

Ano 24 volume 30(1), 2020
ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLOGICAS



Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

revista **ANTHROPOLÓGICAS**

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** é publicada em dois números por ano, em sessões temáticas, podendo haver sessão de artigos avulsos, e destina-se ao desenvolvimento das discussões contemporâneas na Antropologia, em suas diversas áreas. Publica trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês.

Editor

Renato Athias

Comissão Editorial

Alex Vailati
Antonio Motta
Edwin Reesink
Judith Hoffnagel
Mísia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Renato Athias
Mísia Lins Reesink

Diagramação

Mísia Lins Reesink

Apoio Técnico

Wenderson Luan Lima

Indexação

Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas)

Sumários.Org

Conselho Editorial

Cecília Mariz (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)
João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional/ UFRJ)
Josildesth Consorte (PUC-SP)
Louis Forline (University of Nevada, EUA)
Marjo de Theije (Vrije Universiteit Amsterdam, Países Baixos)
Mark Münzel (Philipps-Universität Marburg, Alemanha)
Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Otávio Velho (UFRJ)
Paul Elliott Little (UnB)
Philippe Erikson (Université de Paris X — Nanterre)
Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)
Stephen Nugent (Goldsmith University of London, Reino Unido)
Wolfgang Gabbert (Leipniz-Universität Hannover, Alemanha)

revista ANTHROPOLÓGICAS

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13º andar)
50.670-901 Cidade Universitária, Recife — PE

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Ano 24, Volume 31 (1), 2020

ISSN 1516-7372

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

Ambientes e Saberes em Conflito

Organização:

Ana Cláudia Rodrigues

Felipe Ferreira Vander Velden

Hugo Menezes Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 24, v. 31 (1) : 2020.

Publicada com abstracts em Inglês

Semestral

Editor: Renato Athias

Inclui bibliografia.

ISSN 2525-5223 (online)

ISSN 1516-7372 (impresso)

1. Antropologia — Periódicos. I. Athias, Renato. II. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

2 CDU

(1ed.)

UFPE

revista ANTHROPOLÓGICAS na Internet:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

	Sumário
Dossiê	
Apresentação	1
Sobre Homens, Botos e Peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no sul do Brasil	7
Flávio Leonel Abreu da Silveira	
Os ‘Eré’ e ‘o Tal do Pirarucu’: equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito	37
Gabriel Sanchez	
O que Anunciam os Chifres dos Bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil	67
Felipe Vander Velden	
‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé	105
Vanderlúcia Ponte, Benedito Ribeiro, Antônio dos Santos & Lourdes Bentes	
Plantando Mandioca e Criando In/Comensurabilidades	141
Gabriel Graton Roman & Iara Maria de Almeida Souza	
El Uso Inapropiado de la Coca o Bien, la Bonanza de la Cocaína desde la Perspectiva Cultural de los Indígenas que Hacen uso del Mambe y Ambil	169
Salima Cure	
Povos Tradicionais e a Questão Nuclear: conflitos socioambientais e resistências à central nuclear em Itacuruba	196
Whodson Silva & Vânia Fialho	
As Violências das Práticas Empresariais: mineração, deslocamentos compulsórios e resistências no vale do Zambeze, Moçambique	220
Albino Jose Eusébio	
Artigos	
Duplos Funerais: quando a morte encontra o morto em contextos transnacionais	249
Mísia Lins Reesink, Andrea D. Martins & Jéssica Greganich	
Abuela Julieta. Xamanismo contemporâneo em Huautla	278
Gabriel O. Alvarez	
Entrevista	
Ambientes e Saberes em Conflito: a experiência indígena em tempos de COVID-19	308
Entrevista com Eliene Putira Sacuena (PPGA/UFPA) e Elisa Pankararu (PPGA/UFPE)	
Resenhas	317

Contents

Dossier

Presentation	1
About Men, Porpoises and Fish: poetic-imaginary dimensions of an urban ecoanthropology of human-animal collectives in southern Brazil	7
Flávio Leonel Abreu da Silveira	
The 'Eré' and 'o Tal do Pirarucu': epistemological and ontological equivocations about their predatory agencies among the Kujubim (Rondônia)	37
Gabriel Sanchez	
What do Oxen Horns Announce? Multispecies artifacts in the expansion of cattle ranching in Brazil	67
Felipe Vander Velden	
'A Pasture Area does not Have the Quality of Medicinal Herb': between knowledge and power, territory and territoriality among the Tembé	105
Vanderlúcia Ponte, Benedito Ribeiro, Antônio dos Santos & Lourdes Bentes	
Planting Cassava and Creating In/commensurabilities	141
Gabriel Gratton Roman & Iara Maria de Almeida Souza	
The Inappropriate Use of Coca, or the Cocaine Bonanza, from the Cultural Perspective of the Indigenous Peoples who Use the Mambe and Ambil	169
Salima Cure	
Traditional People and the Nuclear Question: socio-environmental conflicts and resistance to the nuclear power plant in Itacuruba	196
Whodson Silva & Vânia Fialho	
The Violence of Enterprises Practices: Mining, Forced Displacement and Resistance In The Zambeze Valley, Mozambique	220
Albino Jose Eusébio	

Articles

Double Funerals: when death encounters the dead in transnational contexts	249
Misia Lins Reesink, Andrea D. Martins & Jéssica Geganich	
Abuela Julieta. Contemporary shamanism in Huautla	278
Gabriel O. Alvarez	

Interview

Nature and Knowledges in Conflict: indigenous experienty during COVID-19	308
Entrevista com Eliene Putira Sacuena (PPGA/UFGA) e Elisa Pankararu (PPGA/UFPE)	

Reviews	317
----------------	-----

Apresentação ao Dossiê: Ambientes e Saberes em Conflito

Ana Cláudia Rodrigues^a
Felipe Ferreira Vander Velden^b
Hugo Menezes Neto^c

Este dossiê, intitulado *Ambientes e Saberes em Conflitos*, reúne importantes contribuições aos debates antropológicos correntes sobre a relação entre a crise ambiental planetária, disputas territoriais e as diferentes formas de genocídios e epistemicídios produzidos na/pela relação assimétrica e violenta entre os ‘brancos’, os, assim chamados, povos tradicionais e os demais co-habitantes do ambiente, os não humanos. Os trabalhos apresentados analisam os impactos sociais, culturais e ambientais das forças capitalistas e do pensamento ocidental e eurocentrado na vida de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e comunidades rurais. Também discutem as relações entre humanos e outros seres vivos igualmente atingidos pelo projeto de desenvolvimento do capitalismo moderno. Entendendo que refletir sobre as maneiras de evitar ‘o fim do mundo’, nos termos de Ailton Krenak,

a Professora do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: acrodriuess@gmail.com.

b Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: felipevelden@yahoo.com.br.

c Professor do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: hugo.menezesnt@ufpe.br.

é uma urgência, acolhemos construções críticas quanto aos desdobramentos da clássica dicotomia ocidental natureza e cultura que tanto ensejou o pensamento antropológico.

O artigo *Sobre homens, botos e peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no sul do Brasil* abre o nosso dossiê. Nele, Flavio Leonel da Silveira propõe uma perspectiva de estudos sobre a cidade, a que chamou de Ecoantropologia Urbana, discutindo as dimensões sensíveis e cosmopolíticas das ‘relações humanimais’, por meio da análise da pesca cooperativa entre botos-da-barragem e pescadores artesanais de tarrafa no contexto do estuário do Rio Tramandaí (RS). A relação simbiótica entre humanos e botos é pautada de modo perspicaz e teoricamente potente por Silveira, que apresenta complexos sentidos da convivência interespecífica e práticas engendradas na co-dependência interespecífica e nas redes pouco visibilizadas quando humanos e cetáceos são pensados a partir da oposição entre cultura (humanidade/inventividade) e natureza (animalidade/instinto).

O artigo de Gabriel Sanchez, *Os ére e ‘o tal do pirarucu’: equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito*, explora os impactos ambientais, simbólicos e culturais ocasionados por uma grande enchente do Rio Guaporé que atingiu as terras do povo Kujubim, em Rondônia. O ponto de partida do seu argumento é a presença repentina e imperativa do maior peixe de água doce da Amazônia, o pirarucu, na vida daquele povo após a referida enchente. O desastre ambiental acaba por gerar uma forçosa convivência entre humanos e esses outros novos animais que passam a fazer parte do mundo social e do repertório cultural da comunidade. Sanchez, com sensibilidade, observa que os Kujubim elaboram essa co-existência à luz da tensa relação entre eles e os homens brancos, os ére, que também se apresentam como ‘novos outros’, os responsáveis pela introdução de vários outros seres não humanos no cotidiano dos Kujubim e de todas as populações ameríndias.

O tema da introdução de animais exóticos reaparece no artigo seguinte. Felipe Vander Velden, no texto *O que anunciam os chifres dos*

bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil, reflete acerca da expansão da pecuária pelo Brasil centro-oriental, por meio de certos artefatos (sobretudo instrumentos musicais) produzidos no encontro entre bois e povos indígenas na região. Trata-se de um olhar crítico sobre a grande narrativa do ‘ciclo econômico do gado’ forjado na análise da introdução compulsória dos bois – e dos sonhos e desejos ligados à sua produtividade econômica – entre distintos grupos ameríndios, dos impactos e das adaptações culturais produzidas pela inclusão dessa espécie exótica na vida dos povos originários, e do ambiente como co-constituídos por humanos e não humanos – incluindo animais nativos e adventícios, assim como artefatos, também estes, a seu modo, nativos ou alienígenas – no Brasil.

Vanderlúcia da Silva Ponte, Benedito Emílio da Silva Ribeiro, Antônio Sarmiento dos Santos & Lourdes de Vasconcelos Bentes formam o conjunto de autores, dentre eles intelectuais indígenas da etnia Tembé, que assinam o artigo *‘Uma área de pastagem ela não tem a qualidade de erva medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé*. Os autores analisam as dinâmicas territoriais entre os Tenetehar-Tembé (PA/MA) e suas relações com os temas da saúde e da transmissão dos saberes a respeito das ‘ervas medicinais’. Além de evidenciarem a tensão entre os saberes e práticas tradicionais e os modelos ocidentais de biomedicina implantados pelo Subsistema de Saúde Indígena nas aldeias, chamam a atenção, de forma contundente, para a saúde como categoria política de teor estratégico a serviço da defesa das terras indígenas. Essa temática é muito urgente em especial no contexto atual no qual a experiência social dos povos indígenas está severamente impactada pela pandemia do novo coronavírus que assola o país, com força dramática nos territórios desses povos nativos.

O artigo *Plantando Mandioca e Criando In/comensurabilidades*, de Gabriel Graton Roman & Iara Maria de Almeida Souza, analisa as formas de plantio e consumo da mandioca na comunidade quilombola do Espírito Santo do Itá, no estado do Pará. Nesta arguta investigação, os autores identificam conflitos e negociações entre o saber

tradicional (de cultivo e consumo locais) e o saber técnico-científico, presente principalmente em cursos técnicos municipais oferecidos para os produtores da comunidade. O texto, portanto, ilumina estratégias desenvolvidas pela comunidade remanescente de quilombo para a coexistência do rico saber local frente ao saber técnico-científico que se pretende dominante e, entre essas estratégias, a criação de incomensurabilidades a nortear práticas sociais de resistência.

Salima Cure, interessada nos agenciamentos da coca por grupos indígenas na Amazônia (Colômbia, Brasil, Peru e Bolívia), apresenta o artigo *El uso inapropiado de la coca o bien, la bonanza de la cocaína desde la perspectiva cultural de los indígenas que hacen uso del mambe y ambil*. Cure oferece um trabalho que relaciona histórias sobre o tráfico de cocaína dos anos de 1970 e 1980 a um empreendimento analítico antropológico para entender a experiência de comunidades indígenas que produzem e consomem coca na Amazônia. No cerne de seu argumento está a transformação da coca em cocaína e os efeitos, práticos e simbólicos, que a comercialização dessa substância teve e tem nas vidas desses grupos distribuídos por amplas áreas da bacia amazônica.

No artigo, *Povos tradicionais e a questão nuclear: conflitos socioambientais e resistências à central nuclear em Itacuruba*, Vânia Fialho & Whodson Silva problematizam o campo sociopolítico no qual se inscrevem os conflitos para a instalação da Central Nuclear do Nordeste, em Itacuruba, Sertão de Pernambuco, Nordeste do Brasil. O foco da análise é o lugar que os povos tradicionais ocupam na política de geração de energia nuclear, a partir da realidade da cidade Itacuruba, onde ocorrem uma série de enfrentamentos no intuito de assegurar a proteção de suas territorialidades diante da instalação do complexo nuclear no Rio São Francisco – mais uma intervenção estatal de grandes proporções e catastrófico potencial nesta zona e sobre este rio, bem como sobre os povos tradicionais que ali vivem, já tão dramaticamente afetados por grandes projetos de engenharia e por políticas públicas ambiental e socialmente desastrosas.

O trabalho de Albino José Eusébio, intitulado *As violências das práticas empresariais: mineração, deslocamentos compulsórios e resistências no vale do Zambeze, Moçambique*, fecha o conjunto de artigos selecionados para o dossiê. O autor analisa a instalação do megaprojeto de exploração de carvão mineral pela multinacional brasileira Vale na Bacia Carbonífera de Moatize, no vale do Zambeze, região central de Moçambique, país lusófono da África meridional. Partindo do princípio de que tal instalação transforma o distrito de Moatize num campo de deslocamentos compulsórios, violências e conflitos sociais, a análise se volta às implicações sociais e às formas de resistência desenvolvidas pelas populações compulsoriamente deslocadas frente às práticas violentas, autoritárias e coloniais operadas pelas mineradoras (inclusive brasileiras) naquele contexto.

Como parte do debate proposto pelo dossiê, publicamos a entrevista realizada por Hugo Menezes Neto, Francisco Sá Barreto & Alex Vailti, com Eliene Rodrigues Putira Sacuena e Elisa Urbano Ramos sobre: *Ambientes e saberes em conflito: a experiência indígena em tempos de COVID-19*. Eliene Rodrigues Putira Sacuena é indígena da etnia Baré, doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, e Elisa Urbano Ramos é indígena da etnia Pankararu, mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Na entrevista, realizada em abril de 2020, essas antropólogas analisam os desafios enfrentados pelos povos indígenas frente à pandemia da Covid-19. As respostas evidenciam que o contexto pandêmico reatualiza uma experiência de genocídio e resistência inscrita nos conflitos, territoriais, ambientais e epistêmicos que marca a história dos povos indígenas no Brasil.

O dossiê conta ainda com duas instigantes resenhas. A resenha de Wagner Lira do livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, do pensador indígena e ambientalista Ailton Krenak, lançado em 2019 pela editora Companhia das Letras e já um *best seller*: uma obra fundamental para o debate sobre crise ambiental e de Antropoceno a partir de uma epistemologia não ocidental, que promove uma crítica potente sobre

as práticas capitalistas que impactam de modo irreversível todos os seres vivos. A segunda resenha, assinada por Marcel Mano, é do livro *Une écologie des relations. Les grandes voix de la recherche*, do antropólogo francês Philippe Descola, também lançado em 2019. A obra versa sobre as relações entre os povos indígenas na Amazônia e os seres do que chamamos de natureza, com o intuito de discutir, e mais uma vez reafirmar, que a oposição entre natureza e cultura, tradicionalmente estabelecida pelo pensamento ocidental, é falaciosa e limitada para entender outras culturas e ontologias.

Este dossiê é um desdobramento da Semana de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, que teve, na sua edição de 2019, tema homônimo. Acreditamos que, além dos debates apresentados no referido evento – organizado pelo Laboratório Interdisciplinar Natureza, Cultura e Técnica, AYÉ (PPGA/UFPE), aqui reunimos contribuições importantes para pensar o ambiente em crise, os territórios em disputa, as tensões do mundo co-habitado por humanos e seres outros-que-humanos, e os embates às vezes violentos entre saberes distintos e arbitrariamente hierarquizados. O esforço em promover reflexões sobre os *Ambientes e Saberes em Conflitos* vai ao encontro da urgência dessa agenda numa sociedade marcada pela opressão e precarização da vida das minorias sociais, pelos desastres ambientais – como as queimadas na Amazônia e o derramamento de óleo nas praias do Nordeste – com consequências ainda imensuráveis para o ambiente e os seres que nele habitam. Ayé, na língua Yorubá, significa Terra, o mundo físico que abriga todas as formas de vida, e é sobre a produção do mundo, em suas relações assimétricas entre os co-habitantes e os conflitos de distintas ordens, que refletiremos a seguir.

Sobre Homens, Botos e Peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no sul do Brasil

Flávio Leonel Abreu da Silveira^a

A proposta do artigo é a de discutir as dimensões sensíveis e cosmopolíticas da pesca cooperativa entre botos-da-barras e pescadores artesanais de tarrafa no contexto do estuário do Rio Tramandaí (RS), a partir de uma abordagem dialógica entre Antropologia e outras disciplinas, a fim de propor uma perspectiva de estudos sobre a cidade que chamo de *Ecoantropologia Urbana*.

Botos, Pescadores, Estuário, Cidade, Ecoantropologia urbana.

A proposta deste artigo¹ é realizar uma experimentação textual a partir de experiência etnográfica² junto aos pescadores da barra do rio Tramandaí, que realizam a chamada ‘pesca cooperativa’ em associação com os botos-da-barras (*Tursiops gephyreus*³), cetáceos marinhos que adentram o estuário movidos pela intenção de capturarem/predarem peixes que ocorrem naquele ambiente de encontro de águas em meio urbano. A etnografia que realizei ocorreu entre o segundo semestre de 2018 e o primeiro de 2019, quando busquei conviver no ambiente da barra com os pescadores e acompanhar as suas atividades de pesca junto aos golfinhos. Também acompanhei atividades dos pesquisadores

^a Professor Associado da Universidade Federal do Pará, Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia-PPGSA (UFPA). Email: flabreu@ufpa.br.

ligados ao CECLIMAR – Centro de Estudos Costeiros, Limnológicos e Marinhos – ligados ao Campus Litoral Norte da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mais diretamente de alguns trabalhos de campo realizados pelos membros do Projeto Botos da Barra.

Trata-se do empenho de produzir uma narrativa poético-etnográfica que considere às dimensões imaginárias, porque simbólico-práticas, das ‘formas sensíveis’ de socialidades interespecies que convivem no estuário do rio Tramandaí, que considere, tensionalmente, ontologias em relação num *locus* comum de entrelaçamentos de mundos. Elas engendram expressões cosmopolíticas⁴ de relações entre diferenças coligadas, neste caso, imersas num contexto tensional de expansão do capitalismo expropriador dos lugares de pertença coexistencial de existentes – humanos, botos, tainhas, e muitos outros – naquele meio/ambiência, quando o caráter convivial das ontologias entrelaçadas numa ‘ecologia das práticas’ (aqui entendida como um conjunto de experiências compartilhadas (e interessadas) por coletivos que praticam os lugares⁵) precisa lidar com as ações fragmentadoras da *unicidade*⁶ em jogo – como ficará mais claro adiante – onde o *comum* enquanto dimensão da vida vivida em assembleias de existentes é transfigurado no (*in*)*comum* do desejo consumista do fruir nas paisagens de evasão, pelo olhar fotográfico insaciável (Urry 1992) que tudo registra.

Há, portanto, uma tensão entre a cosmopolíticas que entrelaça ontologias distintas no pluridiverso das formas biossociais e culturais em devir nas paisagens, com o cosmopolitismo que busca pela via da turistificação dos espaços, o olhar estrangeiro e as sociações mais ou menos informais movidas pela circulação do dinheiro (Simmel 1971), o que sugere outras cosmopolíticas possíveis (Blaser 2018) que opõe empresários/empreiteiros e pescadores artesanais quanto às formas de interações com os coletivos *Tursiops*. Ou ainda, seria o caso de pensarmos numa biocenose que inclui o humano porque a *natureculture* (Fuentes 2010) flui nas ações (intra, inter, transspecies), na fulguração de uma espécie de *Cosmoceno* em choque com a expansão do *Capitaloceno*⁷, que se volta ao uso das paisagens compreendidas

como recursos, apartando o humano da natureza no anseio mesmo de possuí-la como produto.

Há uma lógica de mercado voltada ao aumento do turismo na região que está ligada a certo economicismo devastador capaz de motivar extinções no contemporâneo, e que se assenta agressivamente sobre os ecossistemas costeiros vinculados aos biomas Mata Atlântica e Pampa na porção sul-riograndense. Com isso não quero dizer que os pescadores artesanais não joguem o social (ou não precisem dele), no sentido de participarem das dinâmicas que contribuem à circulação do dinheiro (jogos esses que também são ativados por elas), com o intuito de se manterem ativos na pesca cooperativa no contexto do Tramandaí. O que resalto é justo a coexistência sensível de uma cosmopolítica de interações entre humanos e cetáceos experienciada na artesanaria do ofício que gira em torno das errâncias agentivas dos cardumes de peixes no estuário – o que implica manterem-se íntegras as interações nos lugares praticados pelos coletivos, neste caso, como seres sencientes multidiversos no mundo austral brasileiro, diante das pressões sobre o vivo e à pertença à localidade dos espaços estuarinos, agindo como degradadora de uma memória de relações onto-ecológicas de reconhecida duração na barra.

O fenômeno biosocial da pesca cooperativa entre humanos e cetáceos marinhos (botos-de-lahille – *Tursiops gephyreus*) que ocorre na área denominada de barra do rio Tramandaí - ou simplesmente na barra - situada no litoral norte do Rio Grande do Sul, revela formas complexas e sensíveis de interações/associações entre coletivos humanimais em contexto de adensamento urbano. Neste caso, entre dois mamíferos (humanos e golfinhos) que praticam conjuntamente a captura de determinados peixes – neste caso, duas espécies de tainhas (*Mugil sp.*), ainda que capturem outros peixes – tornando-os frequentadores assíduos de um pequeno trecho do Tramandaí que encontra o oceano Atlântico, localizado entre duas cidades litorâneas gaúchas com significativa vocação turística – Tramandaí e Imbé – e, devido a isso, suscetíveis à intensa especulação imobiliária.

Os botos da barra, como são conhecidos os cetáceos, praticam o lugar junto aos coletivos de pescadores artesanais há bastante tempo – estima-se que a pesca cooperativa ocorra há pelo menos 60 anos no local – e, como os humanos, são *habitués* da zona estuarina onde mantêm uma longa tradição⁸ de pesca consorciada com os pescadores artesanais, especialmente àqueles que se utilizam de tarrafas em seu ofício. A pesca cooperativa pode ser observada durante o ano todo, mas se intensifica no período de migração das tainhas no Atlântico durante o inverno austral. A porção litorânea que corresponde ao sul do Brasil é considerada uma área de altíssima biodiversidade – nela convergem a corrente quente (do Brasil) que encontra a corrente fria das Malvinas, produzindo condições adequadas para a manutenção de cadeias tróficas bastante complexas naquela zona de contato.

Os encontros e as vinculações sistêmicas, de comunicação ritualizada e agentiva entre humanos e coletivos *Tursiops* são movidos por um querer estar-juntos altamente sensível, envolvendo reciprocidades e intencionalidades entre ambos na captura das tainhas, constituindo formas simbólico-práticas singulares que entrelaçam jogo e labuta no ofício de pescar cooperativamente, quando captura e fuga entendidas como configurações elaboradas de socialidades interespecies, oscilam/tensionam díades cooperativas e triangulações agonísticas, que retomarei mais adiante.

A pesca cooperativa entre humanos e golfinhos é um fenômeno raro. Há registros de que ela aparece em determinados pontos do mundo relacionando diferentes coletivos de cetáceos (aqui me refiro a espécies) a coletivos humanos distintos. No caso da África (Mauritânia), Oceania (Austrália) e Ásia (Mianmar) envolve tipos de pescas que podem ser consideradas como cooperativas. Existem, no entanto, referências (nem sempre comprovadas) a relações de proximidades amistosas e lúdicas⁹, ou mesmo, tensionais entre humanos e cetáceos em diversas regiões do país (e das Américas), bem como nos demais continentes.

O *sapiens* interage desde longa data com cetáceos marinhos e dulciaquícolas. Há relatos desde Plínio, o Velho, de eventos

denominados hodiernamente como sendo ‘pesca cooperativa’ (Busnel 1973; Simões-Lopes 2005). Sabe-se, no entanto, que esta prática de associação humanimal – enquanto fenômeno complexo e expressão formal de sociações interespecies – é bem conhecida pelos biólogos que atuam no litoral sul do Brasil, e que somente agora tem despertado interesse dos antropólogos, como é o caso dos estudos de Iino (2017) e Catão (2019) para o contexto de Laguna (SC), e o de Marques (2017) para Tramandaí/Imbé (RS), cujas pesquisas etnográficas consideram as interações entre botos e os pescadores artesanais.

Entretanto, para o contexto gaúcho, pelo menos desde o debate proposto por Tabajara (1992) em seu estudo pioneiro, é conhecida a fidelidade de coletivos *Tursiops* ao estuário do Tramandaí, remetendo a associação à segunda metade do século XX. O autor cita, por exemplo, o golfinho nomeado de Galhamol pelos pescadores locais, que à época frequentava as águas da barra há 37 anos. Atualmente, Geraldona, a matriarca do grupo (11 indivíduos residentes e 6 que tentam entrar naquele ambiente) que cotidianamente deambula pela barra, possui aproximadamente 37 anos, sendo que vários de seus filhotes foram criados junto ao estuário. Além disso, a presença de indivíduos mais ou menos errantes no local é verificada, mas observações recentes parecem indicar que a fidelidade à barra implica a proteção do território familiar, já que Chiquinho (com cerca de 12 anos) foi identificado impedindo a entrada de *Tursiops* estranhos no estuário¹⁰. Há uma série de estudos que indicam a fidelidade/territorialidade em relação ao Tramandaí como uma prática desses cetáceos (Simões-Lopes 2005; Simões-Lopes & Daura-Jorge 2008), bem como a significativa quantidade de dados que os pesquisadores do Projeto Botos da Barra acumularam nos longos anos de pesquisas na área, parte publicada em artigos científicos, trabalhos de graduação e pós-graduação, bem como publicações de cunho educativo (Educação Ambiental) dentro da proposta de trabalhos de extensão que o grupo executa.

Mais recentemente, Giacomo & Ott (2016) ao discutirem a alta fidelidade dos botos ao estuário do rio Tramandaí indicaram, a partir da

análise de imagens obtidas pelo registro fotográfico/fotoidentificação das nadadeiras dorsais, que a presença de alguns indivíduos da espécie no local (pelo menos quatro deles), dura 18 anos. Eles são, portanto, considerados residentes naquela zona estuarina, realizando movimentações cotidianas entre o oceano e o rio Tramandaí (ligado diretamente ao complexo lagunar Tramandaí-Armazém).

A partir da pesquisa de Ilha (2016), mas também através dos meus dados de campo, fica claro que as pessoas pescam cooperativamente com os botos há bastante tempo, pois é comum escutar de alguns pescadores que a atividade ocorre há décadas, podendo variar entre 30, 40 ou 50 anos, dependendo do pescador e de como cada um recorda as suas atividades conjuntas com os animais¹¹, sendo que muitos deles aprenderam a pescar em parceria com os botos a partir dos ensinamentos obtidos dos mais velhos (parentes e amigos) que conviviam com os cetáceos e tinham como prática cotidiana a pesca interspécies desde longa data.

Os eventos cotidianos de pesca botos-homens no contexto urbano enquanto experiências comunicacionais complexas, estabelecem laços duradouros pautados em vínculos simbólico-práticos e afetivos que envolvem formas intersubjetivas de amizade interespécies, cuja intencionalidade é a predação das tainhas que se aproximam da costa – para se desenvolverem, descansarem, em busca de alimentação, ou seja, para utilizarem o estuário nos seus ciclos vitais. As tainhas no contexto da pesca cooperativa representam um vetor de relações¹² que entrelaça os coletivos de mamíferos sociais. Tais laços, por certo, precisam ser melhor compreendidos através do aprofundamento da pesquisa etnográfica, mas o material de que disponho a partir do trabalho de campo, juntamente com o vasto material acumulado pelo grupo de pesquisa Botos da Barra, permite por ora uma série de reflexões.

Neste sentido, as complexidades presentes no fenômeno da pesca colaborativa interespécies, levadas a efeito mediante formas táticas e sensíveis de jogar associativamente o evento ‘pesca’, é entendido por mim

como um esforço comunicacional entre inteligências humanimais¹³: envolvendo significações, pontos de vista, intencionalidades, gestos, movimentos, sinalizações e vocalizações em torno dos acontecimentos de predação e fuga – produzindo uma triangulação complexa e dinâmica de sociações prazerosas, competitivas, colaborativas, mais ou menos agonísticas.

Nos termos de Bateson (2000) e de Ingold (2000) implicam certas habilidades no engajamento de captura coletiva dos cardumes que também desenvolverão habilidades quanto ao escape. As fêmeas de boto (as ‘botas’) que adentram o estuário com os filhotes precisam ensiná-los a desenvolver a atenção¹⁴ às formas de pesca cooperativa, da mesma maneira que os pescadores precisam ensinar na prática os neófitos a pescarem conjuntamente. As sinalizações com o rosto (‘mostrá com a cabecinha’ e /ou ‘com o biquinho’) e ‘com a cola’ [o mesmo que cauda] devem ser estimuladas, já que o jovem cetáceo aprende experienciando/experimentando a pescaria¹⁵ – observando a mãe e estimulado por ela – da mesma forma que o pescador deve observar suas investidas e estimulá-lo, mesmo que ele ‘esteja mentindo’, que seja ‘louquinho’ e afobado na pesca e/ou quanto ao processo de indução do pescador ao lançamento da tarrafa, sendo necessário sempre evitar que ele se prenda às malhas do artefato.

