráfico varejista de drogas), a exemplo dos “furtos”, “estelionatos”, “agressões domésticas”, “estupros” ou ainda presos considerados “milicianos” – em sua grande maioria ex-agentes públicos como policiais, bombeiros, agentes penitenciários, militares, etc. Diferentemente do Inferno, na prisão as formas de triagem não seguem uma lógica identitária única. Em boa parte dos casos, o pertencimento a algum grupo criminoso – com seus códigos de conduta e moralidades próprias – pode informar a disposição dos detentos no sistema prisional. O fato de um preso pertencer ao “Comando Vermelho”, “Terceiro Comando Puro” ou ao “Amigo dos Amigos” é uma condição fundamental para sua própria segurança⁹.

No entanto, outras vezes esta lógica segue um caminho um pouco diferente. A organização espacial do “seguro” se aproxima novamente do Inferno quando

9 Principais grupos armados que operam o comércio varejista de drogas ilícitas no Rio de Janeiro.

Eduardo Rodrigues

ela assume a forma de outras identidades coletivas que, neste caso, se referem a um estigma, no sentido admitido por Goffman (2008). Em outras palavras, trazer consigo a identidade de “estuprador”, “X-9”¹⁰, “agressor de mulheres”, “pedófilo”, “homicida de crianças”, entre outras coisas, compreende um conjunto de valores que desestabilizam regras sociais vigentes em um determinado horizonte simbólico. A prática destes crimes acaba por estigmatizar alguns presos, uma vez que eles passam a ser vistos enquanto “desviantes” do ponto de vista das moralidades da cadeia. É comum a “traição” de certos códigos de conduta ou acordos ser punida sumariamente com a morte na prisão. Falo não só da morte do corpo nas suas diferentes formas, mas também de uma pena de morte simbólica, a exemplo dos condenados ao exílio social do “seguro”.

De maneira semelhante, não é à toa que no assoalho do Inferno estejam também todos aqueles considerados “traidores”. No último círculo, destinado àqueles que traíram seus benfeitores, é o próprio Lúcifer o responsável pela execução das penas, que consistem na devoração eterna dos danados em cada uma de suas três bocas. É lá onde se encontram na obra dantesca as almas decaídas de Judas Iscariote, Brutu e Cássio – cada qual devorada por um das bocas famintas do rei das trevas¹¹. No caso da travessia dos nossos Dantes, Lúcifer também os espreita ao assumir outras formas cuidadosamente pensadas na devoração de suas impressões. Os maus agouros que emergem das suas três gargantas são logo percebidos por uma Dante através das nuances do seu cheiro:

Começamos a descer a escada que levava para as celas na parte de baixo. Assim que desci, comecei a sentir um cheiro ruim que vinha de lá. Era um cheiro mais ou menos raro, que achava que nunca tinha sentido, mas que depois de algumas semanas senti de novo numa calçada no centro de Niterói e sabia ter sentido antes da visita ao presídio. Era um cheiro azedo (comum em maior ou menor grau a todos os ambientes daquela prisão), e ao mesmo tempo que era abafado, não era porque tinha uma corrente de ar considerável ali. [...] A palavra sinestesia nunca fez tanto sentido para mim. O cheiro – mesmo tendo sido “avisada” sobre desde o primeiro encontro – era indescritível e parecia ter instantaneamente se impregnado em mim. Meu olhar tentava percorrer por toda a estrutura, sem conseguir absorver tudo...

O caminho aos confins das trevas aflige os Dantes não só pela violência do olfato. Diferentes agouros adentram também os olhos e ouvidos dos “viventes” na medida que produzem diferentes afetos que permitem perceber o espaço do “seguro” de outras maneiras também:

a primeira galeria em que fomos foi a das celas do seguro. “Começamos pelo pior”, alguém disse. A galeria H é composta por dez celas, cinco de cada lado do corredor. Com portas que não tem espaço entre as grades, existia apenas uma pequena frecha onde os presos colocavam o rosto para poder

10 Categoria nativa para alcaguete.

11 Dante faz referência aqui a Judas Iscariote, que veio a ser o traidor que entregou Jesus aos seus captores por trinta moedas de prata. Arrependido, enforcou-se e acabou condenado ao inferno segundo a tradição cristã. Já Brutu e Cássio participaram da conspiração que levou ao assassinato do imperador romano Júlio César, em 44 a.C. Cássio foi assassinado nos desdobramentos da morte de César, enquanto Brutu, também conspirador, se suicidou dois anos depois.

Eduardo Rodrigues

enxergar o que estava acontecendo. Eu não estava preparada (*sic*) praquilo. Quando a pequena cela de número quatro foi aberta, vinte e cinco homens saíram em fila, de cabeça baixa e com as mãos para trás do corpo. O primeiro me olhou e gritou: “estamos com fome desde domingo!”. À medida que andávamos pelo corredor, mais pessoas nos chamavam, mais atenção era suplicada, “Ei, doutora! Aqui! Por favor!”. Não consegui me aproximar, por vezes nem olhar, não por maldade ou coisa do tipo, mas depois de entrar em sua cela e ver a insalubridade, a tortura que era aquilo, eu não sabia se aguentaria ou mesmo se queria ouvir o que tinham a dizer.

Nossa percepção sensível não é a única forma possível de apreender tudo isso. Deixar-se ser afetado pelo espaço – seja ele o cárcere ou o próprio Inferno – resulta também da interação direta com aqueles sujeitos condenados às suas penas. O silêncio do nosso próprio mundo, sitiado pelas fronteiras moveáveis do “eu”, só pode ser rompido pelo verbo que se faz palavra. Não nos referimos a qualquer palavra, mas a palavra-ação que é direcionada ao Outro, ao diálogo que sugere algum sentido para as relações ali estabelecidas entre os sujeitos. Dante percebe isto logo cedo na travessia do Inferno. A sua salvação deriva de um exercício de autorreflexão tributário da compreensão sobre os danados. É o entendimento do “porquê” do sofrimento que sugere a capacidade do poeta em transformar-se e redimir-se de todos os seus pecados. O encontro dos nossos “vivos” com a alteridade, na situação do cárcere, chama atenção para outros estranhamentos possíveis, em especial no que diz respeito à diluição relativa de alguns papéis sociais num determinado contexto situacional:

[...] para ser sincera, em momento algum eu sequer pensei neles enquanto “criminosos” ou em seus crimes, o que foi o mais chocante. Naquele momento isso não fazia sentido algum, pouco importava. Irônico como aqui fora é o que mais importa. São marcados pelos crimes, sua história e sua humanidade são apagadas.

Ou ainda:

Cheguei a conversar com um deles por um período de tempo sobre coisas que não tinham nada a ver com a prisão. Ele foi muito simpático, eu também falei tranquilamente com ele e por fim ele me deu um aperto de mão. Foi um aperto normal, mas que fez parte da minha experiência estranha lá dentro. Talvez para quem comece a ler esse relato esperando um tipo de direção se choque com eu considerar um aperto de mão estranho, mas aquilo foi algo novo para mim, num português transparente, nunca tinha apertado a mão de um “bandido”, pelo menos não de um bandido que foi pego.

Enquanto processo, a vivência dos nossos Dantes passa tanto pela maturação de certas reflexões como pela desconstrução de algumas visões de mundo.

Eduardo Rodrigues

O estranhamento é um resultado esperado deste processo, pois a experimentação da alteridade é sempre pautada pela produção de conflitos. Tomado como fenômeno sociológico, o conflito pode ser lido de diferentes maneiras. Em uma delas, Gluckman (1987) e Van Velsen (1987) apontam que as múltiplas inserções dos indivíduos em diferentes situações sociais são o "motor" responsável pela sua emergência¹². O cárcere e o "ser" bandido-criminoso que o inscreve estão imersos no tempo. Eles fazem parte de um processo e por isso mesmo são passíveis de mudanças nas formas de representação e experimentação. Quero chamar atenção para o fato dos detentos que interagiram com nossos Dantes não possuírem qualquer essência enquanto "criminosos". Outras possíveis identidades que conformam a complexidade de cada indivíduo são dadas por determinada situação social, evocada através de contextos de diferentes ordens. As expectativas sobre as performances dos sujeitos – bem como as frustrações destas mesmas expectativas – podem ser lidas enquanto manifestações da própria estrutura social onde estamos inseridos.

Dito de maneira um pouco mais clara, meu argumento é que existe uma cadeia expressa em palavras, que pode ser apreendida por diferentes caminhos: na letra fria da lei, nos regulamentos internos das prisões, nas frases que ornamentam suas entradas, no noticiário da televisão, nos filmes, etc. Mas existe também uma cadeia expressa em ações, que podem ser apreendidas, por sua vez, na forma como agem os juízes, na maneira pela qual os presos se comportam, no olhar dos carcereiros, nos constrangimentos implicados aos visitantes dos presos, no tratamento dispensado às rebeliões prisionais, entre outras coisas.

Em uma aproximação com Leach (1998), uma estrutura social pode ser afirmada tanto através de palavras enquanto "mito", ou seja, um "tipo ideal" no sentido weberiano, como também através de ações que ocorrem no tempo, ou seja, enquanto "rito". O cotidiano prisional é todo repleto de distintos mitos e rituais que ora reificam e ora desestabilizam sua estrutura. Neste processo dinâmico, são gerados conflitos que se desdobram pela contínua fricção existente entre as manifestações de mitos e rituais, que tensionam a organização da própria estrutura e os papéis sociais performados pelos sujeitos. Em outras palavras, é possível afirmar que, muitas vezes, os papéis sociais não correspondem às expectativas informadas pela estrutura que os conformam. Nem sempre as palavras concordam precisamente com as ações correspondentes ao seu significado e vice-versa.

Assim, na ausência relativa de idealizações, somos confrontados com um outro problema de ordem fundamentalmente política: a necessidade de negociação permanente dos sentidos. Tal negociação é um dos fundamentos da experiência de alteridade, pois ela permite a relativização de certos valores através do diálogo que estabelecemos com o Outro. Nas relações do cotidiano, é a capacidade de estranhar aquilo que nos é comumente familiar que permite exercitar e ampliar nossa capacidade de autorreflexão (Velho, 1978). Uma passagem transcrita por uma das Dantes retrata com perfeição o referido problema:

12 O presente artigo não sugere tal método para analisar a apreensão dos sentidos do cárcere para os "viveres". Não existem dados etnográficos para tal, nem tampouco espaço para isto em um artigo neste formato. Mas ele sugere, por outro lado, que a análise de certas situações vividas por alguns Dantes contribuíram para a desconstrução de visões essencializadas dos detentos e das próprias prisões, tão comuns no discurso do senso comum e até mesmo em algumas linhagens de pensamento jurídico e acadêmico.

Eduardo Rodrigues

Um outro momento que não sei descrever ainda, mas que achei estranhíssimo, foi um em que eu estava dispersa no corredor e um dos presos que estava conversando com algumas pessoas da Defensoria [Pública] pediu para eles me pedirem para virar de costas para que ele pudesse mostrar alguma coisa nas costas, em sinal de respeito de não tirar a blusa na minha frente. Eu me virei normalmente enquanto alguns encarcerados da cela que estava então à minha frente me olhavam, ou me olhavam e desviavam o olhar ou abaixavam a cabeça. Alguns falavam coisas que eu não entendia e outros chamavam a atenção deles com um “xiu”. Eles respeitam muito as pessoas da Defensoria e para eles eu também pertencia ao órgão. A primeira coisa que refleti foi “como ele não quer me desrespeitar tirando a camiseta na minha frente (atitude natural, ao meu ver) mas talvez me roubasse em outros lugares? O que era respeito para ele?”

Negociar os sentidos é uma forma também de negociar hierarquias. Trata-se de um processo que anima as relações de poder nos espaços entrecortados pelos sujeitos, que só podem acontecer, nesta perspectiva, através de um olhar que leve em consideração também o tempo. O Inferno, por estar fora dele, é assim inegociável. Os sujeitos ali presentes possuem papéis muito bem definidos, que são absolutamente coerentes com uma estrutura que aprisiona sua capacidade de agência. Por outro lado, a prisão é um espaço político por excelência e, precisamente por isso, ela é também um espaço das incertezas. Os papéis sociais e a produção de sentidos no cárcere variam ao sabor da situação social considerada, a exemplo, como vimos, do episódio relatado acima. Os “algozes” e as “vítimas”, assim como os afetos que mediam suas interações, possuem um caráter não somente parcial, como também relativo, uma vez que o maior inimigo das essências é o próprio tempo.

Mesmo diante de todas essas questões, a capacidade de relativizar ou mesmo compreender o Outro não levam necessariamente a mudanças nas formas do agir e do pensar. Após tudo o que foi exposto, a que tipo de conclusões nossos Dantes chegaram então sobre o cárcere? O que eles têm a dizer a Virgílio, quando finalmente transpassam o centro da Terra e conseguem chegar à borda do abismo, fora dos domínios das trevas? O ato final da travessia dos Dantes pertence assim ao seu caminho de volta, quando as confissões que tocaram suas “vivências” ao longo do projeto ganham forma através da escrita.

Conclusão: a travessia enquanto exercício de autoconhecimento

*“subimos, ele primo eu segundo,
até surgir-nos essas coisas belas,
que o céu conduz, por um vazio rotundo;
saímos por ali, a rever estrelas”¹³.*

13 Trecho retirado do “Canto XXXIV” do livro “Inferno” da “Divina Comédia” de Dante Alighieri.

Eduardo Rodrigues

Este pequeno artigo procurou aproximar, desde uma mirada antropológica, um projeto alternativo de ensino do Direito com a Literatura na tentativa de ordenar as experiências de alguns dos seus partícipes. Ao convidarmos o leitor a empreender conosco esta travessia, nossa intenção foi mostrar não só alguns dos significados apreendidos pelos discentes sobre o cárcere, como também possíveis impactos que o projeto trouxe sobre suas visões de mundo. Além disso, diferentemente da obra literária, o propósito do projeto não foi estabelecer uma ordem moral sobre a prisão. Nenhum Virgílio se propôs a isso, já que nenhum Virgílio se propôs a salvar ou mesmo a mostrar os "erros" e "acertos" dos "videntes". O que este artigo procurou reunir foram alguns dos sentidos produzidos por esta experiência, que podem ser também pensados, nesta etapa final, segundo o que Neves (2016, p. 122) denominou de "sensibilidade punitiva", ou seja, certas formas de sentir, pensar e agir que se orientam por uma sensibilidade que aposta na punição como método de controle social. Sob este ponto de vista, duas confissões sintetizam bem os diferentes feixes de pensamento que orbitaram em torno de polos antagônicos de tensão sobre o mesmo problema. Por um lado, um primeiro grupo de Dantes sinalizou certas incertezas quanto às funções da pena e ao próprio papel das prisões na construção de uma sociedade mais "segura". Uma "vivente" desta linhagem concluiu que:

[...] ao entrar [na faculdade], o objetivo era certo: direito por mulheres e em defesa das mulheres. Femicídio: doze a trinta anos. Estupro: seis a dez anos; ou oito a doze; ou doze a trinta. Estupro de vulnerável: oito a quinze anos; ou dez a vinte; ou doze a trinta. Violência doméstica: três meses a três anos. Abusos, assédio, violência. E cadeia. E números. O abstrato dessa discussão e a urgência do assunto mascara inúmeras questões, desde a prática até a mais subjetiva. Hoje o meu objetivo é incerto, mas sem dúvida mudou de direção. Quando sai alguma notícia de um egresso do sistema prisional que virou pastor, casou-se novamente ou que fez faculdade, as pessoas são tomadas por um sentimento de injustiça, de ódio. Mas por que, se isso seria parte da ressocialização? Na verdade, não entendemos a prisão como um lugar de ressocialização, na maioria das vezes nem mesmo queremos que ela se preste a isso. A prisão objetiva o suplício.

258

Assim como a prisão, o Inferno também compõe uma das pontas de outro sistema de justiça que não versa sobre homens, mas sim sobre os desígnios de Deus para os infratores da sua lei. Ambos os espaços tendem a se aproximar quanto ao caráter das penas, que asseveram a dor pura e simples como forma de saciar o desejo punitivo humano e divino, sem maiores intermediações ou objetivos de redenção. Se o afastamento deste lugar, no plano dos homens, faz parte do que Elias (1994) denominou de "processo civilizador", é tocante a retomada das prisões e o endurecimento das penas como forma supostamente eficiente de controle do crime. Para Wacquant (2002a; 2002b) e Garland (2008), o declínio do ideal correccionalista nos Estados Unidos e na Europa desde os anos 1970 mudou o próprio

Eduardo Rodrigues

significado do cárcere. Cada vez mais, as prisões passam de locais destinados à “ressocialização” para a pura “retenção” ou mesmo “exclusão” dos indivíduos. Se pensarmos de um ponto de vista periférico, como o brasileiro, a situação por aqui é ainda mais grave, pois não tivemos nada parecido aos moldes do “Estado de Bem-Estar Social” estadunidense ou mesmo europeu até os dias de hoje.

Mesmo diante de todos esses diagnósticos, a confissão de uma segunda Dante, por outro lado, sintetiza as linhas gerais de uma visão diferente sobre o problema. Nossa “vidente” percebeu o cárcere não somente como algo necessário, mas, acima de tudo, como algo desejável:

Sei que “pagar” não é exatamente o que acontece, sei que nada do que foi feito pode ser desfeito, sei que a prisão não conserta nada, mas nada disso justificaria para mim a decisão de não punir certos crimes, ainda que a punição sirva apenas para desafogar parte da vontade de vingança dos injustiçados. Porém discordo, sinceramente, da visão de que a prisão não deveria existir. Continuo achando esse lugar péssimo e defendo que mudanças para melhor na direção de oferecimento de saúde, educação e higiene devem ser promovidas. Seguramente acredito que muitos não deveriam estar nela, mas não acho que a feiura da realidade carcerária deva ser a única variável ao olhar para esta questão. Estaria escrevendo um relato de mentira se dissesse que não acho digno de algumas pessoas a tal da perda da liberdade como forma de punição e de retenção.

259

Pode-se apreender muitas coisas por este relato. Chamo atenção para dois elementos fundamentais que se remetem à “sensibilidade punitiva” discente e que se complementam no discurso nativo. Em primeiro lugar, mesmo admitindo o fracasso do cárcere quanto à sua função correccionalista, não é possível para ela a instituição de uma sociedade onde não haja prisões. O encarceramento, como argumenta Foucault (2010, p. 14), marca uma importante modulação no regime das penas enquanto espetáculo público do dia a dia. Com as prisões, a punição brutal do corpo pelas humilhações, açoites, esartejamentos e incinerações deu lugar ao recolhimento e encobrimento privativo da liberdade. A percepção diária das penas como parte integrante das paisagens humanas vai dando lugar gradualmente a uma consciência abstrata sobre elas, uma vez que as prisões passam a ser a parte menos visível do processo penal.

A construção dessa “consciência abstrata”, todavia, vai funcionar como mais um elemento a contar no processo de “construção social da realidade” de cada indivíduo (Berger; Luckmann, 2014). O cárcere possui um lastro considerável no tempo e um amplo espraiamento enquanto tecnologia de controle no espaço. Sua institucionalização é tributária destes dois elementos. Além disso, Douglas (1986, p. 56) argumenta que a legitimação de qualquer instituição passa pela concordância coletiva sobre algum princípio fundante. É evidente que a prisão, enquanto instituição, possui na necessidade de punição este princípio. Neste caso em específico, o que mais chama a atenção é perceber como a adesão a ele mobiliza muito

Eduardo Rodrigues

mais as paixões do que a razão dos sujeitos. De acordo com o próprio discurso nativo, não é a eficácia das prisões que representa o elemento racional para sua escolha. A justificativa, por outro lado, diz respeito muito mais à satisfação das paixões punitivas da sociedade do que a qualquer outra coisa.

Novamente sob a perspectiva de Berger e Luckmann (2014), é possível afirmar que as prisões fazem parte de uma realidade objetiva a todos nós. Elas estão presentes materialmente no mundo e simbolicamente em diferentes representações sociais – como nos filmes, livros, novelas, desenhos animados, etc. A prisão vai aos poucos sendo interiorizada por cada um dentro do processo de apreensão da nossa realidade individual, que se relaciona, por sua vez, com nossas próprias representações coletivas sobre o cárcere. Retomando mais uma vez Douglas (1986, p. 58), o princípio estabilizador das instituições é fundado não na nossa capacidade coletiva de pensá-las enquanto resultado de um processo social complexo, mas sim enquanto um elemento que se “naturaliza” em nosso cotidiano, como um espaço fora do tempo, assim como é o Inferno na literatura dantesca. Em outras palavras, quanto mais profundamente a prisão se introjeta nos corações e mentes dos sujeitos, menos desafiadas serão suas convenções sociais.

Em complemento a isto, um segundo ponto fundamental do discurso nativo diz respeito a uma dimensão mais ampla do problema: a prisão enquanto desejo. Existe um certo gozo na punição que não está ligado necessariamente ao sadismo. Muito pelo contrário. Se pensarmos de um ponto de vista durkheimiano, a função da punição está baseada principalmente em uma dimensão não racional e emocional das relações sociais. A punição se remete à noção de “solidariedade social” (Durkheim, 2008), uma vez que ela aumenta nosso sentimento de pertencimento a uma comunidade cujas normas e valores morais devem ser respeitados.

Como vimos anteriormente, a experiência do cárcere pode ser apreendida através de diferentes mitos e rituais que preenchem o seu cotidiano de significados. A própria prisão, se pensarmos nos moldes sugeridos por Duff (2003), é parte de um “ritual de punição” que configura uma espécie de linguagem positiva sobre o entendimento moral comum em um determinado grupo. O ritual fortalece o grupo pela punição, pois ele pretende neutralizar todos aqueles que ameaçam suas normas instituídas. No entanto, esses mesmos rituais se conjugam com processos sociais de criminalização muito mais amplos, que transbordam os limites inscritos no próprio cárcere. Todos os detentos sofrem o que Misse (2010) chama de “sujeição criminal”, ou seja, a construção social sobre esses sujeitos de uma subjetividade que se reconhece e é reconhecida enquanto criminosa. Através dela, o crime é corporificado como se o seu comportamento ou mesmo a sua “essência” fossem nele baseados, abrindo caminho para que categorias como “bandido” ou “detento” deem conta de um modo supostamente específico de agir, pensar, sentir e ser.

A “sujeição criminal” marca assim uma cisão no tecido social, uma ruptura que permite o desenvolvimento de distintas clivagens morais dentro da ideia homogênea de “comunidade” defendida anteriormente por Durkheim. A “solidariedade social” não é evocada assim para todos os indivíduos, mas somente para aqueles tidos enquanto “iguais”, ou seja, uma parte dos “não-bandidos” que

Eduardo Rodrigues

estão fora da prisão. Em sociedades hierárquicas com estatutos diferenciados no acesso a direitos, como a brasileira (DaMatta, 1979; Santos, 1979; Kant de Lima, 2000; Carvalho, 2002), a punição estreitará simultaneamente laços comuns entre certos segmentos sociais por um lado, como também criminalizará outros grupos sob a chave da “raça”, “gênero” e/ou “classe” por outro. O resultado deste processo, por fim, é a produção de uma “solidariedade hostil” (Carvalho; Chamberlen, 2018) que permite aos indivíduos a liberação emotiva de um desejo por maior pertencimento e segurança, sem qualquer questionamento crítico sobre as origens da sua própria insegurança e medo em primeiro lugar.

No frigidir dos ovos, a teia de significados que nossos “videntes” construíram sobre o cárcere torna as fronteiras que o delimitam bastante difusas. A prisão, assim como o Inferno, são espaços também simbólicos capazes de habitar simultaneamente cada um de nós – sejamos Dantes ou Virgílios – no nosso cotidiano ritmado pela capacidade de sentir, pensar e agir com o Outro. Na travessia dos Dantes, as aleias que levam ao conhecimento do Inferno podem levar também ao um maior conhecimento sobre nós mesmos. Resta-nos somente estar dispostos a correr este grande risco.

Recebido: 14/04/2020

Aprovado: 25/06/2020

Eduardo Rodrigues

Referências

- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- CARMO, Diego Barros do. *Desenrolo de cadeia: um estudo etnográfico sobre punições e castigos dentro do sistema penitenciário fluminense*. Monografia (Bacharelado em Segurança Pública) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- CARVALHO, Henrique; CHAMBERLEN, Anastasia. Why punishment pleases: Punitive feelings in a world of hostile solidarity. *Punishment & Society*, 2017. p. 1-18.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- COLLET, Carlos. Relato do Projeto de Extensão “Vivências no Cárcere”. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- DAMATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando?. In: DAMATTA, Roberto. *Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 139-193.
- DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- DUARTE, Camila. Relato do projeto “Vivências no Cárcere”. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- DUFF, Robin Antony. *Punishment, Communication, and Community*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão de trabalho social*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.
- GEERTZ, Clifford. A antropologia e o cenário da escrita. In: GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: a antropólogo como autor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005. p. 11-39.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por um teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 13-41.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1987. p. 237-364.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- JÚNIOR, Paulo Roberto. Relatório de Campo. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018. Mimeo.
- KANT DE LIMA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público. In: GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Livia; DRUMMOND, José Augusto (Orgs.). *O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos*

Eduardo Rodrigues

- depois. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 105-123.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1998.
- LEBRE, Bruna. Relatório de Campo. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- LEONES, Carolina. Relato. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Segredos e mentiras, confidências e confissões: reflexões sobre a representação do antropólogo como inquisidor. *Revista Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, 2001. p. 91-110.
- MISSE, Michel. *Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”*. Lua Nova, n. 79, 2010. p. 15-38.
- MOUFFRON, Yasmin. Relatório de Campo. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018. Mimeo.
- NEVES, Fernando Henrique Cardoso. Sensibilidade punitiva e a formação jurídico-penal: uma análise empírica. *Confluências – Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, v. 17, n. 2, 2016. p. 117-134.
- NEVES, Fernando Henrique Cardoso. *Vivências no cárcere: abolicionismos penais e extensão universitária*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- OLIVEIRA, Renan. Relato do projeto “Vivências no Cárcere”. Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campos, 1979.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2001.
- TAVARES, Larissa. Relatório de Campo. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018. Mimeo.
- TEIXEIRA, Júlia. Relatório de Campo. *Trabalho final do projeto “Vivências no Cárcere”*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Mimeo.
- VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1987. p. 437-468.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.
- WACQUANT, Loïc. A tentação penal na Europa. *Discursos Sediciosos* (crime, direito e sociedade), ano 7, n. 11, 2002a. p. 9-14.
- WACQUANT, Loïc. A ascensão do estado penal nos EUA. *Discursos Sediciosos* (crime, direito e sociedade). ano 7, n. 11, 2002b. p. 15-42.
- ZENOBI, Diego. O antropólogo como espião. Das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Revista Mana*, v. 16, n. 2, 2010. p. 471-499.

Uma história de dois dinheiros: Salários e gorjetas em dois casinos portugueses

A tale of two moneys: tips and wages in two Portuguese casinos

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6681>

João Gomes • Universidade de Lisboa – Portugal

Doutorando em Antropologia Social e Cultural no Programa de Doutoramento do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e bolsista de pesquisa da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

ORCID: 0000-0002-3954-1977

joao.nicolau.gomes@gmail.com

Ao contrário do que sucede na maioria dos contextos laborais, a componente remuneratória mais relevante para os trabalhadores dos dois casinos analisados neste artigo são as gratificações¹ e não o salário. As gratificações e o salário são duas materializações do mesmo princípio económico: o dinheiro. Ao mesmo tempo, refletem quantidades semelhantes nos rendimentos globais dos pagadores de banca² de casino. No entanto, assumem qualidades divergentes. Gratificações e salários são representados de formas distintas e, muitas vezes, antagonistas. A “economia moral” que regula os comportamentos e atitudes dos profissionais de banca em relação às gratificações é manifestamente distinta da que está associada aos salários. A centralidade desta componente remuneratória na experiência laboral destes trabalhadores favorece a constituição de “*habitus* profissionais” discrepantes em relação a outras frações da classe trabalhadora. Este artigo, inserido na subdisciplina da antropologia económica e baseado numa investigação etnográfica, procura analisar os “mapas cognitivos” e os “universos simbólicos” associados às gratificações e aos salários, bem como as suas implicações na experiência profissional destes trabalhadores.

Casinos. Trabalho. Dinheiro. Salários. Gorjetas.

Contrary to what happens in most professional contexts, tips are the most relevant form of remuneration for the casino workers analyzed in this article. Tips and wages are two materializations of the same economic principle: money. At the same time, they reflect similar quantities in the overall remuneration of dealers/croupiers. However, they are qualified in very different ways. Tips and wages are regulated by two distinctive and often antagonistic “moral economies” that produces a very discrepant professional “*habitus*” in relation to other fractions of the working class. This article, inserted in the subdiscipline of economic anthropology and based on ethnographic research, seeks to analyze the “cognitive maps” and “symbolic universes” associated with tips and wages and the professional experiences that they implicate.

Casinos. Work. Money. Tips. Wages.

Introdução

É o melhor dos dinheiros, é o pior dos dinheiros. Esta referência *dickensiana*³ resume o principal argumento deste artigo, a saber: as gratificações e os salários são representados e agenciados de formas bastante diferentes pelos pagadores de banca dos dois casinos portugueses analisados neste artigo⁴. Por sua vez, estas diferentes representações e ações, conjugadas com a centralidade histórica das gratificações nos rendimentos globais destes trabalhadores, favoreceram a constituição de “*habitus*” (Bourdieu, 2010) profissionais especificamente adaptados ao contexto laboral dos casinos em Portugal. As gratificações produziram dinâmicas laborais particulares e, as mais das vezes, antagonistas em relação ao movimento sindical e operário mais amplo, centrado na luta pelos salários.

Os salários e as gratificações são duas materializações do mesmo princípio económico: o dinheiro. Ao mesmo tempo, possuem, na atualidade, um peso quantitativo semelhante nos rendimentos globais dos pagadores de banca de casino. No entanto, são materialidades regidas por lógicas sociais e culturais distintas, por “economias morais” (Thompson, 2008) divergentes. Enquanto o salário funciona sob preceitos legais e institucionais que o configuram como uma obrigação da entidade patronal, conduzindo a sentimentos de injustiça e de antagonismo, as gratificações são percebidas em torno de valores e práticas distintas, como o “voluntarismo” e a “generosidade” dos clientes, transportando consigo sentimentos de “felicidade”. Da mesma forma, enquanto o salário está intimamente ligado à condição proletária, as gratificações permitem o afastamento material (pelo seu valor objetivo) e simbólico (pela ideologia que transportam) destes profissionais em relação a outras frações da classe trabalhadora. Posteriormente, estas diferenças repercutem-se na importância atribuída pelos trabalhadores a cada uma destas componentes remuneratórias. Enquanto o salário só recentemente passou a ser alvo de manifestações de interesse laboral, as gratificações possuem um longo historial de mobilização e dinamização da atividade sindical. Desta forma, as gratificações, ao contrário do salário, monopolizaram e monopolizam os interesses de classe destes profissionais. As gratificações, porque implicam, não apenas diferentes “mapas cognitivos” e “universos simbólicos” (Santos, 1985, p. 882) mas, igualmente, diferentes estratégias de luta e apropriação, produzem “*habitus*” e experiências profissionais e de classe antagonistas em relação a outras frações da classe trabalhadora, mais dependentes da retribuição salarial. O corporativismo, as políticas de *closed shop*, o clientelismo e outros mecanismos de “oclusão social” (Weber, 1968; Parkin, 1979) hegemonizaram sempre as estratégias do movimento sindical nos casinos. Para proteger o valor das suas gratificações, tanto menor quanto a mais pessoas distribuir, os pagadores de banca procuraram sempre, ao longo da sua história, “erigir barreiras contra os trabalhadores de fora”, visando “a manutenção do segredo da arte” (Mónica, 1986, p. 53, 91). Este “entrincheiramento” na sua própria profissão, apesar de tudo, não representa uma “opção”, mas um “constrangimento” (Patriarca, 1994, p. 813), dado que as gratificações garantem a estes trabalhadores a reprodução de um nível de vida e de padrões de consumo superiores à condição estruturalmente subordinada que lhes está reservada no

1 Gratificação é a designação formal das gorjetas nos casinos em Portugal.

2 Pagador de banca é a designação oficial portuguesa da categoria profissional dos dealers/croupiers.

3 Charles Dickens, no seu livro História de duas cidades, reportando-se às cidades de Londres e de Paris na época da Revolução Francesa, assinalava: “era o melhor de todos os tempos, era o pior de todos os tempos”.

4 Os casinos e os interlocutores mencionados neste artigo estão protegidos pelo anonimato. Todos os nomes presentes neste texto são fictícios.

trabalho e na sociedade pela mera retribuição salarial.

As coisas têm uma “vida social” (Appadurai, 2000), transportam consigo materialidades e ideologias que exercem constrangimentos sobre a agência humana. Nesta relação dialética, elas coproduzem a realidade, os *habitus* e as representações. Elementos de “distinção” (Bourdieu, 2010), as gratificações são o veículo material e simbólico que comanda a experiência laboral e relacional dos trabalhadores dos dois casinos analisados.

Este artigo tem por base uma investigação etnográfica iniciada em Junho de 2017 sobre “o trabalho nos casinos em Portugal”, um terreno de investigação ainda largamente por explorar dada a selectividade, exclusivismo e secretismo associados às profissões no setor do jogo. Durante 4 meses, entre Junho e Setembro de 2017, realizei observação participante, exercendo a função de contínuo⁵ num casino em Portugal. Posteriormente, entre Fevereiro e Outubro de 2018, realizei 46 entrevistas semi-estruturadas a 40 profissionais de dois casinos (24 pagadores de banca) pertencentes à mesma concessionária, momento que dependeu da aplicação da técnica da “bola de neve”. De seguida, entre Outubro de 2018 e Fevereiro de 2019, frequentei o curso de pagador de banca de casino, um segundo momento de observação participante que me permitiu experienciar as formas de integração na categoria de pagador de banca e a aprendizagem das competências profissionais necessárias ao seu exercício⁶. Por fim, entre março e outubro de 2019, efetuei uma intensa pesquisa documental e arquivística sobre a história do movimento sindical nos casinos.

Uma breve história dos salários e das gratificações nos casinos em Portugal

A primeira regulamentação do jogo em Portugal data de 3 de dezembro de 1927, com a publicação do Decreto-Lei nº 14643 (Diário do Governo nº 267/1927, série I). Antes desta data, os casinos em Portugal operavam na clandestinidade, assumindo o nome de “clubs” ou “casas de recreio” (Vaquinhas, 2006). As condições de trabalho dos pagadores de banca de casino eram caracterizadas pela informalidade, insegurança, precariedade e sazonalidade laboral (Associação de Classe dos Empregados dos Clubs e Casas de Recreio de Lisboa, 1929). Empurrados para a ilegalidade, os trabalhadores da indústria do jogo subsistiam graças à prática informal, mas quase institucionalizada, das gorjetas. No entanto, a dependência em relação às gorjetas não era uma característica exclusiva dos profissionais do setor do jogo. Segundo Américo Nunes (2007), os trabalhadores do setor da hotelaria, classificados como “criados domésticos” e não como “trabalhadores assalariados”⁷, não só obtinham a totalidade dos seus rendimentos através das gorjetas concedidas pelos clientes, como eram ainda obrigados a ceder parte destes ganhos aos respetivos patrões. Apesar desta condição partilhada, os trabalhadores da hotelaria e do jogo diferenciavam-se pela forma como representavam e agenciavam as suas gratificações. Para os primeiros, a ausência de retribuição salarial legitimava a sua classificação como “criados domésticos” pelo Estado e pelo patronato (Ibid.). Justificava, igualmente, a sua não inclusão nos diplomas legais que melhoravam significativamente as condições de trabalho dos “traba-

5 Os contínuos são uma categoria profissional não especializada, cujas funções são muito variadas: arrumação e limpeza da sala de jogo, abertura de bancas, reposição do stock de fichas das bancas, atendimento personalizado aos jogadores, entre outras.

6 O ingresso no terreno foi autorizado pela entidade empregadora. Esta informação, por sua vez, foi transmitida de forma faseada aos meus colegas de trabalho, isto é, à medida que ganhava alguma familiaridade com eles.

7 Classificação que se manteve até a publicação do Decreto-Lei nº 24402, de 24 de agosto de 1934 (Diário do Governo n.º 199/1934, série I).

lhadores assalariados” (*Ibid.*), como a aplicação do horário de trabalho das 8 horas diárias (48 horas semanais) estabelecido pelo Decreto-Lei nº 5516 de 7 de maio de 1919 (Diário do Govêrno n.º 95/1919, série I). Como tal, os trabalhadores do setor hoteleiro reivindicavam a sua pertença ao operariado e, a partir da década de 1920, iniciavam uma campanha pela “abolição da gorjeta” (Nunes, 2007, p. 174). Esta era considerada uma “esmola vexante” (*Ibid.*, p. 188), instrumento da sua opressão. Em sua substituição, os sindicatos do setor propunham a implementação de uma “taxa de serviço” (normalmente, de 10%) a cobrar diretamente na conta do cliente (*Ibid.*). Esta proposta do movimento sindical hoteleiro nunca encontrou eco junto dos profissionais do setor do jogo, dado que a gorjeta nos casinos nunca foi concebida como uma “esmola vexante” ou como uma humilhação a que os profissionais deveriam sujeitar-se⁸. Se, para os trabalhadores do setor hoteleiro, as gratificações representavam a exclusão e a opressão, para os profissionais da indústria do jogo, ao invés, representavam o instrumento da sua “distinção” e o garante do seu privilégio profissional. Se os primeiros reivindicavam a sua pertença ao operariado, os segundos reclamavam a sua diferenciação. Para os primeiros, as gratificações impediam a sua inclusão na classe operária, para os segundos, elas legitimavam o seu entrincheiramento profissional, isto é, a sua distância e o seu privilégio em relação a ela.

A Associação de Classe dos Empregados dos Clubs e Casas de Recreio de Lisboa (ACECCRL), fundada em 1925, era um organismo corporativo antes da institucionalização do regime corporativo. Como veremos mais abaixo, a ACECCRL reivindicava, logo em 1929, o controlo do mercado de trabalho, defendendo a mediação da associação nos processos de recrutamento das empresas concessionárias (Associação de Classe dos Empregados dos Clubs e Casas de Recreio de Lisboa, 1929). Posteriormente, o Sindicato Nacional dos Empregados de Banca nos Casinos (SNEBC), fundado em 1934, iria usar e abusar dos instrumentos legais disponibilizados pelo corporativismo do Estado Novo, como a sindicalização obrigatória e a concessão/renovação da carteira profissional (Patriarca, 1994), implementando, inclusivamente, práticas de *closed shop* sancionadas pelo regime. Em 1952, era o próprio Instituto Nacional do Trabalho e Previdência (INTP) que assinalava:

Parece-nos lógico e natural que os empregados de banca, e só estes, não devem ser livremente recrutados em meio estranho à actividade, e supomos até que as próprias empresas nisso estarão interessadas, pela sua especialidade, pelos aspectos morais que reveste e pelas dificuldades que lhes são inerentes, só lhes interessam homens com experiência e conhecimentos adquiridos ao longo de vários anos de exercício profissional (Acordo Colectivo de Trabalho entre várias empresas concessionárias de jogo e o Sindicato Nacional dos Empregados de Banca nos Casinos. Ofício 54. AN/TT, SAS/003/002/00088, s/p).

Atualmente, o declínio do movimento sindical corporativo no setor do jogo é compensado pela perpetuação de relações clientelistas que reproduzem a res-

8 Para o setor hoteleiro, as gratificações foram mesmo abolidas em 1932, com a publicação do Decreto-Lei nº 21861, de 15 de novembro (Diário do Governo nº 268/1932, série I).

trição no acesso à categoria profissional de pagador de banca. Durante todo o meu trabalho de campo, foram raros os trabalhadores que confessaram não possuir uma “cunha” no casino. Em toda a história da profissão, acompanhando esta tendência de “oclusão social” e profissional, os salários foram sistematicamente negligenciados em detrimento das gratificações. Aliás, apenas encontramos reivindicações salariais no *Relatório de Direção e Parecer da Comissão Revisora de Contas* relativo a 1929 (Associação de Classe dos Empregados dos Clubs e Casas de Recreio de Lisboa, 1929). Porém, mesmo neste caso, as gratificações já impunham a sua centralidade junto desta classe profissional. Segundo o documento (*Ibid.*, p. 11), as principais reivindicações da ACECCRL consistiam: 1) no estabelecimento de contratos de trabalho, com a duração mínima de 3 meses, entre os sócios da ACECCRL e as empresas, mas por intermédio da associação; 2) na fixação de ordenados mínimos para empregados de banca permanentes e temporários de 60\$ diários acrescidos de 15\$ de ajudas de custos; 3) na determinação de horários de trabalho de 8 horas diárias; 4) na divisão do trabalho por dois turnos compostos por igual número de empregados; 5) e na repartição integral do produto da caixa de gratificações “pelos empregados, como se praticava anteriormente à regulamentação, visto ser essa, sem dúvida, a intenção dos parceiros⁹ que as concedem”. Manifestamente, a maior preocupação dos trabalhadores prendia-se com a “participação dos industriais nas gratificações”, o que representava “uma prática indigna” (*Ibid.*, p. 9-10).

Os primeiros Acordos Coletivos de Trabalho (ACT) da indústria do jogo, celebrados na década de 1940, apontavam no mesmo sentido. Tomando como exemplo o ACT assinado em 1945 entre o SNEBC e a Estoril-Plage, empresa concessionária da zona de jogo do Estoril (*Boletim do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência*, 1945, ano XII), o documento estipulava, pela primeira vez, os ordenados dos “empregados de banca” (1650\$), “fiscais de banca”¹⁰ (2000\$), “ficheiros-fixos”¹¹ (1200\$) e “ficheiros-volantes”¹² (1000\$) (*Ibid.*, cláusula 29^a). Mas garantia aos trabalhadores, igualmente, a retenção integral das suas gratificações: “os empregados de banca e os fiscais de banca vencerão integralmente as gratificações que lhes são oferecidas pelos frequentadores do casino” (*Ibid.*, cláusula 30^o, p. 12).

A revisão destes ACT's na década de 1970 acentuava, significativamente, a centralidade das gratificações em relação aos salários. Destes novos acordos desapareciam as cláusulas relativas aos “ordenados”, surgindo, em sua substituição, a fórmula das “retribuições” ou “vencimentos mínimos”. Tal não constituía uma novidade. Outros setores de atividade e categorias profissionais consagravam este conceito nos seus respetivos ACT's. No entanto, para a maioria da classe trabalhadora nacional, as “retribuições mínimas” representavam apenas uma outra designação para os salários. Inversamente, nos casinos portugueses, dada a existência das gratificações, as “retribuições mínimas” poderiam assumir um novo significado, isto é, em detrimento de um salário garantido, pago obrigatoriamente pelas empresas concessionárias, os rendimentos destes trabalhadores poderiam agora derivar exclusivamente das gratificações. Tal não constituía uma obrigatoriedade e, em alguns casinos, as “retribuições mínimas” correspondiam, efetivamente,

9 Parceiros é a designação que ainda hoje é utilizada pelos trabalhadores dos casinos portugueses para se referirem aos clientes.

10 Esta função operacional consiste na fiscalização da legalidade do jogo, das atividades dos pagadores de banca e dos jogadores.

11 Atualmente, esta função designa-se por caixa e tem como principais responsabilidades a conversão do dinheiro em fichas, quando os clientes pretendem jogar, e a conversão das fichas em dinheiro, quando os jogadores pretendem abandonar o casino.

12 Esta categoria profissional, entretanto, extinta, consistia na venda ambulante de fichas nas salas de jogos.

aos ordenados pagos pelas empresas, aos quais acresciam ainda as gratificações. Mas noutros, as gratificações passaram a ser enquadradas na fórmula das “retribuições mínimas”. Neste sentido, as “retribuições mínimas” dispensavam alguns casinos de remunerar os seus próprios empregados sempre que as gratificações atingissem o valor estipulado pelos ACT's. O Decreto-Lei nº 43044 de 2 de julho de 1960 (Diário do Governo nº 152/1960, série I, artigo 13º, p. 1632) já previa que as gratificações pudessem “ser consideradas como ordenado ou salário, no todo ou em parte, para efeito de previdência e abono de família, respondendo neste caso tais gratificações pela percentagem de 50 por cento dos respectivos encargos patronais”. Várias empresas aproveitaram estas disposições para incluir as gorjetas nas “retribuições mínimas”. Foram os casos dos ACT's relativos aos casinos do Algarve (*Boletim do Trabalho e Emprego*, 1977, 1ª série, número 21, volume 44) e da Figueira da Foz (*Id.*, 1979, 1ª série, número 9, volume 46). O primeiro assinalava: “a) as quantias [das retribuições mínimas] devem ser pagas quando as gratificações a que os trabalhadores têm direito não existam” e “b) parcialmente quando as mesmas gratificações não atinjam o valor da garantia” (*Id.*, 1977, 1ª série, número 21, volume 44, cláusula 25ª, número 7). Da mesma forma, o segundo mencionava:

Consideram-se incluídas nas retribuições mínimas mensais as garantias de vencimento dadas pela entidade patronal aos trabalhadores mesmo quando não haja o seu efectivo pagamento, total ou parcialmente, em virtude da existência de gorjetas/gratificações a que os trabalhadores têm direito (*Id.*, 1979, 2ª série, volume 46, cláusula 23ª, número 2, p. 83).

269

Mas não era apenas na celebração dos ACT's que se observava a primazia das gratificações sobre os salários. A ausência de reivindicações salariais contrastava sempre com a acutilante dinamização sindical mobilizada pela temática das gratificações. Em particular, o movimento sindical nos casinos centrava as suas preocupações na formalização de regras e procedimentos para a distribuição das gratificações entre as várias categorias profissionais (Gomes, 2019). Mais do que uma luta comum por aumentos salariais, a determinação de regras oficiais para uma distribuição assimétrica das gratificações monopolizava os interesses de classe destes trabalhadores. Mais do que uma luta contra o privilégio, esta era uma luta pelo privilégio, isto é, pela apropriação de uma maior parte das gorjetas (*Ibid.*). Os pagadores de banca, que se encontravam hegemonicamente representados no sindicato corporativo, conseguiram, sistematicamente, garantir o privilégio de receber uma maior porção deste valor. Logo em 1945, o ACT assinado entre o SNEBC e a Estoril-Plage determinava que os pagadores de banca receberiam $\frac{3}{4}$ das gratificações e os fiscais de banca apenas $\frac{1}{4}$ (*Boletim do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência*, 1945, ano XII, cláusula 30ª). Ainda hoje, a distribuição das gratificações nos casinos privilegia a categoria profissional dos pagadores de banca, mas as regras, os procedimentos e as proporções a alocar a cada função operacional foram sendo alteradas de forma frequente (Gomes, 2019).

Um outro exemplo desta dinâmica associativa, centrada nas gratificações e

não nos salários, ocorre em 1960. Até este ano, os trabalhadores reformados do setor do jogo encontravam-se numa situação bastante vulnerável. Como as gratificações não estavam sujeitas a tributação fiscal, os trabalhadores, descontando apenas sobre os seus baixos salários (quando existiam), encontravam, na reforma, vencimentos muito inferiores aos que estavam acostumados. Os pagadores de banca, procurando evitar uma redução significativa da sua retribuição mensal e do seu nível de vida, permaneciam no seu posto de trabalho até se encontrarem em situação de quase completa incapacidade física ou mental. Por esse motivo, em 1960, o SNEBC cria um fundo, financiado pela tributação das gratificações dos trabalhadores, com o objectivo de complementar a reforma dos seus associados (Despacho Normativo, *Boletim do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência*, 1960, ano XXVII).

A desproporcionalidade entre os salários (quando existiam) e as gratificações era, de facto, bastante significativa. Segundo alguns trabalhadores entrevistados, no início da década de 1970, os salários rondavam os 2000\$ mensais¹³, enquanto as gratificações alcançavam valores na ordem dos 15 000\$-20 000\$ por mês¹⁴. Numa “nota justificativa” relativa às regras de distribuição das gratificações, redigida pelo Gabinete do Secretário de Estado do Ministério do Trabalho e datada de 21 de janeiro de 1982, disponibilizavam-se os valores das gratificações auferidas pelos trabalhadores do setor do jogo entre os anos de 1974 e 1980 a nível nacional (*Gratificações das salas de jogos dos casinos – projectos A e B*. Arquivo do Ministério do Trabalho, da Solidariedade e Segurança Social, 1981-1983, TR/2, número 3134). Segundo as informações disponibilizadas, em 1974, os trabalhadores dos casinos do Funchal, de Espinho e da Póvoa do Varzim arrecadaram, respetivamente, 3 133 735\$, 12 000 000\$ e 13 000 000\$ em gorjetas (*Ibid.*). No Casino do Estoril, entre 1975 e 1980, os profissionais do setor do jogo auferiram 44 178 720\$, 50 570 530\$, 71 488 930\$, 103 870 350\$, 145 212 640\$ e 180 218 640\$, respetivamente (*Ibid.*). Tal significa que, num espaço de 6 anos, os trabalhadores do Casino do Estoril totalizaram 804 575 300\$ em gratificações (*Ibid.*). No mesmo documento, o Gabinete do Secretário de Estado do Ministério do Trabalho providenciava, inclusivamente, uma comparação entre as gratificações auferidas pelos trabalhadores e o imposto de jogo cobrado pelo Estado às empresas concessionárias (*Ibid.*). De 1977 a 1981, o imposto de jogo cobrado pelo Estado atingiu o valor total de 2 010 685 472\$ (*Ibid.*). Por sua vez, no mesmo espaço temporal, as gratificações, a nível nacional, alcançaram o valor de 2 006 878 630\$ (*Ibid.*). Em 1977 e 1978, as gratificações chegaram mesmo a ultrapassar o imposto de jogo cobrado pelo Estado às empresas concessionárias (*Ibid.*). Como alguns interlocutores referiram em contexto de entrevista, “era um deslumbramento”, “uma loucura”, “eram rodos de dinheiro”, “ninguém ganhava mais no país”.

Observada a desproporção de valores entre os salários e as gratificações, não é de surpreender que estas equipas de trabalho nunca tenham atribuído ao salário a importância, a centralidade e o estatuto de que o mesmo gozou junto de outras classes profissionais. As gratificações, conjugadas com as práticas de “oclusão social” implementadas por estes trabalhadores, garantiam a sua “distinção” só-

13 Segundo a ferramenta informática disponibilizada pelo site PORDATA, 2000\$, em 1970, correspondem, atualmente, a 588,92€. De referir que, em 2018, o salário mínimo em Portugal ascendia a 580€ por mês. Por sua vez, o salário médio nacional correspondia a 970€ mensais.

14 Segundo o mesmo site, 15 000\$ equivalem, atualmente, a 4 416,88€.

cio-profissional, isto é, a constituição de uma distância material e simbólica em relação a outros grupos da classe trabalhadora. Observamos, por isso, como o principal motor de mobilização e protesto, o principal vetor que orientou a contestação destes profissionais não foi o salário, nem as condições de trabalho em geral, mas as gratificações. Inicialmente, a preocupação prendia-se com a “participação” do patronato nas gratificações. Posteriormente, com as proporções a alocar a cada categoria profissional. De seguida, com a impossibilidade de refletir o valor das gratificações nas reformas dos trabalhadores. Por fim, já na década de 1990, o movimento sindical nos casinos contestou fortemente a tributação das gratificações por parte do Estado¹⁵. Como podemos constatar, os salários foram sempre negligenciados na história desta categoria profissional. Igor, fiscal de banca com mais de 30 anos de experiência profissional, afirma categoricamente: “antigamente, ninguém queria saber dos salários”. Mesmo hoje, alguns profissionais admitem que só ponderam assumir uma posição mais participativa em termos sindicais se a empresa lhes “mexer nas gratificações”. Como tal, são elas que determinam, em grande medida, o movimento sindical nos casinos. As lutas tradicionais dos sindicatos e do movimento operário português, especificamente, a questão salarial, sempre foi um mero apêndice para estes trabalhadores. Por estes motivos, a gratificação não deve ser considerada como mero “dinheiro extra”, em contraposição ao “dinheiro sério” representado pelo salário (Zelizer, 1989). Pelo contrário, as gratificações, historicamente, transformaram o salário numa mera componente periférica, destinada a garantir um rendimento mínimo, numa totalidade composta, principal e fundamentalmente, pelas gratificações.

Naturalmente, esta desconsideração relativa à retribuição salarial, favorecia, em última instância, o capital. Em primeiro lugar, permitia-lhe, pelo achatamento (ou inexistência) dos salários, a sobre-exploração da força de trabalho e a consequente apropriação de uma maior porção da mais-valia produzida. Por outro lado, garantia a “produção de consentimento” (Burawoy, 1979) junto destes trabalhadores, dado que as gratificações, como assinala Rachel Sherman (2007, p. 151), tendem a substituir “as potenciais tensões hierárquicas” pelo “conflito lateral”¹⁶, isto é, a luta potencialmente unitária pelos salários transforma-se num conflito entre as diferentes categorias profissionais pela apropriação de uma maior parte das gorjetas. Mas o capital nunca se encontra sozinho. O Estado foi, igualmente, fundamental neste processo: ao mesmo tempo que abolia as gorjetas no setor hoteleiro, o Estado protegia, através de vários diplomas legais, as gratificações do setor do jogo. Mais, o Estado privilegiava, pela formalização jurídica das proporções a alocar a cada categoria profissional, os pagadores de banca.

Mas como explicar as diferentes posições e estratégias adotadas em relação às gorjetas pelos trabalhadores do setor hoteleiro, por um lado, e pelos profissionais da indústria do jogo, por outro? Talvez este seja um dos casos em que meras diferenças quantitativas (valor das gratificações) se convertem em diferenças qualitativas (diferentes representações e ações) (Marx, 1990). No entanto, como veremos na próxima secção, tal explicação não parece esgotar todo o fenómeno abordado. Isto é, não será por uma mera diferença de valores que as gratificações

15 Os trabalhadores dos casinos afirmam que esta tributação é inconstitucional, dado que são os únicos profissionais que descontam sobre as suas gratificações.

16 “Lateral conflict replaces potential hierarchical tensions”.

João Gomes

nos casinos são representadas e agenciadas de formas distintas. As gratificações nos casinos são regidas por uma “economia moral” particular, carregam “universos simbólicos” e “mapas cognitivos” específicos e produzem, na mesma medida, “*habitus*” profissionais divergentes. Este será o tema das próximas seções.

Salários vs gratificações

1 de julho de 2017, sábado, 16:30.

“O quê? Deste três vezes seguidas o 17? Então espera aí”. O jogador debruça-se sobre o pano da roleta e preenche todas as apostas possíveis no número 17. O pleno, os quatro cavalos, os quatro quadros, as duas linhas e a rua¹⁷. A banca está animada. Apesar do relógio anunciar 16:30, cedo demais para as habituais enchentes do casino, os jogadores estão entusiasmados com o número 17, dado que foi o número vencedor nos últimos três golpes consecutivos. O pagador parece estar deliberadamente a desafiar todas as regras das probabilidades e os jogadores amontoam-se à volta da banca, carregando o pano com fichas no número 17. O pagador lança a bola e o seu rumor a deslizar na roleta preenche a sala. Os jogadores silenciam-se por instantes. Quando a bola perde velocidade, o pagador anuncia: “jogo feito, nada mais!”. Os jogadores estacam e focam-se na bola, os seus olhos acompanham o seu movimento com minúcia. A bola cai no número 17, pela quarta vez consecutiva. Momentaneamente, pagador, fiscal e jogadores sustentam a respiração, revelando um semblante grave. Estão todos estupefactos. Posteriormente, riem-se e trocam galhardetes animados. O pagador afirma: “estão a ver? Só não ganha quem não quer”. Os jogadores regozijam e gracejam em conjunto: “agora paga!”. A banca tem a atenção da sala inteira. O pagador entrega os respetivos prémios com uma rapidez e destreza assinaláveis. De seguida, todos os jogadores sem exceção, retiram duas ou mais fichas dos seus montes e lançam-nas para o pano. O pagador sorri, eleva a voz e afirma: “gratificação, obrigado!”. O fiscal, a observar da sua cadeira, acena e repete: “gratificação, obrigado!”.

17 O pleno é a aposta num único número da roleta. Se a aposta for vencedora, o jogador recebe 35x o valor apostado. Por sua vez, o cavalo é a aposta em dois números e paga 17x o valor da aposta. Os quadros (aposta em quatro números), as linhas (aposta em 6 números) e a rua (aposta em três números) pagam, respetivamente, 8x, 5x e 11x o valor das fichas apostadas.

11 de dezembro de 2018, terça-feira, 18:00.

“Venham cá todos cinco minutos, se faz favor!” – Ordena um dos formadores do curso de pagador de banca de casino. Na sala de formação instala-se o silêncio, onde antes o rumor das fichas e das bolas a rolar envolvia o espaço. Os novos recrutas aproximam-se com relutância, receosos de serem chamados novamente à atenção. “Oçam com atenção, quando um cliente vos dá dinheiro para trocar por fichas, vocês expõem o troco no pano e, de seguida, colocam o dinheiro na caixa à vossa direita. À direita do pagador. Têm uma ranhura no pano e colocam lá o dinheiro”. Faz uma pausa enquanto procura perceber na cara dos formandos se a informação foi bem recebida e processada. De seguida, continua:

Quando um cliente vos gratifica, sempre em fichas e nunca em dinheiro, vocês colocam as fichas na ranhura que se encontra à vossa esquerda. Se tiverem alguma dificuldade em recordar este procedimento pensem: a gratificação é à esquerda porque é do lado do coração.

Boaventura de Sousa Santos (1985) define Portugal como uma sociedade “semi-periférica”, marcada “[...] por uma descoincidência articulada entre as relações de produção capitalista e as relações de reprodução social” (*Ibid.*, p. 872). Ou seja, segundo o autor, existe um “atraso [...] das relações entre o capital e o trabalho na esfera da produção, em confronto com as relações de reprodução social, ou seja, as relações sociais que presidem aos modelos e às práticas dominantes do consumo” (*Ibid.*). A classe trabalhadora, nas sociedades semiperiféricas, depende, em grande medida, de diversos “mecanismos informais compensatórios”, que complementam os baixos salários da produção capitalista (*Ibid.*). A descoincidência entre as relações sociais de produção capitalista e as relações sociais de reprodução nos casinos é representada pela figura das gratificações. Enquanto “mecanismo informal compensatório”, as gratificações complementam os baixos salários e elevam o nível de reprodução social, favorecendo o apaziguamento dos conflitos laborais (nomeadamente, descentralizando a importância da luta pelo salário). Em primeiro lugar, as gratificações permitem um relativo desenvolvimento dos padrões e modelos de consumo, isto é, um relativo avanço da reprodução social em relação à produção capitalista, baseada no “achatamento do salário” (*Ibid.*). Em segundo lugar, este “mecanismo informal compensatório” é portador de “*mapas cognitivos*”, “universos simbólicos” e “*habitus* de classe” distintos daqueles que caracterizam o antagonismo típico da negociação e luta pela retribuição salarial. Como assinala Rachel Sherman (2007, p. 151), na sua investigação sobre o trabalho em hotéis de luxo, o dinheiro, na forma das gorjetas, “assume novos significados”¹⁸. Quais os significados, mapas cognitivos e universos simbólicos implicados na prática da gratificação nestes dois casinos?

No decorrer do meu trabalho de campo observei, com frequência, a dualidade de representações associadas ao salário e às gratificações. Os salários e as gratificações funcionam, de facto, segundo uma “economia moral” diferenciada. Embora as gratificações já tenham representado, no passado, um valor absolutamente desproporcional em relação à retribuição salarial, atualmente, os valores são muito mais equilibrados. Segundo o Acordo de Empresa (AE) em vigor, negociado para os dois casinos analisados, os salários dos pagadores de banca fixam-se nos 917€ mensais¹⁹. As gratificações, por outro lado, são uma componente remuneratória variável mas, normalmente, rondam os 900-1200€ por mês. Ou seja, as gratificações correspondem hoje a 50%-60% do rendimento total dos pagadores de banca²⁰. No entanto, as representações associadas ao salário e às gratificações continuam a divergir de forma significativa. Segundo os entrevistados, os seus salários são “curtos”, “ridículos”, “baixos” e “injustos”. Ivo, pagador de banca com cerca de 14 anos de experiência profissional, assinala: “o salário não chega para arrendar uma casa, muito menos para pagar as contas todas”. Helena, pagadora de banca há cerca de 12 anos, aponta no mesmo sentido:

O nosso salário é um abuso, o nosso salário é gritante, o nosso salário é das coisas mais tristes que estão ali. Nós trabalhamos à noite, levamos constantemente com o fumo, temos horários rotativos, dão-nos dinheiro e

18 “[...] money takes on new meanings”.

19 De referir que os valores dos salários e das gratificações aqui mencionados dizem respeito apenas aos dois casinos analisados. Os salários divergem consoante os AE’s em vigor (quando existem) e o volume de jogo dos casinos. Na grande maioria dos casinos portugueses, os salários rondam os 600€-700€ mensais e as gratificações raramente atingem os 600€ por mês.

20 Em Las Vegas, segundo Sallaz (2009), 80% dos rendimentos dos dealers derivam desta componente remuneratória.

nós somos responsáveis por aquele dinheiro nas bancas. Temos que estar constantemente a fazer contas, levamos com o barulho, com a música alta, com a falta de educação, com agressões verbais, com carpetes com pulgas, com ar condicionado que não é limpo, passamos frio, outras vezes imenso calor e depois somos mal pagos²¹.

Sobre o salário são projetadas concepções de justiça e injustiça, intimamente relacionadas com as assimetrias de classe presentes na empresa e na sociedade. Ele é sempre associado ao “custo de vida” e “à renda”, ele não chega “até ao fim do mês” e “em comparação com outras profissões é injusto”. No mesmo sentido, os pagadores de banca entrevistados costumam formular a dicotomia entre o salário e as gratificações da seguinte forma: “o salário é baixo, se não fossem as gratificações...”, e nunca a proposição inversa, igualmente, legítima: “as gratificações são incertas, se não fosse o salário...”. O salário funciona, por isso, sob vetores morais específicos, normalmente, tendo como referência as condições de trabalho, as exigências da atividade, a dificuldade da função e o desgaste físico e emocional associados à profissão. Ele está intimamente associado à condição proletária, à prisão do trabalho, ao esforço e ao “reino da necessidade” (Marx, 2017).

As gratificações funcionam sob uma lógica distinta. Se o salário é “curto”, as gratificações, apesar de representarem uma quantidade semelhante nos rendimentos globais destes trabalhadores, são sempre “elevadas” e de valor “significativo”. Se o salário se aproxima, discursivamente, das restrições associadas à classe trabalhadora, mal chegando para cobrir as despesas quotidianas, as gratificações servem para justificar os pequenos luxos e os esporádicos atos de consumo conspícuo. Elas “permitem-me ter uma vida melhor”, “pagar a casa em três anos”, “fazer uma viagem”, “uma tatuagem”, “comprar uma mota” e “viver numa zona melhor”. José, ex-pagador de banca e ex-dirigente sindical, refere: “eu mobilei a minha casa toda com o dinheiro das gratificações”. Na mesma medida, Hugo, pagador de banca com mais de 10 anos de experiência profissional, afirma: “as gratificações permitem-me alguns luxos”. Simultaneamente, a gratificação não é apreendida como uma obrigação. A gratificação é um reconhecimento voluntário dos parceiros. Desta forma, ela é entendida como uma “generosidade” do cliente, uma “bondade do parceiro” ou uma “opção do jogador”. Se o salário se associa, facilmente, ao “reino da necessidade”, as gratificações estão intimamente relacionadas com o “reino da liberdade” (*Ibid.*). Ao contrário do salário, que é uma obrigação da empresa, a gratificação é uma opção do cliente. Um está associado à prisão do trabalho, o outro à liberdade do consumo.

Esta dualidade de representações e simbolismos não significa que os trabalhadores, direta e deliberadamente, cubram as despesas quotidianas apenas com o valor dos salários e procurem reservar o valor das gorjetas para os pequenos luxos. Ou seja, as duas formas monetárias não são rigorosamente segregadas, não são utilizadas para “propósitos especiais” (Polanyi, 1957), nem circulam exclusivamente nas suas respetivas “esferas de troca” (Bohannan, 1959; Bloch; Parry, 1989). Estas associações são operadas *a posteriori*, isto é, os trabalhadores justificam, pos-

21 Como podemos observar por estes testemunhos, os salários possuem, atualmente, bastante importância para estes trabalhadores, ao contrário do que sucedia antigamente. Esta circunstância é explicada pelo declínio progressivo das gratificações, sobretudo, a partir da década de 1990.

teriormente, os seus gastos com base nesta dicotomia. Se seria impensável e imoral justificar os momentos de consumo conspícuo através do salário, intimamente ligado à condição proletária e à injustiça das relações assimétricas no processo de trabalho e na sociedade, justificar o pagamento das despesas quotidianas através das gratificações seria, igualmente, imoral e extemporâneo, dadas as representações a elas associadas. Para os trabalhadores dos casinos analisados, o dinheiro que explora nunca poderá ser, em simultâneo, o dinheiro que gratifica.

A perpetuação desta representação dualista entre um salário curto e uma gratificação elevada demonstra, não só que o dinheiro tem qualidades para além das quantidades que representa, mas, acima de tudo, que as quantidades são elas próprias qualificadas. Esta dicotomia demonstra como o salário está “embebido” (Polanyi, 2012) numa “economia moral” distinta da gratificação, embora representem duas qualidades do mesmo princípio económico: o dinheiro.

Os sentimentos do dinheiro

12 de dezembro de 2019, quinta-feira, 19:00.