A entrada intencional dos botos na barra e o início da pesca (que é cooperativa entre os cetáceos) desencadeia a chamada ‘corrida de boto’ entre os humanos, que implica correr acompanhando a movimentação dos cetáceos na condução do cardume até as margens/barrancos da barra, a fim de lançarem as tarrafas sobre os peixes, pois os pescadores competem entre si por uma posição mais adequada ao lançamento da rede¹⁶. Há uma hermenêutica sensível do derivar das paisagens aquáticas que indica tanto as posições das tainhas quanto a dos golfinhos: vibrações, ondulações, sombras, bolhas, respiros/borrifos são signos fundamentais, que os pescadores interpretam com astúcia e acuidade quando perscrutam sensivelmente a ambiência local. Além do mais é corrente entre eles a informação de que os

botos *habitués* da barra os reconhecem, assim como os pescadores os identificam pelo seu ‘jeitão’¹⁷, dando-lhes nomes próprios (Lobisomem, Chiquinho, Coquinho, Geraldona, Rubinha, entre outros).

As tainhas, por sua vez, participam do jogo social agonístico ‘pesca cooperativa’ como alvos, pois são vetores de relação que mobilizam uma triangulação de agentes e precisam realizar a fuga diante dos atos de predação – o cardume movimenta-se como uma espécie de macroorganismo híper-sensível e senciente que interpreta as interações botos-humanos e busca evitá-las como pode a partir de deslizamentos, de escapes táticos diante de dois predadores que trabalham estrategicamente juntos. Na realidade, as tainhas instituem o fenômeno lupasciano (1947) do terceiro incluído. Os cetáceos, não precisam dos humanos para capturarem as tainhas, da mesma forma que os pescadores não necessitam dos botos para pescarem, todavia, sabem que o manejo cetáceo, uma espécie de arrebanhamento das tainhas do meio do canal para as margens é fundamental à captura dos peixes¹⁸.

Acontece que as tainhas vinculam ecossistêmica e simbolicamente humanos e botos. Elas instauram processualmente pela sua presença agentiva no estuário a convergência simbólico-prática de estratégias de captura. A relação boto-tainha inclui um terceiro que é o humano, da mesma forma em que a relação tainha-humano inclui os cetáceos. Mas as tainhas utilizam táticas de escape: inteligentemente, elas enquanto cardumes driblam as agências mamíferas interespecies. É justo pela pressão dos cetáceos em relação ao lançamento da tarrafa que elas se dispersam e são predadas por ambos. Os botos utilizam-se das ferramentas humanas, operando indiretamente o artefato na captura das presas, assim como os humanos sabem se utilizar das técnicas corporais dos cetáceos para o exercício criativo da pesca.

Portanto, as associações e dissociações presentes nos comportamentos de fuga-captura vinculados à pesca cooperativa são altamente ritualísticas, e se desenrolam nos quadros (*frame*) do jogo (*play*). Aqui tanto uma abordagem batesonia (2000) quanto elisiana

(1992), ou mesmo, de Huizinga (1996) e de Caillois (2014), podem contribuir para o entendimento do fenômeno multiespécies que entrelaça o lúdico e a labuta - que parece ser, pelo menos para os dois mamíferos, uma experiência coletiva interespécies ritualisticamente excitante, por assim dizer, pela sua dimensão simbólica e de aventura prazerosa, até certo ponto vertiginosa, já que ecossistemicamente a pesca cooperativa se distende para além da triangulação botos-tainhas-humanos e seus jogos humanimais no enquadre que a barra representa em termos socioambientais, naquele contexto de interações¹⁹.

Mas, o jogo social enquanto processo de sociação interespécies, no caso da pesca cooperativa, é bastante complexo. Sabe-se com Huizinga (1996) que o jogo, para que seja entendido como experiência partilhada precisa estar constituído por regras seguidas pelos participantes, caso isso não ocorra, transforma-se em trapaça. Portanto, os mamíferos participantes produzem um diálogo técnico-cultural de manejo dos peixes - que, não menos inteligentemente precisam lidar com isso, ou ainda, aprenderem a evitar as estratégias cooperativas de captura quando adentram o estuário - e que se traduz em um conjunto de práticas herdadas, negociadas, transformadas intergeracionalmente por humanos e botos na barra do Tramandaí através daquela prática convivial.

Nem sempre o jogo segue regras estritas na pesca cooperativa, pois tanto golfinhos podem roubar peixes já contidos na tarrafa - mergulhando por debaixo dela e capturando-os - como pescadores podem tarrapear e tirar a tainha 'do bico do boto', irritando, inclusive, os cetáceos. Enfim, cooperam entre si, mas roubam também uns dos outros quando possível - o que se desdobra, ainda, na disputa humana por espaços para o lançamento da tarrafa. Ora, tal dinâmica de jogo-trapaça não provoca inimizades entre os participantes, mas instaura, seguindo Bateson (2000), formas padronizadas de cismogêneses complementares (formas de cooperação/attitudes relacionais diferentes mas apropriadas ao jogo, como é o caso de ceder peixes ao outro no ato da pesca) e simétricas (competição/exibição da mesma

resposta relacional – adiantar-se na captura; roubar). Tais processos cismogênicos desdobram-se em imagens morais do boto: ‘botinho’ bom (que trabalha) e do boto mau ‘preguiçoso’, ‘ladrão’. Tais expressões são comuns em Laguna (SC), mas nem tanto no Tramandaí, pois quando aparecem têm relação com aqueles pescadores que transitam pelo litoral catarinense quando em visita a conhecidos ou parentes, uma vez que há contato mais ou menos frequente entre os dois contextos de pesca cooperativa no sul do país.

As reflexões sobre a pesca cooperativa colocam ao antropólogo o desafio de refletir sobre os dilemas em torno do *continuum* tensional e criativo, por certo, do fazer etnográfico-pensar antropológico²⁰, associado à abertura epistemo-ontológica²¹ que tanto diz respeito ao diálogo interdisciplinar (Durand 1993; Velho 2011) com outros campos do saber. Entendo que o caráter intersticial e micro da Antropologia²² permite entendê-la com uma espécie de conector entre os campos, repleto de ruídos e elipses na produção de novas ordens de entendimento dos fenômenos, porque capaz de aproximá-los nas diferenças, já que se entranha sutilmente nos saberes. Há, ainda, a necessária sensibilidade ético-estética no cercamento do tema, que se traduz em algumas dimensões sobre os fatos sociais complexos, que me parecem conexas: 1) mediante uma ecosofia²³ que procura a aderência às imagens evocadas pelos cetáceos²⁴ em relação com outros coletivos naquele contexto; 2) a simbólica das imagens dos cetáceos que reivindica uma atenção às funções tanto do real quanto do irreal entrelaçadas ao lugar – porque jamais separadas no plano de uma *imaginería*²⁵, e aí tocando certo plano das hermenêuticas sensíveis e potências arquetipais (remetendo a como as imagens dos golfinhos vibram no inconsciente humano e se atualizam naquele contexto urbano); 3) mas que acima de tudo requer uma mesma aderência às expressões formais e imagéticas manifestas pelos mundos-próprios dos cetáceos, como se apresentam em termos eto-ontológicos, não menos passíveis de leituras sutis pelos nativos, como pelo antropólogo em campo – quando não, da equipe de biólogos na qual o etnógrafo se insere na barra.

Nestes termos, trata-se de recuperar o lugar de agência animal no corpo do *socius* como sugere Baratay (2010), vislumbrados como entes cuja senciência e proximidade seriam relevantes *para* e *na* existência humana, como copartícipes do mundo social e figuras implicadas em experiências ontológicas/culturais/civilizacionais diversas que fazem o mundo conosco, ainda que mantenham sua autonomia em relação a nós, e que realizem leituras próprias acerca do que significamos como ameaça ou possível associação aos seus mundos. Enfim, como produtores conosco de relações simbólico-práticas em diferentes contextos envolvendo domesticações ou não, na medida em que participam *com* os humanos de tais redes de significações, e não figuram apenas como coadjuvantes. Somos as paisagens *com* eles e os demais existentes num devir processual e implicado²⁶.

A partir daí penso o dinamismo simbólico e ecossistêmico que se processa na ecologia do estuário como uma devir paisageiro (Sansot 1983; Eckert 2009), constituído por diversos pontos de vista (humanos e não humanos, bem como suas interagências no contexto urbano). Há uma profusão de ecologias que politicamente instauram uma fluidez tensional entre processos mentais e biosociais em jogo no estuário, articulando ambiências e socialidades que se imbricam numa *natureculture*, que para mim seria o mesmo que dizer num devir paisageiro.

A ideia de paisagem como devir me leva a pensá-la pelo intermédio do dinamismo das imagens encarnadas ou não nas coisas: 1) como *imago* ou força subjacente, e aí reveladora de amálgamas de conteúdos heteróclitos mas conexos, convergentes e desdobradas em formas multidiversas; 2) simbólicas e, por isso, re-apresentadas como epifanias²⁷ sensíveis nas figurações dos elementos que constituem o estuário como paisagens em processo; 3) ora pela não-linearidade, ora pela intencionalidade nas formas em processo no espaço-tempo; 4) tanto como fulguração quanto constelação de imagens, como co-produção mestiça de existentes em relação.

Simmel (1977), demonstrou como a ruína resulta de um jogo de forças conflitivo, movido por agências distintas que implicam o entrelaçamento/emaranhamento da natureza e da cultura consubstanciadas numa paisagem derruída, ruíniforme, que poderíamos chamar com Omar Calabrese (1989) de uma ‘forma informe’ em processo transformacional, daí que a ruína seria também uma espécie de ‘terceiro incluído’ (Lupasco 1947) entre ambas. Ela confunde o que seria natureza com a cultura e vice-versa. Produzindo diferenças redefine o construto humano, dinamiza novas ontologias. Certos ‘hibridismos’ como alguns sugerem emergiriam ali. O devir em Simmel e suas reflexões sobre a paisagem, a ponte e a porta, por exemplo, encontram ressonâncias na visão de paisagem como forma em devir, sempre plural, como aparece em Lezama Lima (1981, 1988).

Assim, interessa-me a perspectiva de toma-la como uma expressão formal pela proximidade do pensamento/ensaísmo simmeliano à poética lezamiana. Nestes termos, opero com a ideia de paisagem como devir porque a compreendo como processo coexistencial multidiverso – de seres, significações, de coisas – em contínua tensão entre mudança e permanência/proximidade e distância, portanto, sistêmica, envolvendo pontos de vista, detentora de dimensões formais, de uma *poiesis*.

As paisagens, como as entendo não se resumem ao ecossistêmico, nem se destacam na representação, mas vibram na sua coexistência criativa, imbricada. Se elas constituem auras é porque se entranharam como memórias nos lugares: é preciso extrair da noção de paisagem a força imagética presente na ideia de sinergia (os ciclos e as interpenetrações das matérias, as teias de relações, o fluxo de energias, as auras, os espíritos, as representações, as inteligências, as epifanias, o *mysterium*) na sua configuração. Existiria nelas algo como um desdobrar-se não-linear no acontecer do tempo e seus entrelaçamentos nos lugares. Aqui, a questão ritmanalítica, da elasticidade das memórias que reconhece uma matriz bachelardiana e alcança a etnografia da duração

(Rocha & Eckert 2005), vibrando como memórias socioambientais em fluxo, parece-me pertinente. Sendo assim, colocam-me em diálogo com uma matriz francesa de pensamento sobre o tema da paisagem (Sansot 1983, 1989; Corbin 2001; Berque 2000; Roger 1997), entre outros, que neste estudo opero livremente.

É de um conjunto paisageiro atravessado por formas biosociais que trato aqui e do qual a pesca cooperativa é uma fulguração sensível que expressa a cosmopolítica de ontologias entrelaçadas no estuário, situadas na heterogeneidade sociocultural urbana em tensão. Quanto às figurações de eventos interacionais entre humanos, cetáceos e peixes a partir de seus mundos-próprios em relação é preciso atentar para os seus *frames* dinâmicos e proxêmicos envolvendo jogos e predação, convivialidade, dicas e sinais, vocalizações, movimentos mais ou menos abruptos; a fluidez de imagens confundindo consciente e inconsciente; as águas salobras e suas complexidades mestiças, suas convergências de meios e inteligências que indicam ser a pesca cooperativa um fenômeno zooantropológico extremamente complexo no mundo urbano contemporâneo.

Sendo assim, o fenômeno biossocial como um encontro mais ou menos tensional de experiências culturais na barra – já que o coletivo *Tursiops* que maneja a ambiência junto aos humanos coloca em ação suas práticas e entendimentos do seu lugar de pertença, mediante os horizontes de seus mundos-próprios, põe em movimento o fluxo de coisas e sentidos nas complexas relações (que ligam em separado os existentes) através de suas coderivas²⁸ no/pelo estuário do Tramandaí, nas linhas que desenham movimentos na água e que encontram o trançado das tarrafas, a profusão de malhas que se atravessam e (re) desenham linhas nos horizontes de relações, para evocar imagens ingoldianas (2007), mas também de certas redes de significados (à la Geertz 2008) que aproximam *personas* humanas e não-humanas, animando a simbólica das intencionalidades das interações humanimais, como é o caso do enlace tensional da pesca cooperativa no contexto urbano.

É preciso considerar as associações como *formas de socialidade* que assumem feições de jogo, bem como as táticas utilizadas pelos coletivos como um conjunto de ‘técnicas corporais’ (Mauss 1974) e formas de servir-se tanto dos seus corpos quanto das ferramentas/artefatos (tarrafas) nas interações de cercamento e ataque, além da não linearidade das agências do tipo captura-fuga que ocorre na predação, um evento performático de sociação altamente ritualizado. Como dito antes, os peixes precisam lidar com as técnicas de pesca cooperativas como jogo social conflitivo, agonístico e que implica evitamento e fuga em relação a ambos os predadores.

O interessante, neste caso, é buscar compreender alguns aspectos do fenômeno que possibilitem aderir à perspectiva dos pescadores (e de pessoas próximas a eles) sobre as suas interações com os botos na barra, relacionados aos processos comunicacionais entre cetáceos e humanos, que ao mobilizarem certos padrões²⁹ e se associarem entre si inteligente e habilmente produzem sociações interespecies complexas em diferentes momentos do ano. A questão é como essas imagens duram no tempo sob a forma sensível de experiências compartilhadas em torno do que chamaria aqui de paisagens coexistenciais pluridiversas (inter ou multiespecies), ideia ligada à perspectiva durandiana (1989) das imagens, de seus fluxos e convergências, e que entendo como expressões do imaginário: suas possibilidades comunicacionais interespecies, sensíveis, porque ontológicas, aproximam horizontes – tais elementos contribuem para nuançar a minha visada sobre os fatos etnográficos sócio animais (Baratay 2010).

E nestes termos, tanto as pessoas quanto as espécies de tainhas, bem como os botos quando praticam a barra, constituem um fato etnográfico passível de ser pensado (portanto, de ser ‘construído’) como sendo do âmbito de uma Antropologia Urbana, evocando uma *cidade* que traz consigo potenciações ecológicas mais-do-que-humanas, ou tantas outras feições ecológico-epistemológicas que se possa dar à *urbe*, que aqui tanto tem relação com a antropologia *da* quanto *na* cidade. Eu diria que isto tende a uma *Ecoantropologia Urbana*.

Tal noção refere-se à tentativa de estabelecer a dialogia entre campos disciplinares e, assim, de aproximar temas como Ecologia e Antropologia Urbanas em consonância com a sociologia simmeliana (1977; 1988) e a fenomenologia de Schutz (in Wagner 1979), que se volta às experiências e ao mundo da vida quando se pratica o meio urbano com os outros-não-humanos. Tal reflexão exige, portanto, a ultrapassagem de determinações geo e/ou biológicas, tanto quanto daquelas de caráter simbólico: nem tanto à evolução como sinônimo de exercício vantajoso da seleção natural, ou dos caminhos pré-definidos pela genética, nem a supremacia da representação, do construtivismo que inventa porque é culturalmente singular e se sobrepõe a materialidade sensível dos entes e coisas do/no mundo.

Nestes termos, uma cosmopolíticas que reinsere a ciência num patamar crítico acerca da cisão cultura-natureza/humano-não humano, e a re-situa no horizonte hermenêutico de uma *natureculture*, onde a indissociabilidade dos entes é simbiótica pela deriva das relações biosociais, bem como ontológica, pelo devir coexistencial de seres e seus pontos de vista no mundo sensível, revela que a fenomenologia de tais interações une carne e sciência (como vibração do multidiverso do espírito nos seres) – assim como, o construto urbano – num formismo intenso que (re)arranja conteúdos e pulsa enquanto fulguração paisageira, ali mesmo onde se pratica o mundo como diferenças coligadas, como tensão política e cotidiana na configuração de assembleias mais-do-que-humanas na urbe.

É preciso encontrar o ponto de inflexão entre carne e símbolo, entre matéria e espírito, ou ainda, entre a alma nas coisas e as coisas que animam a alma, seu hibridismo fértil, e por isso, que não dissocia o ser do mundo – especialmente, no urbano – modernamente entendido como um observador de panoramas, nem reifica o fora de si como oposição a interioridade do ser, e vice-versa. A sinergia entre tais dimensões, de suas potências imaginárias dadas na recursividade criadora entre dentro e fora reaproximam a ecologia e a simbólica, e constituem a aura das paisagens onde o humano figura como um

dos dinamos da integração entre o sensível e a significação (como coloca Sansot 1983) e, assim, fulgura como paisagem no mundo, e não apenas a observa como uma externalidade.

Tal ultrapassagem, como dito antes, requer um questionamento dos limites entre o que se pensa como dentro ou fora do ser (humano) no mundo – e neste sentido ele não age apenas nesse mundo porque ele é, em si mesmo, uma das feições da agência do mundo fenomênico – ele afeta e é afetado, e isto produz formas entrelaçadas, e conteúdos conexos com os ‘Outros’ (humanos, não humanos e sobre-humanos) porque implica uma posição agentiva no meio, no seu fluxo, pois a afecção seria justo o deixar-se ir no mundo em que habito e transformo na medida em que ele me reconfigura na própria tendência de durar no descontínuo. A cidade é, num sentido contraditorial, uma reverberação das afecções dos entes no devir das paisagens: sua reconfiguração constante nas cidades brasileiras é um jogo complexo entre lembranças e esquecimentos, a produção de formismos que se desdobram no espaço e no tempo.

Há um dinamismo sensível na cidade, uma proliferação de associações que geram laços, afecções que configuram uma Ecoantropologia Urbana: uma paisagem por si só é fluxo de interagências de existentes co-construindo simbólica e ecologicamente seu mundo compartilhado, conformando-o, encompassando/entrelaçando diferenças em unidades autopoiéticas que se transformam e recompõem – enfim, que se transcriam – obviamente, se respeitado o seu direito de ser no mundo. A paisagem seria um sujeito de direito (e não se deve querer apenas o antropocêntrico direito à paisagem). Portanto, ao se desdobrar em fluxos de agências ela redefine constantemente tanto os conteúdos como as formas em devir no espaço e no tempo de um lugar praticado, porque há movência no seu derivar criativo, nas suas assembléias híbridas. As paisagens são ontologias possíveis que acolhem ontologias outras em si mesmas, elas participam ativamente de uma cosmopolítica, colocam culturas em tensão.

As reflexões que suscitam abordagens como essas, por outro lado, ensejam o reposicionamento de pontos de vista no tratamento heurístico do lugar de pertença dos não humanos vivos na urbe, na medida em que existentes Outros coproduzem nichos com os humanos para além da mera sinantropia. Ou melhor, se consideramos a sua presença mais ou menos tensional no *domus* é preciso vislumbrar não apenas as potenciais possibilidades de associações conosco – comensalismo, inquilinismo, parasitismo e outros ‘ismos’ – a fim de alargarmos a mútua coexistência e repensarmos a simbiose simbólico-prática que estabelecem conosco, pois coabitamos as paisagens a partir de mundos-próprios (*Umwelt*), que encerram ecologias, subjetividades, pontos de vista, ontologias que entrelaçam sinergisticamente as diferenças numa unicidade processual, ligando *anthropos* e *oikos* nas suas multiplicidades.

É preciso re-situar as agências não humanas no seio da urbe – e, por isso mesmo, no que se denominou de gestão urbana – especialmente as animais, que são as que me interessam mais neste debate, e tomá-las como um jogo complexo de sociações multiespécies imersas no que alguns têm chamado de sinurbização (Luniak 1999; Francis, Chadwick 2012). Ora, não se trata apenas da obviedade de que no Capitaloceno (Moore 2016), o humano tem invadido/depredado/aniquilado o vivo nas paisagens e as paisagens vivas, por intermédio de avanços civilizatórios que instauraram um novo processo de extinção em massa, que é justo uma faceta da cultura do terror (Taussig 1993), mas de refletir sobre o fato de que neste processo de expansão, mediante temporalidades acidentadas/turbulentas que reconfiguram objetiva e tragicamente os espaços, e as paisagens do Outro (que são os seus territórios de pertença), redefinimos, paradoxalmente, o nosso lugar no mundo – essas são dimensões da tragédia da cultura nos termos simmelianos.

Isto envolve pensar as tensões criativas entre selvagem e doméstico na urbe, nas relações de proximidade-distância entre os existentes, ou melhor, nos lugares praticados pelos humanos onde *espécies*

companheiras (Haraway 2010) coexistem em situações de convívio próximo, de domesticidade relativa, de amansamento, ou de selvageria urbanizada, por assim dizer. A presença da natureza/dos naturais na urbe não deve ser entendida apenas como uma construção ou um conjunto de representações, mas, sim, como a concomitância de sua existência palpável e negociável pelo ajustamento tensional de sua presença junto a nós (pois é adaptativo e criativo), de sua materialidade plausível conosco, em nossas interações paisageiras.

Precisamos refletir sobre as agentividades animais vinculadas às formas adaptativo-evolutivas de ocupação intencional *das* e *nas* cidades, dos seus mosaicos urbano-paisagístico-ecológicos que combinam tanto a localidade dos espaços (ambiências) quanto à espacialidade dos lugares citadinos, como feições complexas de co-construções humanimais de nichos existenciais híbridos, mestiços. No meu ponto de vista, para o bem e para o mal, a barra do rio Tramandaí é um dos exemplos mais acabados desse processo em andamento na porção austral brasileira.

A barra do Tramandaí é um superartefato híbrido de humanos e não humanos (águas/dunas/animais/plantas/coisas: pontes, guia-corrente, molhes, edificações do entorno, sistemas de tubulações e cabos elétricos, redes de internet) no mundo urbano contemporâneo – ali a cidade *cyborg* (Swyngedouw 2001) encontra a artesanania da vida vivida, entre os arranha-céus que almejam a estratosfera, as megapontes do delírio desenvolvimentista e o cotidiano praieiro que reúne coletivos multiespécies em socialidades sensíveis, onde modos de vida humanimal, por assim dizer, se associam fortemente como na pesca cooperativa entre os botos-da-barra e pescadores artesanais na captura de tainhas, quando vida e morte se entrelaçam numa dinâmica interespécies, micro-sociológica, acionando o prosaico e o sensível no mundo da vida, acomodando e tensionando experiências em relação nas paisagens estuarino-lagunares, numa ecologia complexa que liga humanos e não humanos e faz das paisagens uma experiência conjunta mais-do-que-humana.

No caso da pesca cooperativa não se trata do multiespecífico apenas, porque isso seria reduzir o sinergismo das formas que emergem nas assembleias/associações/círculos de agregação possíveis naquele contexto de significações biossociais interespecíes. A barra é justo uma zona de contato, e encerra um espaço-tempo onde as memórias coletivas se assentam de maneira intensa, diversas e correlatas no lugar, porque como nos lembra Rupert Sheldrake (2009), tanto humanos quanto não humanos detêm memórias coletivas de suas espécies que, nos termos de Maturana (1990) estariam em congruência com o meio, seus lugares praticados (Certeau 1994). A dinâmica das imagens mobilizadas em nossa memória é distinta e particularizada de acordo com os coletivos de que participamos, e possui complexidades outras, mas nem por isso está ausente, a sua maneira, no mundo-próprio dos botos da barra, por exemplo. As paisagens como experiências sensíveis na duração revelam a associação complexa de memórias de entes distintos, que dinamizam o seu devir formal no espaço e no tempo de suas (co)existências, e isso leva a desdobramentos ecológicos e simbólicos de variância extrema.

A barra do Tramandaí confunde urbano e rural, cidade e natureza, e mostra que os limites entre eles são tênues, uma vez que pescadores artesanais e espécies ameaçadas de extinção convivem com processos de urbanização acelerados que transformam as suas paisagens intensamente pelo menos desde os anos 1960, mas certamente desde 1937, com a abertura da barra pelos pescadores. Ela é, assim, um lugar de conflitos socioambientais, um conjunto de paisagens de tensão ecocultural com forte caráter (geo)político porque define fronteiras municipais. Além disso, a barra revela-se um patrimônio biocultural e expressão do pensamento paisageiro dos coletivos humanos em consonância com a ecologia litorânea/estuarino-lagunar.

O problema das ambiguidades em torno do termo paisagem reside no fato de que ele está associado a oposições binárias que deveriam ser pensadas, estruturalmente, como complementares, mas são, não raro, pensadas como excludentes, o que é um erro grave porque separa

cultura/natureza, dentro/fora do ser. Penso as paisagens como formas em devir e, por isso, transformacionais, daí que elas são sempre *loci* de tensão entre esquecimentos e lembranças, entre finitude e perdurância em lugares praticados na duração de uma *natureculture* onde somos a paisagem com os *Outros*.

Nestes termos, a barra apresenta-se como um corredor de mediância (*médiance*) que instaura complexas formas de trajeção – de convergências ecológico-simbólicas mobilizadoras de paisagens coexistenciais interespecies que duram no tempo, e se transformam de acordo com os arranjos multiespecies, mas sempre modeladas por desígnios ‘desenvolvimentistas’ humanos. Há, assim, redes de significados entrelaçadas a teias ecológicas, onde pescadores, turistas, pesquisadores, moradores convivem com coletivos animais diversos, figurando agentivamente nas paisagens e fulgurando (‘a aura da paisagem’), contextualmente, a partir de trajeções paisageiras, que são justo o caráter híbrido de sua potência ecológico-simbólica, como devir processual que fornece a fisionomia do lugar na sua historicidade.

Numa paisagem há tanto a função do real quanto do irreal, do visível e do invisível na sua trajeção. Ela é, portanto, um fenômeno do imaginário, de sua materialidade sensível, por assim dizer. O meio, desta forma, é um processo e não uma mera parte do contexto físico. É por intermédio dele que se faz o mundo em ato – a trajeção em Berque (2000) é uma noção herdeira do pensamento durandiano, do *trajeto antropológico* que ao evocar um processo de assimilação-acomodadora coloca a *persona* como agente subjetivo em consonância com as demandas objetivas onde se insere. O mundo se constitui nesse jogo subjetivo-objetivo de evocação/(re)elaboração de imagens. Ora, se isto está certo para o humano, é análogo (talvez homólogo) aos animais, pelo menos a alguns deles – principalmente se os tomarmos como *pessoas não humanas*, o que se complexifica ainda mais com os cetáceos pela constituição de seus mundos-próprios (*Umwelt*), uma vez que devemos considerá-los como sujeitos no mundo com agentividade senciante produtora de nichos existenciais, detentores de

expressões culturais outras, de ‘tradições’ como querem os biólogos. A questão é que para o humano tais dimensões levam a complexidades socioculturais distintas em relação àquelas referidas aos animais, mas não necessariamente superiores ou melhores, apenas diversas.

Por fim, uma Ecoantropologia Urbana, como proponho, necessitaria o repensar dos rumos urbanos. A cidade deveria ser, então, o resultado de escolhas humanas e uma possibilidade renovada de existência com as diferenças, quiçá uma utopia realizável de ontologias em profusão no devir de paisagens, antes de constituir-se na figuração antropocêntrica da negação de tudo o que não é espelho, as feições do *demens*³⁰.

Notas:

¹ Agradeço a Cornelia Eckert e Ana Rocha (e a equipe do NAVISUAL/BIEV/UFRGS), supervisoras do projeto de pós-doutorado sênior realizado na UFRGS, bem como o convívio com os estudantes que participaram da Oficina Passos para uma Ecoantropologia Urbana que ministrei no segundo semestre de 2018; aos colegas da UFRGS – Litoral Norte: Olavo Marques e Marlise Dal Forno (CLN), e Ignácio Moreno (e membros do Projeto Botos da Barra), no CECLIMAR; à colega Andréa Osório (UFF) pelo apoio de sempre e pela leitura atenta e crítica. Ressalto que os possíveis erros neste ensaio são todos meus. Agradeço a bolsa de pós-doutorado concedida pelo CNPq.

² À experiência de campo somo a leitura de diversos autores que constam nas referências bibliográficas, alguns deles são citados diretamente no ensaio enquanto outros foram incorporados, porque ‘antropofagizados’, livremente no processo criativo que se desdobra nas reflexões que proponho. Sou devedor dos insights de todos eles. Além disso, me alio à proposta crítica de Kohn (2015) sobre o que entende por uma antropologia ontológica – que compreendo como sendo politicamente situada, poeticamente engajada em termos ético-estéticos e passível de entrelaçar sensível/tensionalmente mundos mediante uma ecosofia das relações multidiversas (mais-do-que-humanas), jamais redutíveis umas as outras porque produtoras de diferenças coligadas em devir, o que seria o mesmo que dizer de paisagens. Por último, entendo que uma antropologia ontológica é devedora criticamente de uma matriz disciplinar (Cardoso de Oliveira, 1987) cara ao pensamento antropológico.

³ O gênero Tursiops é comumente associado a figura emblemática de Flipper, personagem animal de uma série de televisão norte-americana muito famosa nos anos 60. Neste caso, trata-se de *Tursiops truncatus*, que no contexto gaúcho, ocorre em simpatria com *Tursiops gephyreus* em áreas costeiras, sendo que o primeiro tende a ocorrer em zonas mais distantes da costa, conhecido na região como Caldeirão.