Chego primeiro ao tasco onde, há um ano atrás, costumávamos descomprimir depois das aulas práticas do curso de pagador de banca de casino. Ao fim de alguns minutos, aparecem dois antigos colegas meus, que agora trabalham como pagadores de banca num casino do Algarve. Pedimos três cervejas e conversamos sobre os primeiros 6 meses das suas respetivas experiências profissionais. Observo, estupefacto, como os seus discursos sobre as gratificações se aproximam, ao fim de apenas 6 meses de trabalho, dos argumentos dos pagadores de banca que eu já havia entrevistado. Tavares é particularmente enfático: “porque é que os caixas recebem gratificações? Estão ali atrás do balcão, não fazem um caralho”. Eu intervenho, mas apercebo-me, imediatamente, da condescendência das minhas palavras: “porque é que vocês se preocupam tanto com as gratificações? Ainda por cima lá em baixo recebem o quê? 300€ por mês?”. Paulo intromete-se na discussão: “Sabes porque é que nos preocupamos tanto com as gratificações? Porque são aquilo que nos deixa felizes”.

O dinheiro não é um objeto uniforme e homogêneo, nem uma mera abstração do valor (Zelizer, 1989; Hart, 2000; Graeber, 2001; Bloch; Parry, 1989; Gregory, 2005; Maurer, 2006). Ele é um símbolo do valor social (Hart, 2000; Graeber, 2001; Zelizer, 1989). O dinheiro não pode ser apreendido na sua totalidade sem considerações extra-económicas (Zelizer, 1989). Ele não é investido de uma qualidade onipotente capaz de corromper todos os valores e sentimentos, uniformizando a vida social e cultural (*Ibid.*). O dinheiro é, ele próprio, corrompido por esses valores e sentimentos, que o investem de significados morais e sociais (*Ibid.*). Segundo Tiago, pagador de banca com mais de 30 anos de experiência, a gratificação nos casinos “não é uma gorjeta, nem uma contraprestação de trabalho”. Como caracterizar as gratificações destes trabalhadores se elas se diferenciam dos salários, por um lado, e das gorjetas concedidas noutros estabelecimentos comerciais, por outro? O mes-

mo interlocutor providencia, de seguida, uma pista decisiva: “a nossa gratificação é um sentimento. É alguém que está ali e diz: “eu vou compartilhar, toma!”. É um extravasamento do meu contentamento que quero partilhar”. Estas fórmulas discursivas não encontram paralelo nos argumentos relativos à retribuição salarial. As gratificações estão do “lado do coração”, deixam os profissionais “felizes” e transmitem “sentimentos”. Mesmo em contextos laborais onde o salário monopoliza os interesses profissionais, dificilmente encontraremos um trabalhador que justifique a sua preocupação com o salário pela “felicidade” que este lhe traz.

Mas porque se encontram as gratificações associadas a sentimentos como a felicidade? O que motiva estas representações? Nos casinos, a gratificação é uma prática quase institucionalizada. Como a “dádiva”, ela é informal e teoricamente voluntária, mas, na prática, é socialmente obrigatória (Mauss, 2011). Nos casinos, a grande generalidade das gratificações não são concedidas com base em avaliações subjetivas sobre a qualidade do serviço prestado, como sucede noutros contextos laborais no setor dos serviços. O jogador gratifica, maioritariamente, quando ganha. No entanto, não basta ganhar. Como refere Tiago:

As gratificações estão dependentes da evolução e da “involução” do jogo. Depende se o jogador ganha ou se o jogador perde. O bom atendimento não existe, a única coisa é ter uma cara razoavelmente simpática, para não estar a jogar com um gajo de trombas. É esse o nosso atendimento [...], as gratificações surgem mais se houver alguém que vá ganhando e perdendo. Porque cada vez que ganha dá uma ficha. Se perder, perder, perder, não dá nada; se ganhar, ganhar, ganhar, a partir de determinado momento vai-se embora. Agora se ganhar e perder de vez em quando vai dando uma ficha, portanto isto é como uma maré.

276

Mas a necessidade de derrota do jogador não nos deve iludir. Nesta relação dialética, ela desempenha um papel meramente instrumental: da mesma forma que a maré baixa deve preceder a maré alta, a derrota deve preceder a vitória. A associação entre o jogador que ganha – e que se encontra, por esse motivo, feliz – e a gratificação é óbvia. Assim, a gratificação é a expressão material dos sentimentos do jogador: felicidade, euforia, afeto, etc. A diferença entre as gratificações dos casinos e as gorjetas de outros estabelecimentos comerciais perde agora a sua opacidade. Se a segunda era considerada uma “esmola vexante”, a primeira era um “sentimento partilhado”.

A gratificação nos casinos é o veículo, ou o *médium*, que permite concretizar essa partilha de sentimentos. O jogador gratifica porque se encontra grato ao pagador que lhe proporcionou a sorte no jogo. O jogador pretende que o seu estado emocional seja transmitido ao e partilhado pelo trabalhador. Ao gratificar, o jogador garante essa partilha. Da mesma forma, não gratificar é a transmissão de sentimentos de exasperação ou insatisfação com o azar do jogo. Nestes casos, são os próprios trabalhadores que se sentem culpados pelo azar do jogador. Estes sentimentos de culpa costumam ser formulados da seguinte forma: “epa, ontem

João Gomes

só dei jogo de merda”, “tive que pedir para sair da banca, até me sentia mal, só lhes estava a tirar dinheiro, não dava nada a ninguém”. Por essa razão, não ser gratificado quando um jogador ganha é motivo de perplexidade e de ofensa à própria dignidade dos profissionais: “o cabrão ganhou o jackpot de 20 000€ e não me deu nada”. A indignação é tanto maior, quanto maiores são os prémios obtidos pelos jogadores.

Como podemos observar, as gratificações não apenas têm sentimentos, elas são sentimentos. Elas são, simultaneamente, o dinheiro dos sentimentos e os sentimentos do dinheiro. Ou seja, se por um lado, as gratificações são o representante material do estado emocional que os jogadores pretendem transmitir, por outro, elas próprias são sentimentos, dado que a gratificação, pela sua própria definição baseada na concessão voluntária de dinheiro, é a expressão objetiva e autotélica de um conjunto de sentimentos específicos: felicidade, apego, estima, etc. A utilização do termo gratificação, em detrimento da noção mais comum de gorjeta, não é inocente. A gratificação é gratificante. Isto é, as gratificações não representam apenas os sentimentos do jogador (não são simples objetos passivos), elas são sentimentos a que os jogadores recorrem quando ganham, para expressar o seu respeito e agradecimento pela sorte do jogo ou, simplesmente, para responderem a uma obrigação social incontornável. Nos casinos, parte do prémio alcançado pelos jogadores é sempre gratificação em potencial. A gratificação permanece de forma latente em qualquer prémio ganho e constrange os jogadores à sua concessão. O que significa que a sua concessão não é sempre determinada pelo estado emocional dos jogadores. Por vezes, acontece precisamente o inverso: é ela que determina esse estado emocional que, pela institucionalização e obrigatoriedade da sua prática, coage, independentemente da vontade dos clientes, à sua própria concessão. Se a gratificação, pela sua própria definição, é gratificante, a sua concessão, independentemente da vontade e do estado emocional do cliente, será, na maior parte das circunstâncias, interpretada como a transmissão de sentimentos de felicidade, reconhecimento e partilha de contentamento. Tal não significa que as gratificações sejam sempre apreendidas desta forma. Em raras circunstâncias, quando o jogador que gratifica procura, ativamente, demonstrar o seu descontentamento, as gratificações podem assumir uma forma pejorativa, próxima da definição de “esmola vexante”, funcionando como ato de subjugação e hierarquização social. Porém, neste caso, o jogador deve demonstrar através de gestos, atitudes ou comportamentos a sua intenção. Ou seja, para que a gratificação seja apreendida como subjugação, o jogador deve realizar um esforço emocional e performativo para se certificar que ela é percebida dessa forma. No entanto, este é precisamente o ponto, a ação conjunta, dialética e interativa entre pessoas e coisas, constrói a sua “existência mútua” (Zickgraf, 2017, p. 304).

Apesar da quase institucionalização da prática da gratificação, os pagadores de banca não deixam de performatizar várias estratégias com o objetivo de ampliar o valor voluntariamente concedido. Desta forma, os pagadores utilizam as estratégias performativas que Robin Leidner (1993) designava por “alianças de interesses tripartidas”, isto é, consoante lhes for mais benéfico no momento, aliam-se à

casa ou ao jogador. Os profissionais de banca nos casinos em Portugal estão proibidos, legalmente, de solicitar gratificações²² (Roque, 2011). No entanto, esta disposição legal é contornada todos os dias de forma indireta. Como já assinalava Greta Paules (1991, p. 34), no seu estudo sobre empregadas de mesa, as gorjetas tendem a produzir uma dinâmica de trabalho de tipo “empreendedor”. Desta forma, os trabalhadores tendem a encarar a sua banca como um “palco” (Barnes, 2002), onde, enquanto “actores”, apresentam e representam a sua “fachada pessoal” (Goffman, 2002) com o objetivo de angariar mais gorjetas. Neste sentido, o cliente tende a ser apreendido como o “material em bruto a partir da qual a gorjeta é extraída”²³ (Paules, 1991, p. 34). Nesta relação entre trabalhadores, clientes e gorjetas, o sentimental, observado anteriormente, e o instrumental, agora evidente, confundem-se. A “representação sincera” entrecruza-se com a “cínica” (Goffman, 2002, p. 26). Casaca (2012, p. 80) já havia observado que a “humanidade inerente à relação de serviços pode coexistir com uma dimensão mais instrumental”. O testemunho de Adriano, pagador de banca com mais de 30 anos de experiência profissional, é elucidativo: “a banca é o meu palco, sou um ator, faço manipulação psicológica. Muitos dos meus colegas deviam ter um curso de psicologia. Não tenho nada a ver com isto lá fora [...]. Eu tiro dinheiro às pessoas e elas ainda saem dali bem dispostas”. Esta cultura empreendedora, observada também por Jeffrey J. Sallaz (2009), na sua investigação sobre o trabalho nos casinos em Las Vegas e na África do Sul, adequa-se também ao contexto dos casinos portugueses. Uma primeira estratégia consiste na decomposição do prémio atribuído em unidades (fichas) de determinado valor. O objetivo é sugerir a gratificação pela própria composição do pagamento. Imaginemos que um jogador ganha um prémio de 100€. Este valor nunca deve ser pago com uma única ficha do mesmo valor. Em primeiro lugar, porque o pagador deve realizar o pagamento de acordo com o valor que o jogador tem vindo a apostar. Se o jogador, no último golpe, apostou 5€, o pagador deverá efetuar o troco de forma a que essa aposta possa ser reproduzida no golpe seguinte. Em segundo lugar, o jogador nunca vai gratificar o prémio total. Assim, num prémio de 100€, o pagador poderá entregar o prémio de acordo com a seguinte composição: uma ficha de 50€, uma de 20€, cinco de 5€ e duas de 2,5€. Desta forma, o pagador amplia a possibilidade de gratificação, sugerindo que, pelo menos as fichas de menor valor, deverão ser devolvidas ao pagador. Mas outras estratégias são performatizadas no âmbito de um trabalho de serviço teatralizado e de interações dramatizadas (Goffman, 2002; Sherman, 2007). No decorrer de um jogo azarado, o pagador de banca tende a exibir um semblante carregado, expressando um sentimento de frustração partilhada. Por vezes, o pagador exclama: “ah, quase... estive perto”, “para a próxima vamos conseguir”, “aposte neste número, olhe que se cair aqui, quero a minha parte”. Outros gestos e comportamentos são operacionalizados, quando jogadores mais recalcitrantes se recusam, terminantemente, a gratificar: numa banca pouco proativa na gratificação, os profissionais tendem a lisonjear os “bons exemplos” e a ostracizar os jogadores que não gratificam. Neste exemplo, ao receber a gratificação de um jogador, o pagador afirma: “você está a seguir um bom exemplo, os outros é que não”. Ainda

22 Em Las Vegas, esta prática é conhecida por “hustling”, ou “forçar”, e é também proibida (Barnes, 2002; Sallaz, 2009).

23 “[...] raw material from which the tip is extracted”.

neste caso, o pagador, violando, deliberadamente, a ordem de pagamentos, que se encontra estabelecida por lei, pode decidir pagar, em primeiro lugar, o prêmio dos clientes que gratificam. Desta forma, o pagador não apenas determina, para os jogadores que aguardam a sua vez, o exemplo daqueles que gratificam, como estabelece, para os jogadores menos experientes ou recém-chegados à banca, uma aparente obrigatoriedade da prática da gratificação. Uma outra estratégia consiste em reivindicar a responsabilidade pelo resultado do jogo (Sallaz, 2009). O pagador, depois de atribuir os prêmios aos jogadores, afirma com um certo orgulho: “vêm? Só não ganha, quem não quer”, ou “eu não lhe disse? Não acredita em mim”²⁴. Por fim, os *dealers* também providenciam conselhos de estratégias aos jogadores que gratificam (Ibid.). Num jogo de *blackjack* é comum o pagador questionar as decisões do jogador: “tem a certeza?”, “eu não pediria carta”. Quando estes mecanismos não surtem efeito, os pagadores distanciam-se emocionalmente do jogo, entrando em modo “robot” (Hochschild, 2003). Tal como Rachel Sherman (2007, p. 136) sublinha: “os trabalhadores tornam-se crescentemente envolvidos no seu trabalho assim que se tornam investidos no resultado do jogo”²⁵. Ou, como reitera Sallaz (2009, p. 51): “quando [...] um jogador oferece uma gorjeta inicial, o comportamento do dealer altera-se dramaticamente, da indiferença para o envolvimento activo”²⁶. Da mesma forma, Maria Polychronis (2008) conclui, reportando-se ao contexto laboral dos empregados de bares, que os trabalhadores dos serviços tendem a investir a sua energia emocional junto de clientes que concedem mais gorjetas. Se as estratégias anteriores permitiam a aliança entre pagador e jogador, o distanciamento emocional assegura a aliança entre trabalhador e empresa, dado que este se refugia nos seus procedimentos de trabalho. A envolvimento emocional do pagador no curso do jogo, a sua disponibilidade para mobilizar o seu estado emocional, para partilhar afetos, alegrias e frustrações com os jogadores, depende da prática da gratificação. Caso contrário, os pagadores desligam-se do curso do jogo e deixam que os automatismos comandem os procedimentos formais associados à sua função, distanciando-se emocional e mentalmente dos resultados do jogo e da sorte/azar dos jogadores. Os *dealers* em Las Vegas costumam designar este fenómeno por “*dummy up and deal*” (Barnes, 2002; Sallaz, 2009). Como desabafava Marcelo, pagador de banca com cerca de 20 anos de experiência profissional, “que percam, estou-me a cagar, não me dão nada”. A gratificação, não apenas facilita a partilha de sentimentos de felicidade, como permite, ao trabalhador, transitar do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”. O pagador gratificado transforma-se num reflexo do jogador, transita do trabalho para o lazer. Tal como o jogador, ele joga. Tal como o jogador, ele tem sorte ou azar. Tal como o jogador, ele torna-se consumidor do produto que ele próprio vende: a experiência do jogo. Como assinala H. Lee Barnes (2002, p. 4), no seu trabalho sobre os *dealers* em Las Vegas, “eles são atraídos para dentro do jogo”²⁷. Ou, como refere Sallaz (2009, p. 11): “nas bancas, os *croupiers* jogam o seu próprio jogo”²⁸. Se a sorte beneficiou o jogador premiado, a sorte também beneficiou o pagador gratificado, porque a gratificação do pagador depende do êxito do jogador. A este respeito, Tavares, antigo colega do curso de pagador, menciona: “a gente também tem sor-

24 O inverso também acontece. Quando um jogo não corre de feição aos jogadores, o pagador procura desresponsabilizar-se dos resultados, nomeadamente, quando é confrontado por um cliente insatisfeito (Sallaz, 2008).

25 “Workers become increasingly involved in their work as they become invested in the outcome of the game”.

26 “When [...] a player does offer an initial tip, the dealer’s demeanor changes dramatically, from indifference to active engagement”.

te”. O resultado final destas diversas performances estéticas e emocionais é uma experiência de agência, que evidencia a sua capacidade de controlar a acção e as interacções numa banca de jogo (*Ibid.*). Ao mesmo tempo, ao conceberem os clientes como material em bruto a partir do qual extraem as suas gorjetas (Paules, 1991), os pagadores apreendem-se como superiores, autoritários, qualificados, controladores, invertendo, simbolicamente, as hierarquias sociais que os subordinam e constituindo-se como agentes não subordinados (Sherman, 2007; Lamont, 2000). Ao controlarem a distribuição, selectiva, das suas ofertas emocionais, ao privilegiarem os jogadores que gratificam, em detrimento dos que não gratificam, ao trocarem “capital económico” por “capital emocional”, os pagadores manipulam o seu contexto de subordinação (*Ibid.*; Sallaz, 2009).

A negação das hierarquias sociais e, em particular, do seu estatuto subordinado nas interações com os clientes explica, igualmente, a preferência pelo termo “parceiro”, em detrimento da noção mais comum de cliente. O primeiro, ao contrário do segundo, transmite uma imagem igualitária da relação entre trabalhador e jogador. Ao mesmo tempo, a utilização deste termo está intimamente associada aos sentimentos envolvidos na concessão da gratificação. Como assinala Mateus, pagador de banca já reformado, “nós não jogamos contra o parceiro e ele não joga contra nós”. O jogador aposta contra a casa e o pagador, embora em representação do casino, deseja o sucesso do jogador, dado que tal significa, muito provavelmente, a ampliação do valor das suas gratificações. Da mesma forma, Hugo refere que a noção de parceiro “dá uma sensação que não é de antagonismo. Está ali conosco... a partilhar alguma coisa conosco”. Mas, mais significativamente, a noção de parceiro está dependente da prática da gratificação. O parceiro não é um termo aplicável a todos os jogadores, é, pelo contrário, uma categoria muito específica de clientes. Ricardo, pagador de banca com cerca de 15 anos de experiência profissional, assinala que o parceiro é um jogador frequente, que “joga forte” e que gratifica com regularidade. O desempenho de “diferentes papéis para diferentes auditórios”, ou, resumidamente, a “segregação do auditório” (Goffman, 2002, p. 52), consiste na hierarquização dos jogadores com base no volume e na regularidade da gratificação. Este fenómeno não é uma inovação dos pagadores de banca em Portugal. Em Las Vegas, os clientes que gratificam abundantemente são designados por “*Georges*”, “G” de “generosos”²⁹ (Sallaz, 2009; Barnes, 2002). Da mesma forma, em Portugal, o jogador é considerado um parceiro apenas na medida em que gratifica e em que partilha os seus sentimentos de felicidade com os trabalhadores. Em que, por essa via, consegue envolver sentimentalmente os pagadores no jogo. Se o jogador se emociona ao ganhar, o pagador emociona-se ao ser gratificado. Trabalhador e parceiro fazem parte, como refere Mateus, “do mesmo meio”. Este “meio” é o casino e o universo da contingência, isto é, o universo da sorte e do azar.

O pagador tem interesse em reproduzir este imaginário de equivalência e de ligação emocional ao jogador, dado que tal lhe permite ampliar o valor das suas gratificações. Mas os jogadores também procuram perpetuar essa ligação emocional. Sejam quais forem as reais motivações dos jogadores, os pagadores de

29 Da mesma forma, os jogadores que não gratificam são conhecidos por “stiffs”, isto é, “inflexíveis” (Barnes, 2002; Sallaz, 2009).

banca formulam as suas próprias hipóteses. Segundo as suas perspectivas, em primeiro lugar, os jogadores cedem parte dos seus prémios como forma de agradecimento, dado que os pagadores influenciam, decisivamente, os resultados do jogo. O que não significa que os trabalhadores tenham a capacidade de controlar ou prever os resultados do jogo, mas que, com outros pagadores, esses resultados, provavelmente, teriam sido diferentes. Esta situação é mais evidente na roleta. Cada pagador empurra o prato da roleta com determinada força, lança a bola a determinada velocidade e efetua todos estes procedimentos com movimentos e técnicas específicas. Mesmo não controlando os resultados do jogo, foi pela mão de determinado pagador que o prémio foi obtido. Em segundo lugar, a gratificação assegura o envolvimento emocional do pagador no jogo. Ao gratificar, o jogador coloca o pagador do seu lado, coopta-o para a sua equipa, garantindo o seu suporte moral contra o adversário comum: a casa. Em terceiro lugar e como já referido, a gratificação funciona segundo uma lógica semelhante à da “dádiva” (Mauss, 2011). A gratificação cria uma dívida, uma obrigação de reciprocidade. Ao gratificar, o jogador está a premiar um pagador que lhe deu sorte e, ao mesmo tempo, a creditar nesse trabalhador a obrigação de retribuir o gesto com mais sorte futura. O testemunho de Helena confirma esta análise:

A gratificação é uma generosidade do cliente, ele não é obrigado a dar, mas se ele não der metemos logo um grande X em cima daquela pessoa. “Vai-te correr mal o jogo” e quando perde nós até fazemos um ar de “está a ver?”. Os jogadores mais antigos gratificam porque te obriga, se não derem é mau, podem perder. Nós queremos que eles pensem todos assim: “se eu não der, isto vai correr muito mal”.

Desta forma, apesar de representar a casa, o pagador alia-se, através da dádiva da gratificação, ao jogador. Ele assume, assim, uma posição contraditória e instrumental no processo laboral:

Os *dealers* agem de acordo com os seus próprios interesses, não se identificando sistematicamente com a casa nem com os jogadores [...], por vezes aliam-se ao casino, procurando esgotar os fundos de um jogador que não gratifica; noutras circunstâncias, aliam-se aos jogadores que gratificam, desejando que eles ganhem³⁰ (Sallaz, 2009, p. 61).

Estas observações não passam despercebidas aos próprios pagadores de banca dos casinos analisados. Maria, pagadora de banca com mais de 10 anos de experiência profissional, assinala: “nós estamos numa posição muito ingrata, porque nós, enquanto trabalhadores da empresa, queremos que eles [os jogadores] percam, mas enquanto pessoas que ganham gratificações, queremos que eles ganhem. [...] Temos sempre que jogar com isto”³¹. Por fim, a prática da gratificação permite apurar o resultado de um outro tipo de competição. Erving Goffman (2011), tendo, ele próprio, exercido a profissão de *croupier* em Las Vegas, assinalara que, numa banca, não é apenas o valor da aposta que está em jogo, mas o próprio “caráter” (*Ibid.*). Ou, como diria Clifford Geertz (1973) em relação à luta de galos balinesa, o

30 “Dealers act in their own interest, systemically identifying with neither the house nor the players [...], at times they may side with the casino to drain the bankroll of a non-tipping player; at others, they may side with a tipping player wishing to win big”.

31 Maria e Helena são as duas únicas pagadoras de banca citadas neste artigo. Esta diminuta representatividade feminina explica-se pela persistente constituição e reconstituição de uma força de trabalho eminentemente masculina nos casinos em Portugal. Por questões de espaço, este tema não será abordado neste artigo. A análise sobre o género nos casinos será aprofundada num artigo próprio (Gomes, no prelo).

jogo é um “drama de status”, onde se joga a “honra” dos participantes. O resultado do jogo é, portanto, uma “competição de caráter; um tipo especial de jogo moral” (Goffman, 2011, p. 228). O valor das apostas não é uma mera referência pecuniária, mas uma indicação de *status* e de caráter, a sobriedade perante a derrota, o desinteresse pelo dinheiro perdido, o dobrar da aposta e a prática da gratificação são demonstrações de “caráter forte”, isto é, de “coragem, combatividade, integridade, compostura” (*Ibid.*, p. 218). Gratificar, principalmente quando se perde, é sinal de estatuto e de reconhecimento. Numa noite de trabalho, no decorrer da minha pesquisa de terreno, um pagador de banca na roleta estava visivelmente frustrado dada a ausência de gratificação. A determinada altura, comentou com o fiscal de banca ao seu lado: “ninguém dá nada à gente, oh Zé”. Um jogador fitou o pagador com algum desconforto, outro desviou o olhar, mas um terceiro respondeu orgulhosamente: “oh amigo, vê lá que eu até gratifico quando perco, ainda há pouco ali no *blackjack*”. O pagador desculpou-se, mas o jogador interrompeu-o: “fale para os outros, eu gratifico”. Gratificar, como apostar forte, é sinal de estatuto, de afluência e de caráter.

Assim, o processo de angariação de gorjetas nos casinos “é um jogo dentro de um jogo”³² (Barnes, 2002, p. 44). É um jogo no sentido empregado por Burawoy (1979), Sherman (2007) e Sallaz (2009). Ao transformar a atividade laboral, a monotonia e o esforço que nela estão implicados, num *jogo*, os trabalhadores transformam, temporariamente, o trabalho em lazer, concebem-se como agentes não subordinados e autônomos e criam a dignidade na subordinação (Sherman, 2007). Autônomos em relação à empresa, pela sua menor dependência em relação ao salário, e autônomos em relação aos clientes, vistos não como agentes opressores, mas como parceiros que partilham os seus sentimentos, ou como material em bruto a partir do qual extraem as suas gorjetas. Esta aparente libertação favorece a construção de si mesmos como agentes não subordinados (*Ibid.*). Mas, ao mesmo tempo, o jogo produz consentimento: em primeiro lugar, porque os conflitos laterais acabam por substituir as potenciais tensões hierárquicas; e, em segundo lugar, porque ao criarem a dignidade na subordinação, estes trabalhadores normalizam a sua condição de subordinação estrutural (Burawoy, 1979; Sherman, 2007). Os trabalhadores dos casinos, convertidos em empreendedores (Sherman, 2007; Paules, 1991; Sallaz, 2009), isto é, em agentes responsáveis pelos seus próprios rendimentos, fragmentam-se internamente em categorias profissionais, numa luta pela apropriação das gratificações, em detrimento de uma luta potencialmente unitária pelos salários. A empresa, por sua vez, aproveita a existência das gratificações para reduzir, substancialmente, a retribuição salarial dos pagadores de banca. Como tal e apesar da conceção de autonomia profissional que as gratificações emprestam a estes trabalhadores, elas favorecem, sistematicamente, a perpetuação das relações assimétricas entre capital e trabalho. Na verdade, elas não se dissociam destas relações de dominação e exploração. A apreensão das gorjetas no âmbito de uma “economia moral” diferenciada favorece a conceção de que estas se encontram afastadas das relações de poder tipicamente capitalistas. Porém, embora funcionando segundo princípios distintos da retribuição salarial,

32 “It’s a game inside a game”.

as gorjetas são um “mecanismo informal compensatório”, ou seja, um complemento necessário dessas mesmas relações.

Conclusão

Como podemos observar, os “*habitus*” profissionais, os “universos simbólicos” e os “mapas cognitivos” dos pagadores de banca dos dois casinos analisados encontram-se significativamente condicionados pela existência das gratificações. Simbolicamente, pelas representações que transportam, e materialmente, pelas práticas que estão implicadas na sua concessão e angariação. As gratificações são reguladas por uma “economia moral” distinta da que está implicada na retribuição salarial. Em primeiro lugar, as gratificações conduziram, historicamente, ao corporativismo sindical, às práticas de *closed shop* e ao clientelismo que ainda hoje sobrevive nas políticas de recrutamento destes dois casinos. Estas práticas de “oclução social”, mobilizadas por estes trabalhadores, visavam, sobretudo, preservar o valor das suas gratificações e impedir a vulgarização do seu título profissional. Atualmente, apesar da equivalência quantitativa dos salários e das gratificações, estas duas componentes remuneratórias continuam a ser representadas de formas distintas. Se o salário é “curto” e “injusto”, as gratificações são “elevadas”. Se o primeiro se associa às relações de poder na empresa e na sociedade, ao universo do trabalho e ao “reino da necessidade”, a segunda emancipa os trabalhadores para o universo do consumo e para o “reino da liberdade”. Se o salário corresponde a uma obrigação e é um instrumento opressor, as gratificações são uma “generosidade”, uma “partilha de sentimentos” e um veículo para a “felicidade”. Ao mesmo tempo, as gratificações produzem uma dinâmica laboral e relacional distinta, que permite veicular sentimentos de autonomia profissional, ao mesmo tempo que, estruturalmente, favorece a reprodução das relações assimétricas entre capital e trabalho. As gratificações e os salários são representados e agenciados de acordo com moralidades distintas, mas não deixam, apesar de tudo, de se articularem no interior de um sistema económico eminentemente assimétrico, assente na dominação e exploração laboral.

Recebido: 17/04/2020

Aprovado: 23/06/2020

Referências

- ACORDO Colectivo de Trabalho entre a Empresa Estoril-Plage e o Sindicato Nacional dos Empregados de Banca nos Casinos. *Boletim do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência*, ano XII, 1945.
- ACORDO Colectivo de Trabalho entre a Empresa Sointal e o Sindicato dos Empregados das Salas de Jogos dos Casinos. *Boletim do Trabalho e Emprego*, 1ª série, n. 21, v. 44, 1977.
- ACORDO Colectivo de Trabalho entre a Empresa Sociedade Figueira-Praia e o Sindicato dos Empregados das Salas de Jogos dos Casinos. *Boletim do Trabalho e Emprego*, 1ª série, n. 9, v. 46, 1979.
- ACORDO Colectivo de Trabalho entre várias empresas concessionárias de jogo e o Sindicato Nacional dos Empregados de Banca nos Casinos. *Ofício 54*. 1952-1967. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Código de referência: PT/TT/SAS/003/002/00088. Cota actual: Serviços de Acção Social, cx. 8, proc. 24.
- APPADURAI, Arjun. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ASSOCIAÇÃO de Classe dos Empregados dos Clubs e Casas de Recreio de Lisboa, 1929. Relatório de Direcção e Parecer da Comissão Revisora de Contas. *Arquivo Histórico na Área Económico-Social (ARQUESOC)*. Ministério do Trabalho, da Solidariedade e da Segurança Social. Gabinete de Estratégia e Planeamento. Disponível em: <http://arquesoc.gep.msess.gov.pt/projecto1/index.htm>. Acesso em: 19 out. 2018.
- BARNES, H. Lee. *Dummy up and deal: inside the culture of casino dealing*. Reno: University of Nevada Press, 2002.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (eds.). *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BOHANNAN, Paul. The impact of money on an African subsistence economy. *The Journal of Economic History*, v. 19, n. 4, p. 491-503, 1959.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: uma crítica social da faculdade de juízo*. Lisboa: Edições 70, 2010 [1979].
- BURAWOY, Michael. *Manufacturing consent: Changes in the labor process under monopoly capitalism*. Chicago: University of Chicago Press. 1979.
- CASACA, Sara Falcão. *Trabalho Emocional e Trabalho Estético na Economia dos Serviços*. Coimbra: Almedina. 2012.
- DECRETO-LEI nº 5516 de 7 de Maio de 1919 do Ministério do Trabalho. Direcção Geral do Trabalho – Repartição de Defesa do Trabalho. *Diário do Governo*, n. 95/1919, série I.
- DECRETO-LEI nº 14643 de 3 de Dezembro de 1927 do Ministério do Interior. *Diário do Governo*, n. 267/1927, série I.
- DECRETO-LEI nº 21861 de 15 de Novembro de 1932 do Ministério do Interior. *Diário do Governo*, n. 268/1932, série I.
- DECRETO-LEI nº 24402 de 24 de Agosto de 1934 da Presidência do Conselho. Sub-Secretariado de Estado das Corporações e Previdência Social. *Diário do Govêrno*, n. 199/1934, série I.
- DECRETO-LEI nº 43044 de 2 de Julho de 1960 do Ministério do Interior. Conselho de Inspeccção de Jogos. *Diário do Governo*, n. 152/1960, série I.

João Gomes

- DESPACHO normativo do Ministério das Corporações e Previdência. Distribuição das gratificações do pessoal que presta serviço nas salas de jogo de fortuna ou azar. 1960. *Boletim do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência*, ano XXVII.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. São Paulo: Vozes, 2002 [1956].
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. São Paulo: Vozes, 2011 [1967].
- GOMES, João. Como construir privilégio: a distribuição assimétrica das gratificações nos casinos em Portugal. *Antropológicas*, 15, p. 8-30, 2019.
- GOMES, João. no prelo. A produção de identidades de gênero e de classe em dois casinos portugueses: o caso das barmaids e das pagadoras de banca. *Análise Social*.
- GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2001.
- GRATIFICAÇÕES das salas de jogos dos casinos – projectos A e B. 1981-1983. Arquivo do Ministério do Trabalho, da Solidariedade e Segurança Social. Código de referência: TR/2, n. 3134.
- GREGORY, Chris. *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdão: Harwood Academic Publishers, 2005.
- HART, Keith. *The memory bank: money in an unequal world*. Londres: Profile, 2000.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The managed hearth: commercialization of human feeling*. California: University of California Press, 2003 [1979].
- LAMONT, Michèle. *The dignity of working men*. New York: Russell Sage, 2000.
- LEIDNER, Robin. *Fast food, fast talk*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- MARX, Karl. *O Capital*. v. I, tomo I. Lisboa: Edições Avante!, 1990 [1867].
- MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 2017 [1844].
- MAURER, Bill. The anthropology of money. *Annual Review of Anthropology*, n. 35, p. 5-36, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2011 [1925].
- MÓNICA, Maria Filomena. *Artesãos e operários: indústria, capitalismo e classe operária em Portugal – 1870-1934*. Lisboa: Edições de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 1986.
- NUNES, Américo. *Diálogo com a história sindical: hotelaria de criados domésticos a trabalhadores assalariados*. Lisboa: Editorial Avante!, 2007.
- PARKIN, Frank. *The Marxist theory of class: a bourgeois critique*. Londres: Tavistock, 1979.
- PATRIARCA, Fátima. A regulamentação de trabalho nos primeiros anos do regime corporativo. *Análise Social*, v. 128, n. 4, p. 801-839, 1994.
- PAULES, Greta. *Dishing it out: power and resistance among waitresses in a New Jersey restaurant*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- POLANYI, Karl. The economy as instituted process. In: POLANYI, Karl; ARENSBERG, Conrad Maynadier; PEARSON, Harry (Eds.). *Trade and Market in the Early Empires: economies in history and theory*. Nova Iorque: The Free Press, 1957. p. 243-270.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens políticas e económicas do nosso*

João Gomes

- tempo. Lisboa: Edições 70, 2012 [1944].
- POLYCHRONIS, Maria. *Seduction and power: dynamics between servers and customers in bars*. Montreal: Concordia University, 2008.
- ROQUE, Vasco. *A lei do jogo e seus regulamentos: anotada e comentada*. Coimbra: Coimbra Editora, 2011.
- SALLAZ, Jeffrey. Deep Plays: a comparative ethnography of gambling contests in two post-colonies. *Ethnography*, v. 9, n. 1, p. 5-33, 2008.
- SALLAZ, Jeffrey. *The labor of luck: Casino capitalism in the United States and South Africa*. Berkeley: University of Califórnia Press, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Estado e sociedade na semiperiferia do sistema mundial: o caso português. *Análise Social*, 87, 88, 89 (3, 4, 5), p. 869-901, 1985.
- SHERMAN, Rachel. *Class Acts: service and inequality in luxury hotels*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2007.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A economia moral da multidão na Inglaterra do século XVIII*. Lisboa: Antígona, 2008 [1979].
- VAQUINHAS, Irene Maria. *Nome de código 33856: os jogos da fortuna ou azar em Portugal entre a repressão e a tolerância (de finais do século XIX a 1927)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- WEBER, Max. *Economy and society*. Berkeley: University of California, 1968 [1922].
- ZELIZER, Viviana. The social meaning of money: special monies. *American Journal of Sociology*, v. 95, n. 2, p. 342-377, 1989.
- ZICKGRAF, Jens. Becoming like money: proximity and the social aesthetics of money. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 7, n. 1, p. 303-326, 2017.

Conflitos ambientais no sertão roseano^s: A atualização do carrancismo contra veredeiros e quilombolas em Minas Gerais

Environmental conflicts in the hinterland roseano:

Updating of the balance against veredeiros and quilombolas in Minas Gerais

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6688>

João Batista de Almeida Costa • Universidade Estadual de Montes Claros – Brasil

ORCID: 0000-0001-5642-1398

d.jobacosta@gmail.com

Professor do Departamento de Política e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes. No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB) concluiu o Doutorado (2003) e o Mestrado (1999). Realizou seu Bacharelado no Departamento de Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 1984. No Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Unimontes é vinculado à Linha de Pesquisa Movimentos Sociais, Identidade, Territorialidades.

Comunidades tradicionais veredeiras localizadas na margem esquerda do rio São Francisco e uma comunidade quilombola na margem direita do mesmo rio têm sofrido sistematicamente a opressão de organismos governamentais ambientalistas e de uma organização não governamental que as impedem de atualizar práticas tradicionais de manuseio das ecologias onde se encontram situadas. A leitura dos conflitos ambientais vivenciados atualmente nas comunidades estudadas como *carrancismo* se apoia na enunciação feita pelos membros dessas coletividades que utilizam esta categoria nativa temporal regional propícia para narrar suas historicidades por uma série de valores do passado distintos daqueles definidos pelos organismos ambientais. A enunciação atual dessa categoria temporal nasce da comparação entre o passado e o presente, cujos sentidos, ainda que carregados de signos semelhantes, informam o tempo dos coronéis, em que a lei do mais forte, em sua prática no sertão, era menos perversa que a dos órgãos ambientais e de uma organização não governamental na atualidade.

Conflitos ambientais. Comunidades tradicionais. Temporalidades contrastivas.

Traditional veredeiras communities located on the left bank of the São Francisco River and a quilombola community on the right bank of the same river have systematically suffered the oppression of environmental governmental organizations and a non-governmental organization that prevent them from updating traditional practices of handling the ecologies where they are located. The reading of the environmental conflicts currently experienced in the communities studied as frowning is supported by the statement made by the members of these collectivities that use this native regional temporal category that is propitious to narrate their historicities through a series of values from the past different from those defined by environmental organizations. The current enunciation of this temporal category arises from the comparison between the past and the present whose senses, although loaded with similar signs, inform the time of the colonels whose law of the strongest in their practice, in the sertão was less perverse than that of environmental agencies and a non-governmental organization today.

Environmental conflicts. Traditional communities. Contrasting temporalities.

Introdução

Este artigo é fundamentado na perspectiva etnográfica, a partir de dados coletados e de estudos desenvolvidos nas comunidades selecionadas. Para a construção deste artigo, objetiva-se entender as compreensões por meio das quais os vereadores e quilombolas dessas comunidades organizam suas leituras sobre os acontecimentos vivenciados pelos mesmos ao utilizar a categoria temporal *carrancismo* para comparar o presente à luz do passado em suas lutas a fim de garantir condições dignas de vida e de sustentabilidade para todos os membros de suas comunidades.

A noção de *conflitos ambientais* que orienta a leitura construída contempla grupos sociais envolvidos por considerar o plano das relações sociais conforme Acserald (2004) e, desta forma, não opõe homem x natureza como na discussão de Floriani (2004). Também me afastou da visão de que os conflitos tenham suas raízes no desequilíbrio entre a exploração e a reposição dos recursos naturais pela escassez dos mesmos como na perspectiva de Libiszewski (1992). E, por isso, me aproximo da leitura de Turner (2004) de que o uso dos recursos naturais gera conflitos ambientais. Nesse escopo, compreendo, a partir dos casos empíricos manuseados, que aspectos imateriais devem ser enfocados, dado que as disputas entre grupos são provenientes de distintas formas de relações por eles mantidas com seu meio natural (Little, 2001). Nessa perspectiva, Acserald (2004) focaliza, por um lado, modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território em disputa por grupos sociais distintos, considerando-os como conflitos socioambientais que se opõem. Por outro lado, Little (2006) os caracteriza como conflitos ambientais, considera-os como embates entre grupos sociais que decorrem das distintas formas de inter-relacionamento com seu meio social e natural, no qual cada grupo social possui sua forma de adaptação, ideologia e modo de vida específico que se diferencia e se confronta com as formas de outros grupos lidarem com suas realidades, formando a *dimensão social* e cultural do conflito.

Na temática sobre conflitos que envolvem grupos sociais e empresas privadas e instituições públicas, como soem ser os casos aqui discutidos, há duas vertentes de análises: por um lado, os mesmos são analisados como conflitos socioambientais (Little, 2001); e por outro lado, como conflitos ambientais (Acserald, 2004; Zhouri; Laschefski, 2010).

Embora vincule minha leitura à definição de tais conflitos como ambientais, recorro à perspectiva etnográfica de Little (2006), baseado em aspectos sociais e culturais para desenvolver a interpretação dos conflitos vivenciados nas comunidades estudadas como *carrancismo*, categoria temporal regional que propicia narrar as historicidades que enunciam uma série de valores do passado quase não mais existentes, conforme Correia (2002)¹.

O tempo dos coronéis, ou *tempo do carrancismo*, é narrado como uma época de revoltas contra os processos de divisões de terra solicitados por algum fazendeiro, nos quais os sertanejos de menores condições sociais perdiam suas terras e, também, como uma época de festas, como as de Santos Reis e de Santo Antônio na Serra das Araras, em que se vivia festivamente a coletividade local e a coleti-

§ A definição do espaço como Sertão Roseano é devido ao fato de que as mesmas se encontram situadas em duas regiões administrativas mineiras, como definidas pela Fundação João Pinheiro, o norte e o noroeste de Minas Gerais. E a designação se deve ao conhecimento amplo que a obra de João Guimarães Rosa propicia ao leitor no sentido de se localizar.

1 Entendo historicidade, baseado em Heidegger (2005, apud Silveira, 2016), como sendo um fenômeno constituinte do Ser ao considerar a História como o estudo do ser humano no tempo, como se a História se constituísse do conjunto de sucessões de fatos e ações passadas, ocorrendo a separação do ser do presente em relação ao passado. Para o filósofo, a historicidade própria possibilitaria que o Ser reconhecesse a natureza de enlçamento entre o passado e o futuro no acontecer.

João Batista de Almeida Costa

vidade microrregional. Enuncia, ainda, o sistema produtivo tradicional em que o manejo das veredas, com o “esgotamento” e a queimada em tempo certo da seca, e a caçada necessária para suplementar a alimentação, eram praticados por todos. E, finalmente, e mais importante, a terra era livre e apropriável, pois “nem todas as terras eram de fazendas, e os poucos fazendeiros, ou donos, que existiam, permitiam que as pessoas morassem nas suas terras durante vários anos sem pagar pela área ocupada, ou seja, ‘quem tinha terra morava, quem não tinha morava’” (Correia, 2002, p. 51).

O tempo atual, categorizado pelos membros das coletividades como *carrancismo ambiental*, é, também, um tempo de dominação com violências físicas e simbólicas ainda mais atroz que no tempo dos coronéis, levando ao etnocídio das comunidades tradicionais a partir da ação de organismos governamentais e uma organização não governamental. Essas ações despertam revoltas, tornam as festas “pobres pois ninguém festeja miséria”, como dito por muitos comunitários. Transformações profundas ocorrem no sistema produtivo tradicional pela proibição do uso das veredas e, principalmente, pelo encurralamento dos grupos em pequenas áreas disputadas por empresas de agronegócio, unidades de conservação e grileiros, antigos policiais, a serviço de empresários. Assim, o “saudosismo” das narrativas dos comunitários é a manifestação da perversidade do tempo presente.

A utilização dessa categoria temporal pelas gentes das veredas ou quilombolas para narrar os tempos atuais emerge da comparação entre o presente e o passado. Em seu estudo, Jacinto (1998) informa que as narrativas dessa gente miúda se organizam por múltiplas referências do passado e, de forma recorrente, a enunciação do *tempo do carrancismo*. Ao focalizar essa temporalidade, Correia (2002) informa que alguns dos valores mencionados têm sido percebidos como um tempo melhor que o tempo presente.

Na atualidade, os processos sociais vividos têm sido considerados pelos membros das comunidades estudadas como o tempo dos direitos que, hierarquizados, dão mais valor à natureza do que à cultura das gentes das veredas e dos quilombos. Essas gentes são impedidas de manusearem suas práticas tradicionais ao serem consideradas pelos organismos governamentais e por uma organização não governamental como depredadores da natureza. Ou, ainda, pelo desastre ambiental causado em um aflente da margem esquerda do rio São Francisco, que tem a área das cabeceiras e até o curso médio assoreada de tal maneira que somente a copa dos buritizais fica à mostra e, assim, estrangula o sistema produtivo e impõe o manuseio de terras com baixíssima fertilidade.

Este artigo é construído a partir dos estudos em que diversos pesquisadores desenvolveram etnografias em várias localidades procurando apreender, nos processos sociais vividos, as concepções de mundo e as tradicionalidades dessas gentes miúdas. Esses pesquisadores foram orientados de monografia, dissertação e tese ou colegas de grupo de pesquisa de que faço parte na Universidade Estadual de Montes Claros com os quais mantemos conversações em todos os nossos processos de estudos e pesquisas e com quem tenho contribuído para a construção de suas interpretações.

Os trabalhos de campo desenvolvidos por mim estão vinculados à contratação pela Fundação Pró-Natureza – FUNATURA para realização do Inventário Nacional das Referências Culturais – INRC das manifestações culturais das comunidades veredeiras de São Francisco e Gentio. Esse trabalho foi realizado no ano de 2004, quando coordenei, como antropólogo, um grupo de funcionários desta Organização Não Governamental. Teve a duração de um ano e ocorreu em cinco idas às comunidades para levantamento de dados. Outro vínculo se refere ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, quando coordenei a perícia antropológica para construção de Relatórios Antropológicos de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sócio-Cultural dos Quilombos de Lapinha, no município de Matias Cardoso, em janeiro de 2012, com permanência em campo por trinta dias. Já em Bom Jardim da Prata, no município de São Francisco, o trabalho de campo teve a duração de um ano, sendo desenvolvido em dez permanências na comunidade em curtos períodos, ao longo de 2012, após a imersão no Quilombo da Lapinha.

Em um estudo sobre o processo agonístico das comunidades veredeiras de São Francisco e Gentio, afirmo a transfiguração do tempo e do espaço dessas comunidades (COSTA, 2011)². Por sua vez, procurando compreender a reconfiguração do poder de representação de comunidades tradicionais, dentre elas as comunidades veredeiras de Poçoazinho, Capoeirão e Breijinho (2020), apresento os processos de degradação ambiental e a recorrente perseguição policial vividos por essas comunidades. Ao estudar o sistema produtivo e sociodinâmicas ambientais na comunidade veredeira de Cabeceira de Forquilha, Gomes (2010) apresenta o abandono de manejo tradicional em decorrência das multas que a polícia ambiental impõe às famílias dessa coletividade e da minimização da capacidade produtiva.

No caso do Quilombo da Lapinha, comunidade também vazanteira, Araújo (2009) discute o intenso processo de conflito imposto pelo Instituto Estadual de Florestas à comunidade, em decorrência de incidência de sobreposição da unidade de conservação sobre o território quilombola. Na comunidade quilombola de Bom Jardim da Prata, Costa e outros (2013) apresentam, no Relatório Antropológico contratado pelo INCRA, o caso do grupo de vizinhança Santa Helena, em que o plantio de eucaliptos na cabeceira do curso d'água de mesmo nome do Quilombo assoreou quase mais de dez metros de altura a parte superior desse rio, deixando somente as copas dos buritizais acima do areal. E na narrativa da historicidade local, que remonta ao século XVII, é afirmada a contrastividade dos sentidos incluídos na categoria *tempo do carrancismo* vivenciado por essa gente, como discutido por Correia (2002), quando comparam o tempo presente com os tempos anteriores.

As gentes das veredas e quilombolas: suas tradicionalidades

No espaço do curso médio do rio São Francisco, o Cerrado, a Caatinga e a Mata Seca, em suas transições ou no interior de cada um desses biomas, historicamente, as populações que aí se fixaram constituíram, em processo de coevolução com a ecologia local, sistemas diferenciados de manuseio da natureza. As denomina-

2 Este artigo resulta de trabalho de campo feito em que se utilizou a metodologia de Inventário Nacional das Referências Culturais para a FUNATURA, objetivando vincular manifestações culturais das duas comunidades veredeiras assistidas por ela após a criação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas em Minas Gerais. Entretanto, a compreensão do processo agonístico só ocorreu depois da orientação da pesquisa de iniciação científica de Gomes (2010).

João Batista de Almeida Costa

ções que contrastivamente informam suas identidades constituem-se identidades ecológicas como discutido por Parajuli (1996), devido aos diversos regimes de apropriação do ambiente na constituição identitária.

São Francisco e Gentio

As comunidades de São Francisco e Gentio, localidades rurais do município de Formoso, em Minas Gerais, estão situadas no entorno do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, tendo sido formadas pela retirada de seus moradores dos lugares onde viveram, Mato Grande e Rio Preto, até a implantação dessa unidade de conservação, e instalados em assentamentos pelo INCRA nas duas fazendas que dão denominação às suas coletividades. As duas comunidades se organizam pela articulação de noventa famílias, muitas vezes separadas pela dispersão no interior dos assentamentos; assim, parentes próximos encontram-se, muitas vezes, distanciados geográfica e ambientalmente.

Os antepassados que fundaram as duas localidades de origem foram forçados a migrarem das proximidades da cidade de Januária, em decorrência de processos de divisão de antigas fazendas, então terras devolutas, iniciados no alvorecer do século XX. Nessas divisões, somente aqueles que detinham recursos numéricos puderam permanecer em sua localidade, e a grande maioria foi forçada a migrar para áreas livres sem ocupação humana. E assim, em área de terra devoluta, fixaram-se em novas localidades.

Em seu estudo, realizado antes da implantação da unidade de conservação, sobre essas populações, Jacinto (1998) informa que as coletividades se encontram dispersas dando a aparência de inexistência de povoados, havendo, entretanto, um padrão de organização espacial semelhante aos “bairros rurais”. Ou seja, “existe uma unidade de agrupamento que constitui grupos rurais de vizinhança, ligados pelo sentimento de localidade, por laços de parentesco, pelo trabalho da terra, por trocas e reciprocidades” (Jacinto, 1998, p. 23).

Transferidos pelo INCRA para as fazendas São Francisco e Gentio, essa gente antes dispersa foi agrupada em dois assentamentos e reorganizou a vida social, sem poder estabelecer nas novas áreas de residência seu sistema produtivo tradicional organizado na utilização das veredas, das chapadas e das matas onde eram desenvolvidos pequenos cultivos agrícolas necessários à reprodução material das famílias, a criação de gado bovino e equino e o extrativismo. E, nem mesmo, pode construir suas casas no modo tradicional, cobertas de palhas de buritis, o que propiciava às moradias um clima ameno ante o calor externo.

Os membros dessas comunidades foram colocados em pequenos lotes em casas construídas com tijolos solo-cimento e cobertura de telhas de amianto, e foram impedidos de ter acesso às veredas, tendo que instalar seus sistemas produtivos familiares em arenosa terra de chapada, cujo solo, ínfimo, requer a introdução de insumos externos. Dessa forma foram obrigados a introduzir em seus sistemas de produção externalidades de alto custo financeiro, ou seja, assistência técnica, gradação, adubação, além de vinculação a financiamentos bancários. Decorre daí uma queda sistemática nas condições de vida e a migração de parte das famílias

para as cidades ou para o trabalho rural, em áreas de agronegócio, cujo salário contribui para garantir a reprodução material familiar.

O parcelamento imposto pelo INCRA desconsiderou a diversidade de solo e as condições de instalação dos sistemas produtivos de cada família, o que resultou em uma comunidade diversa, em que uns se tornaram fazendeiros e outros ficaram com terras de baixíssima qualidade, e por isto considerados “sem terra”. Para um morador, “Eles estão no carrasco e carrasco não é terra para gente viver. Tem um que labuta nele, labuta, labuta e nada. Ela está sempre judiando desse um” (Costa, 2005, p. 42)³.

A leitura que o *veredeiro* constrói informa não apenas a cisão instaurada no interior da “coligação de famílias” vindas do Mato Grande e Rio Preto, mas também a impossibilidade da implantação do sistema de vida construído secularmente pelo impedimento de leis ambientais de ser atualizado, seja pela onipresença da FUNATURA sobre suas ações, seja pela presença ostensiva da polícia ambiental.

No choque entre a lógica *veredeira* e a lógica ambientalista, essa gente considera que estão deteriorando o Cerrado, pois “tem gente vivendo de palha de coco e de favela, porque é o que está dando dinheiro para cobrir a agricultura que não é mais produzida”. Dessa forma, consideram que de guardiões das veredas, que se tornaram parte da unidade de conservação, passam a depredadores dessa mesma unidade ambiental, pois “se a gente pudesse esgotar o brejo, onde a gente nunca maltratou a natureza, a gente não ia deteriorar o cerrado, principalmente as suas veredas a quem devemos tanto”.

Nas leituras que fazem da historicidade de suas vidas, quando leem o acontecer que vivem, com olhos no passado procurando construir outro futuro, estão sempre comparando a vida de antes da unidade de conservação e a vida de depois de transferidos para os assentamentos. Nessa comparação, a categoria *tempo do carrancismo* vem sempre à tona. Nesse sentido, “no carrancismo dos coronéis a gente vivia sob a peia deles, mas tinha liberdade de produzir, de criar gado, de andar pelo mato e de fazer festa. Agora, esse *carrancismo* que caiu na gente é perverso demais, tirou da gente a liberdade de viver” (*veredeiro*, 2005, grifos meus).

Cabeceira de Forquilha

A comunidade Cabeceira de Forquilha, situada na área rural do município de Cônego Marinho, é formada por um grupo familiar composto por seis famílias nucleares que manuseiam a ecologia do lugar com práticas sociais decorrentes do modo de apreensão do ambiente.

Essas práticas são vivenciadas em suas relações de parentesco e compadrio, que lhe unem a diversos outros grupos familiares da circunvizinhança, os quais são denominados pelas populações das cercanias como *gente da vereda* de Forquilha. Conforme estudo sobre a comunidade, é informado que, “passaram e passam por processos de expropriação do seu modo de vida tradicional pela presença de empresários silvicultores e funcionários ambientalistas de organismos estatais” (Gomes, 2010, p. 1).

3 Durante o trabalho de campo para levantamento das referências culturais das duas coletividades, foi acordado com os moradores que jamais citaria o nome de qualquer um que tivesse sua fala textualizada no produto final contratado pela FUNATURA ou nos textos que eu viesse a publicar. Assim, mantenho o anonimato dos parceiros de conversação no tempo do trabalho de campo.

A área onde se situa essa comunidade é dotada de um sistema hídrico formado por pequenos cursos d'água que drenam diversas veredas e deságuam no córrego Borrachudo, afluente do rio Pandeiros, cuja foz é o rio São Francisco. Para um morador do lugar, “a vereda é o lugar de tudo. Da vivência nossa, nasci e criei foi no meio desse brejo, é aqui que sei viver. Eu e minha família vivemos do trabalho na vereda (...). É da vereda que a gente tira o sustento. É lá que tudo dá” (Seu Joaquim, em Gomes, 2010, p. 25). Na compreensão do etnógrafo dessa comunidade, as veredas “nunca são vistas como adversárias que devem ser domadas para o aproveitamento máximo, como com elas se relacionam os empresários. Ou intocáveis para a fruição da paisagem na perspectiva dos ambientalistas” (Idem, *ibidem*).

Nesse lugar, onde tudo dá, é organizado um sistema de produção que articula apropriações diferenciadas do espaço ocupado, tendo no manejo das veredas o eixo crucial do sistema. Há, ainda, a criação de gado solto nas chapadas e o extrativismo nas três áreas manejadas, conforme Gomes (2010).

A chegada da monocultura de eucalipto para a produção de carvão vegetal, cujo destino é a indústria siderúrgica instalada em áreas de chapadas próximas à comunidade, com manejo motomecanizado em solos ínfimos, provocou o assoreamento das veredas e impossibilitou o pleno manejo das técnicas tradicionais dos veredeiros. Por outro lado, os carvoeiros derrubaram árvores para a produção de carvão vegetal que sustentaram os fornos da siderurgia mineira e fizeram desaparecer as abelhas e os frutos nativos, impossibilitando usos medicinais e alimentares dos moradores de Cabeceira de Forquilha. Há, por fim, o IBAMA e o IEF, os quais com a lógica da natureza intocada, exercem restrições às práticas produtivas e criminalizam o modo de vida tradicional veredeiro, ao aplicar multas e ameaçar de prisão aqueles que se arriscam a manejar seu sistema de produção tradicional.

Poçãozinho, Capoeirão e Breijinho

As comunidades de Poçãozinho, Capoeirão e Breijinho situam-se no município de Bonito de Minas e articulam-se com outras comunidades, todas situadas nas bacias do córrego Borrachudo e dos rios Alegre e Pandeiros. Todas são formadas por grupos de famílias nucleares organizadas por relações de parentesco e compadrio. Nas ecologias dos lugares onde se encontram fixadas, as gentes *veredeiras* do Território do Alegre manuseiam suas áreas com práticas sociais decorrentes do modo de apreensão do ambiente desde que seus antepassados se fixaram e desenvolveram um sistema de produção singular, articulando veredas, matas e chapadas com a agricultura, a pecuária e o extrativismo.

Em seu estudo sobre a reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar, Dayrell (2019) apresenta as estratégias produtivas das comunidades veredeiras onde desenvolveu sua etnografia, em tudo semelhante à descrita acima sobre Cabeceira de Forquilha. Na visão de um dos membros do Movimento Veredeiro, antes da emergência do conflito socioambiental, o cultivo agrícola ocorria três vezes ao ano, e muitas pessoas da mata tinham compartilhamento de áreas com o pessoal das veredas nos brejos. E então, “na vereda só

plantava o arroz, o feijão, e no lugar mais alto, a mandioca. E milho, muito pouco, no período da seca. Na mata plantava de tudo no período das águas” (Jaime, em Dayrell, 2019, p. 280).

A chegada de empresa silvicultora, com seu plantio de eucalipto, utiliza tratores e correntões, os quais arrastam qualquer árvore, jogando-a no eito. Em seguida é feito o carvão, a gradagem de um solo ínfimo, porque arenoso, e o plantio de eucalipto. Em decorrência de multas pela destruição ambiental provocada, a empresa mudou de nome e, posteriormente, abandonou o local devido à baixa produtividade da espécie plantada. E no dizer de um morador, “o sofrimento nosso hoje, a empresa foi embora com o dinheiro e aí nós ficamos aqui com os sofrimentos (...) com a falta de água, até os animais aqui sofrem, os bichos. Então é muito triste viver numa situação desta que nós vivemos hoje de falta de água” (Dayrell, 2019, p. 285).

O sofrimento vivenciado pelas comunidades das veredas em Bonito de Minas deriva do prejuízo deixado pelas empresas silvicultoras que derrubaram a vegetação, aterraram os brejos e provocaram a diminuição das águas nos cursos d’água com a secagem das nascentes. E forçaram a criação de novas estratégias de produção que, na visão de um morador, com “a falta de chuva plantamos, mas quase não colhemos como antes, porque a chuva diminuiu, muitos rios já secaram. Hoje não podemos criar gado como antes, porque para criar tem que ter terra para plantar” (Dayrell, 2019, p. 176). E conclui sua interpretação, afirmando que o *carrancismo* atual é pior que o *carrancismo* do tempo dos coronéis e das revoltas no sertão. As revoltas atuais se organizam diferentemente do tempo passado em que indivíduos, como Antonio Dó (Braz, 2006), se insurgiram contra a expropriação das comunidades rurais por meio de divisões de terra. As comunidades, lutando por seus direitos étnicos, se organizam em entidades associativas e se articulam com o movimento social regional. Neste sentido, Dayrell (2020) estuda a reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar.

Lapinha

A comunidade remanescente de quilombo da Lapinha é formada pelos sete grupos locais ou grupos de vizinhança: Acampamento São Francisco, Barreiro da Onça, Bugi, Ilha da Ressaca, Lapinha, Saco ou Santa Efigênia e Várzea da Manga, com uma população aproximada de 379 pessoas, articuladas em 88 famílias nucleares. Toda essa população é vinculada por relações de parentesco, casamento e compadrio, que fundamentam o pertencimento de cada um à coletividade por meio do qual se compreendem como um nós em contraposição aos de *fora*. Importante salientar a incorporação de pessoas externas a estas relações que organizam socialmente a realidade local, os considerados *chegantes*, por meio de casamentos e compadrio, os quais são transformados em membros da trama de parentesco que recobre o Quilombo da Lapinha. Cabe notar que o Acampamento São Francisco é fruto da ocupação de uma área de 22 hectares da fazenda Casa Grande onde 110 famílias construíram barracos de lona preta e começaram a cultivar produtos agrícolas. Esses barracos pretos, após definição da Justiça Federal em

favor da comunidade quilombola em processo de reintegração de posse, foram substituídos por casas feitas com adobe e seus moradores apoiados pela administração municipal. Entidades de apoio às minorias e indivíduos sensibilizados com a situação dessa gente favoreceram-lhes o acesso à energia elétrica e a um sistema simplificado de abastecimento de água, como nos outros seis grupos locais.

Em seu estudo sobre as populações beiradeiras do rio São Francisco, em parte de seu curso médio do qual o Quilombo da Lapinha é integrante, Oliveira (2015) afirma que, tradicionalmente, essas populações manejam três espaços distintos no ciclo de cheia, de vazante e de baixa do mesmo rio. No período das chuvas, essa população se transfere para as terras altas, onde cultivam milho, feijão e mandioca, dentre outros produtos. No período da baixa, retornam às margens do rio e às suas ilhas, onde foram depositados nutrientes formando diversas áreas, cujo plantio depende do tipo de solo que se consolidou após o refluxo das águas. Também utilizavam as lagoas marginais, que chamam de *criadeiras*, e o rio, para a pesca artesanal.

Essa população quilombola mantém sempre atualizadas informações que dão profundidades históricas às afirmações de que no período de vigência do sistema escravista ali existiu um quilombo e que seus antepassados se recusaram à escravidão e se fizeram livres e autônomos na reprodução material da vida familiar. Essa autonomia se efetivou pela articulação da pesca nas lagoas das bordas do rio e no interior da mata, com a *agricultura de furado*⁴ e com a agricultura nas margens das lagoas onde se fixaram, tendo acesso, também, à caça abundante no interior da mata, tanto nas margens do rio São Francisco quanto no interior de seu *hinterland*.

Nos anos 1960, essa população passou por violento processo de expropriação territorial para implantação de fazendas a partir de uma ação de ordenamento fundiário realizado pela RURALMINAS, empresa pública do Estado de Minas Gerais e configurou, nos tempos atuais, a descontinuidade entre os grupos locais intercalados por fazendas de criação de gado e de agricultura com pivôs centrais.

Em fins dos anos 1990, começou a implantação das unidades de conservação como compensação aos impactos ambientais decorrentes da implantação de um mega projeto de irrigação que cerceou o acesso às lagoas, às vazantes na beira do rio e aos furados no interior da mata. As ações dos organismos ambientais obstaculizaram a comunicação dos membros dos grupos locais entre si, que passaram a ser feitas pela navegação no rio, e a atualização das práticas tradicionais de pesca nas lagoas, cultivos nas vazantes e a retomada de áreas produtivas mantidas em *pousio* nas terras pertencentes às famílias

E, ainda, a transumância no interior do território entre os complexos vazante e terra firme, quando se transferem para as terras altas e depois retornam com o refluxo das águas, como descrito acima. A criação do Parque Estadual da Lagoa do Cajueiro, em 1998, se sobrepõe ao território da Lapinha e encurrala as famílias quilombolas, restringindo-as a pequenas parcelas de terra na margem do rio São Francisco.

As áreas ocupadas por essa unidade de conservação integral cerceiam o acesso às lagoas, aos caminhos internos e que vinculam os grupos locais ao mundo exter-

4 Agricultura de furado (Costa Filho, 2008) é categoria êmica que informa a utilização do rebaixamento da superfície da terra após sedimentação de camada de alguma caverna no interior da rocha calcárea e que acumula água, que sendo drenada aos poucos, possibilita o plantio de vegetais mesmo no período da seca. Durante a escravidão em torno desses furados, denominação popular para dolinas, foram os locais privilegiados para a fixação de famílias que se aquilombaram.

no, à mata para a solta do gado e coleta de frutos, plantas medicinais, madeirame para casas, cabos para ferramentas e utensílios produtivos, além dos furados para o cultivo no período das águas. Esse cerceamento tem impedido que os membros das gerações mais novas tenham contato com os *encantados*, como o curupira, a caipora, o dono da mata, dentre outros, e ao desencantamento do mundo.

Esses quilombolas, assim como outros grupos étnicos existentes na região, estão proibidos de exercerem suas práticas costumeiras nas vazantes da beira do rio e na retomada de roçados nas terras altas e nos baixios da beira das lagoas, bem como, de coletar produtos extrativistas na região das lagoas e nos altos. A retomada de roçados não se faz em áreas de pousio por ser considerado pelos funcionários dos órgãos ambientais como áreas novas.

Essas populações são, com frequência, inquiridas pelos funcionários do IEF e pela Polícia Florestal, que veem suas práticas tradicionais como degradantes. Para as primeiras, o acesso às lagoas é necessário para o desenvolvimento da atividade de pesca artesanal no São Francisco, pois é lá que buscam alimentos para as famílias em períodos de escassez de peixe no rio. Também se encontra interdito o extrativismo de todo tipo de madeira, fibras, cipós, plantas medicinais ou qualquer outro produto de uso costumeiro pelas famílias.

As restrições impostas com base na legislação ambiental dão origem às penalidades materiais e a constrangimentos morais por parte dos órgãos ambientais, suprimindo a liberdade e impondo a alteração de hábitos culturais com impacto sobre as estratégias reprodutivas dos grupos sociais. E, também, sobre as subjetividades dessas populações que sofrem *desonras* por serem perseguidas e ameaçadas pelos agentes de vigilância ambiental.

Para os grupos tradicionais da região, dentre eles os quilombolas, a prisão é lugar de ladrões e de assassinos, coisas que não são, pois exercem, apenas, as práticas culturais construídas em séculos de convivência com o ambiente em que se encontram inseridos e que ajudaram a preservar, sem saber que um dia se tornariam unidades de conservação e, como tal, transformado em mercadoria para fruição da paisagem.