⁴ Há significativa produção sobre o tema da cosmopolítica como desdobramentos da proposta de Isabelle Stengers, aqui me baseio principalmente em Stengers (2007), Latour (2018), Blaser (2018).

⁵ Aqui aproximo livremente o pensamento de Stengers (2005) ao de Certeau (1997).

⁶ Sigo o preceito durandiano (1989) da unicidade – como dinâmica processual de relações e formas e, portanto, de imagens em devir, e não o da unidade como forma estática.

⁷ Ver a obra organizada por Jason Moore (2016), bem como os seus trabalhos (2013a, 2013b), além de Haraway (2015) e Haraway *et al.* (2015).

⁸ Não tenho espaço aqui para debater sobre a significativa produção acerca do tema da tradição entre coletivos de cetáceos, e de como os biólogos contemporâneos associam o referido tema à noção de cultura entre essas sociedades animais com singularidades intra-espécies, mas também interespecies. Em momento oportuno pretendo contribuir com o debate em questão. Para tanto ver Simões-Lopes; Daura-Jorge; Cantor (2016), Gallef Jr (1992), Laland & Gallef (2009), ou as considerações de Lestel (2003) sobre culturas animais.

⁹ No contexto paraense as minhas observações iniciais de campo na cidade de Mocajuba, junto ao Mercado público da cidade, localizado às margens do Tocantins indicam as interações de pessoas com botos-do-Araguaia (*Inia araguaiaensis*). As pesquisas de longa data de Rodrigues *et al.* (2019) naquele contexto são extremamente importantes. Os autores indicam associações interespecíficas entre humanos e ‘botos-rosas’ (*Inia geoffrensis*) junto ao mercado da cidade de Santarém, situado às margens do Tapajós.

¹⁰ Informações obtidas a partir das observações do pesquisador Ignácio Moreno. Em diferentes momentos deste artigo farei referência às informações que obtive ao longo do trabalho de campo mediante diálogos que travei com os pesquisadores, quando recebi o apoio de toda a equipe do Projeto Botos da Barra para a realização da etnografia.

¹¹ Parte deste ensaio tem relação direta com os estudos sobre memória. Neste caso, ressalto o debate que construo com o colega Olavo Ramalho Marques (ver o seu artigo de 2017 e o belo documentário dirigido pelo antropólogo, intitulado *A Pesca do Boto*), mais especificamente, sobre as memórias relativas à pesca cooperativa nas paisagens do Tramandaí.

¹² A ideia de algo figurar como um vetor de relação segue a abordagem de uma sociologia sensível, como é a de Michel Maffesoli (1987).

¹³ A questão da comunicação entre cetáceos é muito complexa e merece um artigo sobre o tema, no momento faço referência aos estudos importantes de Bateson (2000), Lilly (1978), Laland & Gallef (2009).

¹⁴ Óbvio menção à ideia de educação da atenção de Ingold (2010).

¹⁵ E que não seria tão distinto dos meninos que se iniciam na pesca cooperativa com tarrafas, pois necessitam observar as dinâmicas do estuário e dos botos a fim de estabelecerem as suas próprias hermenêuticas das paisagens, ao mesmo tempo em que são estimulados pelos pescadores mais experientes, obtendo dicas de como procederem e desenvolverem suas habilidades na prática.

¹⁶ Aqui me limito a informar que a prática de pesca cooperativa no estuário do Tramandaí é mantida de forma diversa daquele que ocorre em Laguna (SC), para o caso deste último ver Catão (2019).

¹⁷ Ver o trabalho de conclusão de curso em Biologia (UFRGS), de Silva (2019).

¹⁸ Apesar disso, os pescadores têm consciência do papel desempenhado pelos coletivos Tursiops que cooperam na captura dos peixes, e afirmam frequentemente que os ‘botinhos’ são importantes para o ganha-pão diário, enfim, para a manutenção da economia familiar, já que os animais abatidos, não raro, são eviscerados e comercializados na barra mesmo, sendo o restante levado para o consumo doméstico. Portanto, a associação é fundamental para a continuidade dos modos de vida dos pescadores artesanais de tarrafa no estuário do rio Tramandaí

¹⁹ Em termos bachelardianos (1988) a fenomenologia das paisagens da barra mescla a matéria móvel das águas àquela da praia na sua dinâmica transformacional, à deposição constante de areias pelo vento; os microrganismos que nutrem os cardumes às macrofilas que são arrastadas pelas marés, ou à macrofauna que interage no estuário, como as aves aquáticas – limícolas, dulciaquícolas, marinhas, algumas delas em perigo de desaparecerem; bagres e lontras ameaçados de extinção; lobos-marinhos, tartarugas-marinhas e outras espécies, que constituem as formas vivas ou não, que coadjuvam no jogo ‘pesca cooperativa’ pela sua interação sistêmica e processual nas paisagens, e de certa forma com o triângulo em relação em suas explosões de eventos e contatos, uma vez que produzem em separado (suas dimensões ônticas e ontogênicas, como indivíduos e populações em relação ecológica) as conexões possíveis no contexto barra, conformando um conjunto heterogêneo de paisagens em devir numa zona de contato ecocultural, configurando uma poiesis criativa.

²⁰ Não cabe por ora entrar no rico debate sobre as complexas relações entre Antropologia e Etnografia para os estudos do mundo urbano contemporâneo das cidades brasileiras; teoria e método enquanto processos co-participes do métier e do ofício do antropólogo, como aparecem nas questões evocadas pelas reflexões de Mariza Peirano (2014), Tim Ingold (2011), Viveiros de Castro (2002b), ou das complexidades do ‘antropólogo na figura do narrador’ (Rocha & Eckert 2005), mas também àquelas já clássicas colocadas por figuras como Gilberto Velho (1987, 1994) e Roberto DaMatta (1978), entre outros autores, mas apenas de referencia-las como centrais neste ensaio.

²¹ Longe de mim reduzir uma a outra, mas é preciso considerar que tanto os saberes disciplinares e suas construções no campo da Antropologia são relevantes para a compreensão do fenômeno estudado, quanto a referência ao lugar que as ontologias ocupam na antropologia contemporânea a partir da virada que ela experimenta (ver Viveiros de Castro 2002a; Kohn 2015; Santos & Tola 2016, entre outros) na direção do pluriverso, ao extra-humano, ou o que quer que seja, no sentido de ir além do humano sem negá-lo.

²² Abordar um fenômeno interespecies sui generis com implicações ecossistêmicas e multiespecies incomuns no meio urbano, considerando a sua raridade no ecúmeno exige de parte do antropólogo não apenas a visita às diferentes matrizes de pensamento disciplinar, como evocam as ‘viradas’ (turns) no pensamento conceitual que complexificam e tensionam as relações entre antropologia e etnografia, pelo

menos desde a segunda metade do século XX, ao lugar que os animais ocupam nos estudos etnográficos contemporâneos. É preciso, ainda, realizar certas incursões ao campo teórico do que chamarei aqui de uma antropologia simbólica – que iria desde a crítica batesoniana ao funcionalismo de Malinowski, ou ao estrutural-funcionalismo radcliffe-browniano, passando pelo estruturalismo de Lévi-Strauss – a evocação de uma ciência do concreto – e as suas conexões com a antropologia da natureza (Descola 2001), ou com o perspectivismo (Viveiros de Castro 2002a), por exemplo, pela via do multinaturalismo, que no caso da pesca cooperativa se chocaria com a noção de pesca como natureza expropriável e mobilizada pela obtenção de recursos, própria a uma lógica do Capitaloceno (Moore 2016) ou a possibilidade, à Latour, de modos de existência configuradores de ecologias plurais na conformação crítica de um mundo comum não-modernizante, por assim dizer

²³ Aqui tanto uma matriz batesoniana que se expande a partir de sua visão ampla da ecologia (Bateson 1986, 2000), quanto uma leitura de Félix Guattari (1990) que recupera o pensamento do autor são inspiradoras, assim como os usos mais recentes do termo, no âmbito do pensamento de Maffesoli (2017), fazem eco em minhas considerações.

²⁴ Me restrinjo aos cetáceos porque incluir os peixes neste artigo me levaria a caminhos mais complexos, necessitando de reflexões mais pausadas.

²⁵ Utilizo a expressão em espanhol operacionalizada por mim como um sinônimo de ‘fabricação’ das imagens, talvez de agenciamentos sensíveis porque processuais de imagens em devir, ou ainda, próximo ao sentido de formismo, neologismo utilizado por Maffesoli (1983) inspirado em Simmel.

²⁶ Estas ideias que evoco estão presentes de forma muito evidente no clássico de Edgard Morin (1975), mas se aproximam da noção de symbiogenesis de Haraway (2016), que ecoa naquelas de Lovelock e Margulis (Sahtouris 1997), ou na ideia de paisagem que tem uma longa linhagem, para tanto ver o meu texto (Silveira 2009), mas que neste ensaio tocam as perspectivas de Ingold (2000), ou de Tsing (2018), por exemplo.

²⁷ Utilizo a noção de epifania no sentido que Eliade (1992) fornece ao termo, enfim, enquanto explosão fenomênica de um evento, como fulguração vertiginosa da imagem sagrada, neste caso, transfigurada à mundanidade: a pesca cooperativa seria um evento mais ou menos explosivo, oscilando entre técnica e maestria pacienciosa na perseguição da presa, e eventos dinâmicos de exercício de força e presteza na sua captura, que constituem a cena ou quadro de imagens memoriais que duram no tempo, na medida em que emergem e se reconfiguram no devir das paisagens estuarinas.

²⁸ Aqui utilizo a expressão no sentido que Humberto Maturana (1978; 1992) opera com o termo – de derivar juntos – ou seja, na diáde botos-humanos há derivas ontogênicas que se coadunam àquelas de ordem ontológicas, e isto para mim, é uma fulguração cosmopolítica enquanto um fato de vida compartilhada na polis, nas vicissitudes do mundo urbano com suas contradições e promessas de bem-estar, enfim, onde naturecultures manifestam suas vibrações sensíveis como paisagens coexistências em devir.

²⁹ Esses padrões a que me refiro são até certo ponto repetitivos, mas paradoxalmente mostram-se sempre abertos às vicissitudes dos acontecimentos e, por isso,

imprevisíveis, não-lineares, pois desdobram-se no jogo performático da pesca cooperativa sempre mediados pelas movimentações mais ou menos sazonais das espécies de tainhas (mas, também de outros peixes) no estuário ao longo do ano.

³⁰ A ideia de Homo demens é tributária do pensamento de Morin (1975), de suas reflexões acerca do mundo no qual participamos/co-produzimos com os outros seres, mas que ao mesmo tempo destruimos. Participamos do vivo na medida em que o negamos e colocamos em risco a própria vida do planeta.

Referências:

- ARAÚJO IINO, Fátima. 2017. *Pescadores artesanais na Praia da Tesoura, Laguna/SC: Reflexões sobre sociabilidades e apropriações do espaço*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- BACHELARD, Gaston. 1988. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- BARATAY, Éric. 2010. "Le socio-anthropologues et les animaux. Réflexions d'un historien pour un rapprochement des sciences". *Sociétés*, 108:9-18.
- BATESON, Gregory. 2000. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1986. *Mente e Natureza. A Unidade Necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BERQUE, Augustin. 2000. *Médiance de milieux en paysage*. Paris: Éditions Belin.
- BLANC, Nathalie. 2004. "De l'écologique dans la ville". *Ethnologie Française*, 4(34):601-607.
- BLASER, Mario. 2018. "Uma outra cosmopolítica é possível?". *R@U*, 10(2):14-42.
- BUSNEL, René-Guy. 1973. "Symbiotic relationship between man and dolphins. Transactions". *New York Ac. of Sciences*, 2(35):112-131.
- CAILLOIS, Roger. 2014. *Les jeux et les homes*. Paris: Gallimard.
- CALABRESE, Omar. 1989. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. 1987. "A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia". *Anuário Antropológico*, 11(1):57-73.
- CATÃO, Brisa. 2019. *Impressões na água: peixes, botos e pescadores na pesca conjunta em Laguna*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG.
- CERTEAU, Michel de. 1997. *A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CORBIN, Alain. 2001. *L'homme dans le paysage*. Paris: Textuel.
- DAMATTA, Roberto. 1978. "O ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues". *Boletim do Museu Nacional*, 27:1-15.

- DESCOLA, Philippe. 1994. *In the society of nature. A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale*. Collège de France (www.college-de-france.fr; acesso em 15/10/2008).
- DESCOLA, P. & PÁLSON, G. (eds.). 2001. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno.
- DOOREN, T. van. & ROSE, D. B. 2012. "Storied-places in a multispecies city". *Humanimalia: a journal of human/animal interface studies*, 2(3):1-27.
- DROZ, Y. & MIÉVILLE-OTT, V. (eds.). 2005. *La polyphonie du paysage*. Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- DURAND, Gilberd. 1989. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa, Presença.
- _____. 1993. "Multidisciplinaridade e heurística". *Revista Tempo Brasileiro*, 113: 59-74.
- ECKERT, Cornelia. 2009. "As variações 'paisageiras' na cidade e os jogos da memória". In SILVEIRA, F. & CANCELA, D. (ed.): *Paisagem e Cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*, pp 87-100. Belém: EdUFPA.
- ELIADE, Mircea. 1992. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo.
- ELIAS, Norbert. 1992. *A busca da excitação*. DIFEL: Lisboa.
- ESCOBAR, Arturo. 2013. "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". *Tabula Rasa*, 18:15-42.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 13(13):155-161.
- FRANCIS, R. A., LORIMER, J. & RACO, M. 2011. "Urban ecosystems as 'natural' home for biogeographical boundary crossings". *Trans. Ins. Br. Geogr.*, 37(2):183-190.
- FRANCIS, R. A. & CHADWICK, M. A. 2012. "What makes a species synurbic?". *Applied Geography*, 32:514-521.
- FUENTES, Agustin. 2010. "Naturalcultural encounters in Bali: monkeys, temples, tourists, and ethnoprimateology". *Cultural Anthropology*, 25(4):600-624.
- GALLEF Jr, Bennet. G. 1992. "The question of animal culture". *Human nature*, 3(2):157-178.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GOODBUN, Jon. 2011. "Gregory Bateson, Critical Cybernetics and Ecological Aesthetics of Dwelling". *Field Journal*, 4(1):35-46.
- GOUABAULT, Emmanuel. 2010. "Pour une mythanalyse des relations anthropozoologiques. L'étude du phénomène dauphin". *Sociétés*, 108(2):59-73.
- GUATTARI, Félix. 1990. *As três ecologias*. Campinas, Papirus.
- HALBWACHS, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- HALL, Edward T. 1977. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- HARAWAY, Donna. 2010. *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*. Paris: Éditions de l'éclat.
- _____. 2015. "Antropocene, Capitalocene, Plantationocene, and Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, 6:159-165.
- _____. 2016. *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- HARAWAY, D. et al. 2015. "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene". *Ethnos*, 81(3):1-30.
- HIRSCH, E. & O'HANLON, M (eds.). 1995. *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.
- HUIZINGA, Johan. 1996. *Homo ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva.
- ILHA, Elisa B. 2016. *Pescadores e botos: histórias de uma conexão em rede*. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the environment. Essays livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- _____. 2007. *Lines. A brief history*. London and New York: Routledge.
- _____. 2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Educação*, 1(33):6-25.
- _____. 2011. "Anthropology is not Ethnography." In INGOLD, T. (ed.): *Being Alive*, pp. 229-243. Routledge: London and New York.
- INGOLD, T. & PALSSON, G. (eds.). 2013. *Biosocial Becomings*. New York: Cambridge University Press.
- KIRKSEY, S. E. & HELMREICH, S. 2010. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural Anthropology*, 4(25):545-576.
- KOHN, Eduardo. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*, 44:311-27.
- KUCZAJ, S. A. & ESKELINEN, H. 2014. "Why do Dolphins Play?". *Animal Behavior and Cognition*, 1(2):113-127.
- LALAND, K. N. & GALLEF, B. G. (eds.). 2009. *The question of animal culture*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoria Del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. 2018. "Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 68:428-441.
- LESTEL, Dominique. 2003. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus.
- LEVINE, Donald N. (ed.). 1971. *Georg Simmel. On individuality and Social Forms*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- LEZAMA LIMA, José. 1981. *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- _____. 1988. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense.
- LUNIAK, Maciej. 1999. Synurbization—adaptation of animal wildlife to urban development. Trabalho apresentado no “4th International Symposium on Urban Wildlife Conservation”, Tucson-Arizona (EUA).
- LUPASCO, Stéphane. 1947. *Logique et contradiction*. Paris: Presses Univesritaires de France.
- MAFFESOLI, Michel. 1980. “L’homme contradictoire”. In MAFFESOLI, M. (ed.): *La galaxie de l’imaginaire. Dérive autour de l’œuvre de Gilbert Durand*, pp. 37-47. Paris: Berg International Eds.
- _____. 1987. *O Tempo das Tribos - O Declínio do individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. 2017. *Écosophie. Une écologie pour notre temp*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- MALDONADO, Simone C. (ed.). 2011. *Georg Simmel: sentidos, segredos*. Curitiba: Appris.
- MARQUES, Olavo R. 2017. A barra do rio Tramandai a partir dos olhos dos pescadores artesanais. Trabalho apresentado na “XII Reunión de Antropologia del Mercosur”, Posadas, Misiones.
- MATURANA, Humberto. 1978. “Estratégias Cognitivas”. In: MORIN, E. & PIATELLI-PALMARINI, M. (eds.): *A Unidade do Homem: invariantes biológicos e universais culturais*, pp 148-172. São Paulo: Cultrix/EdUSP.
- _____. 1992. “Conhecer o conhecer”. *Ciência Hoje*, 14(84):44-49.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- MOORE, Jason W. (ed.). 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos Books.
- MORAES FILHO, Evaristo (ed.). 1983. *Simmel*. São Paulo: Ática.
- MORIN, Edgar. 1975. *O enigma do homem. Para uma Nova Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. 2014. “Etnografia não é método”. *Horizontes Antropológicos*, 42(20):377-391.
- PÉTONNET, Collette. 1982. “L’Observation flottante. L’exemple d’un cimetière parisien”. *L’Homme*, 22(4):37-47.
- ROCHA, A. L. & ECKERT, C. (eds.). 2005. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: EdUFRGS.
- _____. 2013. *Etnografia da duração*. Porto Alegre: Marcavizual.
- RODRIGUES, A. L. F. et al. 2019. “Interactions between children, teenagers and botos (*Inia araguaiaensis* and *Inia geoffrensis*) in markets and fairs of Eastern Amazon”. *Ocean and Coastal Management*, 172:137-145.
- ROGER, Alain. 1997. *Court traité du paysage*. Paris: Gallimard.

- SAHTOURIS, Elisabeth. 1991. *Do Caos ao Cosmos*. Interação: São Paulo.
- SANSOT, Pierre. 1979. *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris, PUF.
- SANSOT, Pierre. 1981. "Le sociologue et le 'retour' du sensible". *L'Homme et la Société*, (59-62):223-233.
- _____. 1983. *Variations paysagères*. Paris: Klincksieck.
- _____. 1996. *Poétique de la ville*. Paris: Petite bibliothèque Payot.
- SANTOS, A. & TOLA, F. 2016. "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología". *Avá. Revista de Antropología*, 29:71-98.
- SCHAMA, Simon. 1996. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SHELDRAKE, Rupert. 2009. *Morphic resonance*. The nature of formative causation. Vermont and Toronto: Park Street Press.
- SILVA, Helio. 2009. "A situação etnográfica: andar e ver". *Horizontes Antropológicos*, 32(15):171-188.
- SILVA, Emanuely. 2019. 'A gente acostuma os olhos': como os pescadores artesanais de tarrafa reconhecem os botos da Barra e percebem as paisagens no estuário do Rio Tramandaí. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS.
- SILVEIRA, Flávio. 2009. "A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar". In SILVEIRA, F. & CANCELA, C. (eds.): *Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*, pp. 71-83. Belém: EDUFPA.
- SIMÕES-LOPES, P. C., DAURA-JORGE, F. G. & CANTOR, M. (eds.). 2016. "Clues of cultural transmission in cooperative foraging between artisanal fishermen and bottlenose dolphins, *Tursiops truncatus* (Cetacea: Delphinidae)". *Zoologia*, 33(6):1-4.
- SIMMEL, Georg. 1977. *Sociologia. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. 1988. *La tragédie de la culture*. Paris: Editions Rivage.
- SMUTS, Barbara. 2001. "Encounters with animal minds". *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7):293-309.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "An ecology of practices". *Cultural Studies Review*, 1(11):183-196.
- _____. 2007. "La proposition cosmopolitique". In LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (eds.): *L'émergence des cosmopolitiques*, pp. 45-68. Paris: La Découverte.
- STRATHERN, Marilyn. 2013. *Fora de contexto. As ficções persuasivas da Antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- SWYNGEDOUW, Erik. 2001. "A cidade como um híbrido: natureza, sociedade e 'urbanização-cyborg'". In ACSELRAD, H. (ed.): *A duração das cidades. Sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*, pp. 83-104. Rio de Janeiro: DP&A.
- TABAJARA, Luís. 1992. Aspectos da relação pescador-boto-tainha no estuário do rio Tramandaí - RS. In Prefeitura de Tramandaí/UFRGS (eds.): *Os botos do Rio Tramandaí*, pp. 17-49. Canoas: La Salle.

- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TSING, Anna L. 2018. "Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos)". *Cadernos do Lepaarq*, 30(15):366-382.
- UEXKULL, Jakob V. 1933. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- URRY, John. 1992. "The Tourist Gaze and the 'Environment'". *Theory, Culture & Society*, 9:1-26.
- VELHO, Otávio (ed.). 1987. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- VELHO, Gilberto. 1987. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. 2011. "Antropologia Urbana: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento". *Mana*, 17(1):161-185.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif.
- _____. 2002b. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1):113-148.
- WAGNER, Helmut (ed.). 1979. *Fenomenologias e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Eds.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: COSAC NAIFY.

Abstract: The purpose of the article is to discuss the sensitive and cosmopolitical dimensions of cooperative fishing between porpoises and artisanal fishermen in the context of the estuary of Rio Tramandaí (RS), based on a dialogical approach between Anthropology and other disciplines, in order to propose a perspective of studies about the city that I call Urban Ecoanthropology.

Keywords: Dolphins, Fishermen, Estuary, City, Urban ecoanthropology.

Recebido abril de 2020.

Aprovado junho de 2020.

Os Eré e ‘o Tal do Pirarucu’: equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito de suas agências predatórias entre os Kujubim (Rondônia)¹

Gabriel Sanchez^a

Os Kujubim e outros povos indígenas que habitam a Terra Indígena do Rio Guaporé em Rondônia sofreram as consequências de uma terrível enchente. Embora ela tenha causado impactos de diferentes ordens, ela trouxe consigo estranhas presenças, dizem os Kujubim, que jamais haviam sido vistas, percebidas ou sentidas ao longo de sua história no rio Guaporé. A estes seres, os Kujubim se referem como ‘o tal pirarucu’ e atribuem sua aparição aos *eré*, os não índios, que possuem o poder de criar animais em açudes a partir de uma distinção marcada na origem do mundo. Por ocuparem posições congruentes nos discursos e nas práticas Kujubim, os *eré* e o ‘tal do pirarucu’ acabam compartilhando um estatuto ambíguo e equivalente: ambos possuem uma agência predatória e avassaladora. Com isso, defendo a ideia de que os seres nunca *são* para os Kujubim, mas sempre *estão* algo ou alguém no sentido de um estado.

Etnologia Indígena, Relações humano-animais, Classificação, Kujubim, Rondônia.

No ano de 2014, os Kujubim e os demais povos indígenas que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé, em Rondônia, sofreram as consequências de uma das “piores” enchentes já registradas no Estado. Diversos rios localizados no sudoeste amazônico, incluindo o rio Guaporé, foram afetados pelo grande aumento do nível da água,

^a Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: sanchezg94@gmail.com.

que ocasionou uma série de problemas de ordem social, econômica e ambiental na região (Rodrigues da Franca & Mendonça 2015). Em minha última ida ao Rio Guaporé² no ano de 2019, ao navegar entre seus igapós e igarapés, ainda foi possível visualizar nas copas das árvores as impressionantes marcas deixadas pelo alcance do nível da água.

Os Kujubim e outros povos que habitam a região foram afetados de formas diversas. Eles narram que suas aldeias foram parcialmente alagadas; muitas famílias tiveram de deixar suas malocas construídas na beira do rio ou da baía; a maioria das roças submergiram, implicando na perda de produtos cultivados; os animais de caça se distanciaram além do habitual e delongaram a retornar às florestas; também foi demasiadamente laborioso encontrar peixes. Note-se, todavia, que haveria uma consequência da terrível enchente que transformaria, definitivamente, a vida dos Kujubim, de seus *parentes* e das diversas *qualidades*³ de peixes com as quais eles compartilham o mundo.

Ao final do período da vazante, logo os coletivos humanos na região puderam retornar às suas malocas, as atividades na roça, os animais de caça voltaram às áreas de floresta, bem como os peixes retomaram o curso do rio. Chamou a atenção, contudo, a presença de estranhos seres que passaram a viver na bacia do rio Guaporé. Refiro-me aqui ao ‘tal do pirarucu’, como comumente retratam meus interlocutores.

Por mais que os pirarucus (*Arapaima gigas*) habitem por toda a bacia amazônica (Ferreira *et al.* 2015; Murrieta 2001), os Kujubim enfatizam que ao longo de toda sua história na região do rio Guaporé, jamais haviam visto, percebido ou sentido a presença desses estranhos seres. Estranhos no sentido de que, para os Kujubim, os ‘pirarucus’ não possuem uma classificação rígida e precisa como o é para a ictiologia e a biologia ocidental (Galvão de Lima & Batista 2012), isto é, a partir de suas perspectivas, os ‘tais dos pirarucus’, não são ‘peixes’. A aparição destes entes e, por consequência, a obrigação do convívio diuturno com eles, é atribuída a uma fuga em massa durante a enchente que assolou a bacia hidrográfica rondoniense: “não existia

esse tal de pirarucu por aqui. Nunca tinha visto, nem nada. Quanto teve grande enchente, eles fugiram das fazendas, parece que foi de grande fazendeiro, e agora tá por todo esse riozão aí ó, acabando com rio, acabando com nossos peixes”, relatou um interlocutor Kujubim⁴.

A princípio, não podemos afirmar com convicção que a terrível enchente tenha sido provocada por seres humanos. A não ser, claro, se pensarmos que grandes desastres tidos como ‘naturais’ – que acarretam, portanto, no embaralhamento conceitual entre natureza e cultura (Lien & Law 2011; Descola 1992) – são cada vez mais frequentemente atribuídos às influências diretas e indiretas dos avanços do projeto de desenvolvimento capitalista conduzido por seres humanos específicos (Danowski & Viveiros de Castro 2014), o não-índio, o *eré*. No entanto, o que os Kujubim de fato afirmam, é que agora seu rio, suas baías e igarapés estão infestados por estranhas presenças, seres que se aproximam, devido as suas práticas e comportamentos, aos seus *donos* (Fausto 2008), os *eré*, os verdadeiros responsáveis por sua presença.

Talvez, se ações desenvolvimentistas como a piscicultura e o agronegócio não tivessem se expandido por toda região amazônica (Murrieta 2001; Vander Velden 2018), atualmente os Kujubim não estariam convivendo com o ‘tal do pirarucu’ e todas as consequências de sua aparição. Mas, sabemos, eles estão. Neste sentido, o objetivo do presente artigo é refletir sobre as consequências sociais, culturais e ambientais a partir da perspectiva dos Kujubim sobre a ‘invasão dos pirarucus’ e como ela implicou em específicas relações semióticas com estes seres. Desta forma, espera-se contribuir para os estudos sobre as relações humano-animais nos mundos ameríndios (Descola 1986; Vander Velden 2012), a partir da temática das ‘classificações’ indígenas (Cabral de Oliveira 2006).

Sendo assim, dois argumentos guiarão este texto: o primeiro informa que as ações desenvolvimentistas conduzidas pelo projeto do capitalismo moderno não causam somente impactos sociais, culturais e ambientais na vida de coletivos humanos e não humanos, mas, si-

multaneamente, podem gerar equívocos (Vander Velden 2018; Viveiros de Castro 2004) ontológicos e epistemológicos nas práticas e no conhecimento dos povos ameríndios e de outros entes que habitam o cosmos. O segundo, que é decorrente do primeiro, diz respeito à ideia de que, para os Kujubim, algo ou alguém nunca é de fato, mas sempre está ocupando uma posição, a depender das perspectivas que estão em jogo (Sanchez 2019a). Com isso, defendo a ideia de que, por suas agências potencialmente predatórias e devastadoras que causam impacto no universo, os *eré* e o '*tal do pirarucu*' são seres que ocupam posições equivalentes e ambíguas na 'anti-taxonomia' dos Kujubim, isto é, ambos estão "acabando com o rio, acabando com nossos peixes", como retratam os Kujubim e seus *parentes*.

Os Kujubim, os *eré* e a origem do mundo

Falantes da língua kuyubi, pertencente à família linguística Txapakura (Duran 2000), os Kujubim vivem no sudoeste amazônico, distribuídos por todo o estado de Rondônia, sendo a maior concentração de indivíduos em duas aldeias que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé: Posto Indígena Ricardo Franco e Baía das Onças. Embora o estado brasileiro tenha considerado o desaparecimento deste grupo, classificados como extintos, os Kujubim vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional desde a década de 2000, principalmente no que tange à reivindicação de direitos constitucionais e de seu território tradicional – localizado no rio Cautário, afluente do rio Guaporé. Contudo, do ponto de vista deles próprios e de seus '*parentes*', eles nunca deixaram de existir e resistir.

Ao longo de toda sua história, como o é para a grande maioria dos grupos ameríndios nas terras baixas da América do Sul, os Kujubim tiveram diversas relações marcadamente desastrosas com os *eré*, palavra que se refere aos não-índios. Neste sentido, não é de hoje que os Kujubim vêm sofrendo as consequências, diretas e indiretas, do contato: a quase dizimação de sua população; a perda de seu território tradicional; o trabalho forçado em colocações de seringá; a dispersão

de seu povo; o quase esquecimento de sua língua; sucessivas invasões às suas terras; as queimadas e o desmatamento de suas florestas; o desaparecimento – e o aparecimento (Vander Velden 2012) – de ‘espécies’ não humanas; além da poluição e destruição dos rios.

Os registros históricos do século XX apontam para ressonâncias com as histórias narradas pelas anciãs Kujubim. Uma primeira invasão, então, marcaria definitivamente os rumos das vidas Kujubim: a da demanda global da borracha. Por volta dos anos 1920, a região do rio Guaporé (Vale do Guaporé) passou a ser ocupada pela instalação de inúmeros estabelecimentos para exploração do caucho e da borracha, fazendo com que os povos indígenas na região tivessem suas aldeias invadidas, sofressem com severas epidemias, e fossem obrigados a deixar seus territórios para se instalarem nos barracões onde seriam incorporados como mão-de-obra (Maldi Meireles 1991).

Suzana (Moa’o), uma das anciãs já falecidas, deixou histórias que encontram correlação com essas versões. No território do rio Cautário, onde viviam os Kujubim antes do contato, os *eré* chegavam em pequenos grupos, ateavam fogo nas malocas e nos roçados, capturavam seus parentes, matavam a tiros as lideranças políticas – como foi o caso de seu pai, *Timikó* –, e trouxeram diversas doenças que os atuais Kujubim chamavam de tosse braba. Aqueles que sobreviveram, foram levados para os ‘barracões de seringa’ espalhados por todo rio Guaporé, onde tiveram de trabalhar forçadamente e se encontraram com outros grupos indígenas que compartilharam o mesmo destino.

Desta maneira, os *eré* vêm promovendo invasões que mudaram os rumos das vidas de diversos povos indígenas na região do rio Guaporé, em Rondônia. Ações sustentadas pelo projeto capitalista moderno de desenvolvimentismo, como o são as da demanda global da borracha, vem assolando vidas humanas e não humanas e transformando paisagens há muito tempo.

Os povos indígenas na região que, como os Kujubim, resistiram severamente aos terríveis abusos e as predatórias ações dos *eré*, foram enviados pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ao que hoje constitui

a principal aldeia da Terra Indígena do Rio Guaporé, o Posto Indígena Ricardo Franco. Atualmente, a T.I. abriga seis aldeias que comportam as dez etnias que ali vivem, divididas em seis famílias linguísticas⁵. Tal diversidade multiétnica e multilinguística, atualmente evidencia as políticas do SPI, que, encurtando seu dever de garantir o território tradicional desses grupos, obrigavam pessoas de diferentes etnias a se casarem uma com as outras e a viverem juntas em um único local.

A partir dessa nova constituição de organização e relações sociais, se estabeleceu uma complexa rede de trocas naquela região. Além, evidentemente, das pessoas terem de compartilhar uma experiência rotineira, casar e conviver com humanos de outras etnias, a heterogênea rede proporcionou um quadro de sucessivas trocas que fundamentam esse tipo de organização social: trocas de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, histórias, mitos, conhecimentos, práticas e línguas (Maldi Meirelles 1991; Soares-Pinto 2014).

A esse contexto de relacionalidades multiétnicas e linguísticas, meus interlocutores de pesquisa atribuem o nome de *mistura*, pois não se separa aquilo que é *misturado*. Dito isso, pensemos que várias práticas e concepções são compartilhadas por diversos grupos – isso se for possível falar em grupos (Wagner 2010), onde pessoas dominam quatro línguas diferentes e são casadas com pessoas de outras etnias. O próprio termo *eré*, por exemplo, é a forma como todas as etnias ali reconhecem o não-índio, ainda que ele seja um termo pertencente à família linguística Jaboti.

Neste sentido, o ponto a se destacar dessa *mistura*, é o fato dos povos indígenas na T.I. do rio Guaporé compartilharem uma imagem semiótica dos *eré* de forma homogênea: os acusam dos abusos no tempo dos ‘barrocões da seringa’, em que, forçadamente, obrigavam-nos a não falarem suas línguas, a não seguirem seus costumes, a se distanciarem de suas terras tradicionais e a conviverem de maneira forçada. Percebam, no entanto, que através da própria ideia de *mistura*, os povos indígenas no rio Guaporé puderam se mobilizar conjuntamente em torno de aglutinações políticas visando às resoluções

de problemas que, justamente, os *eré* criaram a partir das velhas e de novas invasões: a do agronegócio e a invasão diária de suas terras visando práticas ilegais como a pesca e a caça predatória, o desmatamento e o extrativismo.

Vejamos através do relato de lideranças – concedido a mim em trabalho de campo em julho de 2019 – a complexa crise ambiental, social e política instaurada pelo *eré* (fato que se repete desde a origem dos tempos, como veremos) na região da T.I. do rio Guaporé e que interfere diretamente na vida dos povos indígenas, nos limites de sua terra, na maneira de encontrar alimento e assim por diante:

O negócio por aqui tá feio. Muito feio. Um tempo atrás antes de você chegar, tivemos que ir ver invasão da nossa terra. Muita madeira foi tirada, tiveram a coragem até de pôr a nossa placa de terra indígena uns duzentos metros prá cá. Barco de pescador, nem te conto, pegamos eles na calada da noite bem ali no cruzo. Surpresa [um distrito de Guajará-Mirim] tá crescendo, as pessoas tão pescando demais, tão começando a subir o rio, já não tem mais peixe lá pra cima, tão acabando com tudo, tão começando a acabar com os daqui. Bicho-de-caça então, nem se fala, o pessoal de Sagarana [Terra Indígena vizinha a T.I. do Rio Guaporé] já não tem mais caça, elas tão fugindo e já já é a gente.

Uma importante curandeira Kujubim relatou-me, inclusive, que a grande dificuldade de seu povo em resgatar seu território tradicional, localizado no rio Cautário – e em processo de identificação pela FUNAI – é a presença de fazendeiros, pescadores, seringueiros e madeiros na região: “O *eré* é ganancioso, ele quer todas as terras pra eles. Quer tudo pra ele, quer dinheiro, quer terra, quer o rio [...]. No Cautário mesmo, tá todo mundo indo lá pescar, pegar madeira e castanha, tão acabando com a terra antes mesmo dela voltar a ser nossa”. O rio Cautário, onde situa-se a terra tradicional dos Kujubim, é um dos lugares mais ricos em ‘recursos naturais’ da região, e não pode ser utilizado pelos índios, embora outras pessoas em atividades ilegais dirijam-se até lá para usufruírem do território. A solução consiste, então, em os povos indígenas no rio Guaporé se organizarem politicamente em torno dessa questão.

Eis um aspecto a ser destacado: o desenvolvimentismo executado pelos *eré* acaba por destruir ecologias, interferindo diretamente nas vidas humanas e não humanas que as constituem. E *complementa a curandeira*:

A soja está invadindo, tem boi que vale mais que gente, a gente vai fazer o que? Denunciar! Lutar! Resistir! A gente pesca pra comer, caça pra comer, planta pra comer, ninguém vende nada, a gente só cuida e tem respeito. Até veneno no rio eles jogam, um monte de fazenda aqui joga.

Essas terríveis ações dos *eré* plasmadas em sua natureza gananciosa, interesseira, predatória, destruidora e que afligem as populações ameríndias há tempos, possui uma explicação nos ‘mitos’⁶ de origem do mundo para diversas etnias presentes na T.I. do rio Guaporé. As versões podem variar de acordo com a posição pronominal – individual, étnica, linguística – de quem narra essas histórias (Mindlin e narradores indígenas 1999). Note-se, todavia, que elas possuem uma estrutura similar (Maldi Meirelles 1991): geralmente, há a presença de dois personagens que são irmãos e vivem em um mundo onde não há outros seres, nem água, nem fogo; os seres humanos, algumas ‘espécies’ animais e alguns produtos cultiváveis estão de baixo da terra, em um buraco.

A versão resumida, narrada a mim por um professor Djeoromexti durante a pesquisa de campo, é suficiente para explicitar os motivos da natureza gananciosa do *eré*:

Não existia mundo. Mundo era só terra e dois irmãos. Só que eles tinham fome, tinha sede e precisava comer, precisava criar mundo e gente pra ter parente. Aí acharam uma pedra, pedra que tampava um buraco. Quando partiram pedra, começou a sair gente de dentro do buraco, saiu todo mundo, saía bicho com eles, arara, tucano, só bicho miúdo, grande não, porque os grandes é outra história. Conforme ia saindo, os irmãos falavam: ‘você vai ser Jaboti’ e daí ensinavam a língua jaboti. ‘Você vai ser Kujubim’, daí ensinavam a língua kujubim. Assim ia, né? Até que chegou a vez de civilizado, vocês, *eré*, que também saiu do buraco. Quando todo mundo saiu, mandou *eré* pra outro lado do mar. Aí os irmãos falaram: ‘agora

vocês vão precisar de arma pra caçar e comer'. Então, eles fizeram espingarda e arco e flecha. Aí, era pra nós, índios, ter ficado com a espingarda, mas erramos na hora de responder. Então, acabamos ficando com o arco e flecha e a espingarda ficou pro civilizado, pro *eré*. Só que era pra gente ter ficado, porque já tinham falado pra gente, que quem tivesse espingarda, ia dominar esse mundo, ia ter poder de tecnologia, de dinheiro. Mas ela também ia dar guerra pro povo, ia destruir, ia trazer a morte! Então ficamos com o arco e flecha mesmo, porque aí a gente ia saber viver bem.

Este 'mito' de origem – que encontra paralelo com outras regiões, por exemplo, Hugh-Jones 1997 – nos revela as consequências de uma escolha, que selaria o destino do mundo, as formas de concebê-lo, de inserir-se nele e de agir sobre ele. Os povos indígenas saberiam '*viver bem*' e conviver em harmonia com outros seres humanos e não humanos mediante ao fato de terem cometido um equívoco no momento de sua escolha. Restou aos *eré*, então, o fardo de carregarem o poder da espingarda, o 'poder de tecnologia', que resulta em sua ganância, sua potência predatória, seu poder de destruição de vidas, da floresta e do rio. Foi por conta da escolha, portanto, que os *eré* retornaram para expulsar os ameríndios de sua terra, para os forçarem a trabalhar e para trazer doenças. É por conta da espingarda, que o *eré*, hoje, invade a terra indígena, joga veneno no rio, 'acaba com o peixe' e expulsa bicho-de-caça.

Note-se, contudo, que por determinadas formas de ações deletérias, os *eré* são comparáveis ou podem se equivaler em certas circunstâncias discursivas e práticas, a outros seres que agem no mundo. Passemos ao 'tal do pirarucu' e o conceito Kujubim de *qualidade*.

O conceito Kujubim de qualidade e 'o tal do pirarucu'

Impulsionadas pelo projeto capitalista, sucessivas invasões ao longo dos anos definiram as relações entre os povos indígenas que constituem a T.I. do rio Guaporé e os *eré*. Impactos de diferentes ordens, sejam elas sociais, ambientais e culturais vêm estremecendo as relações desses grupos entre si, entre os seres e com o mundo. Devido

a sua natureza deletéria, os *eré* também trouxeram consigo certos seres (Vander Velden 2012) que possuem comportamentos e afecções semelhantes, fazendo com que eles ocupem posições semelhantes no ‘sistema de classificação’ dos Kujubim.

Tais seres estão associados, no pensamento e nas práticas Kujubim, aos *eré*. Por ser um fato relativamente recente que implicou na obrigação de um convívio diuturno, os Kujubim ainda estão em processo de reconhecer e tornar inteligíveis os seres que passaram a ser conhecidos e nomeados pela sentença ‘o tal do pirarucu’. Diferentemente – por uma série de relações que nos debruçaremos adiante – da ‘classificação’ ictiológica e biológica, os pirarucus, para os Kujubim, não possuem uma definição precisa e pragmática, isto é, eles não são ‘classificados’ enquanto ‘peixes’. E, além disso, embora os Kujubim concebam uma categoria nomeada como *peixes*, ela não pode ser correlacionada, por razões epistemológicas e ontológicas, à categoria ‘peixes’ que é cara à biologia ocidental e ao sistema hierárquico linneano⁷.

Contudo, se quisermos entender como operam certas associações e as complexas relações entre ‘o tal do pirarucu’, os *eré* e os Kujubim, precisamos compreender, em um primeiro movimento, a categoria Kujubim de *qualidade*.

Ao longo de todo trabalho de pesquisa de campo, nunca havia ouvido qualquer referência ao conceito de ‘espécie’. Cotidianamente, os Kujubim e os demais povos indígenas no rio Guaporé jamais falam a respeito, ou indicam qualquer proximidade em relação a esse conceito. A única vez em que ouvi referências a ele, elas foram feitas por um professor indígena para ressaltar uma relação de diferença. Conversando sobre a existência de um pica-pau que habitava a mangueira ao lado da escola, o professor professou a seguinte frase: “esse aí é o pinica-pau verdadeiro, como é que vocês falam mesmo? Hum... é espécie, né? Pois é, a gente até aprende nas aulas de ciência esse nome, mas a gente não usa ele, a gente usa qualidade”.

Neste sentido, o conceito utilizado pelos meus interlocutores pelo qual descontinuidades no mundo são apreendidas e nomeadas é o de

qualidade. Tal noção diz respeito antes à forma de percepção dos seres e suas relações constituídas no mundo, do que especificamente a um ser, um organismo isolado, uma mônada. Sendo assim, *qualidade* e ‘espécie’ constituem um equívoco (Viveros de Castro 2004), uma relação de diferença, não só porque dizem respeito a contextos, mundos, percepções e relações diferentes, mas também porque essa própria relação de diferença é notada pelos Kujubim.

O aspecto que produz diferenças entre *qualidades* são os comportamentos, as afecções e os costumes dos seres. Desta maneira, os seres são diferenciados a partir de suas relações: quais são suas preferências alimentares, com quais *qualidades* gostam de conviver, os lugares que habitam, como se reproduzem e assim por diante. Os aspectos morfológicos que marcam certas discontinuidades, embora sejam percebidos e importantes para os Kujubim, não são primordialmente importantes como o são para o conceito de ‘espécie’ (Aleixo 2007). Uma das razões pela qual o equívoco entre *qualidade* e ‘espécie’ é constituído está na própria forma como aspectos morfológicos e comportamentais são concebidos, respectivamente, para a ciência biológica e para o repertório de entendimento de mundo (ou para as referências ontológicas) dos Kujubim – fato comum também encontrado em outros povos nas terras baixas da América do Sul (Cabral de Oliveira 2016; Jara 1996; Viveiros de Castro 2013): os primeiros aspectos (morfológicos), dizem respeito a um plano básico (Berlin 1992) que está dado na ‘natureza’ e por isso podem ser melhor percebidos (Berlin *et al.* 1981); os segundos (comportamentais), às relações constituídas no mundo, as quais implicam em interações com outros seres.

Neste sentido, *qualidade* não é uma entidade biológica, mas fruto de relações e interações entre os seres; ela não é ‘dada’, mas, antes, produzida, confeccionada e constituída por feixes de afecções (Viveiros de Castro 1996). Sentados diante de uma roda em uma *chichada*,⁸ os Kujubim exemplificam as diferenças entre um tucunaré e uma traíra. Em nenhum momento meus interlocutores apontam para suas diferenças morfológicas, não porque elas não são percebidas, mas por-

que interessam muito mais suas relações no mundo. As traíras gostam de viver onde exista pouca água e ficam escondidas em ambientes compostos por lama e galhos, onde efetuam seu tipo de caça, a espera, na qual aguardam – a qualquer hora do dia – a aparição de *peixes* menores e de sua presa preferida: as *sardinhas*. Já o tucunaré, por exemplo, possui horários específicos em que gosta de se alimentar, durante o crepúsculo e a alvorada. Eles são considerados excelente predadores, porque sempre perseguem diretamente suas presas. Gostam de viver nas galhadas de árvores submersas no rio, mas se evacuam para os igarapés para se reproduzirem.

Ambos os *peixes* são alimentos elegidos dos Kujubim, que diversificam tecnicamente sua captura, seja através do arco e flecha, do uso de linhas de nylon e de anzóis ou mesmo de redes confeccionadas por eles ou compradas na cidade. Note-se, contudo, que os Kujubim vêm reprovando a extrema dificuldade que tem sido capturá-los, pois, agora, essas parecem ser, também, as presas preferidas do ‘tal do pirarucu’.

A convivência diuturna entre os Kujubim e o pirarucu fez com que os primeiros apreendessem o segundo enquanto uma *qualidade*, que ainda está em processo de reconhecimento. Mediante a isso, eles não possuem uma ‘classificação’ *stricto sensu* e sua existência ainda geram impasses, dúvidas, medos e equívocos epistemológicos e ontológicos. Vejamos como eles são descritos por alguns interlocutores Kujubim:

Tava eu pescando com o compadi J., *ai ele* falou pra eu encostá a canoa ali na terra firme que ele ia pegar um pouco de gongo pra pescar sardinha. Enrolei um cigarro, tava ali esperando até que vi borbulhar a água e fui ver o que era. Rapaz... eu dei um pulo que eu me agarrei no tronco que a canoa tava amarrada e pensei comigo ‘que diabo é isso?’. Chamei J. ‘bora bora, vem ver que diabo é isso!’. Eu pensei que fosse cobra, o J. achou que era alguma coisa parecida com puraquê... taquei uma pedra na água e vim torando embora com a rabeta.

Durante qualquer incursão empregada pelo rio, igarapé ou baía, a presença do ‘pirarucu’ é percebida pelos Kujubim e consi-

derada incômoda. Muitas vezes os Kujubim são surpreendidos pela abrupta submersão destes seres, que ocasiona um movimento da água, responsável por desestabilizar suas canoas. Além disso, é impossível não notar a frustração de meus interlocutores quando, após recolherem suas malhadeiras, dão conta da presença de um 'pirarucu'. Na maioria das vezes, quando isso ocorre, ele é devolvido rapidamente para a água. Neste sentido, os Kujubim e outros povos não inseriram o 'pirarucu' em sua alimentação, o rejeitando de maneira enfática, muito provavelmente por ser um ente que gera um impasse epistemológico e ontológico. Nem mesmo os diversos pedidos dos *eré* pescadores, que insistem para que os índios não joguem o 'pirarucu' de volta ao rio e até oferecem sua compra, é motivo para que eles estabeleçam alguma relação efetiva e afetiva com ele.

Aliás, a sentença 'o tal do pirarucu' é reconhecida e falada pelos Kujubim e seus *parentes*, precisamente porque alguns pescadores tentaram convencê-los de que se tratava do 'pirarucu', um peixe que possui uma excelente carne. Mas os Kujubim não se convenceram, nem de que sua carne era apropriada para consumo, muito menos de que se tratava de um 'peixe'. Os Kujubim, a partir de seu trabalho de observação e identificação das *qualidades*, produzem uma série de elementos sobre o pirarucu que não se enquadra na categoria de *peixes*, nem de alimento, exatamente por ser relacionado a outros seres: "anda a mãe e um monte de filho junto com ela, ela fica bem arisca, bate o rabo na água 'TABUM', chega a parecer anta quando tá entrando na água", relatou J. "Rapaz, eu não sei não [do que se trata], porque ele esquenta no sol que nem jacaré e tracajá, fica de costas de fora e parece cobra", relatou M. "Eles comem assim em bando mesmo, eles vão só chupando os peixes e as ovas deles, é por isso que tá sumindo nossos peixes e agora só tem essa coisa aí em todo canto", disse O.

Sendo assim, as afecções e os comportamentos do 'tal do pirarucu' ricocheteiam e, portanto, se relacionam, com os comportamentos e as relações de outros seres: com o barulho que a anta faz ao entrar desajeitadamente na água, com o hábito de se esquentar no sol dos

jacarés e dos tracajás. Note-se, todavia, que mediante os discursos dos Kujubim, eles também são relacionados a uma potência predatória de seres com os quais os povos no rio Guaporé convivem há muito tempo: os *eré*. Aqui, cabe recuperar o conceito de *qualidade* retratado anteriormente. Ele recorta duas dimensões para os Kujubim que dizem respeito ao pirarucu e outras *qualidades* em geral: este último apresenta comportamentos próprios, sendo muitas vezes indesejados, mas que são pensados através dos comportamentos e das relações de outros seres. Falar em *qualidade*, portanto, implica em pensar em relações, sejam elas práticas ou movimentos intelectuais comparativos: as relações feitas por e com outros bichos servem para se pensar e conceber eles próprios. Tudo é, afinal, relacional: a vida, os seres, o conhecimento.

Cabe ressaltar, por fim, que a invasão desses seres não é concebida a partir da concepção e divisão entre o que supostamente consideramos como domésticos, selvagens e exóticos, ou mesmo ‘espécies alienígenas’ (Lien & Law 2011). Esses conceitos não fazem sentido para os Kujubim, porque o que recorta tais relações é a própria noção de maestria (Fausto 2008). Todos os seres que constituem o cosmos possuem um dono. Neste sentido, desde sua aparição, os pirarucus são considerados enquanto criação dos *erés*, e estes, por sua vez, seus donos. A ‘criação animal’ está, portanto, no cerne destas questões.

Vander Velden demonstrou entre os Karitiana, igualmente residentes em Rondônia, a existência de diversas facetas ou atravessamentos de um único e complexo equívoco, que pode ser resumido pela ideia de criação animal em aldeias indígenas (2018:168). Para os Karitiana, a promoção da piscicultura implica em um problema de ordem cosmológica: a existência de uma multiplicidade de donos em um contexto onde deveria existir somente um (Vander Velden 2018:189). Tal dado ricocheteia em uma crítica à piscicultura – ou em uma concepção e aplicação desta prática/técnica – que possui um potencial para trazer muitos malefícios, os quais, por sua vez, se somarão aos enormes impactos sofridos pela água na Amazônia.

Entre os Kujubim, os impactos dessa criação possuem a mesma natureza, mas apontam para impasses ou equívocos epistemológicos e ontológicos de diferentes ordens. Os *eré* e sua ganância ultrapassam as barreiras geográficas com o agronegócio que ocasionam impactos sociais, culturais e ambientais, como vimos anteriormente nos relatos de meus interlocutores. A piscicultura, ou a criação de pirarucu, segue o mesmo fluxo, tendo incentivo, inclusive, do próprio governo rondoniense. Os Kujubim, de todo modo, possuem consciência dessas ações e atribuem a aparição dos pirarucus, provenientes de fazendas na região, aos seus donos, os *eré*. O ‘poder da tecnologia’ e da espingarda permitiu que os *eré* criassem – no duplo sentido, tanto ligado aos cuidados, quanto a sua confecção e a sua produção – em fazendas.

Exatamente por isso, eles dizem que os pirarucus e os *eré* possuem comportamentos e afecções que geram ações destruidoras, deletérias e predatórias, a ponto de gerar um equívoco dentro da “anti-taxonomia” Kujubim (Sanchez 2019b:150). Vejamos como operam essas relações.

Ser ou estar? A anti-taxonomia Kujubim

Anteriormente, vimos que o conceito Kujubim de *qualidade* tem nas relações (que poderíamos denominar intra e interespecíficas e ecológicas) seu aspecto constituinte. Tal conceito é imprescindível para conceber como operam as ‘classificações’ dos seres. O motivo desta palavra ser redigida entre aspas é que ela não é uma palavra que os Kujubim reconheçam, tampouco o que entendemos como ‘classificação’ e taxonomia pode ser estendido até eles. Afinal, como veremos, será uma ‘classificação’ um conjunto tão heterogêneo de relações?

Cabral de Oliveira chamou a atenção para os usos dessa ideia. A autora defende que um “sistema de classificação” e a própria taxonomia carregam “em si uma concepção de organização hierárquica que não é absoluta, mas apenas uma das formas possíveis de organizar os saberes” (2006:262). Um conjunto tão homogêneo quanto um ‘sistema’ não comporta, por exemplo, as formas circulares dos roçados

entre os Wajãpi. Neste sentido, a autora aposta no conceito de ‘formas classificatórias’, as quais envolvem e suportam simultaneamente, aspectos hierárquicos, cosmológicos, morfológicos e assim por diante (2006:264).

Este argumento é importante, sobretudo, porque ele nos revela que as ‘classificações’ indígenas abrangem outros aspectos da vida, suas formas de se relacionar com o mundo e a relação com outros seres. Todo o sistema hierárquico linneano é pautado sobre categorias que são vistas como naturais e, portanto, dadas no mundo, e que são hierarquizadas entre em si – como espécie, grupo, família, gênero. Neste sentido, de acordo com seus traços e características, os seres acabam sendo condicionados a uma categoria, geralmente ‘dada’ na natureza, que, por sua vez, será condicionada a uma outra (Berlin 1992). Os critérios de classificações dos seres entre grupos ameríndios – incluindo, aqui, os Kujubim – no entanto, parecem extrapolar esse aspecto (Cabral de Oliveira 2006; Jensen 1988) envolvendo critérios ecológicos, culturais, cosmológicos, interações práticas e narrações que dizem respeito aos mitos.

O esforço aqui será o de evidenciar uma epistemologia relacionada inerentemente às interações práticas e, portanto, ontológicas, que não envolvem somente organizações intelectuais, mas, simultaneamente, relações efetivas que escapam às concepções científicas (taxonômicas), compreendendo outros aspectos da vida e dos seres. Falar da ‘classificação’ dos seres vivos, a partir das cosmologias amazônicas, não descreve, efetivamente, o que é ‘classificado’, tendo em vista que não é possível apartar os animais e os seres das outras formas e relações existentes. O que um ser pode fazer, com quem ele se relaciona e seus impactos no mundo transformam a todo instante as percepções que os seres humanos – mas também outros seres que constituem o cosmos – podem ter deles, para, posteriormente, eles serem alocados em categorias intelectuais. Sendo assim, para os Kujubim, categorias e termos não são fixos e dados em um plano básico natural (Berlin 1992), mas dependem de relações produzidas pelos seres que transfor-

mam as categorias que eles podem ocupar preliminarmente em relação a um conhecimento.

Desta maneira, não há um 'sistema classificatório', tampouco uma taxonomia entre os Kujubim, mas, antes, uma 'anti-taxonomia'⁹. Os seres não são definidos hierarquicamente, a partir de categorias dadas, mas nas relações entre o que chamei de 'classes de posições', isto é, a posição dos termos no pensamento Kujubim e entre 'classes de relações', as relações que os seres tecem e produzem no mundo. Desta forma, os seres não são condicionados a uma categoria: eles transitam por elas a depender das relações que estes produzem empiricamente ou que os Kujubim fazem de forma intelectual. Neste sentido, se a taxonomia organiza os seres de forma pragmática, entre os Kujubim, me parece, há uma matriz de atributos e relações que se transformam mutuamente a todo momento: elas são menos taxonômicas e mais transformacionais, pois sempre dependem de contextos relacionais e, também, de perspectivas e posições pronominais.

Para tornar isso claro, demonstrarei agora, a partir de exemplos etnográficos, o modo como opera a 'anti-taxonomia' Kujubim para posteriormente compreendemos as posições que nela ocupa o 'tal do pirarucu'.

Ao que definimos – através da ciência biológica – como 'animal', esta categoria recortada do real que abrange um conjunto de seres em um reino singular de criaturas chamado 'reino animal', não pode ser facilmente encontrada entre muitos povos do mundo (Vander Velden 2015). Esse é o caso entre os Kujubim. Em sua língua, uma gama de seres é nomeada de *pati* e, atualmente, eles se referem a ela como *bichos*. Note-se, contudo, que a correlação entre o que definimos como 'animal' e o que os Kujubim definem como *bichos* é demasiadamente imprecisa, tendo em vista que, como argumenta Lévi-Strauss (2005), os recortes do real são culturalmente específicos, sendo possível apenas seu acesso parcial, nunca total. Além disso, uma variedade de seres que os Kujubim consideram enquanto *bichos*, não se insere naquilo que agrupamos como 'animal': a lua, o sol, os espíritos, o Mapinguari entre outros.

Neste sentido, *bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres, por exemplo, *bichos-de-pêlo*, *bichos-de-asa*, *bichos-de-pena* e *peixes*. Além disso, os *bichos* também são pensados de acordo com o estado em que vivem: se são *do mato*, *da casa* ou *de caça*. Poderíamos pensar, por exemplo, que *bichos-de-pêlo* podem corresponder aos ‘mamíferos’, *bichos-de-pena* às ‘aves’ e os *peixes* aos peixes. Contudo, como vimos, essa correlação é imprecisa. O conhecimento é relacional precisamente porque só podemos apreender parte do real e, por isso, depende sempre do ponto de vista, do que é sentido, ouvido, percebido e da maneira como isso adquire um significado local.

Vejamos como as categorias *peixes* e ‘peixes’, mesmo possuindo os mesmos nomes, dizem respeito a aspectos diferenciadores. Os Kujubim reconhecem que o biguá enquanto um *bicho-de-pena*. Contudo, alguns aspectos fazem que os biguás transitem entre *peixes*, ou ‘tendam’ aos *peixes*: eles passam a maior parte dentro da água podendo ficar alguns minutos submersos sem respirar e o gosto de sua carne. Quando utilizo o verbo ‘tender’, é porque ele evoca a ideia de um vetor que aponta e direciona para certas relações que dizem respeito não ao que ‘é’, mas ao que ‘está’. Do ponto de vista do paladar, a carne do biguá é muito mais parecida em sabor com a de um tucunaré, do que com uma nhambu.