Bom Jardim da Prata

O Quilombo Bom Jardim da Prata é composto por nove grupos locais: Barreira dos Índios, Bom Jardim da Prata, Catinga Grande ou Pinhãozeirinho, Mandacaru, Saco, Junco, Traz-o-Mato ou Lajeado do Acari, Porto Velho ou Manga e São Francisco de Assis. E, pelo grupo de vizinhança que articula pela contiguidade, os grupos locais Capão e Tabuleiro por um lado, e Riacho, Lajedo e Porcos, por outro lado, bem como pelo grupo de vizinhança composto pelos grupos locais Santa Helena, Corredor, Farias, Flor-de-lis e Sítio Novo.

Como o conflito socioambiental vivenciado ocorre, apenas, no grupo de vizinhança Santa Helena, passo a focalizá-lo. Nessa área do Quilombo Bom Jardim da Prata vivem oitenta e duas famílias que construíram seu sistema produtivo pela utilização das veredas para o cultivo agrícola, as terras baixas para o cultivo de mandioca, e as chapadas para a criação de gado solto e para o extrativismo.

Com recursos oriundos dos governos federal e estadual, foram implantados projetos agropecuários e florestais nas áreas de uso comum de veredas, cerrados, matas e caatingas. Para ter instalados esses empreendimentos, a vegetação foi derrubada e carvoejada, as terras cercadas, impedindo, desde então, o tradicional uso comum para a *solta* do gado, caça ou coleta.

A grande maioria dos moradores perdeu as terras, total ou parcialmente, ficando, a partir de então, confinada em pequenas glebas de terra da própria família ou de parentes para onde se transferiram, assim como para as terras dos pais da noiva ou do noivo, conforme a disponibilidade de instalação de uma nova família.

Na cabeceira do rio Bom Jardim da Prata, onde se situa o grupo de vizinhança Santa Helena, verificamos que o assoreamento de terras oriundas das chapadas atingiu a copa dos buritis. Seu José Maringá lamenta a degradação das veredas: “O buriti na Prata está acabando, a água acabou, o buriti vive da água, ela secou”. Ele, em sua interpretação, apresenta as causas da degradação ambiental que impossibilitam a utilização das águas dos cursos de água para diversos fins, ou seja, onde a terra era preta, hoje é vermelha porque “fizeram carvão, plantaram eucalipto. Então, a partir de 1983 a terra começou a vermelhar” (Seu Marcelino Guedes, Santa Helena, em Costa, 2013, p. 58).

No entanto, hoje, com a ocupação “moderna” do cerrado, com a intensificação do seu uso pelos moradores que ficaram encurralados nas beiras dos córregos, as práticas tradicionais precisaram ser revisitadas, pois a maior parte das veredas, com os cerrados desmatados e as populações dos buritis alteradas, apresenta sinais visíveis de degradação, ou pelo uso intensivo, ou pelo comprometimento ocorrido nas áreas à montante, em particular com a monocultura do eucalipto.

297

A vereda de minha leitura

Nos estudos das comunidades acima apresentadas são focalizadas as estratégias a que as gentes nelas moradoras construíram para permanecerem em suas localidades, ainda que cerceadas pelos organismos ambientais e organização não governamental.

Em São Francisco e Gentio, a partir de 2005 a organização não governamental que onipresente define os destinos da gente veredeira transformou as suas comunidades em locais de turismo étnico para as populações urbanas, notadamente de Brasília-DF. Durante as festas de devoção que continuaram a ser realizadas, principalmente no ciclo natalino e no ciclo das fogueiras, são organizadas caravanas que se deslocam para esses dois assentamentos do INCRA.

Em Cabeceira de Forquilha, as resistências cotidianas dos veredeiros aos processos de expropriação possuem formas variadas que objetivam se opor, por diversos meios, à desqualificação, invisibilização e criminalização de suas práticas. Geram, assim, conflitos socioambientais com aqueles que invadiram sua área de reprodução material, social e cultural, tornando a natureza mercadoria para produção de riqueza e para fruição de paisagem.

Em Poçoãozinho, Capoeira e Breijinho, a estratégia foi articular-se ao movimento social regional de Povos e Comunidades Tradicionais para viabilizar o acesso

por retomadas para instaurar negociação com o Ministério Público Estadual. Em 2010, estabeleceu-se negociação da empresa que adquiriu extensas áreas de terra, entre os anos 1970/80 com financiamentos e incentivos, com a comunidade mediada pelo MPE para pagamento pelos danos ambientais promovidos. Foi proposta a devolução de uma área em torno de doze mil hectares onde se localizam seis comunidades que realizam a vigilância, fiscalizam ações de estranhos e desenvolvem campanha em outras comunidades e escolas pelo controle do fogo.

No Quilombo da Lapinha, sua população encontra-se encurralada em pequenas áreas de terra impondo-lhes condições restritivas de reprodução material, social e cultural. Os seus moradores vivem em uma área tradicionalmente ocupada quando das cheias do rio São Francisco e enfrentam processos judiciais e negociações com a estrutura governamental mineira. Além disso, sofrem ameaças da Polícia Ambiental, que por diversas vezes, aparece nos finais de tarde, quando estão reunidos, conversando sobre as atividades desenvolvidas no dia, ameaçando mulheres, crianças, idosos e homens com escopetas, AR-15 e outras armas.

Em Bom Jardim da Prata, no contexto de expropriação e de degradação ambiental em escala ampliada, um número significativo de famílias teve que reorganizar seus sistemas produtivos, utilizando, de forma mais intensiva, as terras das vazantes. Passaram também a trabalhar fora, seja como diarista seja como migrante sazonal, para ofertar a mão de obra para empresas agropecuárias em diversas regiões do país. O trabalho em condições precárias ou análogas ao trabalho escravo passou a imperar nesta porção do território norte-mineiro. Outros preferiram migrar definitivamente para a cidade de São Francisco, ou para cidades distantes, nos Estados de São Paulo, Goiás ou Distrito Federal, além de adotar o extrativismo para a comercialização e não mais para enriquecimento alimentar.

A ação sofrida na contemporaneidade pelas comunidades apresentadas acima e por outras tantas ainda não estudadas forçou mudanças no manuseio da ecologia local, dando origem a novas práticas produtivas. Penalizando a reprodução material das famílias, tal ação provou a segmentação de coletividades, em decorrência de exclusão de alguns membros que não se encontram no interior do perímetro afetado com a implantação das unidades de conservação (Jacinto, 1998).

Penaliza-se, também, moralmente, pela prisão de membros das famílias em atividades de coletas de frutos, de palmas, de andanças no interior dos parques, quando são surpreendidos pela polícia ambiental, provocando ao olhar da coletividade a desonra familiar. Passam a ser considerados, principalmente pelos vizinhos de outras coletividades, como “bandidos”, conforme discutido em Costa (2005).

Essas populações fixadas secularmente nas áreas em que se encontram localizadas viveram, no passado, o mando e desmando de coronéis, e a essa temporalidade denominaram de *carrancismo*. Nesse tempo, as terras norte-mineiras, em sua grande maioria devolutas, eram desocupadas; e nelas os antepassados dos atuais moradores das coletividades estudadas se fixaram e fundaram seus *mundi* sociais.

Os sistemas produtivos implantados eram adaptados às ecologias locais, como mostrado na seção anterior. As terras, livres e apropriáveis, propiciaram a ocupação de amplas glebas e a formação de comunidades dispersas, como no caso

de Mato Grosso e Rio Preto, narrado acima. Essas coletividades se agrupavam em momentos de festejos a seus padroeiros, em disputas simbólicas pela honra de realizarem festividades fartas em comilanças, beberagens e danças compartilhadas por todos. E todos, mesmos os coronéis que impunham pelos seus mandos e desmandos o vínculo a suas parentelas, eram incorporados na vivência coletiva.

Os valores que fundamentavam as relações entre essas gentes, no *tempo do carrancismo*, eram a liberdade de manuseio das terras e a implantação de sistemas produtivos adaptados às ecologias locais, a solidariedade e a reciprocidade no compartilhamento de alegrias, tristezas e necessidades e ajudas mútuas, frente às violências dos coronéis, com seu objetivo e estratégias para garantir seu mando frente a outros coronéis.

Atualmente, emerge em suas trajetórias históricas um novo tempo conformado pelo encurralamento de muitas comunidades em pequenas glebas devido à terra não ser mais livre e apropriável, à perda da autonomia na organização dos sistemas produtivos. Isso por estarem submetidos à tutela dos organismos ambientais, às mudanças nos padrões habitacionais, à perda das condições de celebrações dos santos padroeiros de famílias ou de localidades, à mudança de representação construída por outros frente às investidas policiais que impedem a atualização do conhecimento tradicional da natureza em que se encontram inseridos e, no limite, o etnocídio de um grupo étnico forçado a mudar as relações, até então interdependentes, com a ecologia do lugar onde vivem.

Na narrativa da historicidade coletiva, o saudosismo emerge como característica nascida na comparação entre o *tempo do carrancismo* passado frente à violência sofrida na atualidade. E os membros dessas comunidades passam a denominar o tempo atual como *carrancismo ambiental*, vinculado à violência institucionalizada com seus objetivos de conservação e proteção da natureza, bem como de implantação de monoculturas empresariais e agronegócios articulados a estratégias cuja violência ambiental se apresenta como maior perversidade em termos de expropriação e etnocídio dos saberes, dos fazeres e dos modos de vida.

Nesse tempo de *carrancismo ambiental*, em decorrência de ordenamento ambiental e de criação de unidades de conservação com diversos fins, dentre eles a conservação da paisagem sertaneja, a compensação ambiental pela implantação de maciços florestais de eucalipto e pela implantação de gigantesco projeto de irrigação, verifica-se a recorrente atualização da categoria temporal por meio da qual narram suas historicidades.

Frente ao carrancismo ambiental, as comunidades de identificação ecológica desenvolveram estratégias políticas, buscando encontrar soluções para dar fim aos conflitos ambientais em que foram jogados pelos organismos governamentais ou não. E a mais importante dessas estratégias é a vinculação ao movimento social regional de Povos e Comunidades Tradicionais, cuja agência tem contribuído significativamente para realizar o que denominam de “direito na prática”, a partir de enfrentamento com os agentes provocadores do conflito.

Esse movimento, além dos Povos e Comunidades Tradicionais, é assessorado por uma rede sociotécnica composta por entidades da sociedade civil e das pas-

torais católicas, por organizações não governamentais e por pesquisadores de diversas universidades brasileiras e estrangeiras. Esse movimento está vinculado a redes nacionais e internacionais de apoio às lutas das populações tradicionais, que, em seus espaços, visibilizam os conflitos sociais, políticos ou ambientais, sofridos pelas gentes miúdas do sertão norte-mineiro.

Considerações finais

Para finalizar, retomo a discussão teórica com a qual desenvolvo minha leitura. Em Acserald (2004) vimos que modos diferenciados de apropriação, de uso e de significado do território colocam em disputa grupos sociais distintos e, neste caso, as comunidades rurais sertanejas frente a organismos ambientais e organização não governamental.

E em Little (2006) aprofundo a compreensão dos conflitos ambientais vividos pelas gentes miúdas do sertão norte-mineiro, focalizando as distintas formas de inter-relacionamento com seu meio social e natural, decorrente da forma de adaptação, da ideologia e do modo de vida específico distinto daqueles que emergiram em suas vidas trazidos por organismos ambientais governamentais ou não preservadores da natureza, baseado no mito de sua intocabilidade e que formam a *dimensão social e cultural* do conflito que propicia aos veredeiros e quilombolas lerem suas historicidades comparando tempos distintos com a categoria tempo do *carrancismo*.

Nas narrativas dos moradores incorporadas neste artigo, apesar de articularem os processos vividos, para compreender o acontecer da vida atual, por meio da categoria temporal *carrancismo ambiental*, vejo que há recorrência de perspectivas, apresentando contradições em suas discursividades e memórias, que, certamente, não são unívocas e que não serão aqui tratadas.

Nessa comparação, são colocados frente a frente o presente e o passado, valores e penalidades, propiciando considerar os tempos dos coronéis como um tempo melhor que o tempo presente. Neste, a hierarquização de direitos dá mais valor à natureza que à cultura das gentes das veredas e dos quilombos e forçou mudanças no manuseio da ecologia local.

Resultam da ideologia da conservação e da primazia do agronegócio imposta aos veredeiros e quilombolas novas práticas produtivas que penalizam a reprodução material das famílias, provocando a segmentação de coletividades em decorrência de exclusão de alguns membros que não se encontram no interior do perímetro afetado com a implantação das unidades de conservação. E, moralmente, pela prisão de membros das famílias em atividades de coletas de frutos, de palmas, de andanças no interior dos parques quando são surpreendidos pela polícia ambiental, essas práticas provocam ao olhar da coletividade a desonra familiar. Isso porque esses membros passam a ser considerados, principalmente pelos vizinhos de outras coletividades, como “bandidos”.

Nesse tempo do *carrancismo ambiental*, há o encurralamento de muitas comunidades em pequenas glebas devido à terra não ser mais livre e apropriável, à perda da autonomia na organização dos sistemas produtivos por serem forçados

João Batista de Almeida Costa

a abandonarem o sistema tradicional que denominam agricultura de peão, para incorporarem a agricultura de patrão, ou seja, o abandono do pouco manuseio de externalidades para a incorporação máxima das mesmas, como a assistência técnica, a motomecanização, os produtos agrícolas industrializados e, no limite, o financiamento bancário.

Essas mudanças deram fim à liberdade de vivência coletiva, empobreceram as festividades as quais passam a ser eventos para turistas assistirem, transformaram a representação de muitos moradores dado ser construída por outros frente às investidas policiais. Esse tempo do *carrancismo ambiental* é visto como o impedimento à atualização do conhecimento tradicional da natureza em que se encontram inseridos e, no limite, o etnocídio de um grupo étnico forçado a mudar as relações, até então interdependentes, com a ecologia do lugar onde vivem.

Recebido: 12/03/2020

Aprovado: 08/07/2020

Referências

- ACSERALD, Henri. *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2004.
- ARAÚJO, Elisa Cotta de. *Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Léguas*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2009.
- BRAZ, Petrônio. *Serrano de Pilão Arcado: a saga de Antônio Dó*. São Paulo: Mundo Jurídico, 2006.
- CORREIA, Cloude de Souza. *Do Carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas: (des)organização fundiária e territorialidades*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- COSTA FILHO, Aderval. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- COSTA, João Batista de Almeida. “Tempo reversivo e espaço transfigurado: etnocídio nas veredas do sertão”. *CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária*, v. 6, n. 11, p. 161-193, 2011.
- COSTA, João Batista de Almeida. *Os Guardiões das Veredas do Grande Sertão: A População Tradicional do Assentamento São Francisco e Gentio, o Parque Nacional Grande Sertão Veredas e o Inventário das Referências Culturais*. (Parecer). Brasília: Funatura, 2005.
- COSTA, João Batista de Almeida; ARAÚJO, Elisa Cotta de; DAYRELL, Carlos Alberto; SANTOS, Fabrício Amaral Rodrigues dos; ALMEIDA, J. W. L. *Relatório Antropológico de Caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental da Comunidade Remanescente de Quilombo da Lapinha*. Belo Horizonte: INCRA; Montes Claros: Unimontes, 2013.
- COSTA, João Batista de Almeida; DAYRELL, Carlos Alberto; SANTOS, Fabrício Amaral Rodrigues dos; ALMEIDA, J. W. L. *Relatório Antropológico de Caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental do Quilombo Bom Jardim da Prata*. Belo Horizonte: INCRA; Montes Claros: Unimontes, 2012.
- DAYRELL, Carlos Alberto. *De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.
- GOMES, Luiz Guilherme Reis. *Etnocídio nas Veredas do Grande Sertão: Sistemas Produtivos e Sociodinâmicas Ambientais em Cabeceira de Forquilha*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais / Especialização em Antropologia) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2010.
- JACINTO, Andréa Borghi. *Afluentes da memória: Itinerários, Taperas e Histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.
- LIBISZEWSKI, Stephan. *What is an environmental conflict?* Zurich: Center for Security Studies, 1992.
- LITTLE, Paul Elliot. *Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico*. *Horizontes Antropológicos*, v. 12, n. 25, 2006.

João Batista de Almeida Costa

- LITTLE, Paul Elliot. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, M. (Org.). *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- OLIVEIRA, Cláudia Luz de. *Os Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- PARAJULI, Pramod. Ecological ethnicity in the making: developmentalist hegemonies and emergent identities in India. *Identities*, v. 3, n. 1-2, 1996.
- SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). *História da Historiografia*, n. 22, 2016.
- TURNER, Mathews D. Political ecology and the moral dimensions of “resource conflicts”: the case of farmer-herder conflicts in the Sahel. *Political Geography*, n. 23, 2004.
- ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Encenando a diferença em palcos metropolitanos: as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh

Performing difference on metropolitan stages: the life courses of Sara Baartman and Franz Taibosh

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6697>

Juliana Braz Dias • Universidade de Brasília – Brasil

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisadora associada no Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade de Stellenbosch (SU) e no Centro de Estudos Africanos da Universidade da Cidade do Cabo (UCT). Tem desenvolvido pesquisa sobre cultura popular em Cabo Verde e na África do Sul.

ORCID: 0000-0003-0316-971X

juliana.dias@unb.br

Geovanna Belize • Universidade de Brasília – Brasil

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Integra o Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECO/DAN/UnB). Atualmente realiza pesquisa sobre a indústria da moda na Cidade do Cabo, África do Sul.

ORCID: 0000-0002-6781-6659

geovanna.b.santana@gmail.com

304

Este artigo examina os “espetáculos etnológicos” que exibiam pessoas de origem africana em palcos da Europa e dos Estados Unidos, com fins pseudoeducacionais ou para simples entretenimento. Privilegiando uma perspectiva comparativa, observamos as histórias de vida de Sara Baartman, nomeada “a Vênus Hotentote”, e Franz Taibosh, conhecido pelo nome artístico “Clicko, o bosquímano selvagem dançarino”. Suas trajetórias pessoais e suas performances nos palcos revelam processos estruturais de construção da alteridade que estão no coração dos projetos imperialistas. Argumentamos que essa noção de alteridade é composta por um conjunto amplo de marcadores sociais e hierarquias inter-relacionados.

This article considers the “ethnological shows” that exhibited people of African origin on stages in Europe and the United States, for pseudo-educational purposes or simple entertainment. Privileging a comparative perspective, we observe the life histories of Sara Baartman, named “the Hottentot Venus”, and Franz Taibosh, known by the stage name “Clicko, the wild dancing bushman”. Their personal stories and performances on stage reveal structural processes of alterity construction that are at the very heart of imperialist projects. We argue that this notion of alterity is composed of a broad set of interrelated social markers and hierarchies.

Espetáculos etnológicos. Colonialismo. Sara Baartman. Franz Taibosh. Interseccionalidade.

Ethnological shows. Colonialism. Sara Baartman. Franz Taibosh. Intersectionality.

Um espetáculo pode ser examinado como uma instituição singular, com características que a particularizam. Entre elas, está a capacidade de reunir, em um mesmo tempo e espaço, o artista e o público. Mas tal aproximação se faz simultaneamente a um processo, explícito ou implícito, de segregação. Mecanismos diversos – como a iluminação e o palco – são usados para provocar a separação entre os espectadores e aqueles que realizam a performance (Beeman, 1993)¹.

Neste artigo, observamos um tipo particular de espetáculo, com longa existência no mundo ocidental. Tratamos dos “espetáculos etnológicos” que levaram aos palcos da Europa e dos Estados Unidos indivíduos de origem africana, para exposições com fins pseudoeducacionais (baseadas no racismo científico de então) ou para simples entretenimento. A prática de exibir “exemplares” de povos estrangeiros acompanhou a história de expansão europeia pelo mundo. Em 1550, a cidade francesa de Rouen organizou um festival que incluía, entre suas atrações, a recriação de uma “aldeia brasileira”, com a presença de 50 indígenas (Wintroub, 1998). Outros indígenas, dessa vez capturados na América do Norte, foram o centro da atenção de espectadores londrinos que, em 1603, assistiram ao espetáculo dos estrangeiros ameríndios que remavam numa canoa pelo rio Tâmis (Vaughan, 2009). Já no século XIX e início do século XX, quando os europeus avançaram pelo interior do continente africano com ambições imperialistas, o interesse de empresários do *show business* voltou-se para o tráfico de corpos negros, novos personagens imersos no imaginário metropolitano.

Em comum entre esses vários espetáculos etnológicos está a tendência a aproximar fisicamente europeus e nativos de várias partes do mundo, colocando-os em um mesmo espaço, ao mesmo tempo em que constroem, por meio da performance, uma alteridade radical². Indígenas das Américas, Ásia, África, Austrália e ilhas do Pacífico eram apresentados aos curiosos olhos europeus de modo a consolidar a crença na superioridade destes últimos. Nas palavras de Lindfors (1999, p. xii), “os africanos [e outros não europeus] eram colocados no palco a fim de distanciá-los do resto da humanidade”.

A análise aqui proposta parte da comparação entre as trajetórias de duas pessoas de origem africana transformadas em espetáculo: Sara Baartman, nomeada a “Vênus Hotentote”, e Franz Taibosh, conhecido pelo nome artístico “Clicko, o bosquímano selvagem dançarino”. Ambos nascidos no extremo sul do continente africano. Ela, em torno de 1770. Ele, por volta de 1870. Procuramos comparar duas histórias de vida que, apesar de separadas pelo intervalo de um século, carregam semelhanças estruturais que caracterizam o mundo colonial.

Nossa intenção é contribuir para as reflexões sobre os processos estruturais de construção do Outro que estão no coração dos projetos imperialistas. Procuramos discutir os variados modos de produção da diferença, que se desdobra em um conjunto amplo de marcadores sociais e hierarquias inter-relacionados. Examinamos, para tanto, as biografias de Sara Baartman e de Franz Taibosh. Suas trajetórias, sob um olhar comparativo, são capazes de revelar o entrelaçamento de gênero, sexualidade, raça, etnia, classe, idade e nacionalidade na construção de sistemas de poder.

1 Este trabalho contou com auxílio financeiro do CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa, Bolsa de Mestrado e Bolsa de Iniciação Científica), da FAP-DF (Programa de Bolsas de Pós-Doutorado no Exterior e Edital Demanda Espontânea) e do Decanato de Pesquisa e Inovação da Universidade de Brasília (DPI/UnB). Agradecemos também às pareceristas anônimas por seus comentários.

2 Não nos referimos aqui à discussão de Baudrillard e Guillaume (2008), para quem a alteridade radical é uma construção produtiva, capaz de desafiar o nosso pensamento e romper com o nosso narcisismo cultural. Falamos aqui da construção de um Outro lançado ao limiar da humanidade. É a alteridade tomada como um mistério impenetrável que não abala a percepção do Eu.

A transformação de Franz Taibosh em “Clicko” nos é apresentada por Neil Parsons (2010). O trabalho de Parsons é a única obra de fôlego que se dedica a reunir em uma narrativa coesa registros deixados sobre Taibosh. Laurens van der Post publicou, em 1976, o livro *A Mantis Carol*, que aborda igualmente a vida de Taibosh. Trata-se, contudo, de uma obra tida como “muito romantizada”, com várias informações incorretas (Van der Schyff, 2011, p. 151). Entendemos que essa crítica pode, em maior ou menor grau, ser aplicada a qualquer obra de caráter biográfico. Neil Parsons também reúne dados de pesquisa e especulações várias, compondo sua narrativa sobre a vida de outra pessoa. É assim que lemos as obras aqui tomadas como fonte: narrativas possíveis, produto do emaranhamento entre história e imaginação.

Já a “Vênus Hotentote” tem inspirado vasta produção. Numa lista que não se pretende completa, mas bastante abrangente, podemos citar: Gilman (1985), Gordon (1992), Fausto-Sterling (1995), Sharpley-Whiting (1999), Strother (1999), Abrahams (2000), Magubane (2001), Samain (2001), Badou (2002), Guy-Sheftall (2002), Hobson (2005), Holmes (2007), Samuelson (2007), Crais e Scully (2009), Willis (2010), Gordon-Chipembere (2011), Kerseboom (2011), Qureshi (2011), Ritter (2011) e Lyons (2018). O caráter icônico da vida de Sara Baartman, tomada como símbolo da exploração do corpo e da sexualidade da mulher negra, faz dela objeto de variadas reflexões, com diversos objetivos e perspectivas teóricas. Tem inspirado também a produção de peças teatrais, romances, instalações artísticas e filmes, a exemplo dos premiados *The Life and Times of Sara Baartman: “The Hottentot Venus”* (1998) e *The Return of Sara Baartman* (2003). O caso de Sara Baartman tem rendido muitas controvérsias historiográficas. Não seria a própria literatura acadêmica responsável por construir um mito em torno da Vênus Hotentote, transformada em símbolo do “corpo da mulher negra”? Uma perspectiva africanista seria mais eficiente para dar a Sara Baartman voz, agência e personalidade? As narrativas sobre Baartman falam mesmo sobre ela ou sobre as agendas do presente? Quem tem o direito de falar sobre Sara Baartman?

Nós, as autoras, partilhamos da inquietação diante da complexidade e fragilidade dessas mediações. Concordamos que são múltiplos os modos de contar uma estória, que narrativas servem propósitos e que frequentemente elas vêm acompanhadas de especulações buscando compensar as incertezas. Por outro lado, defendemos a necessidade de lançarmos um olhar antropológico sobre obras de caráter biográfico como um caminho que se soma ao das clássicas etnografias (Hughes, 2018).

É preciso ficar claro que não pretendemos contribuir com novos dados sobre a vida de Sara Baartman e de Franz Taibosh. A originalidade deste artigo está em acionar a comparação como um método que permite enriquecer a reflexão sobre suas vidas, levantando novos pontos para a análise. Sob a perspectiva comparativa, dados que anteriormente pareciam meros “detalhes” das biografias ganham relevância – tanto para uma melhor compreensão dessas trajetórias pessoais, quanto para uma reflexão mais ampla sobre os projetos imperialistas, seus mecanismos e seus impactos, não só nas colônias, mas também nas metrópoles.

Exibindo a diferença

Os “espetáculos etnológicos” apresentavam uma fronteira tênue com relação aos “shows de horrores” (*freak shows*). A exibição comercial de humanos considerados aberrações da natureza tem longa tradição, com grande popularidade principalmente nos séculos XIX e XX. Diversos tipos de “anomalias” tornavam-se atração: gigantismo, nanismo, hirsutismo, gêmeos xifópagos e variadas alterações morfológicas congênitas. A exibição (em teatros, circos e feiras) de pessoas consideradas aberrações trazia satisfação ao público, correspondendo a curiosidades mórbidas e cimentando uma noção de normalidade supostamente compartilhada pelos espectadores.

Os espetáculos etnológicos, a princípio, contrastavam com os shows de horrores pelo interesse que direcionavam ao “típico” – não ao “anormal”. Se as aberrações eram tomadas como características individuais desviantes e raras (derivando daí seu interesse), as pessoas exibidas nos espetáculos etnológicos eram identificadas como um tipo representativo de um povo estrangeiro, homogeneizado em sua estranheza (Strother, 1999, p. 25). Além disso, estes espetáculos pretendiam ser eventos educativos, alegadamente com base científica. Mas muitas das estratégias dos shows de horrores acabaram sendo adotadas também na divulgação comercial dos espetáculos etnológicos, borrando a fronteira entre os dois³.

Sara Baartman e Franz Taibosh eram, assim, apresentados como típicos hotentote e bosquímano, respectivamente⁴. Ao serem levados para a Europa (e Estados Unidos, no caso de Taibosh), foram absorvidos por um imaginário metropolitano já existente sobre esses dois povos. Ambos estavam destinados a alimentar ideias produzidas pelo colonialismo – sobretudo a noção de alteridade, que, atribuída aos colonizados, era fundamental para o sucesso do empreendimento colonial. Como afirmam Cooper e Stoler,

a tensão mais básica do império repousa no que se tornou um ponto central, agora óbvio, dos estudos coloniais recentes: a saber, que a alteridade das pessoas colonizadas não era inerente nem estável; sua diferença tinha que ser definida e mantida (Cooper; Stoler, 1997, p. 7; tradução das autoras).

À medida que o convívio se aprofundava nas colônias, as fronteiras entre colonizadores e colonizados se tornavam mais porosas. Os contatos e as trocas que tinham lugar nas sociedades coloniais davam origem a hibridismos, misturas e apropriações (Trajano Filho; Braz Dias, 2015, p. 11). E quanto mais frágeis essas fronteiras, maior a necessidade de investimento na fabricação e manutenção dessas categorias. Os africanos eram continuamente construídos como o “outro” a partir do qual os europeus construíam a si próprios e seus impérios. Concentremo-nos no caso dos nativos da África austral.

Antes do século XVI, a região ao sul da África havia se mantido relativamente isolada. Por conta das condições climáticas da região, seus habitantes limitavam-se a pequenos e dispersos grupos de caçadores-coletores. Entre esses povos havia notável diversidade linguística. Viviam em grupos de aproximadamente vinte a

3 Para uma análise abrangente dos eventos de exibição humana na Inglaterra do século XIX, ver: Qureshi (2011).

4 “Hotentote” e “bosquímano” eram termos correntes no período aqui abordado. Posteriormente, foi reconhecido o caráter pejorativo desses termos, que foram substituídos, em especial nos meios acadêmicos, por “khoikhoi” e “san” (ou “khoisan”, para se referir ao conjunto desses povos). Mais recentemente, novos questionamentos e ressignificações têm ocorrido, inclusive com a retomada do termo “bosquímano” (agora de modo enaltecido) por alguns ativistas no âmbito das políticas identitárias na África do Sul.

oitenta indivíduos, ligados por parentesco ou laços de dependência (Thompson, 2001, p. 7).

Na Península do Cabo, onde o regime de chuvas era mais adequado, esses povos passaram a se dedicar também à criação de ovelhas e gado. Foram esses grupos pastoralistas e caçadores-coletores que os europeus encontraram quando começaram a se instalar no extremo sul da África. Os europeus vieram a chamar tais pastoralistas de hotentotes (khoikhoi), enquanto os caçadores-coletores foram denominados bosquímanos (san)⁵.

Durante séculos, os khoisan representaram no imaginário europeu o elo perdido entre os humanos e os primatas. A imagem hegemônica dos khoisan entre os europeus do século XIX era a de uma criatura escassamente humana, sem língua, sem religião, sem organizações políticas minimamente sofisticadas e quase sem capacidade de raciocínio (Strother, 1999, p. 13; Gargallo, 2015, p. 53). A questão linguística é especialmente relevante, uma vez que os cliques, comuns entre as línguas das populações khoisan, faziam com que os europeus não as reconhecessem como uma língua verdadeira. Isso empurrava os khoisan para a fronteira entre a humanidade e a bestialidade.

O imaginário europeu sobre os khoisan construía-se também em torno de uma verdadeira obsessão com a sexualidade desses povos. As mulheres khoisan eram associadas à esteatopigia e à hipertrofia dos pequenos lábios⁶. Havia também uma fixação na genitália masculina. Desde muito cedo, viajantes europeus em visita à Colônia do Cabo relatavam que homens khoikhoi tinham apenas um testículo. Era quase unanimidade a crença na existência de monorquidia entre os khoikhoi, muitas vezes descritos como semieunucos (Gordon, 1992, p. 188-189). Os homens khoikhoi, portanto, não eram vistos como sexualmente ameaçadores – ao contrário das mulheres khoikhoi, hipersexualizadas. Importa notar que esse discurso europeu, sustentado pela ciência de então, reforçava a ideia de que os “hotentotes” formavam uma espécie separada e inferior à “raça negra” (Strother, 1999, p. 39).

Somam-se a esse imaginário depreciativo as condições de vida dos khoisan ao longo do desenvolvimento da Colônia do Cabo. No século XVIII, já tinham perdido seus rebanhos e suas terras, transformados em mão de obra barata para fazendeiros brancos no sul da África. Ainda que fossem legalmente considerados homens livres, viviam sob um regime de servidão, sem salário monetário, muitas vezes pagos com tabaco ou bebidas alcoólicas de baixa qualidade. No extremo, chegaram a ser alvo de campanhas de extermínio (Strother, 1999; Thompson, 2001; Gargallo, 2015).

Os chamados hotentotes e bosquímanos foram assim atrelados a uma imagem de criaturas na fronteira da humanidade, que, por sua vez, justificava sua exploração. Em 1809, sob o governo colonial britânico, os khoikhoi assumiram o *status* jurídico de tutelados (Strother, 1999, p. 22). A alteridade dos khoisan era continuamente reforçada por discursos e práticas que alimentavam os contrastes (ficcionalizados) entre colonizados e colonizadores, legitimando, por fim, o colonialismo.

É preciso notar que essa fabricação de uma alteridade radical era um processo amplo, envolvendo simultaneamente as colônias e as metrópoles. A criação de um

5 Mesmo consideradas adequadas no meio acadêmico, ambas as categorias, khoikhoi e san, são produto do encontro colonial, não servindo como um retrato exato dos grupos, com fronteiras muito porosas, que habitaram por séculos a África austral pré-colonial (Gargallo, 2015, p. 52).

6 A esteatopigia (acúmulo excessivo de gordura nas nádegas) e a hipertrofia dos pequenos lábios são condições encontradas em algumas – não todas! – mulheres khoisan. Tais características também não se restringem a essas populações. Contudo, foram associadas estritamente às mulheres khoisan e tomadas como uma condição que enfatiza sua sexualidade, sem necessariamente fazer delas sexualmente atraentes – *sexed but not sexy* (Strother, 1999, p. 22).

mercado de consumo e espetacularização do “outro” na Europa é apenas mais uma etapa desse processo. Quanto mais bem-sucedidos os espetáculos etnológicos, mais forte a retórica que justificava os impérios.

Sara Baartman e a Vênus Hotentote

O que se sabe de Sara Baartman e da Vênus Hotentote – a pessoa e o espetáculo – é o que disseram sobre ela⁷. Estima-se que tenha nascido na década de 1770, na região que é hoje o Cabo Oriental, na África do Sul. Baartman era de um grupo khoikhoi, falante de gonaqua. No extremo sul da África, passaria a maior parte de sua vida – primeiro, em uma fazenda colonial na qual vivia em regime de servidão e onde aprendeu a língua holandesa; depois, a partir de 1795, na Cidade do Cabo, após ser adquirida para trabalhar na casa de um rico mercador.

É importante notar que a Cidade do Cabo de início do século XIX era uma cidade portuária, cosmopolita. Antes mesmo de chegar à Europa, portanto, Sara Baartman já vivia em um contexto urbano. Morou com ao menos duas outras famílias, sempre servindo no âmbito doméstico. Teve três filhos, embora todos tenham morrido ainda bebês. Um deles foi fruto de uma relação afetiva que Sara Baartman manteve por dois anos, em coabitação, com um soldado holandês, Hendrick van Jong. Há indícios de que, ainda no Cabo, Baartman teria começado a fazer apresentações cujo foco recaía sobre seu corpo (Crais; Scully, 2009, p. 50). Foi quando Hendrik Cesars (a quem Sara Baartman servia no momento) e Alexander Dunlop (um escocês tentando resolver sua vida financeira) viram nela a possibilidade de ganharem dinheiro, levando-a para a metrópole⁸.

Dunlop foi quem administrou a carreira de Sara Baartman na Inglaterra. Ao chegar em Londres, ela foi alocada no centro da cidade, em uma das regiões mais nobres e movimentadas da capital, a rua Piccadilly. Neste respeitável centro da indústria de entretenimento, Sara Baartman receberia milhares de visitantes dispostos a pagar para conhecê-la. O espetáculo de Baartman, pautado na exibição da diferença, poderia não ser considerado exótico o suficiente para o público londrino, num período em que, entre um milhão de habitantes, em torno de 10 mil eram (homens) negros (Crais; Scully, 2009, p. 67). Portanto, é a particularidade da narrativa construída sobre Sara Baartman que fez dela uma grande atração.

Sara Baartman não era apenas uma mulher negra. Ela era uma “hotentote”, que, como vimos, representava, no discurso científico de então, a fronteira entre a humanidade e a animalidade, inferior inclusive a outros nativos africanos. Essa característica vinha destacada em seu nome artístico, Vênus Hotentote, que habilmente evidenciava também outros marcadores presentes em seu corpo. A referência à deusa grega colocava em relevo sua sexualidade. Acionava uma linguagem erótica, sem, contudo, fazer de Sara Baartman um ideal universal de beleza feminina. Aos olhos ocidentais que a consumiam, ela não deveria despertar desejo, e sim risos e horror (Strother, 1999, p. 22).

A exibição da Vênus Hotentote foi pautada pela narrativa sobre um corpo extraordinário. O empresário de Sara Baartman contratou um dos gravuristas mais famosos da Inglaterra para produzir o material de divulgação do espetáculo. Um

7 Duas supostas entrevistas com Sara Baartman apareceram em jornais parisienses em 1815. Estas são pouco acreditadas. Uma é uma sátira, que ao longo do texto zomba de Baartman, e a outra parece uma conversa fictícia, sobre um passado idealizado. Além disso, Baartman foi entrevistada em Londres, em 1810, em um caso judicial. Mas o que se tem registrado é uma paráfrase da entrevista, que foi conduzida em um ambiente intimidador para Sara Baartman, que teria se limitado a respostas evasivas. Ver: Crais; Scully (2009, p. 128 e 99).

8 Hendrik Cesars era descendente de escravos oriundos do sudeste asiático. Nasceu na Colônia do Cabo na década de 1760, já com o status de homem livre. Alexander Dunlop, nascido na Escócia na década de 1750, era um viajado cirurgião militar (Crais; Scully, 2009).

pôster – que não reflete exatamente o modo como Baartman se apresentava – informava ao público como deveriam vê-la: uma caricatura, radicalmente diferente dos espectadores (Fig. 1). O desenhista destacava a nudez, a esteatopigia, o cachimbo, as pinturas faciais, o *kaross* (manto de pele de animal) e um bastão, remetendo a uma vida nômade. Os fios pendentes na parte frontal do seu vestuário completavam o caráter sexual daquela figura, fazendo uma alusão ao que não podia ser exibido em público: a suposta hipertrofia dos pequenos lábios (Strother, 1990, p. 29)⁹.



Figura 1 - “Sartjee, the Hottentot Venus”.

Fonte: Strother, 1999, p. 28.

9 O Museu Britânico, ainda hoje, detém os direitos de propriedade sobre algumas gravuras de Sara Baartman, cobrando para o uso das mesmas. Sua imagem, portanto, continua sendo monetizada.

O espetáculo de Sara Baartman, em si, era chocantemente simples. Não era um grande espetáculo como os shows de horrores circenses vieram a ser. Tampouco trazia uma narrativa explícita sobre sua vida e seu passado, o que contrastava com outras exposições de pessoas africanas feitas na Inglaterra naquele período. Nas exposições que aconteceram, tanto em Piccadilly como nas casas de nobres e ricos, Baartman usava um vestido marrom justo, que aludia à nudez. Quando instruída, virava-se de costas para que os visitantes pudessem observar suas nádegas e, sob um pagamento, até mesmo tocá-las. Homens e mulheres considerados respeitáveis na sociedade londrina compunham o público.

O espetáculo construído em torno de Sara Baartman tornou-se foco de um processo legal, movido por Zachary Macaulay (1768-1838) e outros membros de um grupo abolicionista que questionava as condições de exibição de Baartman. Naquele momento, a Inglaterra havia encerrado oficialmente sua participação no tráfico de escravos, mas a exploração colonial britânica ganhava cada vez mais força na África. O próprio Zachary Macaulay, líder abolicionista, estava envolvido em controvérsias referentes à manutenção de práticas escravagistas na Serra Leoa. Ao demonstrar que desejava resgatar uma “mulher africana” da condição de escravidão, buscava recuperar sua própria honra como “humanista beneficente”

– ainda que ele mesmo nunca tenha dialogado diretamente com Sara Baartman (Crais; Scully, 2009, p. 83 e 89).

Depois desse questionamento legal – que não chegou de fato à condenação dos responsáveis por Sara Baartman – o espetáculo da *Vênus Hotentote* tomou novo rumo, evitando performances que pudessem ser julgadas, naquele contexto, como ofensivas. Se a princípio ganharam público devido à atenção que o caso teve, sem a alusão à nudez e a permissão do toque na nova versão do show, o público logo perdeu entusiasmo.

Durante a estadia de Baartman em Paris, para onde seguiu em 1814, o espetáculo da *Vênus Hotentote* tornou a ganhar grande atenção. Diversas reportagens apareceram em jornais, com charges que contrapunham a civilização europeia e o caráter primitivo de seu corpo. Havia diversos comentários sobre sua feiura nas páginas dos jornais, que colocavam as mulheres europeias como o verdadeiro ideal de beleza. A mulher hotentote era vista como antítese da beleza e da moral europeias (Gilman, 1985, p. 212).

Mas o que foi mais marcante na temporada de Sara Baartman em Paris foi sua apropriação pela ciência, que levou a uma exposição ainda maior do seu corpo. Georges Cuvier (1769-1832), aclamado cientista francês tido como “pai da paleontologia” e “pai da anatomia comparativa”, demonstrou grande interesse por Sara Baartman. Ela foi algumas vezes examinada e desenhada por Cuvier e sua equipe. Esses cientistas não apenas tinham interesse em catalogar e descrever, mas buscavam formular uma teoria sobre a hierarquia das espécies. Acreditavam que quanto mais pronunciadas eram as genitálias, mais primitivo seria o mamífero. Diante dos rumores de que mulheres hotentotes possuíam os pequenos lábios alongados, examinar as genitálias de Baartman parecia uma oportunidade inigualável. Seria, para o grupo de cientistas, a prova da sexualidade incontrolável e do caráter animal dos hotentotes. Porém, enquanto viva, Sara Baartman negou acesso aos seus órgãos genitais (Crais; Scully, 2009, p. 134).

Após a morte de Sara Baartman, em 1815, devido a uma provável pneumonia, Cuvier obteve permissão para manter o corpo sob seu domínio. Ele confirmou a presença de genitais alongadas ao dissecá-la. Preservou seus órgãos e fez um molde de seu corpo que, até a década de 1970, era exibido no Museu do Homem em Paris. O corpo de Sara Baartman, portanto, continuou sendo exibido mesmo depois de sua morte. Estima-se que a exibição do molde de seu corpo na Exposição Internacional de 1937, em Paris, tenha atraído 31 milhões de pessoas (Crais; Scully, 2009, p. 2). E não terminou aí sua trajetória.

Em 1995, quando a África do Sul havia recém-eleito Nelson Mandela como presidente e o país vivia a transição para o período democrático, o retorno de Sara Baartman foi reivindicado por ativistas *khoikhoi*, com o argumento de que ela deveria ter um funeral digno. Seria também um processo de restauração da dignidade da nação sul-africana, após o período colonial. A negociação com a França durou sete anos. Apenas em 2002, durante o governo de Thabo Mbeki, os restos mortais de Sara Baartman retornaram à África do Sul. Em 9 de agosto de 2002, no Dia Nacional da Mulher, ela foi enterrada em Hankey (Cabo Oriental), seu provável local de nascimento.

O silenciamento de Sara Baartman continuou permitindo que sua história fosse apropriada e ideologicamente distorcida, agora por outras narrativas. Baartman foi tomada como um símbolo do sofrimento impingido às mulheres negras – o que ficou evidente na escolha por realizar seu funeral no Dia Nacional da Mulher, data voltada para as ações contra a violência baseada no gênero.

Sara Baartman foi apropriada, sobretudo, no processo de construção da nação. Tornou-se uma importante ferramenta política na construção de uma nação mais inclusiva, reinventada no projeto de *Rainbow Nation* de Nelson Mandela. A “Nação Arco-Íris” era a representação de uma nova comunidade política a ser erguida por meio da coexistência pacífica entre muitas e diversas culturas que compõem a África do Sul. Baartman tornou-se um ícone nacional, simbolizando o passado aborígine como a “mãe” de todos os sul-africanos (Kerseboom, 2011). Se durante o colonialismo ela foi usada em um processo de construção da alteridade que justificava o império, no pós-colonialismo ela foi transformada em símbolo da identidade de um povo, legitimando a nação em formação.

Durante o governo de Thabo Mbeki, fundado na ideia de “Renascença Africana”, Sara Baartman representaria também uma África descolonizada, investida de poder para fazer frente à ciência Ocidental (Kerseboom, 2011). Nesse sentido, destacamos ainda que, em 2018, a Universidade da Cidade do Cabo (UCT), em meio a um processo de descolonização da instituição, iniciado pelos estudantes, renomeou um de seus principais edifícios como Sarah Baartman Hall. O edifício levava antes o nome de Leander Starr Jameson, que atuou como primeiro ministro na Colônia do Cabo.

Importa notar também que Sara Baartman continuou representando a herança khoisan, especificamente. Se ela simboliza a união nacional sul-africana perante o mundo, internamente ela representa igualmente os pleitos dos indígenas khoikhoi e san, que continuam marginalizados no contexto atual, pós-*apartheid*. Ela é um símbolo para ativistas khoikhoi que hoje se reúnem para reivindicar, sobretudo, o direito à terra.

Franz Taibosh e Clicko

A história de Franz Taibosh não foi reproduzida, recontada e questionada na mesma escala que a de Sara Baartman. Seu caso aproxima-se mais de milhares de outros que fizeram parte da indústria de shows de horrores e tiveram seus nomes apagados da memória coletiva.

Estima-se que Franz Taibosh tenha nascido em Middelburg (no atual Cabo Oriental, África do Sul) por volta do fim dos anos 1860 ou início dos anos 1870, marcando assim um século do nascimento de Sara Baartman. Seu pai era khoikhoi e sua mãe, provavelmente, san – Taibosh era falante de korana, uma língua khoi, além do africâner (Parsons, 2010, p. xv). Na Colônia do Cabo, trabalhou em uma fazenda africânder. Enquanto seu pai e irmãos foram trabalhar na criação de animais, Taibosh foi escolhido para atuar no âmbito doméstico, fazendo faxina, comida e serviços de jardinagem. Atuou também como mensageiro durante a guerra Anglo-Boer (1899-1902). Acredita-se que, em algum momento, tenha trabalhado

no entretenimento das tropas britânicas, como dançarino, mímico e comediante.

Franz Taibosh saiu da África do Sul acompanhado por Paddy Hepston (1877-?), que detinha sua custódia. Hepston era um irlandês judeu que falava africâner e já tinha algum envolvimento com o mundo do teatro. Franz Taibosh, conhecido também como Clicko¹⁰, passou um longo período nos palcos. Quando Paddy Hepston, atuando como empresário de Taibosh, leva-o para os palcos ingleses em 1913, o público era muito diferente daquele que foi ver as apresentações de Baartman. Apesar do contínuo interesse pelo “outro”, os ingleses já estavam acostumados a ver homens negros (africanos e estadunidenses) realizando variados tipos de performance (Parsons, 2010, p. 36). A estratégia do empresário de Taibosh, a princípio, foi anunciar o espetáculo como *Dancing Bushman*, destacando não apenas sua origem (aliás, equivocadamente) como também seu talento como dançarino.

O espetáculo contava com uma narrativa fictícia introdutória – elemento comum aos shows de horrores. Hepston projetava um curto filme mudo (produzido ainda no continente africano), enquanto contava a estória de como ele, um fazendeiro na colônia, havia descoberto o bosquímano no mundo selvagem. A imagem da captura era especialmente destacada (Parsons, 2010, p. 40-41). O espetáculo tinha continuidade com a dança. Franz Taibosh, além de dançar, urrava, gritava em sua língua nativa e demonstrava alto nível de energia. O figurino escolhido para Taibosh nessa fase de sua exibição era apenas uma tanga. E, já nesse início, era anunciado como tendo “quase 100 anos de idade” (Parsons, 2010, p. 38). Destacava-se assim o corpo pequeno e enrugado de Taibosh. Somando-se ainda o tom de sua pele, marrom-claro, ele se encaixava perfeitamente no estereótipo do bosquímano.

Acadêmicos da Universidade de Cambridge interessaram-se pela curiosidade etnológica que era apresentada. Na universidade, recebeu elogios por sua dança e habilidade de imitar animais. W. L. H. Duckworth (1870-1956), especialista em anatomia vinculado ao Laboratório Antropológico de Cambridge, demonstrou grande interesse pelo caso. Concluiu, porém, que Taibosh não falava língua alguma – algo ainda recorrente na percepção europeia das línguas khoisan. Mas suas conclusões, bem como as estórias de Paddy Hepston, chegaram a ser divulgadas na África do Sul, onde especialistas, junto da mídia, rapidamente refutaram os “achados” e afirmaram que Duckworth tinha sido enganado.

O tempo de Taibosh e seu empresário na Inglaterra foi curto. Houve acusações referentes ao modo como Hepston tratava Taibosh, relatando que os maus tratos físicos chegavam a debilitá-lo. Um dos acadêmicos do grupo em Cambridge, Robert D. Vernon, escreveu para a APS (Aborigines’ Protection Society) em 1913, denunciando o caso. Uma segunda testemunha escreveu para APS em 1914, que dessa vez abriu uma investigação. Hepston, porém, escapou, seguindo com Taibosh para a Irlanda, onde conseguiram sumir de vista da polícia local.

Restou ao empresário de Franz Taibosh recorrer aos shows de horrores do outro lado do oceano, mais precisamente em Cuba, considerada na época um centro de entretenimento dos norte-americanos. Foi em Cuba que o potencial da performance de Taibosh foi observado por um dos homens mais influentes do

10 O nome Clicko foi atribuído a Franz Taibosh devido à sua língua nativa, que inclui vários cliques entre os seus fonemas.

campo do entretenimento nos Estados Unidos, Samuel W. Gumpertz (1868-1952). Em acordo com Hepston, Gumpertz assumiu a guarda de Taibosh e levou ambos para os Estados Unidos, para integrá-los nos shows de horrores que produzia. Taibosh continuaria a ser apresentado como um homem de idade extremamente avançada – vendiam a ideia de que ele tinha até 110 anos –, e pequena estatura, exageradamente apresentada como sendo de pouco mais de um metro, com 32 quilos. O destaque dado ao corpo pequeno e franzino, assim como ao rosto enrugado e à cor “acobreada”, distanciava-o de um imaginário de virilidade do homem negro africano. Segundo Parsons (2010, p. 84), a imagem de Clicko era de alguém “mais fofinho do que feroz”.

A vida de Franz Taibosh nos Estados Unidos não foi menos conturbada, pessoal e profissionalmente. Do lado profissional, foi objeto de disputa entre dois grandes nomes do entretenimento norte-americano: o já mencionado Gumpertz e Frank Cook (1873-1937), que representava o circo Barnum & Bailey, um dos maiores e mais famosos da época. O circo era tão grande que fazia suas estreias no Madison Square Garden, em Nova York, e cumpria longas turnês ao longo do ano pelo país.

No Barnum & Bailey, Clicko fazia parte da procissão de aberrações. Hepston vestia uma calça cáqui e usava chapéu e um chicote – ainda encenando o colono – e Franz Taibosh aparecia vestido em uma túnica de pele de leopardo (Fig. 2). O vestuário era simples, limitando-se à túnica larga, que remetia a um mundo “selvagem” e tornava seu corpo ainda mais franzino. Às vezes dançava descalço, outra vez com um par de botas, que destacava seus passos. O empresário ainda narrava a captura do bosquímano, enquanto Taibosh dançava e interagiu com a plateia, gritando e rosnando, provocando sustos e risadas. Em 1922, chegaram a produzir um panfleto para acompanhar a performance, com maiores detalhes sobre a (fictícia) captura. Por outro lado, Franz Taibosh foi progressivamente aprimorando sua performance, encenando a passagem da “selvageria” à “fofura”, dos movimentos ameaçadores aos gestos cômicos (Parsons, 2010, p. 98).

314



Figura 2 - Panfleto publicitário de Clicko Wild Dancing Bushman.

Fonte: Parsons, 2010, p. 136.

No circo, Taibosh ganhou respeito profissional. Tinha uma relação amistosa com o seleto grupo que integrava o desfile de aberrações – todos orgulhosamente identificados como artistas. Mas chegou a ser levado por Cook para ser examinado por especialistas do Museu Americano de História Natural, onde foi feito seu molde, de corpo inteiro. Uma série de fotografias também foi feita para o Museu, intitulada “Bosquímano Africano” – incluindo fotografias de seu corpo nu (Parsons, 2010, p. 91).

Em sua vida fora dos palcos, o seu tratamento não parecia melhor do que aquele que gerou denúncias na Inglaterra. Hepston continuava tratando-o como seu serviçal e submetendo-o a maus tratos. Isso levou a um episódio definidor na vida de Taibosh, que é narrado por diferentes vozes (excluindo a do próprio Taibosh, silenciado pelas fontes). Parsons (2010, p. 105-109) informa que, em 1918, Taibosh foi visitado por um dos funcionários do circo (aproveitando a ausência de Hepston), o qual teria se espantado com as condições em que vivia, mal alimentado e seminu. Ao tomar conhecimento, Frank Cook, o representante legal do circo *Barnum & Bailey*, sentindo-se “moralmente responsável”, teria “sequestrado” Taibosh, levando-o para a casa de sua própria filha, que cuidou da saúde do pequeno homem. A polícia local também tratou o caso, inicialmente, como um sequestro. O jornal *The Bridgeport Post* relata que Taibosh teria “implorado” para ser levado dali, gesticulando para comunicar que vinha sendo alimentado apenas com água e pão velho. Relata também que Taibosh teria sido encontrado usando “meias de mulher, roupa íntima de mulher, sapato de mulher”. Em outra narrativa, a família de Cook conta que Taibosh foi levado “de modo amigável”. O cônsul britânico em Nova York, por sua vez, escreveu a seus superiores dizendo que Taibosh havia “desertado”, buscando a “proteção” de Cook.

Cook cuidou dos arranjos legais para a permanência de Franz Taibosh nos Estados Unidos, sob sua responsabilidade. Nesse período, ao se desvincular de seu antigo empresário, Taibosh passou a dominar a língua inglesa, comunicando-se com mais facilidade. No verão, seguia em turnê com o circo Barnum & Bailey; no inverno, hospedava-se na casa da filha de Cook. Junto com a família Cook, frequentava espaços de elite (festas, teatros e jantares), situações nas quais ele procurava entreter os presentes, com seus modos divertidos. Cook e Taibosh pareciam bem próximos, sempre bebendo e se divertindo juntos. Frequentavam lugares como campo de golfe, resort de ski e bordéis. Cook era seu “guardião” legal. O salário que Taibosh recebia como artista de circo era controlado por Cook.

Quando Frank Cook faleceu, sua família continuou vivendo com Taibosh. Em 1939, Franz Taibosh foi diagnosticado com uma doença de coração que já se manifestava há algum tempo, dificultando seu trabalho no circo. Em seus últimos dias de vida, Taibosh ficou na casa da filha de Cook e seu marido (Frances e Patrick Sullivan). Taibosh morreu em 31 de agosto de 1940, sendo enterrado em Hudson, Nova York. Sua morte foi registrada na seção de óbitos do *The New York Times*.

Algumas descrições do temperamento de Taibosh foram registradas. O jornal londrino *Daily Chronicle* o descreveu como “muito galante” com as mulheres, “mandando beijos, colocando sua mão no coração e fazendo o Don Juan com

perfeição” (*apud* Parsons, 2010, p. 51). Muitos mencionam os excessos de Taibosh no consumo de bebidas alcoólicas. Mencionam também seu lado sempre divertido. Mas é a família de Cook que fornece a maior parte dos relatos sobre Taibosh. Frances, a filha mais velha, conta que Cook deu a Taibosh a opção de voltar para a África do Sul e que ele preferiu ficar nos Estados Unidos. Ela disse que Taibosh era “completamente americanizado”. Disse que ele estava satisfeito e orgulhoso de sua posição. E que quando perguntavam sua origem, Taibosh dizia: “Eu sou um cavalheiro norte-americano” (Parsons, 2010, p. 133). Nessas narrativas, o bosquímano ganha (informalmente) nacionalidade norte-americana, contrastando com Sara Baartman, que é hoje identificada em várias narrativas como sul-africana (mesmo sabendo que a África do Sul, enquanto nação, não existia ainda no tempo de Baartman).

Duas vidas em contraste

Em *Couro Imperial*, Anne McClintock examina o imperialismo britânico, evidenciando como esse projeto político global está absolutamente entrelaçado à ordem econômica capitalista branca e à ordem reprodutiva da monogamia patriarcal, revelada no culto à domesticidade (McClintock, 2010, p. 18-19). Para a autora, o imperialismo não pode ser plenamente compreendido sem uma reflexão conjunta sobre gênero, raça e classe. Ela argumenta que essas três categorias, conforme elaboradas na modernidade industrial, não existem em isolamento. Elas existem “em relação entre si e através dessa relação” (McClintock, 2010, p. 19), reforçando a importância de uma perspectiva interseccional.

Quando insistimos, acima, que a noção de alteridade foi forjada pelo empreendimento colonial como forma de garantir sua própria existência, abrimos espaço para pensar essa alteridade sendo construída por múltiplos caminhos. A primeira grande invenção necessária para a legitimidade dos impérios foi a distinção entre as categorias de colonizador e colonizado (Cooper; Stoler, 1997). Mas essa distinção, base do empreendimento colonial, desdobrava-se em outras, relacionadas de forma sistêmica. Estão incluídos aqui os processos de diferenciação e hierarquização de gênero, de sexualidade, de classe e de raça –temas trabalhados habilmente por McClintock –, mas ainda outros, que procuramos evidenciar neste artigo. Argumentamos, a partir de um olhar comparativo sobre as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh, que a discussão sobre interseccionalidade pode ser ampliada incluindo outros marcadores sociais, como etnia, idade e nacionalidade. Essas outras categorias não são menos importantes ou menos decisivas. Elas afetam umas às outras e compõem, junto às demais formas de diferenciação, um mesmo projeto de poder.

A extensa literatura produzida sobre Sara Baartman evidencia como as dimensões do gênero e da raça foram definidoras em sua trajetória. Não apenas afetaram as experiências vividas por Baartman, mas também as narrativas póstumas que a tornaram um ícone da mulher negra. Lançamos aqui outras questões, complementares, nascidas da comparação entre a sua biografia e a de Franz Taibosh. Não teria a etnia sido tão ou mais importante para a compreensão da história de

Sara Baartman quanto a noção de raça?¹¹ Como se deu, na vida de Baartman e Taibosh, a relação entre sexualidade e domesticidade? Como ambos viveram a passagem do tempo? Qual o espaço de agência por eles encontrado na vida pessoal e profissional?

Vimos como a identificação de Sara Baartman como uma mulher hotentote/khoikhoi foi fundamental para o olhar construído sobre ela no século XIX. Embora as narrativas póstumas (acadêmicas ou não) revelem uma tendência a apresentá-la como uma “mulher negra” ou uma “mulher africana”, o interesse que ela despertou na ciência de então estava justamente relacionado ao fato de não ser ela exatamente como as outras mulheres africanas. Georges Cuvier e sua equipe viram em Baartman a peça que faltava no que pretendiam ser uma teoria científica da hierarquia das espécies. No âmbito do racismo científico do século XIX, Baartman não era vista como as demais mulheres negras, uma vez que (supostamente) apresentava genitálias mais pronunciadas, o que acreditavam ser uma característica das espécies mais primitivas. Sara Baartman seria inferior às demais mulheres africanas. Ela estaria no limiar entre a humanidade e a animalidade, justamente pela sua identificação como mulher hotentote/khoikhoi – um dado frequentemente ausente das análises sobre Sara Baartman.

Um século depois, com Franz Taibosh, mesmo após modificações significativas na noção científica de raça, sua origem khoisan ainda despertava o interesse da ciência ocidental, de modo particular. Foi como “bosquímano” que atraiu a atenção de Duckworth, na Universidade de Cambridge – o qual retomou inclusive o mito de que os bosquímanos não falavam língua alguma. Mas os novos tempos mostravam uma modificação também nas colônias, que passaram a ser, elas próprias, produtoras de conhecimento científico. Especialistas ao sul da África foram incisivos na crítica aos “achados” de Duckworth. A antropóloga e filóloga Dorothea Bleek (1873-1948), em especial, evidenciou vários erros nas conclusões do cientista britânico¹².

A identificação de Baartman e Taibosh como hotentote e bosquímano, respectivamente, teve desdobramentos muito distintos nas imagens construídas sobre a sexualidade dos dois. A etnia ganhou novos contornos quando atrelada à diferença de gênero. A exploração da sexualidade de Sara Baartman, como vimos, visava sustentar uma teoria sobre o corpo primitivo. A esteatopigia e a hipertrofia dos pequenos lábios eram tomadas, por um lado, como uma característica comum às mulheres hotentotes/khoikhoi e, por outro lado, como a prova de uma sexualidade feminina excessiva e predatória. O corpo da Vênus Hotentote era tão central para o público que, no momento em que a vestem mais, o interesse por sua performance começa a desvanecer.

Ao observarmos o caso de Taibosh, percebemos uma narrativa muito distinta sobre sua sexualidade. Karlien van der Schyff (2011) afirma que:

Os diferentes estereótipos aos quais estiveram sujeitos Baartman e Taibosh [...] formam a diferença mais crucial entre suas apresentações; a diferença entre seus respectivos shows não é, portanto, necessariamente dependente

11 Estamos cientes de que o termo “etnia” carrega aqui alguma anacronia. Certamente, não é uma categoria usada nos períodos históricos vividos por Sara Baartman e Franz Taibosh (assim como “gênero” também não o é). Usamos o termo aqui como um conceito, uma categoria analítica.

12 Dorothea Bleek vinha de uma família de estudiosos sobre os khoisan. Seu pai, Wilhelm Bleek, e sua tia, Lucy Lloyd, foram pioneiros nos estudos sobre as línguas e culturas khoisan.

dos diferentes períodos históricos nos quais eles foram exibidos, mas, sim, repousa no importante fato de que o corpo de Taibosh nunca foi moldado pelo tropo da hipersexualidade, como foi o de Baartman (Van der Schyff, 2011, p. 156; tradução das autoras).

Argumentamos que o caso de Clicko é mais ambíguo do que sugere Van der Schyff, demandando mais reflexão. Muitas vezes Franz Taibosh apresentou-se com poucas roupas. Também ele teve seu corpo nu transformado em um molde, que virou parte do acervo do Museu Americano de História Natural em Nova York. Seu corpo, portanto, também foi explorado, mas não da mesma maneira que o de Sara Baartman. Quando lembramos dos discursos construídos pelos europeus sobre os homens khoisan, desde o início da Colônia do Cabo, vemos que também ali era recorrente a menção às genitálias e, particularmente, à monorquidia como característica própria dos khoikhoi. Portanto, a sexualidade desses indígenas também foi sempre um objeto de atenção, mas, ao contrário das mulheres, hipersexualizadas, os homens khoikhoi eram vistos como menos viris, hipossexualizados. E essa imagem de alguma maneira é reproduzida nos discursos sobre Taibosh. Suas idas a bordéis, assim como suas brincadeiras “galanteadoras” com as mulheres, estão bem presentes nas narrativas contadas sobre ele. Mas, de modo ambivalente, Taibosh também era visto como alguém amigável e dócil, fofo e não ameaçador.

A ideia de um homem pouco viril era reforçada pela imagem de Taibosh como um homem pequeno, velho, enrugado e franzino. Aqui as construções sobre gênero, etnia e sexualidade relacionam-se também à idade. Seus (supostos) 100 anos de idade reforçavam seu exotismo no mercado dos shows de horrores, ao mesmo tempo que indicavam sua fragilidade e caráter não ameaçador. Sara Baartman, por sua vez, não tinha a idade identificada. Como veremos adiante, parecia congelada no tempo.

Tais imagens tinham reflexo direto também na noção de domesticidade. McClintock (2010, p. 20) apresenta o culto da domesticidade e a reinvenção ocidental do patriarcado como uma dimensão crucial das identidades de gênero, indispensável ao mercado industrial e à empresa imperial. A autora argumenta que é necessário observar o espaço doméstico para compreender plenamente como homens e mulheres, negros e brancos, experimentaram diferentemente o imperialismo. Partindo dessa ideia, propomos direcionar o olhar para alguns pontos das biografias de Baartman e Taibosh que passaram quase despercebidos pela historiografia sobre o tema.

Poucos foram os autores e autoras que se dedicaram a investigar a vida de Sara Baartman anterior à sua experiência na Europa. O trabalho de Crais e Scully (2009) destaca-se justamente por buscar mais informações sobre a vida de Baartman na Colônia do Cabo. Na obra, porém, tais dados não levam aos desdobramentos analíticos que procuramos indicar neste artigo.

A vida de Sara Baartman no Cabo esteve fortemente atrelada ao meio doméstico. No regime de servidão e tutela a que estavam submetidos os indígenas khoisan, Baartman foi sempre destinada ao serviço doméstico. A domesticação era

a forma de dominação e de desvalorização do trabalho feminino na colônia. Na Cidade do Cabo, Sara Baartman experimentou a maternidade. Teve também um companheiro, com quem dividiu o lar, ainda que por pouco tempo. Mas todo esse histórico desaparece na imagem construída sobre ela no âmbito dos espetáculos apresentados ao público europeu.

A Vênus Hotentote era uma mulher arrancada da domesticidade. A maternidade e a dedicação ao serviço doméstico não tinham lugar na narrativa da mulher hipersexualizada, incontrolável e ameaçadora. A personagem apresentada no palco era uma mulher nômade, sem lar e ociosa, passando o tempo a fumar seu cachimbo. Essa imagem não apenas contribuía para a construção de um estereótipo da mulher hotentote primitiva, como também servia como um alerta didático para as mulheres da metrópole. A Vênus Hotentote lembrava o valor da domesticidade às mulheres “civilizadas”, brancas e da elite que assistiam a seus espetáculos. Era uma espécie de policiamento que deixava subentendidos os riscos de outras “classes perigosas”, mais próximas, como as prostitutas e as feministas¹³.