Neste sentido, a diferença entre os *peixes* e os ‘peixes’ não está somente nos seres que constituem tais categorias, mas apontam, sobretudo, para uma diferença fundamental na forma como a própria natureza da ‘classificação’ é concebida. Conceber que um ente pode ‘tender’ ao contrário de ser, é o mesmo que dizer que um biguá *devem* (do verbo *dever*) um *peixe* e, por isso, não há, a rigor, uma ‘classificação’, mas uma anti-taxonomia¹⁰.

Outros aspectos recortam a categoria *peixes*. O surubim é uma *qualidade* que habita os fundos dos rios e faz sua morada e seu ninho entre grandes pedras. Gosta de se alimentar de pequenas *qualidades* de *peixes* – de biguás, inclusive – que vivem no baixo das praias, preferencialmente no começo do dia e ao final da tarde. Tais relações formam

um conjunto de práticas – ou classes de relações – que permitem que os Kujubim (e outros seres) atribuam nomes a termos e categorias úteis para sua organização intelectual – ou classes de posições. Sendo assim, dizem que os surubins vivem *no baixo* do rio, categoria que indica o nível de profundidade em que eles habitam. As traíras e os tucunarés, como vimos anteriormente, vivem *no alto*. Mas ambos, diferentemente de outros *peixes*, ocupam a posição de excelentes *caçadores*, embora utilizem técnicas diferentes. Aqui, portanto, as *qualidades* de *peixes* ocupam certas categorias de acordo com suas relações constituídas no mundo a depender do contexto em que se leva em conta: onde vivem, do que se alimenta, como se alimenta e assim por diante. Note-se, contudo, que exatamente por serem ações que agem no mundo a todo instante, as 'classes de relações' podem transformar – no sentido atribuído por Lévi-Strauss (2005) aos 'grupos de transformações' – constantemente as 'classes de posições'¹¹.

Há ainda um último aspecto. A ideia de relação é fundamental na forma como os Kujubim concebem certas discontinuidades no mundo referidas como *qualidades*. Mas o que constitui uma *qualidade* não é relacional apenas no sentido prático, de agir sobre o mundo. Ela é relacional, também, na medida em que diferentes perspectivas agem no mundo e 'classificam' os seres de acordo com suas posições. Os surubins são *gente* para si mesmo, porque, como veremos posteriormente, eles constituem aquilo que os Kujubim chamam de *qualidade* de *gente*. Para os Kujubim, os surubins podem ser *peixes* e muitas vezes são associados como onças do rio – “é que nem onça, só que no rio” – por serem excelentes *caçadores*. Além disso, durante o período de gestação, um homem e uma mulher não podem comer sua carne, tendo em vista que o *espírito* do surubim pode atacar a criança que está por vir. Para um povo que mora nas profundezas do rio Guaporé, o surubim é macaxeira (Sanchez 2019a).

Nesse sentido, há uma encruzilhada de perspectivas e de posições pronominais que interferem diretamente na maneira como cada ser é concebido. Essas concepções possuem um forte teor perspectivista

(Lima 1996; Viveiros de Castro 1996) na medida em que, para si mesmo, o surubim é *gente*; para os Kujubim, ele pode ser um *espírito*, um *peixe*, ou uma onça; para o povo que vive nas profundezas do rio, ele é macaxeira. Aqui, portanto, está em jogo o fato de levar em conta as relações que os seres estão inseridos, pois, como já nos alertou Rivière (1995), só se pode saber com que ser se relaciona contextualmente.

Esse conjunto de relações heterogêneas resultam na ideia de ‘anti-taxonomia’ Kujubim. Não é possível falarmos em um ‘sistema de classificações’, em ‘taxonomia’, ou ‘classificação’, na medida em que os seres não são condicionados e definidos em categorias pré-estabelecidas. As diversas *qualidades* de seres que constituem o cosmos nunca são algo ou alguém de fato, mas sempre estão algo ou alguém a depender de relações, perspectivas, contextos relacionais. Neste sentido, os seres ocupam posições, eles não são condicionados a categorias. Aqui, a ideia de transformação é fundamental, não no sentido atribuído à metamorfose, mas sim no da instabilidade e da porosidade com que categorias são transformadas mediante as relações práticas e intelectuais dos seres: os surubins podem estar ou ocupar diversas categorias que são pensadas a partir de comportamentos e afecções de outros seres que não são considerados peixes (como vimos anteriormente no caso dos pirarucus): são *do baixo* e *caçadores*; por fim, a partir de diversas perspectivas, os surubins poder estar muitas coisas: ora são *peixes*, *espíritos*, onças ou macaxeira.

Qualidades de gente e as posições do ‘*tal pirarucu*’

O ‘*tal do pirarucu*’ vem causando sérios descompassos aos Kujubim e aos outros povos que constituem a T.I. do rio Guaporé. Atualmente, a abundância de *peixes* que meus interlocutores afirmam existir antes da aparição deste ser já não pode ser mais percebida. Longas distâncias são percorridas para encontrarem *peixes* que antes podiam ser capturados nos barrancos das aldeias. No mesmo sentido, é nítida a frustração de meus interlocutores quando, ao armarem suas malhadeiras entre os capins contando com a aparição de surubins e

tambaquis, deparam-se com a desagradável presença de um pirarucu.

Os Kujubim dizem que o pirarucu é um *bicho*, mas em nenhum momento há uma especificação sobre qual tipo de *qualidade* de *bicho* se trata, talvez porque isso pouco importa. Como vimos anteriormente, o que define uma *qualidade* são seus comportamentos e seus feixes de afecções. Pelo fato dos *bichos* possuírem suas preferências habitacionais, alimentares e por se relacionarem com outras *qualidades*, seja de forma mútua, simbiótica ou predatória, eles são considerados, em outro nível, enquanto *qualidade* de *gente*. *Gente*, para os Kujubim, não é uma categoria que encontra ressonâncias no que é 'ser humano'. Quando os Kujubim falam em *gente*, eles se referem a relações que extrapolam o domínio humano; eles expressam, diferentemente, uma socialidade generalizada entre os seres que constituem o cosmos.

Dizer que os *bichos*, os espíritos, os donos e os Kujubim são *gente*, "não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real que humanos e animais mantêm consigo mesmos" (Viveiros de Castro 1996:127). O agenciamento aqui se revela por meio das interações dos seres e entre eles, e que são homólogas às formas como os próprios Kujubim se relacionam com o mundo e com os seres. Sendo assim, quando os Kujubim dizem que bichos são *gente*, eles resgatam uma indistinção, mais ou menos geral entre as cosmologias amazônicas, de que não há uma separação radical entre animalidade e humanidade e natureza e cultura (Descola 1992; Lima 1996) e de que, portanto, elas constituem "parte de um mesmo campo sociocósmico" (Viveiros de Castro 1996:125).

Neste sentido, tal como os humanos, *bichos* moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos, preferem determinados ambientes do que outros, assim como é possível perceber essa mesma característica em outros coletivos amazônicos descritos como animistas (Descola 1986). Como me disse uma interlocutora, os bichos também têm *cultura*. Quando os Kujubim dizem que o 'tal do pirarucu' destrói seu rio e acabam com seus peixes, eles se referem à sua agência potencialmente predatória, que o constitui enquanto uma *qualidade*

de *bicho* e de *gente*. De todo modo, devemos pensar aqui que a agência não é algo substantivo, mas, antes, é performada, fruto das relações dos seres e entre eles.

O ‘tal do pirarucu’ constitui uma agência similar e indiferente de outros seres: os *eré*. Exatamente por isso, os pirarucus, ao contrário do que são para a biologia ocidental, não são ‘peixes’, muito menos *peixes* para os Kujubim. Eles ‘tendem’ aos *eré* na medida em que eles constituem uma *qualidade* de *gente* cuja natureza se apresenta de forma devastadora e deletéria. Ambos, *eré* e pirarucu, invadiram o rio Guaporé, pescam demasiadamente além do necessário e suas ações impactam diretamente nas diversas qualidades de *bicho* e de *gente* que constituem a diversidade na T.I. do Rio Guaporé.

Além dos *eré* e dos pirarucus causarem impactos sociais, culturais e ambientais – impactos percebidos dessa maneira, naturalmente, no sentido de uma tradução dos conceitos indígenas politicamente sensíveis para os não-índios, mas compreensível para boa parte deles (Van-der Velden 2018) – eles geram um equívoco, esse sim, epistemológico e ontológico, aos Kujubim. O ‘equívoco’, como ressalta Viveiros de Castro (2004:10), é um fenômeno que fundamenta a tradução e a relação entre termos diferentes, na medida em que é a própria relação de diferença que os impele. Não é que os *eré* sejam pirarucus, ou que os pirarucus sejam *eré*, mas por se constituírem enquanto *qualidades* de *gente* com comportamentos semelhantes, isto é, potencialmente predatórios, eles se tornam indiferentes (assim como os Kujubim consideram que o surubim “é onça, só que na água”). Precisamente por marcar uma diferença, um equívoco demonstra, afinal, uma relação de indiferença.

Ao longo de todo o texto demonstrei como determinadas formas discursivas e práticas permitem que o pirarucu e os *erés* sejam equiparados e possam se equivaler em determinadas circunstâncias – atribuídas principalmente pela destruição do rio e dos peixes. A depender sempre dessas relações, sejam elas práticas ou intelectuais, ambos podem ocupar posições semelhantes na ‘anti-taxonomia’

Kujubim. Há aqui um equívoco que nos permite estabelecer uma comparação de posições menos categóricas do que relacionais, situacionais e/ou contextuais.

Esses tipos de equívocos não são incomuns entre as cosmologias amazônicas. Os Karitianas afirmam que os brancos são peixes, por possuírem uma origem em comum (Vander Velden 2018:172). Os Muinane, na Amazônia colombiana, dizem que os brancos são como onças – jaguares –, justamente por sua predileção predatória e pela não reciprocidade na caça (Sulkin 2005). Os Kujubim, de todo modo, e isso é importante politicamente, sabem bem que os *eré* e os 'pirarucus' são termos que implicam em relações de diferenças. Os primeiros, devido a uma escolha equivocada na origem dos tempos, importunam suas vidas, causam destruições, genocídios, obrigam-nos a não falar suas línguas, invadem suas terras tradicionais e suas novas terras, destroem seus rios e espantam seus animais de caça impulsionados por sua ganância. Os segundos remetem a uma invasão recente, consequência da ganância dos *os eré*, mas que igualmente prejudica as vidas de diversas *qualidades* de seres no vale do Guaporé. Note-se, todavia, que a partir das relações que ambos constituem no mundo e das maneiras como agem sobre ele, eles se tornam seres indiferentes, ocupando posições ambíguas.

Além deste aspecto, retomemos a noção de 'criação animal' e da maestria (Fausto 2008). A aparição dos 'pirarucus' ao longo de todo o rio Guaporé é um fato recente. Porém, é um fato indissociável das ações desenvolvimentistas executadas pelos seus *donos*, os *eré*. A criação de 'pirarucus' está inexoravelmente ligada aos avanços das frentes capitalistas do agronegócio, e junto dele, da piscicultura. Como se não bastassem os cercos de fazendas, a pesca predatória e a extração de madeira ilegal, o poder da espingarda e da tecnologia agora faz com que os *eré* mesmo criem – no sentido de cuidar e produzir – seres que constituem *qualidades* de *gente* semelhantes. Esse é um aspecto sobre a forma como os próprios não-índios se relacionam com o mundo, como argumenta Lien & Law (2011:68): os ocidentais têm o poder

não só de classificar os seres e produzi-los de acordo com seus interesses sociais e políticos, mas também de produzir sua própria natureza.

Essa questão atravessa diretamente o domínio da maestria para os Kujubim e implica diretamente na forma como *eré* e pirarucu ocupam posições equivalentes. No cosmos, virtualmente tudo e todos possuem um *dono*. A corujinha-da-noite é dona das antas (Sanchez 2019a); o jacamim é dono das formigas trucuá; e os *eré* são donos dos pirarucus. A relação de maestria expressa não somente um cuidado – muito comum às figuras dos donos amazônicos (Fausto 2008) – com os seres, mas também sua confecção, seu cultivo e principalmente, um convívio. Esse convívio é o que os Kujubim chamam de *andar junto*. Tais inter-relações entre *qualidades* dizem respeito ao fato de que os seres, em suas relações, acabam se co-constituindo, se produzindo, se afetando. Não é que corujinhas-da-noite e antas, jacamim e formigas trucuá, *eré* e pirarucu constituam a mesma *qualidade*, mas por *andarem juntas*, serem donos uns dos outros, eles são pensados de forma equivalente, de forma conjunta.

Neste sentido, o ‘tal do pirarucu’ ocupa uma posição equivalente em relação aos *eré* por duas razões. Estes últimos criam e são *donos* dos primeiros, e pelo fato de *andarem juntos*, eles acabam se co-constituindo mediante suas relações. Em consequência dessa maestria, eles constituem uma *qualidade* de *gente* que apresenta uma agência equivalente, isto é, ambos são potencialmente deletérios, predatórios e destruidores que estão “acabando com o rio, acabando com nossos peixes”.

Considerações finais

Este artigo teve o intuito de contribuir para alguns temas que constituem a etnologia dos povos que habitam as terras baixas da América do Sul: as relações entre humanos e animais e a temática das ‘classificações’ e suas formas múltiplas de organizar e se relacionar com o mundo. Além disso, buscou-se contribuir com dados etnográficos sobre os Kujubim, grupo que, até recentemente (Sanchez 2019b), jamais havia sido etnografado sob a perspectiva antropológica. Mas

este artigo almeja, sobretudo, um alcance político. Minha relação com os Kujubim se iniciou da seguinte maneira: eu poderia trabalhar e conviver com eles, desde que os resultados dessa pesquisa pudessem, de alguma forma, contribuir com suas pretensões políticas em torno do resgate de sua terra tradicional, a Terra Indígena do Rio Cautário – em processo de identificação pela FUNAI.

Em tempos onde o lugar de fala se tornou fundamental, esse tipo de escrita não tem a pretensão de falar por alguém. Os Kujubim têm sua própria voz. Este artigo é uma espécie de manifesto que traz dados sobre um povo indígena que até os anos 1980 havia sido considerado extinto pelas fontes oficiais. Mas eles, ao contrário, estão por aí resistindo e lutando contra modos de vidas – esses sustentados pelo avanço das frentes capitalistas modernas – que a todo instante invadem sua terra, desmatam suas florestas, acabam com seus peixes e expulsam bichos de caça. Modos de vidas que afligem os mundos ameríndios há tempos, desde a origem do mundo, sempre impulsionados por sua ganância e o seu poder concedido por portar uma espingarda.

Esses são impactos de ordens culturais, sociais e ambientais que os *eré*, os não-índios, causam diretamente sobre as vidas ameríndias e os Kujubim são mais um dos tantos outros que resistem. Mas a destruição provocada pelos *eré* também geram descompassos e equívocos no pensamento e nas práticas desses povos. Por possuírem comportamentos e afecções – modos de estar no mundo – parecidos aos *eré*, isto é, constituírem *qualidades* de *gente* equivalentes, o 'tal do pirarucu' não é considerado um 'peixe', mas 'devem' *eré* na medida em que ambos possuem uma agência predatória, destruidora e deletéria. Sendo assim, a contribuição deste artigo para os debates nos quais se insere, está na justaposição de dois domínios tidos, a princípio, como opostos e contraditórios: epistemologia e ontologia. Afinal, como os Kujubim garantem a estabilidade em um universo em que os seres se transformam em suas interações e entre categorias intelectuais? Ao juntar, portanto, práxis e representação, temos uma solução: a repre-

sentação de uma relação contextual não controla o que nela se passa; é preciso, também, agir no mundo para controlar sua posição.

Neste sentido, a partir do exemplo do ‘tal pirarucu’, podemos compreender como opera a ‘anti-taxonomia’ Kujubim: os seres nunca estão condicionados à uma categoria, eles sempre transitam – ocupando – ou se transformam entre e por meio delas. Aqui, portanto, também está a contribuição dos Kujubim para “evitar o fim do mundo”, nas palavras de Ailton Krenak. Não precisamos ser condicionados a certos modos de vida que afetam diretamente o planeta, os coletivos humanos, as milhares de *qualidades* não humanas, os rios, as florestas e a camada atmosférica. É necessário que façamos uma descolonização permanente do nosso pensamento (Viveiros de Castro 2015:20) para que descolonizemos nossas práticas. Sendo assim, podemos sempre ocupar posições que apontam para caminhos alternativos a esse que o *eré* e o ‘tal do pirarucu’ parecem seguir. Que ao invés da espingarda, ‘tendamos’ ao arco e flecha: “porque aí a gente ia saber viver bem”.

Notas:

¹ Este artigo é resultado de uma pesquisa de campo financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); processo número: 2017/14793-3. Agradeço as sugestões, comentários e as leituras atenciosas dos pareceristas, ainda que anônimos.

² Os dados etnográficos transcritos e analisados neste artigo foram coletados a partir de uma pesquisa de campo junto aos Kujubim e outros grupos ameríndios que habitam simultaneamente a Terra Indígena do Rio Guaporé em Rondônia. A pesquisa foi realizada em seis meses, divididos ao longo dos anos de 2018 e 2019. Embora ela tenha sido efetuada com famílias Kujubim nas cidades de Guajará-Mirim (RO) e Costa Marques (RO), a maior parte do tempo foi dedicada a duas aldeias que compõem a T.I. do Rio Guaporé tendo em vista que é ali que habitam a maioria dos indivíduos Kujubim: Posto Indígena Ricardo Franco e Baía das Onças. Metodologicamente, foram utilizadas técnicas clássicas de pesquisa etnográfica: a observação participante, a simples observação e conversas informais com interlocutores. Além disso, a pesquisa teve o método ‘multiespécie’ (Kirksey & Helmreich 2010) como ferramenta privilegiada ao focalizar as diversas relações entre humanos e animais e a maneira de inseri-las em uma etnografia.

³ Todas as categorias que os Kujubim utilizam serão grifadas em itálicos. Palavras grafadas em línguas indígenas estarão em negrito.

⁴ Os nomes dos interlocutores serão omitidos para preservar suas identidades, tendo em vista o tratamento de algumas questões sensíveis neste artigo.

⁵ As etnias que constituem este cenário multiétnico e linguístico são: Aikanã, Aruá, Arikapú, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari'. As famílias linguísticas correspondem a: Aikanã, Jaboti, Kanoé (língua isolada), Tupi-Mondé, Tupi-Tupari e Txapakura.

⁶ Os Kujubim não falam em 'mitos', obviamente, mas em histórias. Ao perguntar sobre 'mitos', eles sarcasticamente dizem que entre eles não existem 'mitos'. Essa informação chama atenção sobretudo, porque os Kujubim estão apontando para uma relação de diferença, não só terminológica, mas conceitual, entre mito e história. Mito é um artefato comumente utilizado por nós, antropólogos (as), para fazer referência a acontecimentos extraordinários. Os Kujubim dizem, entretanto, que esses acontecimentos "é verdade, é história", como se reconhecessem que o termo 'mitos' designa, aparentemente, fábulas.

⁷ A respeito da inviabilidade de correlação entre categorias científicas e nativas, somos direcionados à crítica lévi-straussiana, segundo a qual há sistemas de conhecimentos "dos quais faltam termos para exprimir conceitos como os de 'árvore' e 'animal', ainda que neles se encontrem nomes necessários para um inventário detalhado de espécies e variedades" (Lévi-Strauss 2005:15). Essa ideia é também amplamente debatida pelos estudos em taxonomia folk (Berlin 1992), que reconhecem outros tipos de relações (intelectuais e práticas) que constituem determinadas categorias nos sistemas etnobiológicos de diversos coletivos humanos. Neste sentido, ao dizer que correlações categoriais entre ontologias distintas são inviáveis, não quero enfatizar que elas devem ser confrontadas e que são radicalmente opostas. Tal nuance diz respeito ao fato de que, embora categorias populares como a de 'peixe' ou 'bicho' sejam inteligíveis e expressadas no uso corrente amazônico, e mesmo no Brasil rural de modo geral, elas apresentam um formato muito distinto da estabilidade da taxonomia científica. Sobre este aspecto entre pirarucus, ver Murrieta (2001).

⁸ Chichadas são eventos regados com cerveja fermentada de macaxeira mansa, a chicha. Para uma análise sociológica da bebida e como os grupos indígenas no Rio Guaporé se reúnem em torno dela, ver Soares-Pinto, 2009.

⁹ O prefixo 'anti' indica elementos e características da taxonomia ocidental que não estão presentes no repertório de práticas e entendimento do mundo dos Kujubim. Por falta de criatividade, ainda não pude estabelecer uma terminologia que contemple a ideia de classificar os – e se relacionar com – os seres pelos Kujubim, efetivamente porque ela não é nomeada por eles. No entanto, o prefixo 'anti' diz respeito antes às práticas e conhecimentos diferenciadores do que contrários.

¹⁰ Com referências a Deleuze & Guattari, o devir é "um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a parecer, nem ser, nem equivaler, nem produzir" (1997:15). "Devir é, a partir das formas que se têm, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas [...] as mais próximas daquilo que estamos em via de nos tornarmos e através das quais nos tornamos. É neste sentido que o devir é um processo do desejo" (1997:55).

¹¹ Desde o título deste artigo, o conceito de epistemologia e ontologia estão justapostos. Os motivos que nos levam a esta afirmação são, penso, que ambos estão em um processo dialético exatamente por abranger as relações entre essas duas classes (de posições e de relações). Ideias como a de representação e simbolismo são úteis, aqui, na medida em que animais e os seres são objetos do conhecimento e transformados em categorias. Vale notar, contudo, que simultaneamente eles os são considerados sujeitos de suas relações empíricas no mundo. Intelecto e prática, neste sentido, correspondem a elementos epistemológicos e ontológicos que não se anulam, mas, antes, se complementam e se transformam. Como argumenta Vander Velden (2015): não é preciso escolher nas análises antropológicas se animais são sujeitos ou objetos, eles podem ser, simultaneamente, as duas coisas.

Referências:

- ALEIXO, Alexandre. 2007. “Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos”. *Revista Brasileira de Ornitologia*, 15(2):297-310. (www.revbrasilornitol.com.br/download/pdf483; acesso em 20/10/2018).
- BERLIN, Brent. 1992. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton: Princeton University Press.
- BERLIN, B., BOOSTER, J. & O’NEIL, J. 1981. “The perceptual bases of ethnobiological classification: Evidence from Aguaruna Jivaro Ornithology”. *Journal of Ethnobiological*, 1(1):95-108. (https://ethnobiology.org/journal/%5Bfield_volume-raw%5D-38; acesso em 23/05/2017).
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2006. *Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- _____. 2016. “Feitos de semente e pedra: afecção e categorização em uma etnografia na Amazônia”. *Etnográfica*, 20(1):143-161.
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1997. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.
- DESCOLA, Phillipe. 1986. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala.
- _____. 1992. “Societies of Nature and Nature of Society”. In KUPER, A. (ed.): *Conceptualizing Society*, pp. 107-126. London/New York: Routledge.
- DURAN, Iris R. 2000. *Descrição Fonética e Lexical do Dialeto <Kaw Tayo> (Kujubim) da língua Moré*. Dissertação de Mestrado. Porto Velho: UFRO.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2):329-366.

- FERREIRA, J., PERALTA, N. & SANTOS, R. 2015. “‘Nossa reserva’: redes e interações entre peixes e pescadores no médio rio Solimões”. *Amazônia. Revista de Antropologia*, 7(1):158-185.
- GALVÃO DE LIMA, L. & BATISTA, V. 2012. “Estudos etnoictiológicos sobre o pirarucu *Arapaima gigas* na Amazônia Central”. *Acta Amazonica*, 42(3):337-344.
- JARA, Fabiola. 1996. *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. ABYA-ALA: Quito – Ecuador.
- JENSEN, Arthur. 1988. *Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.
- KIRKSEY, E. & HELMHEICH, S. “The emergence of multispecies ethnography”. *Cultural Anthropology*, 25(4):545-576.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2005. *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro: Papirus.
- LIEN, M. & LAW, J. 2011. “‘Emergent Aliens’: On Salmon, Nature, and Their Enactment”. *Ethnos*, 76(1):65-87.
- LIMA, Taniza S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2):21-47.
- MALDI MEIRELLES, Denise. 1991. “O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia*, 7(2):209-269.
- MINDLIN, B. & NARRADORES INDÍGENAS. 1999. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- MURRIETA, Rui S. 2001. “A mística do pirarucu: pesca, ethos e paisagem em comunidades rurais do baixo amazonas”. *Horizontes Antropológicos*, 7(16):113-130.
- RIVIÈRE, Peter. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, 38(1):191-203.
- RODRIGUES DA FRANCA, R. & MENDONÇA, F. 2015. “A cheia histórica do rio Madeira no ano de 2014: riscos e impactos à saúde em Porto Velho (RO)”. *Hygeia*, 11 (21):62-79. (www.seer.ufu.br/index.php/hygeia/article/view/30374; acesso em 30/03/2020).
- SANCHEZ, Gabriel. 2019a. “Plantações de queixada, peixes-mandioca e corujinhas boiadeiras: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra indígena do rio Guaporé (Rondônia)”. *Mediações (UEL)*, 24(3):14-28. (www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/37606; acesso em 18/12/2019).
- _____. 2019b. *Os Kujubim e os bichos: uma etnografia multiespecífica sobre as relações entre humanos e não humanos no Vale do Guaporé, Rondônia*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR.
- _____. 2014. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.

- SULKIN, Carlos L. 2005. "Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon)". *Ethnos*, 70(1):7-30.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2010. "Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e proposta de investigação". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 2(1):115-143.
- _____. 2012. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- _____. 2015. "Apresentação ao Dossiê. Animalidades Plurais". *R@u. Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1):7-16.
- _____. 2018. "Vocês, brancos, são peixes: sobre equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia". *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2):164-194.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti*, 2(1):3-22.
- _____. 2013. "The notion of species in history and anthropology". *Biozoo*, 10(10):1-7.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 2010. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?". *Cadernos de campo*, 19(19):237-257.

Abstract: The Kujubim and other indigenous people that inhabit the Indigenous Land of the Guaporé River in Rondônia suffered as a consequence of the awful flood. Although the flood caused impacts of different effects it can have peculiar presence, Kujubim says, that had never been seen, perceived or felt along of history in the Guaporé River. These beings, the Kujubim, refer to themselves as 'o tal pirarucu' and attribute their appearance to 'eré', the non-indians, that they have the power to raise animals in the weirs from marked distinction at the origin of the world. By occupying congruent positions in Kujubim speeches and practices, the 'eré' and the 'o tal pirarucu' end up sharing an ambiguous and equivalent statute: both have a predatory and overwhelming agency. Thereby, defending an idea that beings 'are' never for Kujubim, but there is always 'be' something or someone in the sense of state.

Keywords: Indigenous Anthropology, Human-animal relations, Classification, Kujubim, Rondônia.

Recebido em abril 2020.

Aprovado em junho de 2020.

O Que Anunciam os Chifres dos Bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil

Felipe Vander Velden^a

Este artigo inicia uma reflexão acerca da expansão da pecuária pelo Brasil centro-oriental empregando, para tanto, alguns artefatos produzidos no encontro entre bois e povos indígenas na região. Com o objetivo de provincializar a grande narrativa do ‘ciclo econômico do gado’, o texto argumenta pela necessidade de análises contextualmente específicas da chegada ou introdução dos bois entre distintos grupos ameríndios. Sugere, nesta linha, que a imagem do gado expulsando índios e ocupando os espaços deixados pela extinção ou fuga não corresponde à variedade de experiências de contato com a chamada ‘frente de expansão pastoril’, que podem ter incluído, por exemplo, a incorporação cerimonial desses ruminantes – ou de partes de seus corpos, como seus chifres – na forma de instrumentos musicais. Alguns desses objetos são analisados aqui, com o intuito de sustentar que qualquer investigação sobre os ambientes co-constituídos por humanos e não humanos no Brasil deve incluir as espécies exóticas introduzidas.

Bovinos, Chifres, Artefatos, Pecuária, Povos indígenas.

Na história do Brasil¹, geralmente pintada em grandes linhas pelos assim chamados ciclos econômicos, uma das questões mais intrigantes refere-se à natureza da expansão do gado (principalmente bovino, mas não só, pois os rebanhos se faziam sempre acompanhar de distintos animais, como cavalos, cabras, cães, galinhas e outros)

^a Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: felipevelden@yahoo.com.br.

pelos sertões do país, parte do assim chamado ‘ciclo econômico do gado’ ou ‘da pecuária’, já analisado por alguns de nossos mais notáveis historiadores e economistas (Goulart 1965; Prado Jr. 2011; Capistrano de Abreu 1988). Estes se dedicaram, contudo, à abordagens de amplo escopo do fenômeno, e a expansão do gado e seu ciclo econômico (ou seja, o pacote sociotécnico associado ao animal, incluindo trabalhadores e as relações sociais que os conectam, outros animais, plantas forrageiras, ferramentas, materiais de construção, entre outros seres), assim, restam por ser investigados nos detalhes. Ou seja, como eles se realizaram em distintas localidades, entre diferentes coletivos humanos (e não humanos), e o que o estudo dessas experiências locais do encontro entre os povos indígenas nativos e este ruminante exótico introduzido (o boi) pode nos dizer sobre o passado e o presente da criação animal e da pecuária no país, assim como sobre os variados povos que vieram a se relacionar com estes seres e as alterações ambientais trazidas com estas (novas) relações materiais e simbólico-semióticas desenvolvidas nos sertões do interior do Brasil.