Apenas quando Sara Baartman é incorporada a narrativas pós-coloniais, durante o processo de construção da nação sul-africana, que ela volta a ser integrada ao âmbito doméstico. A maternidade ganha protagonismo na nova narrativa. Não se trata, contudo, da mulher que gerou três filhos e dedicou a maior parte de sua vida aos cuidados domésticos. O foco aqui, mais uma vez, é a Sara Baartman enquanto um símbolo: a mãe de toda uma nação.

Quando voltamos o olhar para Franz Taibosh, novamente se evidencia seu lugar ambíguo numa estrutura de poder que conjuga hierarquias de raça, etnia, gênero, sexualidade, classe e idade. Tal ambiguidade já começa a se revelar quando o jovem Taibosh, trabalhando numa fazenda africâner, “é escolhido” para realizar os serviços domésticos, contrastando com as atividades de outros homens khoikhoi. Trata-se, certamente, de uma informação pouco clara, mas que nos leva à reflexão. Estaria a virilidade de Taibosh sendo questionada ainda nas primeiras fases de sua vida?

Na Europa e nos Estados Unidos, Taibosh foi progressivamente construindo uma vida profissional fora do âmbito doméstico. Contudo, passou longo período desempenhando duplo papel: como artista de circo em turnê pelos Estados Unidos, durante o verão; recolhido na casa da família Cook (possivelmente trabalhando em atividades domésticas), durante o inverno.

Ainda outro ponto das narrativas sobre Taibosh merece atenção. Uma das descrições sobre seu “sequestro” inclui, entre os maus tratos a que era submetido pelo seu empresário, o frio, a fome e o uso de roupas e acessórios femininos. Não cabe aqui julgar a veracidade da narrativa, mas indicar mais esse elemento simbólico, o travestismo. A imagem de um homem vestido de mulher na intimidade de sua vida doméstica põe novamente em xeque sua virilidade. Mantém, portanto, ambígua (ou mesmo liminar) a posição de Taibosh em um sistema de dominação construído pela conjugação de diferentes marcadores sociais.

13 Ver, a esse respeito, McClintock (2010, p. 20), que inclui ainda nessa categoria de “classes perigosas” do mundo imperial: trabalhadores insurgentes, irlandeses, judeus, gays, lésbicas, criminosos e loucos, entre outros.

A mágica dos palcos

Passamos, por fim, a uma análise direcionada especialmente para as performances da Vênus Hotentote e de Clicko, o Bosquímano Selvagem Dançarino. Nos palcos, Sara Baartman e Franz Taibosh construíram (ou foram levados a construir) dois personagens que alimentaram os projetos imperiais – da Inglaterra vitoriana no século XIX e, mais tardiamente, dos Estados Unidos como um império sem colônias.

A performance do Bosquímano Selvagem manteve, ao longo do tempo, alguns elementos essenciais, enquanto outros foram sendo progressivamente transformados. Entre os elementos fixos, destaca-se a narrativa que introduz o espetáculo. O filme exibido e a estória contada por Hepston servem como um enquadramento inicial do que está por vir. Ainda que não seja um recurso muito original no conjunto dos espetáculos etnológicos, merece um exame cuidadoso. Hepston, um judeu irlandês que falava africâner, estava longe de ser um representante legítimo do homem branco, civilizado, capitalista, colonizador. Ele estava mais próximo, simbolicamente, do público de trabalhadores que assistia ao show. Mas no contexto do espetáculo, diante de Clicko, a diferença se coloca de modo evidente, lançando o bosquímano para o limiar da humanidade. A narrativa segue com elementos de violência, destacando a “captura” do indígena – um ato carregado de sentido, que se coloca entre a violência e a salvação, ao tirá-lo da vida selvagem. Não por acaso, a vida de Taibosh é depois marcada por outra “captura”. Os relatos sobre o “sequestro” de Taibosh por Cook são versões de uma mesma estrutura narrativa. Cook, representando o capitalista branco, atua na fronteira entre o crime e a benevolência, retirando o pequeno bosquímano (frágil, faminto, feminizado) das mãos de Hepston, agora realocado como o cruel e pouco civilizado judeu irlandês.

Por mais violenta que seja a narrativa da “captura” no espetáculo do Bosquímano Selvagem, ela é capaz de inserir Clicko numa historicidade. O bosquímano tem um passado “conhecido” (ao menos na ficção). E o destaque dado à sua idade (os supostos 100 anos) reforça a passagem do tempo, vivida pelo pequeno homem. Como um ritual, o espetáculo cria uma temporalidade particular, atrelada a uma espacialidade própria. A performance de Clicko nos circos estadunidenses se dá por meio de um desfile ou “procissão”, junto aos demais artistas no show de aberrações. O espaço é percorrido pelo bosquímano, que nunca está parado.

Além disso, Taibosh parece ter incluído uma outra dinâmica em sua performance. Ele interpreta uma transformação que vai do selvagem (evidenciado no seu nome e no seu vestuário, bem como nos gritos ferozes) ao dançarino bem-humorado e cômico que diverte a plateia. Se essa interpretação de Parsons procede, vemos em Taibosh um artista que consegue imprimir a sua marca no espetáculo, originalmente concebido e enquadrado pela narrativa colonial de seu empresário. Apesar de viver claramente num contexto de exploração e dominação, além de ser silenciado pelas inúmeras narrativas sobre sua vida, percebemos a agência de Taibosh, que encontra brechas para se fazer ouvir.

Já o show da Vênus Hotentote, em sua simplicidade, remete a outra construção do tempo e do espaço. Baartman não é vista como uma artista no palco, encenan-

do um espetáculo. Ela é apresentada como uma mulher congelada no tempo, sem uma história de vida, sem um passado. Ela é a própria representação do passado. Aproximamo-nos aqui da profícua crítica que Johannes Fabian (2014) faz da antropologia e seus usos do tempo. O autor argumenta que os antropólogos tendem a colocar o “outro”, seu objeto de estudo, em uma temporalidade distinta. A separação no espaço se desdobra em uma separação no tempo. Os sujeitos estudados pelos antropólogos existiriam, assim, numa temporalidade não contemporânea a do próprio investigador. E, ao remeter o “outro” ao passado, a antropologia contribuiria para solidificar uma relação de poder. A crítica de Fabian atravessa as fronteiras da antropologia e pode ser estendida ao próprio projeto imperial. A construção da alteridade nas narrativas imperiais incluía entre os seus mecanismos o afastamento temporal. E é assim que vemos Sara Baartman no palco. A Vênus Hotentote é uma personagem alocada em uma temporalidade distinta da de seu público, congelada em um passado longínquo, primitivo, ameaçador.

O enquadramento espacial da performance da Vênus Hotentote segue a mesma narrativa. A mulher ali exposta aos olhares de outros quase não se movimenta pelo palco. Com a exceção de breves momentos em que se desloca seguindo os comandos (violentos) do apresentador, a Vênus mantém-se estática. Não apenas Baartman e Taibosh vivem em dois tempos e dois espaços distintos, mas as performances da Vênus Hotentote e de Clicko também constroem dois tempos e dois espaços contrastantes.

Considerações finais

Os shows de horrores e os espetáculos etnológicos conformam apenas um dos palcos montados pelo colonialismo. Esses shows foram vistos por milhões de pessoas que tiveram acesso a indivíduos como Sara Baartman e Franz Taibosh e suas performances, enquadradas pela retórica imperialista. Baartman, Taibosh e tantos outros encontraram pouco ou nenhum espaço para deixar registradas suas vozes e foram fadados a ter suas vidas contadas sob um imaginário construído na experiência colonial e alimentado pelos espetáculos dos quais eram parte.

Quando Victor Turner (1986) abordou a diferença entre o ritual e o teatro, indicou que os rituais buscam resultados e têm um público que participa e acredita na performance executada, uma vez que é esta uma criação da coletividade. Por outro lado, o teatro buscaria apenas a diversão de um público que assiste à performance sem se envolver e que faz uma apreciação crítica daquilo que é apresentado como produto da criatividade individual. Em suma, os dois gêneros representariam a oposição entre a eficácia e o entretenimento (Beeman, 1993, p. 379).

A análise aqui feita sobre os espetáculos etnográficos mostra, porém, que se o entretenimento não se perdia de vista, a eficácia também era buscada. Tais espetáculos eram pensados com o objetivo de divertir um público em momentos de lazer. Mas eles apresentavam também uma força criadora. As performances executadas por pessoas como Sara Baartman e Franz Taibosh eram absolutamente eficazes em cimentar a crença numa alteridade radical, compartilhada por muitos sob a lógica do império, tanto nas colônias quanto nas metrópoles.

Juliana Braz Dias e Geovanna Belizze

Os espetáculos etnográficos e os shows de horrores contribuíram para a criação e a manutenção de um sistema global de dominação, que se sustentou no entrelaçamento de diferenciações e hierarquias de gênero, sexualidade, raça, classe e ainda outros marcadores, aqui abordados, como etnia, idade e (mais recentemente) nacionalidade.

Recebido: 05/06/2020

Aprovado: 17/08/2020

Referências

- ABRAHAMS, Yvette. *Colonialism, dysfunction and disjuncture: the historiography of Sarah Bartmann*. Tese (Doutorado em História) – University of Cape Town, Cidade do Cabo, 2000.
- BADOU, Gérard. *L'enigme de la Vénus Hottentote*. Paris: Payot, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean; GUILLAUME, Marc. *Radical alterity*. Cambridge: The MIT Press, 2008.
- BEEMAN, William O. The anthropology of theater and spectacle. *Annual Review of Anthropology*, n. 22, p. 369-393, 1993.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (Eds.). *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.
- CRAIS, Clifton; SCULLY, Pamela. *Sara Baartman and the Hottentot Venus: a ghost story and a biography*. Princeton; Johannesburg: Princeton University Press; Wits University Press, 2009.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press, 2014.
- FAUSTO-STERLING, Anne. Gender, race, and nation: the comparative anatomy of Hottentot women in Europe, 1815-1817. In: TERRY, Jennifer; URLA, Jacqueline (Eds.). *Deviant bodies: critical perspectives of difference in science and popular culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. p. 19-48.
- GARGALLO, Eduard. De las visiones coloniales a las políticas postcoloniales: el caso de los San de Namibia. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 51-76, 2015.
- GILMAN, Sander L. Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine and Literature. *Critical Inquiry*, v. 12, n. 1, p. 204-242, 1985.
- GORDON, Robert J. The venal Hottentot Venus and the Great Chain of being. *African Studies*, v. 51, n. 2, p. 185-201, 1992.
- GORDON-CHIPEMBERE, Natasha (Ed.). *Representation and black womanhood: the legacy of Sarah Baartman*. Nova York: Palgrave Macmillan US, 2011.
- GUY-SHEFTALL, Beverly. The body politic: black female sexuality and the nineteenth-century Euro-American imagination. In: WALLACE-SANDERS, Kimberly (Ed.). *Skin deep, spirit strong: the black female body in American culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002. p. 13-35.
- HOBSON, Janell. *Venus in the dark: blackness and beauty in popular culture*. New York: Routledge, 2005.
- HOLMES, Rachel. *African Queen: the real life of the Hottentot Venus*. Nova York: Random House, 2007.
- HUGHES, Heather. African biography and historiography. In: SPEAR, Thomas (Ed.). *The Oxford Research Encyclopedia, African History*. Nova York: Oxford University Press. 2018. Disponível em: <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-229>. Acesso em: 5 abr. 2020.
- KERSEBOOM, Simone. Grandmother-martyr-heroine: placing Sara Baartman in South African post-apartheid foundational mythology. *Historia*, v. 56, n. 1, p. 63-76, 2011.
- LINDFORS, Bernth. Introduction. In: *Africans on stage: studies in ethnological show business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p. vii-xiii.

Juliana Braz Dias e Geovanna Belizze

- LYONS, Andrew. The two lives of Sara Baartman: gender, “race”, politics and the historiography of mis/representation. *Anthropologica*, v. 60, n. 1, p. 337-346, 2018.
- MAGUBANE, Zine. Which bodies matter? Feminism, poststructuralism, race, and the curious theoretical odyssey of the “Hottentot Venus”. *Gender and Society*, v. 15, n. 6, p. 816-834, 2001.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- PARSONS, Neil. *Clicko: the wild dancing bushman*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- QURESHI, Sadiya. *Peoples on parade: exhibitions, empire, and anthropology in nineteenth-century Britain*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- RITTER, Sabine. *Facetten der Sarah Baartman: Repräsentationen und Rekonstruktionen der “Hottentottenvenus”*. Münster: Lit Verlag, 2011.
- SAMAIN, Étienne. Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: o jornal La Lumière (1851-1860). *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 2, p. 89-126, 2001.
- SAMUELSON, Meg. *Remembering the nation, dismembering women?: stories of the South African transition*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal Press, 2007.
- SHARPLEY-WHITING, T. Denean. *Black Venus: sexualized savages, primal fears, and primitive narratives in French*. Durham: Duke University Press, 1999.
- STROTHER, Z. S. Display of the body Hottentot. In: LINDFORS, Bernth (Ed.). *Africans on stage: studies in ethnological show business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p. 1-61.
- THE LIFE and Times of Sara Baartman: “The Hottentot Venus”. Direção de Zola Maseko. Nova York: First Run; Icarus Films. Color, 53 min. 1998.
- THE RETURN of Sara Baartman. Direção de Zola Maseko. Nova York: First Run; Icarus Films. Color, 55 min. 2003.
- THOMPSON, Leonard. *A history of South Africa*. 3. ed. New Haven; London: Yale University Press, 2001.
- TRAJANO FILHO, Wilson; BRAZ DIAS, Juliana. O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 9-22, 2015.
- TURNER, Victor. *From ritual to theatre and back*. Nova York: Performing Arts Journal, 1986.
- VAN DER SCHYFF, Karlien. Staging the Body of the (M)other: the “Hottentot Venus” and the “Wild Dancing Bushman”. In: GORDON-CHIPEMBERE, Natasha (Ed.). *Representation and black womanhood: the legacy of Sarah Baartman*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 147-163.
- VAUGHAN, Alden T. *Transatlantic encounters: American Indians in Britain, 1500-1776*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WILLIS, Deborah. *Black Venus 2010: they called her “Hottentot”*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- WINTROUB, Michael. Civilizing the savage and making a king: The Royal Entry Festival of Henri II (Rouen, 1550). *The Sixteenth Century Journal*, v. 29, n. 2, p. 465-494, 1998.



ensaio visual

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

ensaio visual

Vestes falantes: arte e loucura na obra de Solange Luciano

Mário Eugênio Saretta

327

Vestes falantes: arte e loucura na obra de Solange Luciano

Talking clothing: art and madness on Solange Luciano's pieces of art

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6706>

Mário Eugênio Saretta • Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Cientista social, mestre e doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Diretor do documentário *Epidemia de Cores*. Integra o grupo de pesquisa *Ciências na Vida: Produção de conhecimento e articulações heterogêneas* (PPGAS/UFRGS) e o Grupo Transdisciplinar *Arte e Loucura* Tania Mara Galli Fonseca (NUTAL/UFRGS). Tem como área de interesse a antropologia da imagem, da ciência e da saúde e realizou etnografias nas temáticas da loucura, do efeito placebo e da dor.

ORCID: 0000-0002-4224-3129

msaretta@gmail.com

327

Este ensaio visual aborda a produção expressiva das Vestes Falantes, conjunto de pinturas de autoria de Solange Luciano, criadas na Oficina de Criatividade do Hospital Psiquiátrico São Pedro. Sugiro que a produção dessas obras impõe problematizações éticas, estéticas e políticas que propiciam explorar categorias como arte e loucura. A mediação da câmera foi concebida como um convite ao devir, valorizando o improviso, a relação de subjetividade e a capacidade de evocação das imagens. Sem abdicar de características estéticas associadas à expressão artística, o ensaio busca explorar a poética e a política da linguagem fotográfica.

Solange Luciano. Arte. Loucura. Fotografia.

This visual essay deals with the expressive production of “Vestes Falantes” [Talking Clothing], a set of paintings by Solange Luciano, that were originally made in the Creativity Workshop of São Pedro Psychiatric Hospital. I suggest that the production of these works imposes ethical, aesthetic and, political problems which makes it possible to explore categories such as art and madness. The intervention of the camera was understood as an invitation to becoming, in order to value the improvisation, the relationship of subjectivity, and the ability of images to evoke feelings. Without giving up aesthetic characteristics associated with artistic expression, this visual essay tries to explore a poetics and a policy of photographic language.

Solange Luciano. Art. Madness. Photography

Este ensaio visual foi produzido durante a gravação de *Sou Sol*, curta-metragem etnográfico em processo de realização que abordará a vida e a obra de Solange Gonçalves Luciano. Após ter passado por internações psiquiátricas temporárias em diferentes instituições, Solange começou a utilizar a escrita como expressão terapêutica. Nos últimos anos, passou a se dedicar também à pintura, técnica que aprendeu na Oficina de Criatividade do Hospital Psiquiátrico São Pedro (HPSP), localizado em Porto Alegre. Nesse local, filmei o documentário *Epidemia de Cores* (2016a, 2016b; Saretta 2018, 2020), do qual Solange participa, e realizei pesquisa etnográfica questionando os limites da alteridade antropológica (Saretta, 2014, 2015).

Surgida em 1990, a Oficina de Criatividade atende usuários que atualmente têm o HPSP como ambiente de morada (visto que foram internados em um período anterior às implementações da Reforma Psiquiátrica) e também usuários de outros serviços de saúde mental da cidade, independentemente da existência de vínculo com essa instituição, como é o caso de Solange. Em seus ateliês, atividades de pintura, desenho, escrita, escultura e bordado são oferecidas aos participantes com o acompanhamento de profissionais e estagiários de artes visuais e psicologia. As obras produzidas costumam ser armazenadas em um acervo próprio e, eventualmente, são utilizadas em exposições.

Na Oficina de Criatividade, Solange desenvolveu as *Vestes Falantes*, conjunto de pinturas feitas em vestimentas de diversos modelos compradas por ela em brechós. Em diálogo com a obra de autores como Jacques Rancière, Gilles Deleuze e Félix Guattari (Rancière, 2009; Deleuze, 2002, 2007; Deleuze; Guattari, 1997; Guattari, 1992), entendo que a produção de tais vestes é incapaz de ser reduzida a uma concepção apenas clínica e impõe problematizações éticas, estéticas e políticas que propiciam explorar limites de categorias como arte e sanidade.

Reconhecendo a relevância do debate antropológico que problematiza o estatuto objetivo da imagem e manifesta a importância da subjetividade também nas práticas de recepção (Piault, 2001; MacDougall, 1999; Gonçalves, 2008; Gonçalves; Head, 2009; Pink, 2006; Novaes, 2012, 2014; Rocha; Eckert, 2015; Altmann, 2009), busquei explorar a capacidade da câmera de produzir acontecimentos. Propus a Solange fotografarmos no ambiente no qual ocorreram as atividades da Oficina de Criatividade até o início de 2018, quando foi transferida para um prédio ao lado devido ao risco de desabamento. Nesse cenário, ela me indicou alguns espaços nos quais gostaria de ser fotografada. Assim, a mediação da câmera foi concebida como um convite ao devir, valorizando o imprevisto, a relação de subjetividade e a capacidade de evocação das imagens. Sem abdicar de características estéticas associadas à expressão artística, busquei explorar nesse ensaio a poética e a política da linguagem visual. Nestas fotografias, selecionadas por mim e aprovadas por ela, pretendi que as formas e as cores do ambiente manicomial fossem parte da composição de seu corpo-obra.

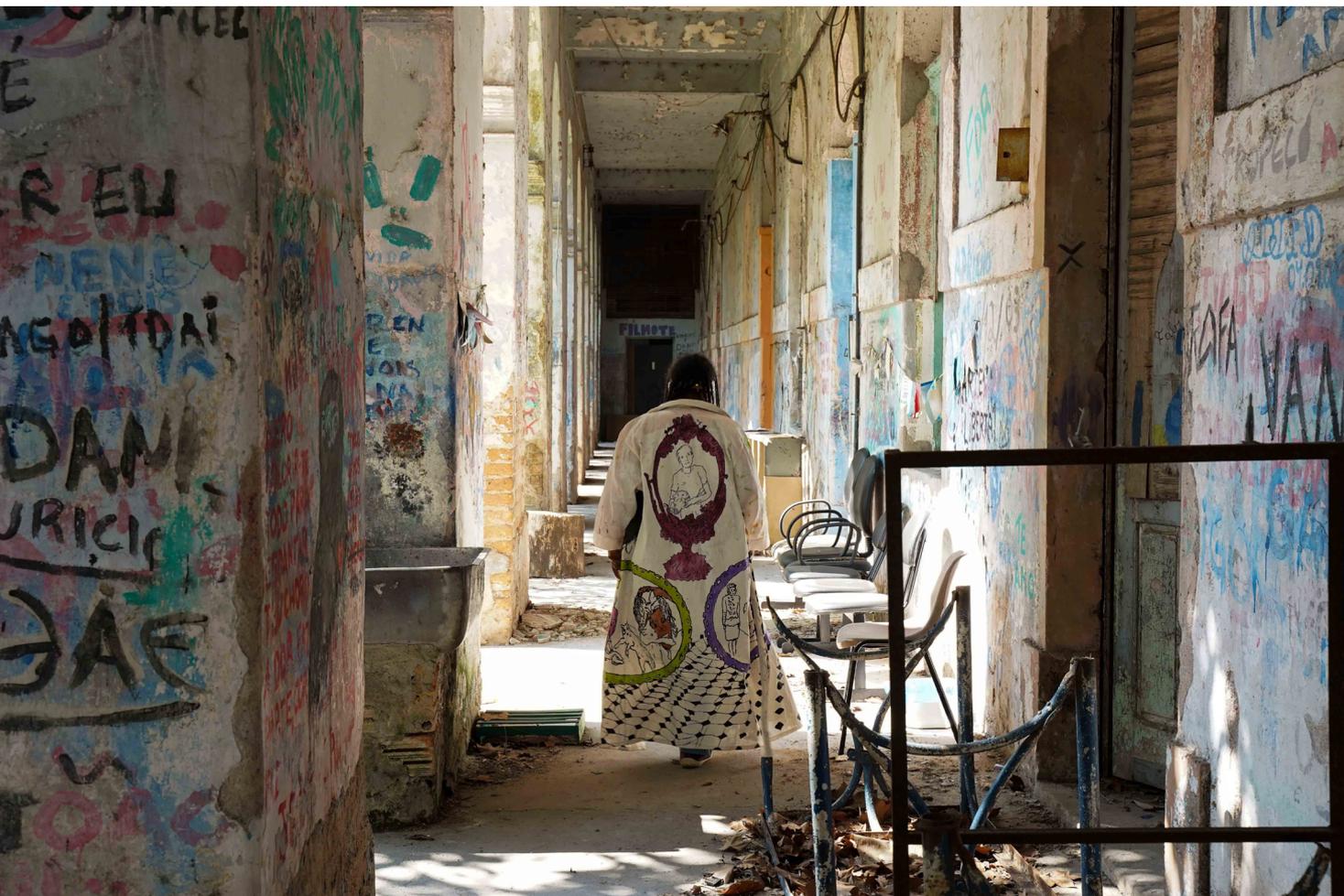


Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Solange me apresentou as primeiras *Vestes Falantes* ao final de uma sessão comentada de *Epidemia de Cores*. Desde então, participamos juntos de aproximadamente uma dezena de exposições nesse formato em cinemas e em universidades, situações nas quais ela propunha que eu vestisse as obras durante o debate e depois convidava o público a vesti-las para a realização de selfies.

329



Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Pintura em homenagem a Nise da Silveira, psiquiatra que inspirou o surgimento da Oficina de Criatividade do HPSP. Nise revolucionou o modelo de atenção à saúde mental ao fomentar atividades expressivas dentro de um manicômio. Na parte inferior dessa veste, Solange reproduziu o piso do antigo local da Oficina de Criatividade, colocando na obra características do seu ambiente de produção.



330

Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. As Vestes Falantes são também utilizadas por Solange na prática de ativismo em manifestações e eventos de saúde mental realizados em apoio à Reforma Psiquiátrica e à Luta Antimanicomial. Como costuma solicitar que outras pessoas vistam suas obras para ganharem movimento na diversidade dos corpos, ela criou vestimentas também acessíveis a pessoas com obesidade, considerando que o ganho de peso é um efeito colateral de certas medicações psiquiátricas.



331

Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Revestidas de caráter testemunhal, as Vestes Falantes se articulam a práticas terapêuticas diversificadas, exaltando o aumento de potência propiciado pelo encontro com as atividades expressivas. Nessa obra, Solange homenageia participantes de uma residência artística teatral ocorrida dentro do HPSP em 2013. Esse projeto, que era desvinculado da Oficina de Criatividade, deu origem ao documentário *Arte da Loucura* e ao grupo de teatro *Nau da Liberdade*, composto por usuários, trabalhadores e estudantes do campo da saúde mental.



332

Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2017. Em uma de suas primeiras *Vestes Falantes*, Solange pintou autorretratos e explicitou por escrito a autodenominação “sobrevivente dos escombros manicomiais”. Apesar dos abusos sofridos em seu percurso terapêutico, ela destaca a importância de ter encontrado profissionais que estimularam sua capacidade expressiva.



Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2017. No verso da mesma obra, Solange pintou a si mesma com amarras e coloriu a centenária estrutura do Hospital Psiquiátrico São Pedro, inspirada em um ex-morador do hospital que sugeriu que as paredes deveriam ser pintadas de cor de rosa, em depoimento ao longa-metragem *Epidemia de Cores*.



Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Solange me mostrou que as raízes de uma árvore penetraram a estrutura manicomial e pediu para ser fotografada junto à planta que nomeou de Árvore de Galli, em homenagem a Tania Galli Fonseca (Fonseca *et al.*, 2018; Fonseca; Cardoso; Resende, 2014), professora e pesquisadora que contribuiu para que obras de pacientes psiquiátricos fossem reconhecidas pela condição expressiva e testemunhal.



335

Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Com a obra criada sobre um jaleco, Solange interage com os vestígios da arquitetura manicomial a partir da minha proposição de explorarmos conjuntamente a poética desse espaço em um duplo devir por meio da fotografia. Nesse ensaio e, sobretudo, nas gravações de *Sou Sol*, busco explorar implicações da noção de etnobiografia (Gonçalves, 2018) e o potencial da fabulação na produção de conhecimento (Deleuze, 2007; Gonçalves, 2008).



Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. Solange veste obra que homenageia os cinco participantes de *Epidemia de Cores* que haviam falecido desde sua realização, produzindo interlocução com a obra audiovisual e com o coletivo de participantes da Oficina de Criatividade. Ao fundo, galhos da Árvore de Galli.

336



Área externa da Oficina de Criatividade do HPSP, 2019. “O mundo lá fora precisa de nós”, diz o verso de um poema de sua autoria. Esse ensaio fotográfico busca contribuir para que a obra de Solange encontre múltiplas interlocuções e, assim, torne o “lá fora” parte de um mundo mais partilhado.

Recebido: 12/03/2020

Aprovado: 20/05/2020

Referências

- ALTMANN, Eliska. Verdade, tempo e autoria: três categorias para pensar o filme etnográfico. *Revista Antropológicas*, n. 20, p. 57-79, 2009.
- ARTE da Loucura. Direção e Produção de Karine Medeiros Emerich e Mirela Kruehl. Porto Alegre: ph7 filmes, 2014. HD (20 min).
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. v. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- EPIDEMIA de Cores. Direção e Produção: Mário Eugênio Saretta, HD (70min), 2016a.
- EPIDEMIA de Cores. 2016b. Disponível em: <http://www.msaretta.wix.com/epidemiade-cores>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- FONSECA, Tânia; CAIMI, Claudia; COSTA, Luis; SOUSA, Edson (Orgs.). *Imagens do Fora: um arquivo da loucura*. Porto Alegre: Sulina, 2018.
- FONSECA, Tânia; CARDOSO, Carlos; RESENDE, Mário (Orgs.). *Testemunhos da Infâmia: rumores do arquivo*. Porto Alegre: Sulina, 2014.
- GONÇALVES, Marco; HEAD, Scott. Confabulações da alteridade: imagem dos outros (e) de si mesmos. In: GONÇALVES, Marco; HEAD, Scott (Eds.). *Devires imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 15-35.
- GONÇALVES, Marco Antonio. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.
- GONÇALVES, Marco Antonio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia (Eds.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018. p. 19-42.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- MACDOUGALL, David. The visual in anthropology. In: BANKS, Marcus; MORPHY, Howard (Eds.). *Rethinking visual anthropology*. Yale University Press, 1999. p. 276-295.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia. *Iluminuras*, v. 13, n. 31, p. 11-29, 2012.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.
- PIAULT, Marc Henri. Real e ficção: onde está o problema?. In: KOURY, M. (Ed.). *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 151-171.
- PINK, Sarah. *The future of visual anthropology: engaging the senses*. London: Routledge, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornelia. *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas*. Brasília: ABA, 2015.
- SARETTA, Mário Eugênio. A verdade que está aqui com a gente, quem é capaz de entender? Uma etnografia com participantes de uma Oficina de Criatividade em um Hospital Psiquiátrico. In: FLEISCHER, Soraya; FERREIRA, Jaqueline (Eds.). *Etnografia*

Mário Eugênio Saretta

em Serviços de Saúde. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 57-79.

SARETTA, Mário Eugênio. *Terceira Margem do Hospital Psiquiátrico: ética, etnografia e alteridade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

SARETTA, Mário Eugênio. Testemunho e Cores de uma Epidemia. *In*: FONSECA, Tânia *et al.* (Eds.). *Imagens do Fora: um arquivo da loucura*. Porto Alegre: Sulina, 2018. p. 225-238.

SARETTA, Mário Eugênio. Câmera na mão, antropologia na cabeça: narrativa, ética e alteridade na produção de Epidemia de Cores. *Antropolítica*, n. 49, Niterói, p. 1-24, 2. quadr. 2020.



resenhas

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

resenhas

NEIBURG, Federico (org.). 2019. *Conversas etnográficas haitianas*.

Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 337 p.

Nadège Mézié

341

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodr ; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. *Omer : constitui o e circula o de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2018.

João Vianna

346

NEIBURG, Federico (Org.). *Conversas etnográficas haitianas. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. 337 p.*

Nadège Mézié • Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Doutora em Antropologia pela Universidade Paris Descartes e atualmente pós-doutoranda pelo programa Capes-Print na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Realiza pesquisas na área da antropologia da religião e da antropologia da violência, com trabalhos de campo no Haiti desde 2005 e entre migrantes haitianos no Brasil desde 2019.

ORCID: 0000-0003-0850-8020

nagmezie@gmail.com

Nadège Mézié

Nos últimos 15 anos, as relações entre Brasil e Haiti se intensificaram. Isto por duas razões principais: o Brasil comandou a missão militar de pacificação das Nações Unidas no Haiti, a MINUSTAH (2004-2017), e após o terremoto de 2010, passou definitivamente a fazer parte dos destinos migratórios para haitianos. O estreitamento de vínculos entre os dois países deve também ser lido à luz do cenário internacional que, nas últimas décadas, viu emergir novos eixos de circulação de pessoas e um aumento das transações e projetos de cooperação internacional Sul-Sul. O livro *Conversas etnográficas haitianas*, coordenado por Federico Neiburg, é ao mesmo tempo produto e testemunha dessa história recente, dessa aproximação entre Haiti e Brasil ainda em curso e feita de tensões, fascinações, rejeição e de tentativas de compreensão mútua.

A coletânea é fruto de um trabalho coletivo de pesquisa que envolveu jovens pesquisadores e pesquisadores seniores, brasileiros e haitianos (estabelecidos no Brasil, no Haiti ou nos Estados Unidos) e grupos de pesquisa de duas universidades brasileiras (Unicamp e UFRJ). As “conversas” do título refletem o ambiente de trabalho: estadias em campo em equipe e trocas acadêmicas contínuas desde então. O resultado nos lembra quanto o conhecimento científico é raramente o produto do trabalho de um indivíduo isolado, mas se constrói a partir de diálogos mais ou menos institucionalizados entre pares (conversas informais, debates nos grupos de pesquisa, cursos, colóquios, avaliações de artigos, leituras de texto à distância). O livro oferece aos leitores de língua portuguesa um conjunto de pesquisas etnográficas realizadas em diferentes regiões do Haiti, em áreas rurais ou urbanas, mas também nos Estados Unidos e em vários países da América Latina por onde haitianos passam ou se estabelecem. Alguns textos revisitam temas clássicos da antropologia do Caribe (Família, Feitiço, Ancestrais, Diáspora, Comércio, Misturas), outros entram em terrenos menos explorados (Sangue, Dinheiro, Frustração). Segundo Neiburg, no entanto, o objetivo não é “oferecer um guia para compreender o Haiti, ou de dar um ‘panorama’ do país e dos seus dilemas” (p. 23), mas sim mostrar o diálogo construído pelos pesquisadores entre si e em torno do projeto (todos os autores mencionam outros textos da coletânea), dos pesquisadores com seus interlocutores (todos propõem análises que partem de expressões ou do ponto de vista dos interlocutores) e dos pesquisadores com a literatura acadêmica produzida por autores haitianos (como Gérard Barthélémy, Michel Laguerre, Micheline Labelle, Michel-Rolph Trouillot, Louis Maximilien, entre outros).

O livro é composto de uma introdução, nove “conversas” (capítulos), um posfácio e um apêndice. Na introdução, Neiburg apresenta os protagonistas da empreitada científica: além dele, os professores Omar Ribeiro Thomaz (que já desenvolvia pesquisas no país), Lygia Sigaud, José Renato Baptista, Natacha Nicaise e Louis Herns Marcelin, e jovens antropólogos que descobriam o *métier* em território haitiano (os brasileiros Flavia Dalmaso, Pedro Braum, Rodrigo Bulamah, Ana Fiod, Felipe Evangelista e o haitiano Handerson Joseph, todos autores de capítulos do livro). A introdução traz também elementos reflexivos sobre as condições do fazer etnográfico num país submetido à ingerência internacional.

O primeiro capítulo, escrito por Louis Herns Marcelin, antropólogo haitiano estabelecido nos Estados Unidos, tem por tema o “Sangue”. O texto é denso e baseia-se em trabalhos de campo que se estendem por dez anos, tanto no Haiti quanto entre membros da diáspora haitiana na Flórida. O sangue, como Françoise Héritier já havia observado, é um operador metafórico e simbólico por excelência. Marcelin trata das concepções nativas de família e poder e investiga as conexões entre poderes autocráticos, como o dos Duvalier (pai e filho), e o sacrifício. Ele defende a ideia de que é preciso voltar à história das *plantations* e da escravidão para entender a “política de sangue” contemporânea. Ao aproximar antropologia e história, Marcelin inscreve-se numa tradição da antropologia do Caribe que já mostrou suas virtudes heurísticas, que se pense em Michel-Rolph Trouillot, Sidney Mintz ou Stephan Palmié. No segundo capítulo, “Família”, Flavia Dalmaso busca entender o ditado que circula entre camponeses da região de Jacmel “não se come quiabo apenas com um dedo (*yon sèl dwèt pa manje kalalou*)”. Ela mostra que tudo o que acontece nas casas e em seus terrenos (*lakou*), assim como as relações de vizinhança e aquelas tecidas com os espíritos, contribuem para definir os contornos da “família”, para além dos laços “de sangue”.

Em “Dinheiro”, terceiro capítulo, Neiburg, especialista em antropologia econômica, interessa-se pelo pluralismo monetário no Haiti. Nas transações cotidianas coexistem a Gourde (moeda nacional), o Dólar americano e o “Dolar haitiano”, uma moeda imaginária, que não se materializa em cédulas, e é usada somente como unidade de conta (um “Dólar haitiano” vale 5 Gourdes). Neiburg mostra que o uso da escala de 5 (5, 10, 25, 50, 100, etc.) para contas tem raízes na história colonial do país; e a partir de observações na favela de Bel Air, onde fica um dos principais mercados ao ar livre de Porto Príncipe, descreve os usos sociais diferenciados das moedas. No quarto capítulo, também dedicado à economia, Felipe Evangelista trata do “Comércio”, objeto que os estudos de Sidney Mintz ajudaram a tornar clássico. Evangelista descreve com riqueza de detalhes a trajetória de uma comerciante na fronteira Haiti-República Dominicana, retrazendo desde a sua aprendizagem da profissão, quando criança, acompanhando a mãe, até sua velhice e o momento de “desaceleração” de sua atividade comercial. Um caso singular que dá acesso às modalidades concretas do comércio transfronteiriço.

Na quinta “conversa”, Pedro Braum reflete sobre violência e segurança a partir de um termo que muitos jovens das favelas usam: “Frustração”. Atento às emoções nas relações violentas, o autor, que é também o coordenador de uma ONG atuando em Bel Air, explica que muitas *baz*, associações de moradores, mesclam atividades culturais, assistenciais, políticas e criminosas e podem funcionar como gangues. O texto relata o confronto entre duas delas e sugere que para os integrantes, “a gestão da frustração é reivindicada como modo de possibilitar a paz” (p. 157).

Um dos debates mais antigos e animados da antropologia e da história do Caribe é aquele que reflete sobre o que o encontro violento de diferentes mundos nas ilhas da região produziu em termos de identidade: hibridez, crioulização, mestiçagem, sincretismo? No sexto capítulo, José Renato Baptista, apoiando-se nas interpretações nativas, escolhe o termo “Misturas”. O autor descreve assim a

Nadège Mézié

combinação de elementos protestantes, católicos e vodu em dois cultos dedicados à Virgem Maria que ele observa, um em Pétionville e outro no Norte do país. Ainda no campo da religião, Ana Fiod, no capítulo “Feitiço”, relata como crianças do sul do Haiti se protegem contra o *lougawou* (ser humano que se transforma em animal para comer pessoas, crianças sobretudo). Compreender a religião através do aprendizado e das práticas das crianças é raro, o que torna este estudo particularmente bem-vindo. Ao dar longamente a palavra às crianças, a autora também nos permite aceder à maneira como elas interpretam o mundo e seus relacionamentos com os adultos.

Handerson Joseph, no capítulo “Diáspora”, propõe uma análise que ele qualifica de pragmática deste termo. São repertoriados seus diferentes usos por haitianos vivendo no país ou fora: “ele é utilizado (...) como substantivo, adjetivo e verbo para conjugar, designar e qualificar pessoas, casas, objetos, dinheiro, ações e formas de ser e de viver” (p. 255). O último capítulo, “Ancestrais”, escrito por Rodrigo Bulamah, combina história e antropologia. Bulamah interessa-se pela figura histórica do rei Christophe e suas realizações monumentais (Palais Sans Souci e Citadelle La Ferrière). Mas, ao invés de investigar fatos históricos, o autor procura compreender a maneira como seus interlocutores narram e de certa forma “praticam” a história, ou seja, trata da “produção da história (...) por pessoas comuns” (p. 264).

O livro se encerra com um curto posfácio e um apêndice. No posfácio, Omar Ribeiro Thomaz apresenta, com a empolgação e o brio que o caracterizam, alguns nomes da “extraordinária biblioteca haitiana” (p. 289), como Jean-Price Mars, Thomas Madiou, Anténor Firmin, Jacques Roumain, e destaca o quanto a confrontação entre esses trabalhos haitianos e os clássicos brasileiros é estimulante. No apêndice, juntam-se a Thomaz, Lygia Sigaud e Federico Neiburg para retomar o evento que está na origem do “projeto Haiti”: a fundação do Instituto Interuniversitário de Pesquisas e Desenvolvimento, INURED, no Haiti, em 2007. Esses dois acréscimos esclarecem, de certa maneira, o pano de fundo e as razões da existência do livro.

Conversas etnográficas haitianas é um livro “crioulo” à sua maneira, que honra a etnografia e o espírito de diálogo e a comparação. A formação ou atuação no Brasil da maior parte dos autores os permite fazer, em seus textos, uma confrontação que me pareceu frutífera entre o que se produz no e sobre o Brasil, e o que se produz no e sobre o Caribe. Da mesma forma, o diálogo entre os autores e suas pesquisas merece ser destacado. A crítica ou ressalva que poderíamos emitir seria, justamente, a de desejar que esse movimento fosse intensificado. A situação das religiões afro-brasileiras e aquela das “misturas” no vodu e nos cristianismos haitianos poderia ser mais explorada, por exemplo; assim como poderiam, a meu ver, ser mais mobilizadas as reflexões sobre campesinato no Brasil. Alguns textos também ganhariam ao incorporar referências mais recentes sobre o tema que abordam. Sentimos, assim, que os autores não tenham, de certa forma, ido ainda mais longe no propósito inicial que se deram. Isto posto, e lembrando como a literatura em língua portuguesa sobre o Haiti e sobre o Caribe de maneira geral é

Nadège Mézié

bastante rara, esses pontos nos fazem antes de mais nada esperar que as conversas continuem! E aguardar a chegada de um segundo volume.

Recebido: 21/04/2020

Aprovado: 08/05/2020

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018.

João Vianna • Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil

Antropólogo, psicólogo e professor na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Realiza pesquisas em etnologia a partir de etnografia entre os Baniwa, povo de língua arawak que vive no Noroeste Amazônico. É pesquisador do Organon – Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Mobilizações Sociais.

ORCID: 0000-0002-8952-7292
joaojbvianna@gmail.com

João Vianna

Omerô é um livro de autoria dos antropólogos João Paulo Barreto (Yepamahsã), Dagoberto Lima Azevedo (Yepamahsã), Gabriel Sodrê Maia (Yepamahsã), Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Jr., Ernesto Belo, João Rivelino Rezen- de Barreto (Yepamahsã) e Lorena França, sobre a *constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. O livro apresenta ideias, descrições, reflexões e ilustrações de mitos, comunicações xamânicas e práticas rituais, desde a perspec- tiva dos Yepamahsã, autodesignação dos Tukano, povo falante da língua tukano oriental, habitantes da bacia do rio Uaupés, Noroeste Amazônico. Todavia, deve permanecer no horizonte do leitor que este é também um relato do experimento em curso do (e com o) conhecimento no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em Manaus (AM).

Nesse sentido, o livro pode ser considerado uma introdução (ou conclusão) à coleção *Reflexividades Indígenas*, que, nos últimos anos, tem reunido pesquisas realizadas por antropólogos yepamahsã (Azevedo, 2018; Lima Barreto, 2018; Re- zende Barreto, 2018; Maia, 2018). Ao desembulharem epistemologias amerín- dias – porque realizada por antropólogos indígenas sobre seus próprios conceitos, com metodologias que são derivas criativas das clássicas etnografias –, tem como efeito a explicitação da epistemologia antropológica. Assim, *Omerô* é mais que o conteúdo do qual é portador, o que em si já justificaria a sua leitura, mas tam- bém uma experiência acadêmica sem igual sobre as possíveis formas em que os conhecimentos indígenas podem ser elicitados na antropologia, chacoalhando-a.

Na introdução, os autores anunciam o livro como uma “máquina”, sustentada pelo “tripé cosmológico yepamahsã”: 1) *kihti-ukuse*, *corpus* mítico, as narrativas dos demiurgos e dos ancestrais primevos; 2) *bahsese*, arte das palavras, expres- sões e comunicações dos especialistas xamânicos *kumu*, *yai* e *baya* com os seres invisíveis *waimahsã*; 3) *bahsamori*, conjuntos de expressões rituais situados no tempo-espaço. Essa formulação conceitual é caracterizada por um esquematismo que compõe todo o livro e parece funcionar como uma “língua franca” entre os pesquisadores indígenas e não indígenas em interlocução.

O livro faz com que cada eixo da “trindade conceitual” se atualize na forma de um capítulo. No primeiro, *Kihti Ukuse*, o leitor encontrará um resumo dos acontecimentos míticos e de seus mais importantes personagens na cosmogonia yepamahsã. O leitor pouco habituado às narrativas dos povos tukano da região do Uaupés se beneficiará enormemente deste “guia” para um conjunto mitológico tão complexo. Mas o interesse não se restringe aos “leigos”, pois a organização e os comentários realizados por antropólogos yepamahsã revelam a originalidade desse breviário. No segundo capítulo, *Bahsese*, descortina-se uma complexida- de nuançada por relações, seres e perspectivas. O conhecimento aqui se revela nas encantações xamânicas que, detentoras de uma poética própria, realizam comunicações entre os distintos habitantes do cosmos. Estas fórmulas, também conhecidas como “benzimentos”, são importantes porque capazes de promover a cura dos doentes, a proteção para rituais, a assepsia xamânica dos alimentos, a nomeação, o manejo do território e, no limite, do clima planetário. Na terceira parte, *Bahsamori*, há a descrição detalhada de conjuntos de expressões rituais

347

João Vianna

situados no tempo-espaço. Temos acesso ao modo pelo qual os registros míticos e xamânicos dos capítulos anteriores estão situados no *cosmos*, mas, em especial, infletidos nos ciclos temporais que são rigorosamente observados pela especulação xamânica yepamahsã.

O primeiro capítulo prepara o leitor apenas parcialmente para os dois capítulos subsequentes, quando o leitor é lançado em um mergulho inesperado. *Bahsese* e *Bahsamori* conformam um texto denso, no qual se acompanha a eclosão de uma multiplicidade ontológica, cuja forma é a profusão de seres e das relações que estes entretêm. Para apenas um exemplo, atentemo-nos à encantação (*bahsese*) para assepsia da carne de caça:

(...) cutiara do buraco, cutiara do tronco oco, cutia mandioca branca, cutia massa de mandioca... paca vermelha, paca preta...

São seus parasitas: piolhos, pulgas e micuins, carrapato pequeno, carrapato da cutiara, carrapato de cutia, carrapato de anta vermelha, carrapato preto, metálico, branco... suas cabeças serão quebradas e trituradas, seus dentes serão arrancados e neutralizadas suas ações. Destruídos esses agentes, seus pés irão se firmar... pés de sumo doce, pés de sumo leite... limpa, neutraliza esses agentes.

São seus alimentos: uacu, cunuri, cunurizinho, buwara, bohpe, wahpe, unuri de pombo, japurá grande, japurá do rio, japurá de morcejo, caroço de abiú, fruta de cabaré, fruta de árvore mata-matá, semente de árvore turi, caroço de ucuqui, mandioca, batata, cará, caroço de ingá, buriti. Dessas frutas serão neutralizadas seus venenos, dos bichos das frutas arrancadas suas cabeças, triturado seus dentes, neutralizada sua ação [...] (p. 92).

348

Essas são algumas das palavras entoadas por um xamã *kumu* com a finalidade de liberar a carne de cutia para o consumo humano. Somente nesse breve excerto são mais de 35 classificações elencadas. Provável que o leitor não indígena estranhe a profusão de nomes-seres relacionados a um único alimento da dieta cotidiana. Neste caso, um *kumu*, para que consiga neutralizar os potenciais efeitos nocivos da carne, evoca todos os parasitas que vivem simbioticamente com a cutia, além de recitar as frutas que ela preferencialmente consome. O xamã revela sua *expertise* ao utilizar em suas encantações o conhecimento de cada uma das intrincadas cadeias tróficas. Revela-se, assim, um arranjo multiespecífico, em que nenhum ente (animal, vegetal, entre outros) está isolado no cosmos. Atentos aos fatos não vistos imediatamente, os *kumuã* oferecem cuidados diligentes pela pressuposição do invisível.

O livro parece, por isso, requerer do seu leitor uma iniciação no conhecimento dos Yepamahsã ou de outros povos de língua tukano oriental, arawak e nadehup na região do Alto Rio Negro. Para acompanhar a leitura, com um mínimo de rigor, é crucial estar ciente de que:

João Vianna

[...] os *waimahsã* são os detentores originários dos conhecimentos sobre *bahsese* e *bahsamori*. Por isso, a comunicação entre eles e os especialistas humanos assume uma importância fundamental, seja na aquisição e circulação de conhecimentos, seja na formação de novos especialistas. Assim, os sistemas de saberes dos *waimahsã* são a fonte primária. Isso é, o conhecimento dos humanos é tipo de segunda ordem, oriundos dos *waimahsã*, uma vez que *Yepaãku* e *Yepalio* [demiurgos míticos] transmitiram seus ensinamentos diretamente a eles, de quem os humanos são descendentes (p. 172).

Todo o livro está assentado na relacionalidade pressuposta entre os *Yepamahsã*, os humanos, enquanto atualização modelar e local da humanidade, com os *Waimahsã*, seres invisíveis, outros que humanos, enquanto virtualidade do cosmos e das condições de possibilidade humana de habitá-lo. A nada trivial asserção de que o conhecimento humano e os humanos são uma especificação da condição *waimahsã* revela um pensamento divergente em relação à metafísica moderna e sua filosofia transcendental, cujo desiderato é a excepcionalidade humana (Valentim, 2018). Nada disso ecoa na metafísica yepamahsã:

“Nós somos os atrapalhados, os imperfeitos, os confusos e os que estão mal”, dizem, dos humanos atuais, alguns *Yepamahsã*. “Nosso mundo é um reflexo deteriorado, imperfeito e incompleto do *Wamudiá Pati*” [patamar cósmico onde Sol é pessoa], dizem outros (p. 56).

349

Para os *Yepamahsã*, nada do que lhes é próprio é privativo. Assim, se eles são orgulhosos por narrarem o *kihti ukuse*, entoarem os *bahsese*, promoverem os *bahsamori* e, deste modo, bem viver neste mundo, é porque compreendem que logo em estabelecer relações benfazejas com os *waimahsã*. A vida parece mesmo depender destas mediações, nunca plenamente garantidas, “[n]ada no mundo dos *Yepamahsã* é feito desprovido de *bahsese*, seja para prevenção, seja para proteção e negociação com os *waimahsã*” (p. 141). É preciso entender, como ensinam os xamãs *yepamahsã*, cujas vozes são amplificadas neste livro, que os humanos não passam de uma versão decaída dos *waimahsã*. Considerar o visível como sendo tudo aquilo que existe, como se todas as coisas não guardassem uma face invisível, é o horror de viver como os Brancos. Por meio do xamanismo podemos entender a falta que fazem os xamãs ao mundo, evidenciando a fundada preocupação dos autores com a diminuição dos especialistas na região do Alto Rio Negro, alvos das diferentes violências coloniais, entre as quais destacam as perseguições das missões religiosas.

Por fim, acompanhamos nesse livro o relato de um experimento, cujo laboratório de ideias é formado, por um lado, por pesquisadores não indígenas – que optaram por incrustar em seu horizonte a floresta, os rios, as malocas e as comunidades do Rio Negro, num esforço de trazer a um primeiro plano na antropologia o pensamento indígena em seus próprios termos –, e, por outro lado, pesquisa-

João Vianna

dores indígenas – que resolveram considerar a antropologia como sendo capaz de oferecer uma interlocução à altura da filosofia yepamahsã, aprendendo seus métodos, abordagens, protocolos, na forja de uma linguagem que os auxiliem em falar para “fora” de suas comunidades, em um diálogo necessário para uma boa política epistemológica. Neste caso, não somente os antropólogos (não indígenas) estavam profundamente interessados no pensamento indígena, o que não é novidade na nossa disciplina, mas, em reverso, os indígenas (antropólogos) estavam também interessados na antropologia realizada nas universidades. Contudo, isso não significa que o interesse mútuo ocorra pelos mesmos motivos: reside neste ponto uma equivocação que exige de seus participantes controlá-la (cf. Viveiros de Castro, 2004) e, de nós leitores, refletirmos. Suspeito ser o interesse mútuo das perspectivas em equivocação (indígenas/não indígenas, humanos/*waimahsã*) de que se trata um dos objetos mais fascinantes deste experimento antropológico.

Recebido: 15/06/2020

Aprovado: 19/06/2020

João Vianna

Referências

- AZEVEDO, Dagoberto Lima. *Agenciamentos do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nuhku*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).
- LIMA BARRETO, João Paulo. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).
- MAIA, Gabriel Sodré. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).
- REZENDE BARRETO, João Rivelino. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*. Ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1, art. 1, 2004.



obituário

v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

obituário

Daniel Etcheverry Burgueño

Montevideo, 20/01/1961 – Porto Alegre, 17/07/2020

Pilar Uriarte Bálsamo

354

Daniel Etcheverry Burgueño

Montevideo, 20/01/1961 – Porto Alegre, 17/07/2020

Pilar Uriarte Bálsamo • Universidad de la República – Uruguay

Doctora en Antropología Social (PPGAS-UFRGS). Profesora Adjunta del Dpto. de Antropología Social y Coordinadora Académica del Centro de Estudios Interdisciplinarios Migratorios en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. Investigadora Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, Agencia Nacional de Investigación e Innovación.

ORCID: 0000-0002-7406-5793

pilar.uriarte@gmail.com

El 17 de julio, después de pelear contra el cáncer por casi un año y de haberle ganado una vez hace años, nos dejó Daniel; el antropólogo, el profesor, el amigo. Para mí, además de un colega era una especie de hermano mayor y por eso es un honor escribir estas líneas.

Al comenzar me pregunto en qué idioma hacerlo. Así como en muchas otras cosas, conversar con Daniel significaba transgredir lenguas y traspasar territorios y no creo que haya uno u otro código que lo represente más o mejor. Finalmente, me decido por el español, porque es el idioma en que siempre acabábamos conversando o discutiendo las cosas importantes. En esas reflexiones, peleas y divagues fue que nos reinventamos uruguayos y brasileros y nos hicimos habitantes de muchos mundos, antropólogos e investigadores de la movilidad humana.

Daniel vivió muchas vidas, por algunas solo pasó y en otras se detuvo. Migrante y estudioso de las migraciones llegó a la antropología y a la movilidad humana después de mucho andar. Un andar irreverente y rebelde, que empezó por renegar del corsé que el Uruguay de la dictadura militar intentaba ponerle, pero que estuvo siempre orientado por una apuesta a vivir, conocer y comprender. Cada partida implicaba para él una apertura, un nuevo mundo para habitar, otra vida a ser vivida. De esa experiencia, alimentada por una permanente curiosidad y el compulsivo rechazo a cualquier convención social surge el antropólogo que muchos de nosotros conocimos, una persona única y especial.

Por los años 2000 comenzó sus estudios de grado en Ciencias Sociales en la Universidade Federal de Rio Grande do Sul, con orientación de Ari Pedro Ouro. Fue una apuesta por conquistar los estudios universitarios y conquistar Brasil también, al investigar sobre religiosidad afro. Pertenecer, poder pensar y decir sobre un mundo del que se es parte de hecho, pero no necesariamente de derecho es siempre una cuestión para las personas que migran; y ese desafío lo tomó de lleno.

Una vez culminada esa etapa, comenzó un nuevo desafío, que implicaba volver sobre el Uruguay y la emigración, reelaborar su experiencia e incorporarla a su ser investigador. Significó integrar experiencias personales y colectivas con preocupaciones teóricas y preguntas analíticas. En el marco del *Núcleo de Antropologia e Cidadania del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* de la UFRGS, y con orientación de Denise Jardim, el foco de investigación se volcó hacia las migraciones y las formas en que los documentos y otros dispositivos de control estatal y social configuran las trayectorias e identidades de quienes atraviesan fronteras. El título de su disertación de maestría: *“Identidade não é documento: narrativas de ruptura e continuidade nas migrações contemporâneas”*, defendida en 2007, es una muestra de cómo la experiencia personal, atravesada por una dosis justa de reflexividad puede transformarse en la clave de una etnografía sólida, o de otro modo; como toda etnografía es siempre y de forma radical un diálogo intersubjetivo entre el investigador y sus interlocutores. A partir de esta investigación publicó el capítulo *“A documentação de estrangeiros no Brasil: seus caminhos e significados”*(2007) del libro *Cartografias da imigração: Interculturalidade e Políticas Públicas de la colección del Núcleo de Antropologia e Cidadania* (PPGAS, UFRGS). En el libro *Políticas da diversidade: (in)visibilidade, pluralidade e cidadania em*

una perspectiva antropológica de esa misma colección, algunos años más tarde publicaría el capítulo “A atuação dos mediadores da promoção da cidadania e a problemática da visibilidade” (2013).

El foco en la documentación como dispositivos de control de la población y en las formas en que diferentes dispositivos de construcción del migrante como un actor construido social y políticamente cede lugar al interés por las formas de resistencia, organización y deconstrucción de los mecanismos de control de la movilidad y de las formas de participación de la población extranjera en la sociedad de acogida. En ese proceso y poniendo en diálogo las realidades latino-americanas con la española (donde realizó una estancia doctoral) surge la tesis de doctorado “*Vivo en un mundo y quiero otro*”: *Um estudo etnográfico sobre os discursos migratórios e as modalidades de controle dos imigrantes em Buenos Aires, Madri e Porto Alegre*, que defendió en 2011, en el PPGAS-UFRGS, también bajo la orientación de Denise Jardim. En el desarrollo de esta investigación aparece la preocupación por comprender las diferentes formas de mediación política y social en las que se construye, configura y moldea la posibilidad o imposibilidad de participación de las personas migrantes y los colectivos organizados.

De estas experiencias de investigación publicó una serie de artículos, como “La construcción social del inmigrante. Estudio antropológico comparativo de las migraciones en Buenos Aires y Porto Alegre” (2009); “La construcción y deconstrucción del miedo: experiencias de inmigrantes frente a la autoridad policial” (2010) o “Sobre Burocracias, Documentos e Sujeitos Imigrantes: Otimização e Flexibilidade na Vivência da Mobilidade” (2016). En estos artículos es posible visualizar el desarrollo de esa línea de interés y como preocupaciones sociales y preguntas analíticas. Los medios de comunicación y las formas de comunicar la experiencia migratoria comenzaron a incorporarse también al análisis, participando en publicaciones colectivas sobre la temática (2012).

Una de las características de su trabajo de investigación, es que no se interesaba únicamente por el producto obtenido, sino por el contexto social y humano en el que se insertaría la producción de conocimiento. Esto también estaba presente en su trabajo docente. En 2011 ingresó como profesor a la Universidad Federal do Pampa (UNIPAMPA), en Sao Borja. Allí trabajó apasionadamente, ilusionado con abrir caminos para que las ciencias sociales acompañaran a las nuevas generaciones a andar por sí mismas. Formó un taller etnográfico: *Dilemas da vida na fronteira*, en la cual buscaba iniciar a los estudiantes de grado en los procesos de investigación; y realizó diversos proyectos de extensión, buscando ampliar los horizontes de las ciencias sociales al diálogo con la sociedad. En su interés por fortalecer el proceso de consolidación de una universidad joven, fuimos varios los y las antropólogas de Uruguay y Argentina invitadas a participar en jornadas académicas en Sao Borja. Siempre adelante con sus proyectos, fue muchas veces incomprendido por quienes lo rodeábamos. A pesar de nuestra incredulidad, en sus palabras nada era imposible.

En los últimos tiempos, a pesar de estar enfermo, continuaba proyectando y soñando, cosas que a cualquiera le parecerían imposibles, pero que sus amigos

Pilar Uriarte Bálamo

desconfiábamos de que en manos de Daniel eran posibles. A pesar de la fragilidad de su salud, nunca tiró la toalla y siguió apoyando y cuidando a quienes lo rodeaban, invirtiendo una vez más el orden de las cosas. Era una persona profundamente generosa y con el don de cuidar a todos. Por lo que representó como investigador, acercando personas, construyendo agendas de trabajo y reflexión, incentivando procesos de formación a todos los niveles, su ausencia representa una gran pérdida para la antropología regional.

Recibido: 27/07/2020

Aprovado: 03/08/2020

REFERÊNCIAS

- ETCHEVERRY, Daniel. A atuação dos mediadores da promoção da cidadania e a problemática da visibilidade. In: JARDIM, Denise; LÓPEZ, Laura (Org.). *Políticas da diversidade: (in)visibilidade, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013. p. 59-72.
- ETCHEVERRY, Daniel. A documentação de estrangeiros no Brasil: seus caminhos e significados. In: Denise Jardim (Org.). *Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. v. 1. p. 9-270.
- ETCHEVERRY, Daniel. La construcción social del inmigrante. Estudio antropológico comparativo de las migraciones en Buenos Aires y Porto Alegre. *Revista Iberoamérica Global*, Universidad Hebraica de Jerusalén, 2008.
- ETCHEVERRY, Daniel. La construcción social del inmigrante. Estudio antropológico comparativo de las migraciones en Buenos Aires y Porto Alegre. *Iberoamérica Global* – Revista Digital da Universidad Hebraica de Jerusalén, v. 2, p. 94-112, 2009.
- ETCHEVERRY, Daniel. La construcción y desconstrucción del miedo: experiencias de inmigrantes frente a la autoridad policial. *Ankulegi* (Donostia), v. 14, p. 59-70, 2010.
- ETCHEVERRY, Daniel. Sobre burocracias, documentos e sujeitos imigrantes: otimização e flexibilidade na vivência da mobilidade. *REMHU* (Brasília), v. 24, p. 115-129, 2016.
- JARDIM, Denise; MAGALHAES, Nara; ETCHEVERRY, Daniel; URIARTE, Pilar. Tecnologias da comunicação e reconfiguração de identidades em processos migratórios entre África Ocidental, Europa e o Cone Sul. In: COGO, Denise; ELHAJJI, Mohamed; HUERTAS, Amparo (Orgs.). *Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais*. Barcelona: Instituto de la Comunicación (InCom-UAB), Universidad Autónoma de Barcelona, 2012. p. 67-84.

O **Anuário Antropológico** é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O **Anuário Antropológico** aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada, na primeira etapa, por uma triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider. E, na etapa seguinte, por duas (02) pareceristas *ad hoc* em regime de duplo anonimato que, em geral, são externas ao Departamento de Antropologia da UnB. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista *ad hoc* também em regime de duplo anonimato. Quatro (04) são os resultados possíveis dessa avaliação: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme as alterações indicadas nos pareceres e reapresentar ao Anuário Antropológico; d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo **Anuário Antropológico**, encontrado em anexo.

Em formato Word for Windows (*.doc ou .docx) ou qualquer outro processador compatível, o material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico: revista.anuario.antropologico@gmail.com. O material deve seguir as orientações:

1. O **artigo** deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.
2. O **ensaio bibliográfico** deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.
3. O **ensaio visual** deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc. A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.
4. A **resenha** de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.
5. A **entrevista** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. A entrevistada pode ser brasileira ou

não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras.

6. A **conferência** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

7. O **dossiê** deve ser composto por 5 a 8 textos. Inicialmente, as organizadoras devem enviar uma proposta do dossiê, contendo título e escopo (até 500 palavras), que será analisada e aprovada pela Equipe Editorial. Em seguida, os textos serão triados pelas organizadoras do dossiê e avaliados por pareceristas ad hoc.

Todos os textos, ensaios e propostas de dossiê devem estar formatados conforme as regras da ABNT em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce e a minibio de cada autora, até 350 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto. As referências bibliográficas devem seguir a indicação abaixo:

Livro:

BORGES, Antonádia. 2004. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Coletânea:

LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

Artigo em coletânea:

COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), The Cambridge Companion to Lévi-Strauss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

Artigo em periódico:

MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". Horizontes Antropológicos, 23: 89-121.

Tese acadêmica:

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da autora. Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora; as autocitações e auto-referências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional. No momento do envio, deve também ser anexada a "Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais", documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser auto-arquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao **Anuário Antropológico**.

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do **Anuário Antropológico**:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

nesses número:

DOSSIÊ

Apresentação do Dossiê “Conexões Transversais entre a Antropologia da Ciência e a Etnologia”

Joana Cabral de Oliveira, Felipe Sussekind e Guilherme Sá

Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento

Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekind

Humanos, sempre-vivas e outros-que-não-humanos: coletando e compondo o mundo comum no Espinhaço Meridional-MG

Bethânia Gabrielle dos Santos e Fátima Teresa Braga Branquinho

Transformações antropogênicas, mito, música e os coletivos xamanísticos Ka'apor: experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies

Hugo Maximino Camarinha

“Aquela serra é o xapono deles”: sobre encontros, ontologias e equívocos no Projeto Yaripo

Leon Terci Goulart

As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos

Ana Gabriela Morim Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé

kubê-kà kumrenx: Vestidos e gênero entre os Mëbêngôkre

Julia Sá Earp

Concepções e conhecimentos quilombolas e as hipóteses científicas sobre a criação e a reprodução das florestas de castanhais-Alto Trombetas, Oriximiná-PA

Igor Scaramuzzi

Vidas e (re)existências no território quilombola da Costa da Lagoa

Eleandra Raquel da Silva Koch e Vanessa Flores dos Santos

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing

Gabriel Holliver

ENTREVISTA

Entre Chico Mendes e Quine – uma conversa com Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida

Joana Cabral de Oliveira

ARTIGOS

Falar de *bullying* sem dizer do gênero: dilemas do Programa Nacional de Combate à Intimidação Sistemática nas escolas brasileiras (Lei n. 13.185/2015)

Juliane Bazzo

A “Travessia dos Dantes”: alguns relatos etnográficos sobre o cárcere através de um projeto de ensino-extensão universitária no Rio de Janeiro

Eduardo Rodrigues

Uma história de dois dinheiros: Salários e gorjetas em dois casinos portugueses

João Gomes

Conflitos ambientais no sertão roseano: A atualização do carrancismo contra vereadores e quilombolas em Minas Gerais

João Batista de Almeida Costa

Encenando a diferença em palcos metropolitanos: as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh

Geovanna Belizze e Juliana Braz Dias

ENSAIO VISUAL

Vestes falantes: arte e loucura na obra de Solange Luciano

Mário Eugênio Saretta

RESENHAS

NEIBURG, Federico (org.). 2019. *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 337 p.

Nadège Mézié

Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2018.

João Vianna

OBITUÁRIO

Daniel Etcheverry Burgueño Montevideo, 20/01/1961 – Porto Alegre, 17/07/2020

Pilar Uriarte Bálamo