A grande narrativa da conquista dos sertões do nordeste e dos cerrados do Brasil central fala de uma crucial incompatibilidade entre povos indígenas nativos e a pecuária adventícia: de acordo com a obra-prima da história indígena de Darcy Ribeiro (1996[1970]), que indaga os ciclos econômicos pelos quais passou o país sob a ótica do que aconteceu com os povos indígenas em seus caminhos, onde o gado apareceu, os índios sumiram – ‘cedendo lugar aos rebanhos’ – ou foram severamente impactados, tamanha foi força da frente de expansão pastoril. Ribeiro entendia que, como o problema dos pecuaristas era a terra, sua indústria era incompatível com a presença de territorialidades indígenas autônomas: “Nesses sertões, o fulcro das discórdias estava na posse da terra que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para encher de gado” (Ribeiro 1996[1970]:65).

Deve-se acrescentar, sugiro, que os criadores também queriam limpar as terras da maioria de seus ocupantes não humanos, animais e vegetais, como o fizeram, alterando, em larga medida, boa parte dos

ecossistemas nativos com a ‘biota portátil europeia’ (Crosby 1993), que inclui espécies hoje dominantes nos sertões e cerrados do Brasil, como o algodão, a soja, a cana, o café, gramíneas forrageiras exóticas (pasto), o cavalo, o porco, o cão, a cabra, as abelhas europeias e africanas, peixes como a tilápia, entre tantos outros, incluindo, claro, o boi (Soffiati 2019).

Darcy Ribeiro não estava de todo errado, obviamente. Mas desde os estudos seminais de Luiz Mott (1979) sobre a presença de significativo contingente de trabalhadores indígenas nas fazendas de gado no Piauí colonial (ver também Macedo 2011, sobre o Rio Grande do Norte), a relação entre as sociedades nativas desta porção das terras baixas sul-americanas (e suas experiências históricas locais) e os grandes herbívoros domesticados introduzidos ainda requer muito melhor atenção. Trata-se de reconstituir esta história nos seus detalhes. Detalhes que, em vários casos, apontam não apenas para eventos de fuga e massacre diante da chegada dos bois e cavalos (e, claro, de seus donos humanos e seus empregados), mas também de processos de adaptação à presença desses animais e de sua incorporação aos universos materiais e simbólicos de alguns desses povos, em muitos casos mesmo via introdução da criação animal nas aldeias.

Este artigo busca inaugurar a investigação de alguns desses detalhes a partir da análise de objetos indígenas confeccionados com partes dos corpos desses grandes mamíferos exóticos, especialmente dos bois (*Bos taurus*). Trata-se, assim, de refletir sobre a história das relações entre humanos (distintos grupos indígenas e os não indígenas recém-chegados) e não humanos (bovinos e outros animais, sobretudo domesticados) nesta parte centro-oriental do Brasil a partir do que poderíamos chamar de sua dimensão material. Ou, conforme venho recentemente sugerindo, por meio da análise desses *artefatos multiespécies* ou *multiespecíficos* (Vander Velden 2019), que combinam parcelas de corpos de diferentes seres – humanos, animais, vegetais, minerais – ou conectam, material e simbólico-semioticamente, humanos e não humanos e, desta forma, podem nos ensinar algo sobre as relações

multiespecíficas envolvidas em sua confecção e uso. No caso aqui em tela, tais artefatos devem nos instruir, particularmente, sobre as relações entre povos indígenas e certos animais de criação em um período da história do Brasil que se estende dos anos finais do século XVI até o início do século XX e, em alguns contextos e regiões, mesmo até os dias de hoje.

A discussão iniciada aqui (e, portanto, ainda incipiente) combina vários tipos de evidências, coletadas a partir de distintas metodologias. Primeiro, a análise de algumas peças indígenas em coleções de museus europeus (localizados na Holanda, Áustria e Itália): esta análise fundamenta-se tanto na investigação dos objetos (e arquivos correspondentes) nos acervos de que fazem parte² como em estudos anteriores sobre os mesmos e outros materiais análogos (Feest 2013, 2014). Segundo, a incorporação de algumas poucas informações disponíveis em publicações a respeito desses artefatos, que trazem ilustrações e algumas descrições, além de um ou outro comentário, tudo em geral muito sumário. Terceiro, uma mirada – ainda que preliminar – na documentação relativa ao Brasil centro-oriental entre os séculos XVII e XX que menciona, em alguns momentos, interações entre grupos indígenas e bois (e também cavalos e outros herbívoros). E, por fim, o apoio fundamental das etnografias disponíveis para alguns desses grupos produtores das peças resguardadas pelos museus ou que figuram na documentação investigada, de modo a fazer interagir e emergir novas hipóteses na leitura paralela com os objetos musealizados e com os documentos históricos.

Estas análises apontam para um cenário um pouco diferente daquele da violenta substituição dos índios pelo gado proposto por Darcy Ribeiro, e complementam as investigações anteriores que, atentas à documentação escrita, já destacaram variadas formas de ‘acomodação’ dos índios ao gado e às peculiaridades de sua criação para além da guerra e da fuga (Mott 1979; Medeiros 2000; Galindo 2017). Se é certo que o boi avançou lenta mas inexoravelmente sobre os povos e territórios indígenas no nordeste e centro-leste do país, é fato, igualmente, que este avanço parece ter sido acolhido por alguns desses povos na forma

da ‘absorção’ destes animais e da ‘convivência’ com eles, muito mais do que sua simples recusa por meio de ações bélicas. As evidências disso encontram-se, entre outros domínios, na incorporação dos corpos desses animais na produção de certos artefatos de importância prática ou ritual – que constituem o foco deste trabalho –, mas também no fato de que a criação bovina foi adotada por várias populações ameríndias no sertão, que incorporaram os rebanhos à suas vidas produtivas, suas práticas sociais e culturais e mesmo às suas lógicas míticas.

Bovinos e índios plasmados em objetos

Nesta seção são apresentadas algumas peças (e informações a seu respeito) que retratam a incorporação do gado bovino nas práticas socioeconômicas e na vida ritual ou cerimonial de alguns povos no Brasil centro-oriental. Isso será feito por meio da apresentação e breve discussão de certos objetos confeccionados com esta “substância exuvial” (Gell 1998:112) que é o corno bovino. Alguns desses artefatos foram diretamente analisados, outros figuram em fontes bibliográficas, mas todos eles plasmam, de alguma forma (aqui, particularmente, como instrumentos musicais³), as relações entre índios e bois apontando para um rumo distinto da simples extinção dos grupos indígenas por força da reputada inexorável expansão da pecuária e do pacote tecnológico e sociocultural a ela associado. Noto que meu roteiro aqui neste artigo segue (com apenas um breve adendo ao final) as divisões propostas por Darcy Ribeiro em sua análise das “fronteiras da expansão pastoril”: “Os índios do Nordeste” – “Os Timbira e a civilização” – “As tribos do Brasil central” – e “Índios do sul de Mato Grosso” (1996[1970]:63-108). .

Começo com um instrumento de uso cotidiano, de um dos grupos certamente atingidos pela expansão do gado logo nos primeiros tempos da conquista. Trata-se de uma fogueteira (recipiente para acondicionamento de pólvora) confeccionada com chifre de boi (chamada *e-khitsa*) registrada entre os Fulni-ô por Estevão Pinto (1956:97).



Figura 1: Fogueteira (e-khitsa) Fulni-ô em chifre (desenho de Pinto 1956:97).

Existem vários testemunhos das relações entre povos indígenas e o gado bovino no nordeste colonial, a maioria deles fazendo referência aos ataques contra os bois, e ao aproveitamento desses grandes herbívoros adventícios como caça ou animais de presa. É o que mostra, por exemplo, uma das vinhetas do mapa mural holandês *Brasilia qua parte paret Belgis* ('A parte do Brasil que pertence aos Holandeses' ou à 'Bélgica Federada', isto é, às Províncias Unidas), publicado por Joan Blaeu em 1647 a partir do mapa original desenhado por George Markgraf em 1643, e ilustrado com vinhetas e paisagens de Frans Post produzidas durante o ano de 1646 (Whitehead & Boeseman 1989:151-154).



Figura 2: Detalhe (vinheta) do mapa *Brasilia qua parte paret Belgis* (1647). Leiden University Library Special Collections COLLBN [004-08-025/032]. (Reproduzido com permissão).

A legenda da ilustração deixa clara a natureza da cena: *Brasiliaenen ter Jacht*, ou seja, ‘índios brasileiros caçando’. Vários autores já fizeram referência aos sangrentos conflitos provocados pela matança do gado europeu por grupos Tapuia, que pontuaram a história dos sertões nordestinos e de suas fazendas em expansão (Medeiros 2000; Galindo 2017). Pedro Puntoni, por exemplo, argumenta que:

“[...] a facilidade de captura do gado, dada a sua forma mais ou menos lassa de pastoreio, e, portanto, o interesse que despertou nos povos autóctones, que viam nos animais soltos a possibilidade de satisfazer suas necessidades alimentares, faziam com que os povos indígenas fossem tidos pelos colonos como grave transtorno à economia local” (Puntoni 2002:45).

Aqui, neste caso, não sabemos (e, provavelmente, jamais sabermos) o que pensaram os Tapuya a respeito desses enormes e exóticos ruminantes: se consideravam estes animais uma nova presa, com carne abundante e relativamente dócil, ou se atacavam conscientes de que esses animais estava a tomar, de certa forma, seu território, reagindo, assim, às forças da conquista dos espaços que habitavam.

Só podemos especular. Mas, de fato, tendo a concordar com a sugestão de Jacques Cauvin de que rebanhos de animais domésticos podem causar poderosa impressão em grupos caçadores (2017 – minha tradução), provocando sugestivas alterações em seus modos de vida. O que se pode afirmar, penso, é que o boi, avançando por suas próprias patas pelo interior, provocava significativas alterações no ambiente destes povos indígenas, ao aparecerem seja como uma nova fonte de carne e de matérias-primas, seja como avatares não humanos do processo de conquista e usurpação de seus territórios, seja como fontes de novas matérias-primas (chifre, couro, grandes ossos, dentes) potencialmente empregadas em distintos artefatos, como recipientes e instrumentos musicais.

Sigamos pelos caminhos do gado ao longo do vale do rio São Francisco, penetrando mais e mais pelos sertões centro-brasileiros. Entre vários grupos de língua Jê (e alguns Tupí próximos, como os Guajajara) espalhados do Maranhão e Pará ao sul de Goiás encontramos aerofones ou aerófonos (Ribeiro 1988) confeccionados com chifres de boi; entre estes instrumentos musicais estão aqueles classificados como trompetes ou trombetas, clarinetas, apitos ou buzinas⁴. Em seu abrangente estudo acerca dos instrumentos musicais sul-americanos, Karl-Gustav Izikowitz menciona aerofones produzidos com cornos bovinos entre vários grupos Jê-Bororo, como os Canela, os Krepinkateye, os Krikateye e os Apinayé no Brasil central (Izikowitz 1935:233, fig. 114; 1935:252, citando Nimuendajú), além dos Guajajara no Maranhão (Izikowitz 1935:251). Também os Bororo da Campanha (no alto rio Paraguai) produziam “clarinetas com ressonador feito de chifre de boi” (Feest 2013:86) ou clarinetas (*boali*) confeccionadas em chifre bovino (e decoradas com cabelos humanos), que substituí as cabecas (do gênero *Lagenaria*) empregadas anteriormente (Feest 2013:96). Helza Camêu registra, entre “buzinas de chifre de boi e de carneiro”, que Fritz Krause “as viu, em 1908, na tribo Karajá como utensílio indispensável nas viagens de canoa a fim de anunciar chegadas” (1977:236), o mesmo tendo sido observado por Harald Schultz entre

os Umutina em 1943. Buzinas de chifre de boi (*saqueré*) também foram encontradas por Telêmaco Borba entre os Kaingang no Paraná em fins do século XIX (Parellada 2008:224).

Uma ilustração da peça Tenetehara-Guajajara – registrada como ‘uma bozina semi-barbara dos Guajajáras’ – aparentemente confeccionada com um corno bovino, apareceu na Revista da Exposição Anthropologica Brasileira (Moraes Filho 1882:12):

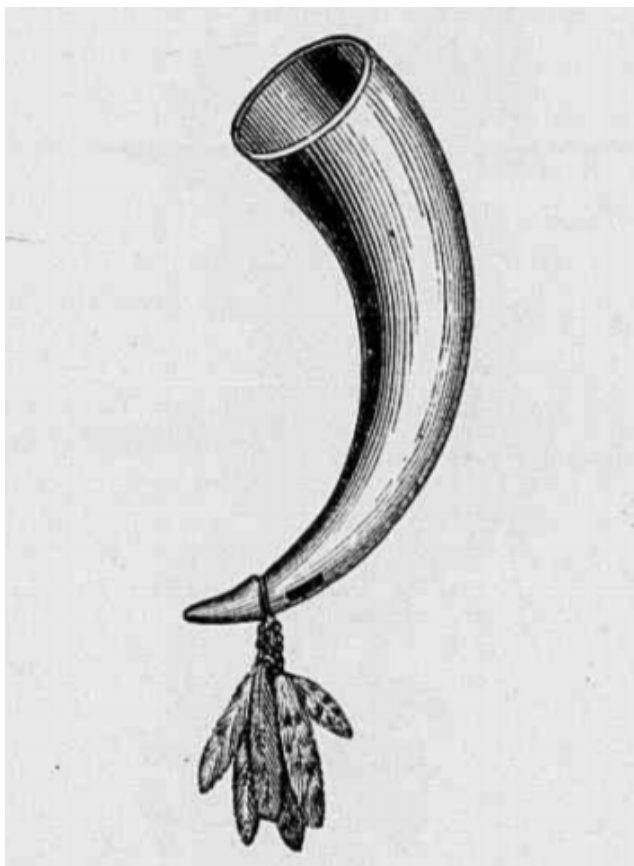


Figura 3: ‘Uma bozina semi-barbara dos Guajajáras’ (reproduzida em Moraes Filho 1882:12)

Entre os aerofones confeccionados pelos grupos Timbira, temos esta clarineta Canela (Maranhão) registrada por Robert Lowie (1946) no seu capítulo para o primeiro volume do *Handbook of South American Indians*, relativo aos povos Jê centrais e setentrionais.



Figura 4: 'Canella trumpet with bell of cowhorn' (reproduzida em Lowie 1946:506).

Estes aerofones (trompetes transversos) com pavilhão de chifre de boi continuam sendo empregados pelos Canela (e também pelos Krikati), segundo Moura & Zannoni (2010:33), como se pode ver neste exemplar Canela-Apanyekrá reproduzido na figura 5.



Figura 5: ‘Trompete menor Canela Apanyekrá: Com revestimento decorado de fibra de buriti’ (reproduzido em Moura & Zannoni 2010: 33).

O modo de execução de tais instrumentos é ilustrado pelos mesmos autores (Moura & Zannoni 2010:33) com a imagem de um indivíduo Krikati:



Figura 6: ‘Trompete Krikati: Indivíduo Krikati em posição de execução. Trompete sem adorno’ (reproduzido em Moura & Zannoni 2010:33).

Entre os Apinajé (Apinayé, Timbira ocidentais) existem registros de apitos feitos com chifres de boi de tamanhos reduzidos. É o caso, por exemplo, deste belíssimo ‘apito cerimonial’ pertencente à Coleção Carlos Estevão de Oliveira, do Museu do Estado de Pernambuco.



Figura 7: Apinaje, ‘apito cerimonial’. Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira – Museu do Estado de Pernambuco. O site informa apenas ‘chifre de animal’ (Nº identificação: 63). Imagem disponível em <https://www3.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-item.php?id=2200> (acesso em 23/12/2019).

A Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú, abrigada no Museu Paraense Emílio Goeldi, abriga cinco apitos de chifre (Lobato & Santana 2014:44), e seu catálogo publicado traz ilustração de um apito de chifre ‘de boi pequeno’ coletado entre os Apinajé em Boa Vista – Ribeirão Grande por Nimuendajú em 1937 (Duarte & Silva 2014:54)⁵. Sobre esses apitos, destacou Helza Camêu, em seu abrangente estudo da música indígena brasileira:

“Esse tipo de apito é feito com a ponta do chifre. Othon Leonardos recolheu alguns exemplares, em 1938, em grupos timbiras, *Krikati* e *Krahô*, e Curt Nimuendaju dos *Apinajé*, do Araguaia, em 1932” (Camêu 1977:230 – itálicos no original).

A oeste desses grupos Timbira, já na zona de transição entre o cerrado e a enorme floresta Amazônica, localizam-se os grupos Kayapó (*Mebêngokre*), também de língua Jê. A Coleção de Instrumentos Musicais Tradicionais formada (a partir de 1975) pela etnomusicóloga Emilia Biancardi, e abrigada, hoje, no Centro Cultural Solar Ferrão, em Salvador (Bahia), guarda uma trombeta (chamada *apieti-amu*⁶) adquirida, segundo consta, “com índios Caiapós [sic], do Xingu”, e “tendo um chifre na extremidade” (Biancardi & Spinola 2017:85).



Figura 8: *Apieti-amu*, da família das trombetas, Caiapó (Xingu), Coleção Emilia Biancardi (Foto de Luiz Gondim, reproduzido em Biancardi & Spinola 2017:85).

Note-se que a maioria dos grupos Kayapó encontra-se hoje em dia em áreas de floresta (ou de transição floresta-cerrado), com pouca presença efetiva do gado – a não ser nas enormes fazendas vizinhas às terras indígenas, fruto do acelerado desmatamento e ocupação das regiões ao norte do Mato Grosso e oeste do Pará. Tal não foi o caso de certas divisões ou (sub)grupos Kayapó, tal como aquele conhecido como Pau-d’Arco (*Irã’a mrayre* ou *Irã’ãmrajre*, ‘os que viajam em terreno limpo’, ou seja, áreas sem cobertura florestal), situado mais a leste (na região de origem dos Kayapó, no interflúvio Araguaia-Tocantins) e duramente atingido pelas frentes de ocupação pastoril que invadiram a zona Araguaia-Xingu a partir da segunda metade do século XIX.

O grupo desapareceu nos últimos anos deste mesmo século (Turner 1992: 312-316), e há evidências de que se envolveram com a criação de bois: Coudreau (citado em Lea 2012: 72) menciona uma aldeia Irã'ãmrajre que, em 1897, no vale do rio Araguaia, recebeu uma dúzia de cabeças de gado, que acabaram sendo consumidas “até sua extinção pelos novos donos, ou perdidos na floresta”.

Outro belíssimo exemplo da incorporação técnica (e estética) indígena de cornos bovinos é a trombeta de guerra Kayapó do Sul – povo, hoje extinto nesta região, que habitava o oeste de São Paulo, Mato Grosso do Sul, Triângulo Mineiro, e sul de Goiás⁷) – coletada pelo viajante Austríaco Johan Emanuel Pohl na aldeia de São José de Mossamedes, Goiás, em março de 1820 (Augustat 2013:108). Ela constitui um dos *highlights* da espetacular coleção Johann Natterer, abrigada no Museu Etnográfico de Viena (Weltmuseum Wien), e aparece abaixo, na figura 9.



Figura 9: Trombeta de guerra, Kayapó do Sul, Rio Araguaia, Brasil, c. 1820. Weltmuseum Wien, VO-652, Copyright KHM-Museumsverband, Weltmuseum Vienna (reproduzido com permissão).

Desta peça temos algumas informações interessantes. Pohl (1976:153) relata ter presenciado um ritual noturno ('à luz de fogueiras'), em que este instrumento era tocado, adicionando que seu som era 'desagradável'. Além disso, o viajante (Pohl 1976:153-154) registra que os Kayapó em Mossâmedes mantinham um pequeno rebanho, e que eram grandes amantes da carne bovina, abatendo imediatamente os bois de um homem recém-falecido para a distribuição de sua carne. Mesmo assim, o viajante austríaco também aponta para o gosto dos Kayapó pela caça, ainda abundante nas florestas da região: talvez, então, a presença do gado bovino ali tivesse outras razões para além do fornecimento de carne.

Melatti (1967:122-137), sugeriu que os Krahó incorporaram os bois como animais de presa, passando a caçá-los – pois veados são, em certo sentido, bois (eles são os 'bois do sol') – quando apareceram em seu território, e fazendo o mesmo ainda hoje com rebanhos de fazendeiros vizinhos ao seu território Carneiro da Cunha (1978:133), contudo, observou, também entre os Krahó, que o gado "[o] gado, em particular, tornou-se 'o' problema sucessório [...]", acabando por alterar, entre outros domínios, o modo de relação com as coisas de um defunto: se no advento da morte todos os bens do finado são destruídos, enterrados ou tomados por estranhos, as cabeças de gado parecem passar aos parentes, seus filhos primeiro e, caso não tenha deixado descendência, por outros consanguíneos. Vê-se que o boi, desta forma, se torna parte da vida cotidiana e ritual de muitos desses povos atingidos pela frente de expansão pastoril.

Rumando mais para o oeste, os Bororo no vale dos altos rios Paraguai e São Lourenço, no centro do atual estado do Mato Grosso, desenvolveram uma rica indústria de aerofones e de adornos corporais confeccionados com chifres e outras partes dos corpos bovinos (ver Figuras 10 a 12, abaixo), e que se incorporaram à impressionante variedade e riqueza de sua cultura material. É possível que os Bororo já tivessem adotado a criação de animais de grande porte neste momento, em meados do século XIX, quando estes artefatos foram coletados



Figura 10: Aerofones Bororo, chifre de boi e decoração com cabelos humanos. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019).

pelo naturalista austríaco Johann Natterer (ver Feest 2013), embora o mesmo explorador comente, em uma de suas anotações (feitas entre 1825 e 1826), que o grupo não possuía cavalos e animais com chifres (Natterer 2014:204). Natterer comenta (citado em Schmutzer 2014:14), por outro lado, que, em 1826, os assim chamados Bororo do Cabaçal mataram bois e cavalos em um ataque aos não índios nas vizinhanças da cidade de Cáceres (Mato Grosso), cortando caudas e crinas que levaram para confecção de seus ornamentos⁸.

Esses aerofones (clarinetas), chamados *boali* pelos Bororo, recebem decoração de vários tipos, incluindo pelos das crinas e caudas de cavalos – que os Bororo, como vimos, cortavam dos animais abatidos em seus ataques à vizinhos não índios. De equinos e bovinos também coletavam os dentes, que empregavam na fabricação de colares ou diademas chamados *dabira-ä* (Natterer 2014:209-216).



Figura 11: Aerofone (clarineta) Bororo, chifre de boi e cabelos humanos. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019).



Figura 12: Colar/diadema Bororo com dentes de boi. Weltmuseum Wien (Foto: Felipe Vander Velden, 2019)⁹.

O uso dos cornos de boi para a confecção de instrumentos musicais – e o mesmo pode ser dito de certos adornos corporais de uso cerimonial (no caso Bororo) – parece ter, assim, representado a incorporação desses animais e seus corpos aos mundos indígenas Jê-Bororo, sobretudo por meio da substituição das cabaças antigamente empregadas na produção dos ressonadores desses aerofones. Ou seja: tratou-se, possivelmente, de uma alteração técnica (e talvez também estética) em um conjunto de artefatos já existentes (Izikowitz 1935:156), com o que concorda Robert Lowie: “em tempos modernos os *Jê do norte* substituíram a cabaça [que empregavam antes] pelos chifres de boi na confecção dos ressonadores [*resonators*] de suas trombetas” (1946: 507 – minha tradução, *italico no original*).

Nesse sentido, se os bois (*tapira*) são os ‘loucos’ e ‘estúpidos’ animais dos brancos – “porque engendram situações desprezíveis e irritantes” como destruir roçados (Viertler 1990:30-31) – essas evidências materiais (aerofones e adornos) sugerem que “a resposta adaptativa mais geral” desenvolvida pelos Bororo (e também pelos Krahó e Xavante) não foi apenas o roubo do gado dos vizinhos não índios e seu abate nos arredores das aldeias (como faziam os grupos Tapuya no Brasil colonial) quando da rarefação da carne de caça, como sugere Viertler (1990:23-24). Mais do que um “investimento monetário ou de uma poupança destinada a momentos de necessidade” (Viertler 1990:27), os bois também forneceram matérias-primas para a confecção de importantes artefatos de uso cerimonial. Assim se, para os Bororo, “o problema foi sempre garantir um mínimo de alimentos e de enfeites visando a sua ordem social tradicional”, é fato que o gado bovino cumpriu admiravelmente sua função, ao ser destinado “ao consumo alimentar [sua carne] e à estética [os objetos produzidos de seus corpos]” (Viertler 1990:26). Sua incorporação ao universo prático-simbólico Bororo vai, desta forma, muito além da mera recusa deste animal associado aos ‘civilizados’¹⁰.

A já mencionada coleção de Instrumentos Musicais de Emília Biancardi registra a presença de uma *ipona* (trombeta ou buzina) feita

com “chifre de búfalo [sic]”, coletada entre os índios Umutina, subgrupo Bororo no alto rio Paraguai (Biancardi & Spinola 2017:87).



Figura 13: Trombeta (*ipona*) Umutina, com chifre de búfalo. Coleção Emília Biancardi (foto de Luiz Gondim reproduzida em Biancardi & Spinola 2017:87).

Chegamos, por fim, aos ‘Índios do sul de Mato Grosso’, que completam o percurso das frentes de expansão de Darcy Ribeiro. Ali estão os Kadiwéu, os famosos ‘Índios cavaleiros’ na Serra da Bodoquena, no atual Mato Grosso do Sul. Os Kadiwéu (anteriormente conhecidos como Mbayá-Guaykuru) aparentemente estão em contato com gado bovino desde o século XVIII, na fronteira entre os impérios coloniais espanhol e português, e são conhecidos por seu gosto pelos cavalos e por suas habilidades equestres (Bertelli 1987). Menos conhecida é sua arte e sua produção material empregando partes de corpos bovinos, como cornos (além do couro): o Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, em Roma, por exemplo, abriga uma significativa amostra de aerofones Kadiwéu confeccionados com chifre

bovino, e coletados pelo fotógrafo e viajante italiano Guido Boggiani no encerrar do século XIX (Boggiani 1975[1892]).



Figura 13: Trompete Kadiwéu confeccionado com chifre de boi. Coleção Boggiani, Museo Luigi Pigorini, Roma (Foto: Leandro Cascon, 2019. ©_Museo delle Civiltà - MPE L.Pigorini, reproduzido com permissão).

Segundo, mais uma vez, Camêu (1977:236), Boggiani fez referência às trompas de cornos do Mbayá usadas na guerra. Talvez seu uso estivesse ligado à presença de grandes animais de rebanho (bovinos e equinos) introduzidos entre os Kadiwéu, uma vez que os cavalos foram espetacularmente incorporados às atividades bélicas deste povo, frequentemente empregada na aquisição, por roubo, de novos rebanhos (Bertelli 1987).

Note-se, para concluir esta seção, que a simples presença dos bois não garante, necessariamente, o uso de seus cornos ou outros produtos corporais para a fabricação de artefatos indígenas. Entre os Xavante no leste matogrossense, por exemplo, embora tenham incorporado

o gado nas rotinas produtivas e mesmo políticas de algumas de suas aldeias (em um processo geográfica e temporalmente similar ao que se passou com os Bororo, ao menos ao longo da segunda metade do século XX), não há registros de instrumentos musicais ou objetos como estes discutidos acima. Observa-se, inclusive, que

“A carne e o leite [bovinos] não constituem assim alimentos importantes para os índios [Xavante], como também são inaproveitados como matéria prima os ossos, o couro e os **chifres dos animais**” (Menezes 1982:80 – meu grifo).

Deste modo, vê-se que o gado bovino não apareceu sempre como uma espécie de ‘substituto natural’ para outros seres (animais, vegetais ou minerais) e seus corpos tradicionalmente explorados pelos povos indígenas centro-brasileiros. A expansão do gado, assim, ganha contornos singulares nos distintos contextos étnicos e socioculturais em que aparece e se instala, e que vão muito além de uma narrativa monolítica e monotemática – a metanarrativa que sustenta a pecuária brasileira – da ocupação do país pela pata do boi.

* * *

Fora da área de estudo deste artigo (não contemplada, portanto, na discussão de Darcy Ribeiro sobre a frente de expansão pastoril), mas algo digno de se mencionar para fins de catalogação e de uma futura análise comparativa mais ampla sobre a presença e incorporação do gado nos mundos indígenas, registrou-se entre os índios Purí nas matas da floresta Atlântica do leste do Brasil (interior do Rio de Janeiro e sul e sudeste de Minas Gerais) um trompete de chifre com bocal lateral (*a cow-horn trumpet with a lateral mouthpiece*), conforme a Figura 14.

Consta que a peça foi registrada pelo viajante e geólogo alemão Wilhelm Eschwege em 1818 (Métraux 1946:527), e que, soprada de lado (*side-blown*), servia para soar alarmes e agregar os homens diante de ataques ou da iminência de bebedeiras rituais (Métraux 1946:530).

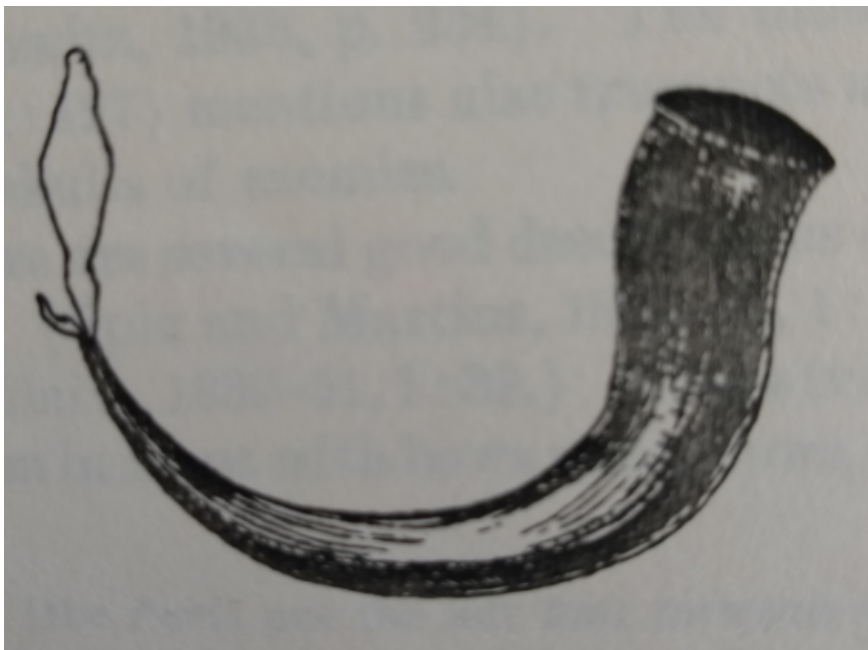


Figura 14: Trompete Purí (reproduzido em Métraux 1946: 527, citando Eschwege).

Spix & Martius, viajando pela Zona da Mata mineira em 1817, observaram em uma aldeia dos Coroados, da mesma família linguística dos Purí e seus vizinhos, artefato similar:

“Na choça do chefe via-se pendurado um chifre de boi com a ponta cortada, por meio do qual ele dá aviso à sua gente, espalhada pela vizinhança, da chegada de um branco, ou de outro qualquer acontecimento, e chama-os para a festa ou para a guerra” (Spix & Martius 1976:197).

Se esta zona não faz parte do Brasil Central invadido pela frente de expansão pastoril (nosso foco neste artigo), é certo que, já no início do século XIX – quando foi percorrida por vários viajantes estrangeiros – encontrava-se ocupada por incontáveis fazendas, muitas delas com

expressivos rebanhos bovinos, que certamente já constituíam parte da experiência cotidiana dos Purí, dos Coroados e grupos vizinhos. Não sabemos que materiais foram abandonados em favor dos cornos bovinos na confecção desses instrumentos musicais, e nem como tais chifres foram obtidos. Mas podemos afirmar que uma opção técnica foi feita – dada a novidade que foi a chegada dos grandes herbívoros na região –, ainda que suas motivações e consequências simbólicas provavelmente jamais nos serão conhecidas.

Discussão

O que esses e outros objetos podem dizer sobre a relação entre humanos, animais e ambiente nos sertões do Brasil centro-oriental? O que anunciam, ou podem anunciar, estes bois tornados, de certo modo, por meio de seus cornos, instrumentos musicais? Se artefatos são, nas terras baixas sul-americanas, “ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material” (Viveiros de Castro 2002:361), que tipos de agências – ou, qual a natureza das relações que – esses objetos feitos a partir dos corpos do gado tornam visíveis quando materializadas? Notemos, ainda, que a maioria desses aerofones foi registrada entre grupos da família Jê ou do tronco linguístico Macro-Jê (Bororo, Purí, Coroado, Fulni-ô, e que, possivelmente, também inclui os assim chamados Tapuya no sertão nordestino). Isso pode indicar mais do que tão somente uma convergência de natureza ambiental ou histórica – a convivência com o gado em zonas de cerrado, caatinga ou campos naturais ocupadas pela frente de expansão pastoril –, mas também um sentido que conecta tais instrumentos musicais e sua classificação, seus usos, funções e significados, tal como estudos têm sugerido para outras famílias de línguas sul-americanas (Hill & Chaumeil 2011)¹¹.

Em primeiro lugar, creio que a adoção e adaptação destes grandes ruminantes por vários povos indígenas na região, em que pesem os estragos socioambientais provocados por sua imensa expansão e difusão, apontam para a necessidade de se pensar o boi como parte da

história ambiental e das configurações ecológicas atuais da caatinga e do cerrado (e também de outros biomas). Assim sendo, o gado também deve ser analisado parte da história e das práticas sociais dos grupos indígenas que com ele tomaram contato desde o século XVI. Bovinos, nesse sentido, não pode ser tomados simplesmente como alienígenas estranhos às paisagens socioambientais e culturais dos sertões, mesmo porque noções de exotismo são notavelmente contextuais, pois o que é ‘exótico’ ou ‘nativo’ geralmente varia a depender das cosmologias em questão (Trigger 2008; Trigger *et al.* 2008). Sabemos, por exemplo, que algumas mitologias no Brasil central – entre grupos Timbira – incorporaram o gado na sua explicação da origem dos brancos narrada nas várias versões do conhecido mito de Aukê – esta espécie de anti-herói nascido entre os índios, e ‘renascido’, de certa forma, na figura de um fazendeiro rico dono de enormes propriedades e de vultoso rebanho bovino (Kowalski 2008). Melatti (1967:137-138) também aponta que o mito Krahó estabelece a origem da caça a partir dos rebanhos bovinos do sol (*pít*), chamado ‘vaqueiro de Deus’, pois os bois, do ponto de vista do caçador Krahó, são veados. Em casos como estes, a historicidade ocidental – que estabelece a oposição entre ‘nativo’ (o que já existia ou sempre existiu na região) e ‘exótico’ ou ‘introduzido’ (que apareceu depois da chegada dos brancos e da colonização, alienígena, adventício, neófito) – deve ser problematizada (ver Hall 2017).

Da mesma forma, dispomos de um número de descrições e análises etnográficas que, mesmo não relativizando o exotismo dos bois, apontam para a incorporação desses seres nas atividades produtivas – como animais de caça (Melatti 1967) ou de criação (MacDonald 1997; Pina de Barros 2003) –, em práticas sociais diversas – como na constituição de formas indígenas de acumulação de patrimônio e de herança e no uso da distribuição de carne como recurso político (Carneiro da Cunha 1978; Menezes 1982) – e em várias suas rotinas cerimoniais – como demonstram os aerofones ilustrados acima. Assim sendo, o boi (e outros animais exóticos) se tornam parte da vida dessas

populações e dos ambientes em que vivem, devendo necessariamente ser levados em conta nas investigações que buscam compreender suas trajetórias históricas e suas modalidades de relação com outros grupos humanos e com distintos seres não humanos. E isso, mesmo que a relação tenha sido – e venha sendo, em alguns casos até hoje – conflituosa, e que esses seres estejam, de algum modo, intimamente associados aos não índios: tratar-se-ia, nesses casos, de “pensar os objetos como sendo constituídos por agências estrangeiras” (Miller 2018:19), mesmo sendo (ou tendo se tornado) parte fundamental das atividades cotidianas e rituais destas populações.

Caberia, portanto, perguntar – dando sequência à pesquisa que apenas se anuncia aqui – se os cornos bovinos constituem tão somente uma substituição puramente técnica das cabaças empregadas anteriormente, ou produzem alterações nesses artefatos – passando do vegetal ao animal –, transformações que explicitam formas de relação com estes seres não humanos (e com os humanos que os acompanham) e mesmo, talvez, as produzam ou conformam de certas maneiras. Podemos verificar relações entre o uso do chifre na confecção desses instrumentos – bem como de outras partes dos corpos bovinos, como o couro empregado na fabricação da *caixa*, um tipo de tambor Kinikinau (Souza 2017:146) – e a presença ritualizada do gado? O que significa, afinal, utilizar o chifre deste poderoso e ubíquo ruminante na produção de artefatos de uso cerimonial, tendo-se em vista que, em certos contextos etnográficos, a própria matéria-prima empregada nas artes é dotada de agência (Barcelos Neto 2002).

Os artefatos indígenas se constituem como “um arcabouço transformativo que proporciona às sociedades indígenas os meios de adaptação a novas realidades, nas quais identidades diferenciadas são afirmadas” (Lagrou & van Velthem 2018:143). Os aerofones feitos de chifres de boi, entre outros artefatos confeccionados do mesmo material (ou de matérias-primas similares) permitem, certamente, incorporar esses animais (os bois) pensados, a primeira vista, como destrutivos, nos universos sociais e cosmológicos indígenas,

e fazê-los se adaptarem às rápidas mudanças provocadas pela penetração desses seres em seus mundos. Além disso, mais do que constituírem um mesmo objeto ou material transitando por distintos ‘regimes de valor’ (Appadurai 1986), é necessário perguntar o que se altera no estatuto ontológico (Henare, Holbraad & Wastell 2007) desses apêndices queratinizados de base óssea quando se tornam instrumentos musicais ou de comunicação/sinalização nas mãos e lábios indígenas¹².

A análise de peças como estas, e da informação histórica e etnográfica a elas associadas, permite, desta forma, relativizar a grande (meta)narrativa da conquista dos sertões e da eliminação dos povos indígenas nativos ‘pela pata do boi’ (Durães 2016). É óbvio que a simples presença desses grupos ainda hoje no Nordeste e no Centro-Oeste brasileiros (Fulni-ô, Krahó, Canela, Kayapó, Bororo, Umutina, Kadiwéu e tantos outros) apontam para isso. Não obstante, minha sugestão aqui tem dois objetivos que complementam, por assim dizer, a trajetória secular de adaptação e de resistência desses grupos nos sertões centro-orientais brasileiros. Primeiro, ao buscar compreender as muitas facetas destes processos de adaptação e resistência, e aqui, neste caso, por meio da atenção às relações entre humanos e não humanos – e, mais especificamente, animais. E, segundo – e este objetivo resulta do que se produz com a perseguição do primeiro objetivo –, parece-me necessário repensar a história de sucesso que cerca a pecuária brasileira, demonstrando como seu destino-manifesto – que a levou dos primeiros plantéis desembarcados em Salvador em 1549 (Camphora 2017:105) até se tornar um negócio global e multibilionário, com fortes reflexos, hoje, na própria identidade do país (Michellini 2016) – encontrou muitos e muitos desvios, que levam bois e outros animais (além de seus corpos, partes ou substâncias deles) para outros lugares muito diferentes da pecuária de corte e de leite, que se pensa como (única) dona e proprietária dos sertões e demais espaços rurais do Brasil. Outros lugares que são indígenas por excelência.

Considerações finais

Se, como argumentam Hill & Chaumeil, o “instrumentarium Amazonia” é um “instrumentarium zoologica Amazonia” – ou seja, se os instrumentos musicais ameríndios reproduzem sons da rica fauna neotropical de modo a ligar “povos específicos e espécies animais locais em configurações musico-coreográficas” (2011:19 – minha tradução), então, o que acontece quando os sons procedem de um animal exótico introduzido? E quando reproduzem as vocalizações deste estranho animal? Mais ainda: o que ocorre quando artefatos ritualmente importantes originalmente feitos de matérias-primas vegetais (cabaças, bambu), “feitos de plantas, para transformarem animais – peixe e caça – em produtos para consumo humano e para troca” (Hill & Chaumeil 2011:41 – minha tradução), passam a ser confeccionados de materiais de origem animal, como os cornos bovinos? Quando os sons animais produzidos por instrumentos vegetais passam a ser produzidos por instrumentos animais? Haverá, aí, comentários indígenas sobre o boi como objeto de abate e consumo? Ou como índice de riqueza? Ou como um novo e poderoso não humano com o qual se deve buscar relacionar-se e acomodar-se de alguma forma?

A atenção à formas locais de recepção, incorporação e relação com animais adventícios pode nos permitir repensar muitas das práticas sociais e trajetórias históricas que fizeram e fazem o mapa do Brasil hoje, e sua riquíssima diversidade socioambiental. Pensemos, por um momento, por exemplo, na expansão do gado pela Amazônia. Se olharmos de perto para os animais, e para algumas das pessoas e comunidades envolvidas neste processo de ocupação da floresta pelos rebanhos bovinos, é forçoso problematizar as grandes narrativas de caracterização sócio-histórica e econômica da região: tanto aquela incentivadora desta expansão – e que conta o (putativo) sucesso recente da pecuária nestas paragens setentrionais, cuja ocupação se faz necessária ao seu contínuo desenvolvimento depois que devassou todo o sertão centro-oriental, quanto aquela que condena esta mesma expansão, crítica fundamentada na ideia de que o boi é instrumento apenas o

grande capital que avança sobre as terras amazônicas e devora sem piedade o frágil bioma dos mais biodiversos do planeta. Vários estudos mostram que muitas comunidades – inclusive indígenas – por toda a Amazônia investem em pequenos plantéis bovinos sobretudo como forma de poupança: não participam, no mais vezes, dos negócios globais da carne e do leite, mas criam – às vezes com dificuldade – um reduzido número de animais como forma de imobilizar riqueza para ser eventualmente utilizada num futuro sempre incerto (Bastos da Veiga *et al.* 2004; Toni *et al.* 2007). Estas comunidades estão, como todas as demais, produzindo a Amazônia na companhia de seus bois. Mas de outras formas, muito distintas daquelas empregadas pelo agronegócio¹³.

Atentar para isso nos leva a repensar as maneiras de conceber a própria conservação do bioma amazônico. Não estou apoiando, insisto, a expansão da pecuária pelo norte do país, nem a grande nem a de pequena escala. Estou apenas tentando chamar a atenção para o fato de que olhar com mais cuidado para as (micro)interações entre coletivos humanos e não humanos em relação nos força a adequar as análises que fazemos desses encontros – por meio, sobretudo, de metanarrativas de enorme apelo simbólico – e, conseqüentemente, as políticas que pensamos ou defendemos para o meio-ambiente e a conservação ambiental no Brasil. É forçoso, ademais, reconhecer que a força e penetração globais dos discursos ambientalistas, fundamentais e necessários que são, por vezes obscurecem outros problemas não menos importantes na bacia amazônica, a começar pelas “necessidades básicas da população local”, que aspira sempre “a um cotidiano e um futuro melhor, tanto para si quanto para seus filhos” (Tiemann-Arsenic 2010:123) – o que pode, eventualmente, incluir a criação de gado.

Tampouco quero negar, com as ideias aqui expostas, a extrema brutalidade e violência envolvidas no deslocamento da frente de expansão pastoril pelos sertões do Brasil. Assim, se estes objetos confeccionados com chifres (ou dentes, couro, ossos e outras partes) de bois e com pelos de cavalo nos permitem compreender a incorporação

desses animais adventícios nos universos indígenas, eles igualmente nos autorizam a interrogar o que comunicam a respeito das alterações ambientais introduzidas com um novo modo de vida na companhia desses grandes herbívoros domesticados – que, sabemos, produzem, por onde passam, impactos massivos nos solos, na vegetação, na fauna e nos corpos d’água. Por um lado, como a maior parte desses artefatos (as trombetas, apitos e buzinas) são, ou eram, de uso ritual (como mostra o fragmento de Pohl entre os Kayapó do Sul, por exemplo, discutido acima), tais inovações podem nos informar sobre a transformação das pautas cerimoniais indígenas, cujo diálogo com os seres não humanos agora necessita integrar a presença de bovinos e equinos e de uma nova maneira de organizar a relação com o meio ambiente, a vida produtiva e mesmo domínios como o parentesco e as formas de acumulação. O caso dos Enxet-Enlhet no Chaco paraguaio, discutido por Ticio Escobar, ilustra meu ponto:

“[E]l ajuar tradicional de los enxet y enlhet ha sido sustituido por atuendos criollos que pasan a funcionar como los nuevos distintivos ceremoniales: los sombreros de vaquero, el tropero o el peón ocupan el lugar de las diademas emplumadas, así como los cinturones de cuero adornado, las anchas bombachas y las espuelas hacen las veces de las fajas de lana roja y las faldellines y tobilleras de plumas de ñandu” (Escobar 2012:187-188).

Além disso, a incorporação dessas novas matérias-primas oriundas do ‘pacote de espécies’ (*species package*, conforme Boivin 2017a)¹⁴ aportado junto com o gado também pode comunicar uma história trágica, feita de confrontos violentos e dramáticas transformações nos espaços e modos de vida indígenas que comentam de “um tiempo perverso y una historia impuesta” (Escobar 2012:190) advindos do contato. O índio deu lugar ao boi e seus promotores humanos em várias partes do país, é fato: incontáveis foram as culturas extintas no rastro do ciclo econômico pastoril. A questão é de que formas isso aconteceu, para além de uma ampla narrativa de oposição ferrenha entre sociedades indígenas e o gado e, finalmente, do tão propalado

estrondoso sucesso da pecuária nacional, aparentemente destinada a revolucionar o país transformando-o em vedete do agronegócio mundial. Por mais destrutivos que tenham sido, e sejam atualmente, os impactos sociais, culturais e ambientais de empreendimentos como a pecuária em larga escala – como um projeto de nação – nas existências dos povos indígenas precisam ser analisados em toda sua complexidade contextual, situada e específica. Conforme argumenta Nicole Boivin:

“A ideia que transformações antropogênicas da paisagem são inevitavelmente ‘ruins’ e espécies nativas são inerentemente ‘boas’ tem sido desafiada por meio do reconhecimento tanto de que seres humanos modificam paisagens há muitos milênios, como da natureza dinâmica de todas as comunidades bióticas mesmo em condições ‘naturais’” (Boivin 2017b:389 – minha tradução).

Edson Silva e colaboradores, em várias publicações, tem recentemente nos convidado a produzir uma ‘história socioambiental regional’ no Nordeste brasileiro (Silva 2017; Silva *et al.* 2016). Subscrevo sua convocatória, por meio do estudo atento das interações entre humanos e diferentes não humanos (animais, plantas, objetos, espíritos, sejam nativos ou introduzidos) na constituição das ‘paisagens’ *naturalculturais* (*sensu* Haraway 2008) nos sertões do leste e do centro do Brasil e alhures. E não apenas dos não humanos nativos – a fauna e a flora selvagem do cerrado e da caatinga, ou aqueles seres ‘silvestres domesticados’ (*cf.* Santos 2016) – mas incluindo aqueles que, embora estrangeiros ou exóticos, contribuíram e vêm contribuindo há pelo menos quatro séculos com a complexa constituição socioambiental do interior do país. Minha intenção, neste artigo e na pesquisa que desenvolvo neste momento, é a de investigar esta história sociambiental em sua dimensão material – o que artefatos produzidos pelos muitos povos indígenas nesta ampla região podem nos dizer da história da ocupação desta zona e do modo como ambientes foram sendo produzidos nas múltiplas interações multiespecíficas ali? É por isso que venho denominando peças como estas que mostrei aqui hoje de *arte-*

fatos multispécies ou *multispecíficos*: porque eles condensam, plasam, um conjunto de relações sóciohistóricas que envolvem as interações entre humanos e não humanos de muitas variedades distintas (Vander Velden 2019).

Muito tem se falado e escrito, na antropologia, na história e na arqueologia, de uma Amazônia antropogênica (Balée 1994 e 2013) ou, mais ainda, de uma extensa região produzida nas e pelas complexas, intensas e longas interações entre povos ameríndios e distintos seres não humanos animais, vegetais, minerais, geográficos, geológicos, meteorológicos (Raffles 2002; Kawa 2016). Mas é forçoso reconhecer duas coisas: primeiro, que não é só a Amazônia que é antropogênica, mas todos os biomas do Brasil o são, incluindo, naturalmente, a caatinga e o cerrado. Segundo, que nem a Amazônia, nem o Cerrado e nem quaisquer outra formação ecossistêmica, são apenas antropogênicos, mas são produtos das ações milenares e conjuntas de grupos humanos e seres não humanos: animais, plantas, rios, fenômenos climáticos, microorganismos, agentes químicos, povos indígenas e não indígenas, entre muitos outros seres que devem ser levados em conta no modo como compreendemos os ambientes e desenhamos nossas lutas em favor de diferentes modalidades de seu uso ou de sua preservação, a partir das perspectivas mais diversas e lamentavelmente, como sabemos, nem sempre coincidentes.

Notas:

¹ Este artigo foi produzido no âmbito do ERC project BRASILIAE. Indigenous Knowledge in the Making of Science, projeto de pesquisa dirigido pela Dra. Mariana França na Leiden University (The Netherlands) e financiado pelo European Research Council Horizon 2020 Research and Innovation Programme (Agreement No. 715423). Agradeço à Ana Claudia Rodrigues e Hugo Menezes pelo convite para participar do evento que provocou a escrita do texto, e à Lady Selma Albernaz, Flávio Abreu da Silveira, Edwin Reesink e Renato Athias por suas contribuições de variadas naturezas.

² Estive pesquisando as peças aqui discutidas em outubro de 2018 e em junho de 2019, no Museum Volkekunde (Leiden, Países Baixos), no Weltmuseum Wien (Viena, Áustria) e no Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini (Roma, Itália). Agradeço à Martin Berger, Claudia Augustat, Joy Slappnig, Donatella Saviola, Mariana Françoze, Caroline Caromano e a Leandro Cascon pelo imenso auxílio com o acesso, documentação fotográfica e análise dos artefatos. Claudia Augustat e Donatella Saviola providenciaram as permissões para uso das imagens tomadas em Viena e Roma, respectivamente.

³ Que constituem os instrumentos de sopro, chamados de aerofones ou aerófonos. Não tenho como fazer justiça à complexidade e variedade desses instrumentos de sopro aqui, arranhando, apenas, alguns de seus sentidos históricos; mas o texto deseja, justamente, estimular as pesquisas detalhadas e contextualmente específicas de cada um dos objetos em análise (ver Brandão 2014:252; Hill & Chaumeil 2011).

⁴ Sobre a sistemática dos instrumentos musicais de sopro nas terras baixas sul-americanas e as distinções técnicas ou funcionais entre seus diferentes tipos (trompetes ou trombetas, clarinetas, buzinas e apitos), ver Izikowitz (1935), Camêu (1977), Ribeiro (1988) e Hill & Chaumeil (2011).

⁵ Infelizmente não é possível reproduzir a fotografia do catálogo aqui. A mesma publicação informa, que a coleção inclui também 10 buzinas de chifre e outras 2 buzinas “de chifre e taboca”, mas não oferece a procedência étnica das peças e nem maiores informações.

⁶ Noto que, na etiqueta que acompanha a peça em exibição no Solar Ferrão, em Salvador/BA (visitada em dezembro de 2019) consta o nome Apeiti-Amaru, seguida da descrição ‘Bambu, cordão e chifre. Xingu (Índios Kaiapó)’.

⁷ Há evidências de que os atuais Panará são os descendentes dos Kayapó do Sul que migraram para o norte fugindo da violenta ocupação das terras do Brasil central (Giraldin 1997).

⁸ Viertler & Ochoa (2014:225) sugerem que os Bororo matavam bois e cavalos dada a ausência de animais de caça em seu território cada vez mais invadido pelos neo-brasileiros.

⁹ Talvez se trate de um ornamento para a testa (forehead ornaments of cattle tee-th) ou diadema conforme Feest (2014:74). Peças similares eram feitas com dentes de cavalos e de porcos – estes últimos presumem-se que selvagens, caititus ou queixadas (Natterer 2014:209-216).

¹⁰ Seria interessante investigar o pertencimento (ou associação) desses artefatos (sua confecção e uso) aos clãs Bororo; sabemos que a maioria dos mamíferos domesticados introduzidos (gato, cavalo, carneiro, cabrito, porco, vaca e burro, além dos cães de pelagem branca) e todas as aves domesticadas (galinhas, patos, galinhas d’Angola, gansos e marrecos) são considerados propriedade do clã Bokodori Ecerae, da metade Ecerae (Rondon & Leão 2018:138-139).

¹¹ A questão assume relevância adicional caso consideremos que povos em outras regiões e de outras famílias linguísticas adotaram a criação de significativos rebanhos bovinos (como os Bakairi, os grupos no lavrado roraimense como os Macuxi e Wapishana, e vários povos no Gran Chaco, no Pampa e na Patagônia); mas, até

onde estou informado, não desenvolveram instrumentos musicais confeccionados com os cornos desses animais.

¹² Não devemos perder de vista que instrumentos musicais produzidos com cornos de bois estão entre os mais antigos do planeta, e são encontrados em todo o mundo. No Brasil rural conhece-se o uso do berrante (também chamado de buzina, guampo ou corno) na criação animal, e seria interessante investigar as intepetrações entre índios e não índios no que concerne à história deste aerofone. Caio Monticelli (2020:96) menciona os Taurepáng no Bananal (Roraima) soprando berrantes (não se informa se de confecção indígena) para anunciar as atividades de sábado de manhã na igreja advetista local. Nos anos de 1920 Richard Schomburgk já testemunhara o uso de um berrante para anunciar missas na região circum-Roraima, prática ainda adotada hoje também pelos Ingarikó, que soam o berrante (chamado tururu) para convocar a presença das pessoas nas igrejas do Areruya (Amaral 2019:143, 182). Butt-Colson (1973:44) menciona chifres de boi (cow horn) que os Arekuna traziam das fazendas de gado nas savanas do rio Branco para comercializar com os Akawaio.

¹³ Alerto que, de modo algum, estou sugerindo que a pecuária deva ser incentivada na Amazônia, ou que esses pequenos criadores, indígenas ou não, possam eventualmente funcionar como avatares do agronegócio em terras indígenas ou comunidades tradicionais – como parece querer o atual governo brasileiro, repetindo a ladainha que se escuta desde os tempos coloniais, na qual a criação animal tem, em si mesma, a virtude de transformar todos em capitalistas-empresendedores de maior ou menor sucesso. O que estou dizendo é que os impactos causados por essas criações de pequena escala são significativamente distintos daqueles carregados pelo latifúndio, em todos os sentidos. E que, por isso, as análises – e os discursos – não podem colocar tudo, grandes e pequenos, no mesmo saco.

¹⁴ Prefiro esta noção de ‘pacote de espécies’ (ou ‘pacote multispecífico’) ao mais tradicional ‘pacote tecnológico’, de modo a deixar claro que não se trata apenas da difusão de novas técnicas ou tecnologias integradas, mas, sobretudo, de um conjunto de não humanos – artefactuais, técnicos, minerais, vegetais, animais – articulados em um conjunto ou modo de vida mais ou menos coerente e de funcionamento material e semiótico-simbólico sistêmico.

Referências:

- AMARAL, Maria V. 2019. *Os Ingarikó e a religião Areruya*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUGUSTAT, Claudia. 2013. “Extinct? Reflections on a concept”. In AUGUSTAT, C. (Ed.): *Beyond Brazil: Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817-1835)*, pp. 105-109. Vienna: Museum für Völkerkunde.

- BALÉE, William. 1994. *Footprints in the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim.
- BASTOS DA VEIGA, J. et al. (eds.). 2004. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia; Pará, Brasil*. Brasília: Editora da UnB.
- BERTELLI, Antonio de Pádua. 1987. *Os fatos e os acontecidos com a poderosa e soberana Nação dos Índios Cavaleiros Guaycurús no Pantanal do Mato Grosso, entre os anos de 1526 até o ano de 1986*. São Paulo: Uyara.
- BIANCARDI, E. & SPINOLA, T. 2017. *O som dos esquecidos: instrumentos musicais tradicionais indígenas – Coleção Emilia Biancardi*. Salvador: Ideia no Papel.
- BOGGIANI, Guido. 1975 [1892]. *Os Caduveos*. Belo Horizonte/ São Paulo: Editora Itatiaia/ Edusp.
- BOIVIN, Nicole. 2017a. “Human and human-mediated species dispersals through time: introduction and overview”. In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 3-26. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2017b. “Proto-globalisation and biotic exchange in the Old World”. In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 349-408. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, Aivone. 2014. “Visual repatriation and self-representation: the case of the Bororo of Meruri”. *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:246-257.
- BUTT-COLSON, Audrey. 1973. “Inter-Tribal Trade in the Guiana Highlands”. *Antropológica*, 34:1-70.
- CAMÊU, Helza. 1977. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, Departamento de Assuntos Culturais.
- CAMPFORA, Ana Lúcia. 2017. *Animais e sociedade no Brasil dos séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro: ABRAMVET.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. 1988. *Capítulos de história colonial*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- CAUVIN, Jacques. 2017. *Nascimento das divindades, nascimento da agricultura: a revolução dos símbolos no Neolítico*. Lisboa: Instituto Piaget.
- CROSBY, Alfred. 1993. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUARTE, E. & SILVA, M. G. (eds.). 2014. *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Fundação Carlos Gomes, Museu Paraense Emílio Goeldi, Imprensa Oficial do Estado.

- DURÃES, Francisco. 2016. *A 'pata do boi' e os impactos ambientais na região do Araguaia Paraense*. Jundiá: Paco Editorial.
- ESCOBAR, Ticio. 2012. *A belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- FEEST, Christian. 2013. "Bororo: 'crown jewel of Anthropology'". In AUSGUSTAT, C. (ed.): *Beyond Brazil: Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817-1835)*, pp. 81-89. Vienna: Museum für Völkerkunde.
- _____. 2014. "The ethnographic collection of Johann Natterer and the other Austrian naturalists in Brazil". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:60-95.
- GALINDO, Marcos. 2017. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuias (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological approach*. Oxford: Clarendon Press.
- GOULART, José Alípio. 1965. *O Brasil do boi e do couro*. Rio de Janeiro: Edições GRD.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HALL, M. 2017. "Invasives, aliens, and labels long forgotten: toward a semiotics of human-mediated species movement". In BOIVIN, N., CRASSARD, R. & PETRAGLIA, M. (eds.): *Humans dispersals and species movement: from prehistory to the present*, pp. 430-453. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENARE, A., HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. (eds.). 2007. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- HILL, J. & CHAUMEIL, J.-P. 2011. "Overture". In HILL, J. & CHAUMEIL, J.-P. (eds.): *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in Lowland South America*, pp. 1-46. Lincoln: University of Nebraska Press.
- IZIKOWITZ, Karl-Gustav. 1935. *Musical and other sound instruments of the South American Indians: a comparative ethnographical study*. Göteborg: Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, XII.
- KAWA, Nicholas. 2016. *Amazonia in the Anthropocene: peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- KOWALSKI, Andreas. 2008. *Tu és quem sabe: Aukê e o mito canela de ajuda aos índios*. Brasília: Paralelo 15.
- LAGROU, E. & VAN VELTHEM, L. 2018. "As artes indígenas: olhares cruzados". *BIB*, 87(3):133-156.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.
- LOBATO, E. & SANTANA, G. 2014. "A classificação musicológica dos instrumentos musicais". In DUARTE, E. & SILVA, M. G. (eds.): *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi*, pp. 37-50. Belém: Fundação Carlos Gomes, Museu Paraense Emílio Goeldi, Imprensa Oficial do Estado.

- LOWIE, Robert. 1946. "The Northwestern and Central Ge". In STEWARD, J. (ed.): *Handbook of South American Indians – volume I: The marginal tribes*, pp. 477-517. Washington: Smithsonian Institution.
- MacDONALD, Theodore. 1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- MACEDO, Helder A. 2011. *Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte*. Natal: Editora da UFRN.
- MEDEIROS, Ricardo P. 2000. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Tese de Doutorado. Recife: UFPE.
- MELATTI, Júlio César. 1967. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro: I.C.S, UFRJ.
- MENEZES, Cláudia. 1982. "Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense". *Revista de Antropologia*, 25:63-87.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. "The Puri-Coroado linguistic family". In STEWARD, J. (ed.): *Handbook of South American Indians – volume I: The marginal tribes*, pp. 523-530. Washington: Smithsonian Institution.
- MICHELINI, Janaína. 2016. *A pecuária bovina de corte no Brasil: significados, contradições e desafios em busca da sustentabilidade*. Tese de Doutorado. São José dos Campos: INPE.
- MILLER, Joana. 2018. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ.
- MONTICELLI, Caio. 2020. *Patá mata: o que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar.
- MORAES FILHO, Mello. 1882. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C.
- MOURA, P. & ZANNONI, C. 2010. "A música dos povos indígenas do Maranhão". *Cadernos de Pesquisa*, 17(3):28-37.
- NATTERER, Johann. 2014. "Bororo wordlists and ethnographic notes" (edited by Christian Feest). *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:198-219.
- PARELLADA, Cláudia. 2008. "Estética indígena Jê no Paraná: tradição e mudança no acervo do Museu Paranaense". *Revista Científica FAP*, 3:213-229.
- PINA DE BARROS, Edir. 2003. *Os filhos do sol*. São Paulo: Edusp.
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia brasileira (Fulniô – os últimos Tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- PRADO JR., Caio. 2011. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: FAPESP/Hucitec/Edusp.
- RAFFLES, Hugh. 2002. In *Amazonia – A natural history*. Princeton: Princeton University Press.
- RIBEIRO, Berta. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp.

- RONDON, C. & LEÃO, M. 2018. "A relação do povo indígena Bororo com os animais e a influência em suas práticas culturais e sociais". *Tellus*, 18(36):123-152.
- SANTOS, Carlos Alberto. 2016. "Esboço histórico do uso de animais pelos povos indígenas no Nordeste brasileiro". In SILVA, E., SANTOS, C. & OLIVEIRA, E. (eds.): *História ambiental e história indígena no semiárido brasileiro*, pp. 35-60. Feira de Santana: UEFS Editora.
- SCHMUTZER, Kurt. 2014. "Johann Natterer (1787-1843): a biographical sketch". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:5-23.
- SILVA, Edson. 2017. "Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional". *Cadernos do Ceas*, 240:117-136.
- SILVA, E., SANTOS, C. & OLIVEIRA, E. (eds.). 2016. *História ambiental e história indígena no semiárido brasileiro*. Feira de Santana: UEFS Editora.
- SOFFIATI, Arthur. 2019. *Introdução de espécies exóticas no norte do Rio de Janeiro: apontamentos de eco-história*. Rio de Janeiro: Autografia.
- SOUZA, Rosaldo de A. 2017. "Sustentabilidade na reconstrução identitária do povo indígena Kinikinau". In JOSÉ DA SILVA, G., BOLZAN, A. & SOUZA, R. (eds.): *Kinikinau: arte, história, memória & resistência*, pp. 135-159. Curitiba: Editora CRV.
- SPIX, J. & MARTIUS, C. (1976). *Viagem pelo Brasil – Tomo I*. São Paulo/ Brasília/ Rio de Janeiro: Melhoramentos, INL, IHGB.
- TIEMANN-ARSENIC, Ulrike. 2011. "Recursos naturais e perspectivas de futuro em comunidades ribeirinhas e assentados: uma pesquisa de campo". In BOLLE, W., CASTRO, E. & VEJMEKKA, M.(eds.): *Amazônia: região universal e teatro do mundo*, pp. 123-139. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- TONI, F. et al. (eds.). 2007. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil*. Brasília: Ed. da UnB.
- TRIGGER, D. et al. 2008. "Ecological restoration, cultural preferences and the negotiation of 'nativeness' in Australia". *Geoforum*, 39(3):1273-1283.
- TRIGGER, David. 2008. "Indigeneity, fertility, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 14(3):628-643.
- TURNER, Terence. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.): *História dos índios no Brasil*, pp. 310-338. São Paulo: FAPESP, SMC, Companhia das Letras.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2019. Artefatos multiespécies: materialidade e conhecimento nas relações entre humanos e não humanos. Trabalho apresentado no Simpósio "Relações humano-animal: presente, passado e futuros possíveis", 43°. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG.
- VIERTLER, Renate. 1990. "A vaca louca: tendências do processo de mudança sócio-cultural entre os Bororo-MT". *Revista de Antropologia*, 33:19-32.

- VIERTLER, R. & OCHOA, G. 2014. "Ethnohistorical, ethnographic, and linguistic information on the Bororo of Mato Grosso: commentaries for a study of the Natterer Collection". *Archiv Weltmuseum Wien*, 63-64:221-245.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In VIVEIROS DE CASTRO, E. (ed.): *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 345-400. São Paulo: Cosac Naify.
- WHITEHEAD, P. & BOESEMANN, M. 1989. *Um retrato do Brasil holandês do século XVII: animais, plantas e gente pelos artistas de Johan Maurits de Nassau*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora.

Abstract: This article aims to begin a reflection on the material dimensions of cattle diffusion through central and eastern Brazil using some artifacts produced at the clashes between oxen and Amerindian peoples in this region. In order to provincialize the grand narrative of the 'livestock economic cycle', the text argues for contextually-sensitive analyzes of the arrival/introduction of cattle among distinct indigenous groups. In this line it suggests that the image of cattle expelling Indians and occupying spaces left by latter's expulsion or flight does not correspond to the variety of experiences of contact with the so-called Brazilian 'pastoral front', which may have included, for example, ceremonial or ritual incorporation of these ruminants – or parts of their bodies, like horns – as raw materials for musical instruments. Some of these 'multispecies artifacts' are analyzed here to argue that any investigation into environments co-constituted by humans and non-humans must take introduced alien species in consideration.

Keywords: Cattle, Horns, Artifacts, Ranching, Indigenous peoples.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em junho de 2020.

‘Uma Área de Pastagem Ela Não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé

Vanderlúcia da Silva Ponte^a
Benedito Emílio da Silva Ribeiro^b
Antonio Sarmiento dos Santos^c
Lourdes de Vasconcelos Bentes^d

No artigo, analisamos as dinâmicas territoriais entre os Tenetehar-Tembé, suas relações com os temas da saúde e da transmissão dos saberes sobre o uso de ‘ervas medicinais’. Por meio de etnografia e da história oral, constatamos que as práticas de cura do povo Tembé delimitam elementos de resistência e reexistência, que acionam a identidade e processo de territorialidade, sobretudo quando em tensão com os modelos ocidentais de biomedicina implantados pelo Subsistema de Saúde Indígena nas aldeias. Assim, verificamos que o tema da saúde se constitui em um importante recurso político deste grupo, dado seu teor estratégico e justificador para fortalecer a defesa de seu território e de sua ‘cultura’.

Saberes, Saúde, Poder, Território, Territorialidade, Indianidade Tembé.

O objetivo do artigo é analisar as dinâmicas territoriais entre os Tenetehar-Tembé por meio da transmissão dos saberes sobre as ‘ervas

a Professora Adjunta da Faculdade de História (UFPA – Campus de Bragança). Email: vantutorapa@gmail.com.

b Mestrando na Pós-graduação em Diversidade Sociocultural/Museu Paraense Emílio Goeldi. Pesquisador do GEIPAM (UFPA) Email: emiliosilvaribeiro20@gmail.com.

c Escola de Ensino Fundamental e Médio Félix Tembé-PA, Indígena da etnia Tembé. Email: pina.tembe@yahoo.com.

d Escola de Ensino Fundamental e Médio Félix Tembé-PA. Indígena da etnia Tapajó. Email: lourdesbentes@hotmail.com.

medicinais¹ entre gerações. Os processos de saúde e doença, o tratamento e cura, são saberes ancestrais que detêm os chamados ‘velhos’², que, por meio de troca de conhecimentos, ensinam aos jovens Tembê como operar os elementos culturais e defender o território. A pesquisa foi realizada ao longo de dois anos, por meio do projeto *Wá Zemukátuhaw: práticas terapêuticas, território e cultura*³, entre 2015 e 2017.

Entendidos como elementos centrais nos processos de reivindicações, nas lutas em defesa da indianidade⁴ e do território Tembê, o tema da saúde indígena emerge como fio condutor que revela as dinâmicas políticas, cosmológicas, culturais, sócio-espaciais e ambientais erigidas por este povo, possibilitando desconstruir as imagens projetadas e cristalizadas no imaginário regional de que os Tembê ‘não são mais índios’, por já estarem muito misturados⁵. Esta imagem evoca uma visão negativa para a identidade Tembê e coloca em risco a garantia de usufruto de suas terras tradicionais. Assim, torna-se necessária uma constante afirmação da indianidade como recurso discursivo, característico da retórica Tembê e de suas práticas etnopolíticas.

Portanto, o artigo visa contribuir também com os debates antropológicos e interdisciplinares acerca dessas relações entre *território e identidade* indígenas, tratadas em artigos de Dominique Gallois (2004), Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006) e na coletânea organizada por João Pacheco de Oliveira (2004a). Nossa proposta é trazer ao debate os desafios impostos aos Tenetehar-Tembê para defender seu território e identidade. A partir das vivências junto a este povo na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG)⁶, localizada na região nordeste do Estado do Pará, entre os rios Guamá e Gurupi, pudemos analisar as estratégias, seus agenciamentos e protagonismo na defesa dos direitos de existir como povo e produzir sua territorialidade.

O estudo em questão foi realizado em quatro aldeias da região do rio Guamá: Sede, Ytwuaçu, Pinawá e Ypyd’hô, e a metodologia aplicada consistiu no exercício etnográfico, orientado pelos ensinamentos de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), que nos auxiliou no caráter constitutivo do olhar, ouvir e escrever, três etapas importantes

no exercício de apreensão dos fenômenos sociais no trabalho de campo do antropólogo. Foram dois anos de pesquisa entre idas e vindas às aldeias, que foram intensificados após a pesquisa de doutorado de Vanderlúcia Ponte, uma das pesquisadoras deste estudo. Após sua defesa de tese, Piná Tembê e Lourdes Tapajós solicitaram-lhe apoio para fortalecer os saberes dos mais velhos, que se sentiam ‘abandonados pelas lideranças’, segundo afirmou Piná.

A pesquisa iniciou com uma reunião de planejamento com todos os velhos e velhas das aldeias, articulada por Piná Tembê e Lourdes Tapajós, sua esposa. Nesse planejamento, os Tembê decidiram quem e de que forma cada um deles contribuiria com a pesquisa. Piná e Lourdes ficaram responsáveis em conduzir as rodas de conversa, que ocorreram em 8 encontros, e o Sr. Pelé Tembê em acompanhar os jovens nos mapeamentos das ‘ervas medicinais’ e oficinas para o uso do GPS, ambos supervisionados por Marcus Vinícius da Costa Lima, geógrafo e pesquisador da Cartografia Social⁷. No total foram 4 oficinas com os jovens, e mais 5 meses de identificação nas matas e quintais das aldeias. Também foram feitas 16 entrevistas, usando-se o recurso audiovisual para registro das imagens e falas dos velhos e velhas, com o apoio da equipe do Grupo de Estudos dos Povos Indígenas ‘Eneida Corrêa de Assis’ (GEPI)⁸, durante um mês. As entrevistas seguiam um pequeno roteiro de forma a identificar as plantas e seus benefícios associados às doenças, o modo de fazer os ‘remédios caseiros’ e as memórias que as experiências suscitavam. A partir dessa pesquisa foi elaborada uma cartilha paradidática para uso nas escolas das aldeias.

A observação direta ao longo do trabalho de campo nas aldeias Tembê, nos fez entender que a categoria ‘velho’ não é demarcada pela idade, mas pela experiência no uso das ‘ervas medicinais’, nos rituais de cura e pelos ‘segredos’ dominados a respeito das matas, dos rios, e dos seres espirituais (*Karuwaras*) que interagem e moram nesses espaços. Nas oficinas e no itinerário das matas, pudemos ver os inúmeros cuidados que determinam a relação entre as plantas e as *Karuwaras*⁹.

Assim, conversar e pedir licença, antes de tocar ou subtrair a folha, o fruto ou a casca da árvore, pressupõe conhecê-la e a seu 'dono', tendo conhecimento de seus efeitos no corpo dos indivíduos. Nas rodas de conversa, acompanhando os jovens nas matas ou nas entrevistas e conversas informais com os 'velhos' e 'velhas', foi possível conhecer as práticas cotidianas, aqui incluídas as terapêuticas, e perceber determinados aspectos do modo de vida Tembé, bem como sua relação com as dinâmicas do território. Empregamos os recursos da história oral para acessar a memória dos Tembé e os conhecimentos tradicionais que se conectam a ela.

Desta maneira, por meio do projeto pudemos ouvir as narrativas produzidas ao longo dos percursos do mapeamento, das 4 oficinas, 16 entrevistas e 8 rodas de conversa coordenadas por Piná Tembé e Lourdes Tapajós, identificando e escrevendo as histórias contadas pelos velhos e velhas sobre o uso das plantas e seus processos de cura, itinerários e memórias vividas a partir das sociabilidades que esses saberes produziram, e produzem. O registro, entretanto, dessas memórias não se deu unicamente para compor os entendimentos das categorias nativas e seus sentidos, mas para um processo de reexistência Tembé em curso, já que seus saberes passaram a ser enormemente afetados com a introdução dos medicamentos pelas equipes multiprofissionais de saúde dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

Realizamos as entrevistas semiestruturadas e conversas abertas e informais com caciques, parteiras, pajés, 'erveiras' e 'raizeiros'¹⁰, jovens das escolas e lideranças Tembé. Esses depoimentos devem ser desnaturalizados e problematizados enquanto fontes históricas, tendo em vista a intencionalidade de sua produção (Albert 2015). Ao longo da análise qualitativa dos dados, enfatiza a autora, é preciso perceber os vários sentidos que o dizer do entrevistado carrega no relato, as interpretações dadas aos eventos, e as formas utilizadas para expressar uma ideia ou contar sobre seu saber. O uso destes aportes metodológicos permitiu-nos uma análise aprofundada sobre as experiências e relações cotidianas dos Tenetehar-Tembé do Guamá, que trazem à

tona parte da complexidade cosmológica deste grupo relacionada ao território e aos saberes tradicionais dos ‘velhos’.

Compreendemos, ainda, certa ruptura entre pesquisador e pesquisado, pois foram os próprios Tembé quem agenciaram o método de pesquisa, ao definirem e articularem os agentes sociais e os processos que conduziram a pesquisa e o itinerário dos pesquisadores no decorrer do estudo, uma vez que para os povos indígenas: “sua organização política e forma de agir compõem um cenário estratégico e de mobilização em que os antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos na luta pela cidadania ou recursos” (Oliveira 2004b:19). No caso dos Tembé, eles (pesquisadores também) serviram para fortalecer seus saberes e defender a territorialidade.

Assim, ao longo do artigo, demonstraremos, inicialmente, os conflitos, as resistências e os processos que incidiram na ocupação do território Tembé, o que possibilitou em nova reorganização interna e diferentes formas de defesa da territorialidade. No segundo momento, mostraremos como o tema da saúde e a implantação do Sistema de Saúde Indígena acionaram a memória e as novas modalidades de organização, intensificando as práticas tradicionais e os saberes dos velhos, o que fortaleceu ainda mais a indianidade Tembé.

Conflitos, resistências e relações de poder na defesa do território

Os Tenetehar constituem um povo da família linguística Tupi-Guarani, sendo denominados por naturalistas e viajantes de Tembé e Guajajara. Os dois grupos, no entanto, têm história de contato diferentes e se consideram povos com unidades socioculturais autônomas. Nos relatos mitológicos, os Tenetehar acreditam serem constituídos de humanidade perfeita: ‘gente verdadeira’, que no sentido nativo expressa povo que detém profundo conhecimento da mata e dos seres sobrenaturais (Gomes 2002:47). Nos processos de contato, eles foram diferenciados em dois grupos, em virtude de sua localização geográfica: os que se fixaram no Maranhão foram chamados Guajajara; e os que passaram a habitar no Pará, Tembé.

Quanto aos Tenetehar-Tembé, embora tenham sido agrupados em um único grupo, é possível verificar diferenciações marcantes entre aldeias distintas. Seus principais conjuntos de aldeias localizam-se próximos as margens dos rios da região nordeste do estado do Pará: no Gurupi, no Guamá e no Acará, além daquelas localizadas em Jeju e Areal, no município de Santa Maria do Pará. A história Tembé é fortemente marcada por uma série de conflitos e interdições por parte de diferentes agentes estatais e não estatais. E, em igual proporção, por resistências e assíduo agenciamento para defender sua unidade sócio-política e cultural. Com relação aos Tembé, sobretudo aqueles do Guamá (foco deste artigo), a maioria dos documentos históricos e relatórios encontrados na FUNAI, bem como grande parte da literatura antropológica, referem-se a esse povo como fortemente miscigenado, já muito integrado à sociedade nacional e vivendo maritalmente com negros e brancos.

Em sua dissertação de mestrado, Sara Alonso (1996) analisou as narrativas que versam sobre a indianidade Tembé do Guamá e as formas de (re)construção dos elementos culturais e identitários desse grupo. Em sua interpretação, esse grupo vivia o que a autora chamou de 'reorganização-revolução', o qual instituiu uma ressignificação da identidade através da organização política e controle territorial. Envolto na narrativa dos chamados 'índios misturados', assinalou a autora, os Tembé do Guamá iniciaram uma verdadeira viagem de conexão com seu passado, indo buscar entre aqueles do Gurupi elementos que para os agentes externos eram considerados 'autênticos' da identidade Tembé.

Este foi um processo que, incentivado pelo Chefe de Posto da época, Dilson Marinho, criou entre os Tembé uma nova dinâmica política e social no conjunto das aldeias do Guamá e Gurupi, uma vez que a ameaça de perda do território era intensa devido as invasões da TIARG por fazendeiros e madeireiros. Influenciados pelas novas diretrizes constitucionais, que apregoavam, em seus ditames, os princípios do pluralismo étnico, o reconhecimento da autodeterminação

dos povos e a salvaguarda das terras indígenas, os agentes da FUNAI buscavam fortalecer e garantir a permanência do povo Tembé na Terra indígena, renomeando as aldeias com os nomes na língua tupi, criando as ‘missões’¹¹ e as Assembleias de Velhos.

O dinamismo desse novo momento fez os Tembé perceberem que havia uma certa manipulação, por parte dos agentes da FUNAI, de modo a mantê-los sob sua tutela. Com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a participação nas Assembleias de Velhos, nos momentos que antecederam a promulgação da Constituição de 1988, os Tembé vivenciaram diversas experiências junto de outros povos acerca da defesa dos territórios indígenas. Mas, conscientes de que a TIARG não era somente um lugar para morar e viver, os Tembé começaram um longo processo de organização política, estabelecendo suas próprias regras de controle da indianidade.

Abandonando os ditames autoritários do então chefe de posto Dílson Marinho, enfatiza Sara Alonso, os Tembé do Guamá solicitaram apoio aos Tembé do Gurupi, e trocaram os nomes das aldeias, que haviam sido nomeadas com nomes tupi, mas de origem Wajãpi. Também proibiram os casamentos com não indígenas, interditaram a entrada de não indígenas dentro da TIARG, e iniciaram um processo de ocupação efetiva do território floresta a dentro. Isso implicava, de maneira prática, na integridade de seu território étnico, pois culturalmente os Tembé tinham uma circulação muito intensa entre o Pará e o Maranhão, por meio dos rios Capim, Guamá e Gurupi.

Com a criação da Reserva¹² Indígena Alto Rio Guamá (RIARG), em 1945, pelo interventor federal Magalhães Barata, essa circulação foi impedida e os Tembé tiveram que viver confinados em uma área territorial de 279.897,70 ha. Ainda que houvesse muita vigilância e controle sobre essa circulação por parte dos agentes do Serviço de Proteção ao Índios (SPI), os Tembé continuavam a interagir com outros espaços de forte ligação simbólica e cultural para eles e, por essa razão, a fixação na ‘reserva’ era problemática, enquanto ressignificavam aquele território delimitado.

As disputas fundiárias no nordeste paraense são outro ponto importante nesse processo, uma vez que essa região corresponde a uma das primeiras fronteiras de expansão na Amazônia, com incentivos para colonização e desenvolvimento agrícola desde o século XVIII (Velho 2009). Porém, verificamos que no século XX esses conflitos em torno da posse e usufruto de terras se intensificaram ao passo que a Amazônia se tornou palco das ações desenvolvimentistas do Estado brasileiro, vista como ‘vazio demográfico’ e fonte inesgotável de recursos a serem explorados para o ‘progresso da nação’, e do capital. Assim, os territórios de povos indígenas, comunidades negras rurais e camponeses tradicionais passaram a sofrer forte pressão desses setores da sociedade que buscavam transformar as paisagens de floresta em áreas desmatadas propícias para pastagens, zonas monocultoras, garimpos e exploração de madeira.

No caso dos Tembé, as invasões eram constantes desde a década de 1940. E o fato de não serem mais reconhecidos como indígenas ‘puros’, e em franco processo de integração na sociedade envolvente, foi fortemente empregado como retórica dos invasores para justificar a exploração dos recursos naturais e o esbulho territorial. Isso dava margem para a intensificação dos processos de invasão e ocupação de suas terras por parte de posseiros, fazendeiros, madeireiros, camponeses, muitas vezes, apoiados pelos governos locais e federal, com suas claras necessidades de expansão econômica na região. Segundo Noêmia Salles (1999), a partir da década de 1960 e ao longo das décadas de 1970 e 1980, as políticas que incentivavam novas frentes pioneiras de penetração e ocupação de ‘espaços vazios’ no nordeste do Estado do Pará, trouxeram um impacto muito acentuado sobre o território da então ‘reserva’, afetando os povos que nela habitavam: os Ka’apor, os Timbira, os Awá-Guajá e, sobretudo, os Tembé¹³.

Inúmeros conflitos que envolviam disputas pelo território Tembé são observados durante esse contexto. Conforme salienta Vanderlúcia Ponte (2014), três eventos são importantes para compreender esses conflitos fundiários na região envolvendo os Tembé: o caso da fa-

zenda de Mejer Kabaczniak; o caso das glebas da CIDAPAR; e o caso envolvendo a denominada ‘estrada’ das empresas Marajoara e Rosa Madeireira. Esses três episódios se relacionam a grandes empreendimentos de ordem privada, apoiados pelos poderes locais, com propriedades de terra que incidiram, e acabaram se sobrepondo, sobre o território Tembé. Isso desvela a delicada situação dos Tembé no curso da segunda metade do século XX.

Com a implementação dos direitos originários dos povos indígenas aos seus territórios tradicionais, previstos na Constituição Federal de 1988, conjuntamente a toda articulação política dos caciques e demais lideranças Tembé, foi possível garantir a homologação da Terra Indígena Alto Rio Guamá por meio do Decreto N.º 011. de 4 de outubro em 1993. Com isto, um novo contexto de luta pela defesa do território teve início, já que a homologação paradoxalmente não representou a plena proteção daquelas terras pelo governo federal, pois determinados segmentos da sociedade não indígena continuaram exercendo pressões sobre a TIARG, impondo uma constante ameaça ao povo Tembé.

Assim, em um cenário marcado por um longo e árduo processo de defesa da posse efetiva da terra, os Tembé do Guamá e do Gurupi consolidaram alianças e parcerias no intuito de resguardar seu território ancestral, criando e articulando novas condições estratégicas para remediar os conflitos e os riscos iminentes de perda da integridade da TIARG. O CIMI, o Ministério Público, a própria FUNAI, mas também o mandato do deputado Edmilson Rodrigues, foram parcerias fundamentais dos Tembé para a recuperação e proteção do território. Ao nos referirmos ao território Tembé, estamos expressando os processos de disputas e de poder que engendraram a ocupação e o uso desse espaço, mas também os aspectos simbólicos que as experiências vividas foram ali dando sentido e significado a esse povo. Trataremos com maior profundidade o assunto mais adiante.

Entre os Tembé do Guamá, cujas aldeias se dispõem ao longo das margens deste rio, observamos que um dos recursos estratégicos

utilizados para a defesa de seu território consiste em acionar a memória e os conhecimentos tradicionais dos mais velhos para evocar a ancestralidade da ocupação das terras e (re)ativar sua territorialidade. A criação da ‘reserva indígena’, em 1945, possibilitou o confinamento dos Tembé a uma área restrita, tendo que adaptarem-se longe de suas ‘velhas’ aldeias. Nucleados em torno dos postos indígenas da época, com o passar do tempo os Tembé foram criando novas aldeias naquele espaço, para o qual conferiam novos significados, distinto daquele esperado pelo órgão indigenista. Pouco a pouco, pelas suas experiências e conflitos no processo de homologação, os Tembé vão transformando a terra da reserva em território, lugar de memória, de afeto, vivências e práticas.

Assim, com a homologação da TIARG, os processos de territorialização vão se dando neste novo espaço e em suas fronteiras: já que é lá, na terra indígena, que as disputas se acirram com os fazendeiros e posseiros, e também é lá, que alianças se constroem com o CIMI, o Ministério Público e a própria FUNAI, que hora é parceira, hora não é. Com isso, a emergência das novas territorialidades são acionadas e, por isso, a experiência dos mais velhos, seus saberes e práticas, os rituais, as festas, as pinturas, as cantorias, a língua são redinamizadas e acionadas. Um processo que permite aos Tembé fortalecer a indianidade e garantir a permanência no território.

Nesse sentido, podemos dizer que o território Tembé vai sendo recriado, à medida que as novas territorialidades vão sendo acionadas e os espaços sagrados, de conflitualidade e de práticas culturais, vão sendo demarcados (Raffestin 1993; Porto-Gonçalves 2008). Este entendimento se alinha às colocações de Paul Little (2002), que, ao analisar a diversidade fundiária no Brasil e dimensionar os territórios sociais de grupos tradicionais e seus fenômenos de territorialidade historicamente situados, nos chama atenção para:

“O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar

o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais” (Little 2002:3-4).

Seguindo a linha de pensamento do autor, os processos de territorialidade constituem-se como fenômenos particulares, porém não exclusivos. Nessa perspectiva, ainda que tais processos sejam singulares para cada grupo social, a análise antropológica das territorialidades proposta pelo autor permite visualizar as potenciais similitudes do fenômeno entre distintos coletivos e “vincular essas semelhanças a suas reivindicações e lutas fundiárias e descobrir possíveis eixos de articulação social e política no contexto jurídico maior do Estado-nação brasileiro” (Little 2002:3).

Centrada nessa relação, compreendemos a territorialidade enquanto processo engendrado historicamente, ao passo que os grupos evocam lógicas nativas, ou ‘tradicionais’, para a ocupação do espaço e manejo dos recursos físicos e biológicos, enquanto expressão de sua organização social. Isto, por sua vez, demarca elementos identitários próprios e os contextos simbólicos nessa espacialidade territorializada, a qual se transforma em território étnico e se encontra em constante processo de (re)construção. Neste escopo, a memória possui um lugar de destaque enquanto mecanismo pelo qual são acionados os vínculos afetivos com a terra, seus sentimentos de pertencimento e a historicidade de sua ocupação. E através desse agenciamento da memória, os Tembé do Guamá passaram a reivindicar seu território e identidades.

Como já mencionado antes, a questão da ‘mistura’ foi fortemente utilizada como estratégia para desmerecer e diminuir a luta dos Tembé, e suas formas de organização sociopolítica e territorial. Porém, os Tembé mobilizam outras interpretações em torno disso, de modo a justificar e legitimar os processos de mudança e reafirmar o seu lugar político enquanto grupo etnicamente diferenciado. Os usos discursi-

vos das representações e elementos culturais movimentam sentidos outros no processo de tradução das identidades, no complexo jogo das relações interétnicas (Hall 2014). Isso fica evidente na fala do Tembê Manoel Gomes:

Eles sempre dizem que somos misturado, eles comentam isso aí, nessa parte, mas agora não é só os Tembê daqui, é os Tembê todo, do Gurupi, do Tome-Açú, eles comentam isso também, eles se deitam em cima disso, aí, mas sempre o Piná diz assim: e ele foi numa reunião em Brasília, comentaram que o Tembê não era mais índio, porque era misturado. Aí, o Piná respondeu: “mas por que os Tembê não são mais Tembê, por que não fala a língua? Aí se você der um sorvete para um macaco prego e ele tomar, então ele deixou de ser macaco? No mato ele não come isso, mas aqui ele comeu sorvete. Daí ele deixou de ser macaco?”. Os Tembê não largaram de ser Tembê porque ele não fala a língua. E é só por isso que eles se debruçam em cima disso, por isso que o menino [Bewāri] saiu daqui pra estudar no Gurupi para aprender a língua e nos ensinar de novo¹⁴.

Conforme enfatizado, os Tembê, de maneira geral, têm sido identificados como ‘índios misturados’, ‘aculturados’, sobretudo por que grande parte não é mais falante da língua Tenetehar. Essa negação da identidade étnica dos Tembê, principalmente no Guamá, está firmemente relacionada com a pressão econômica do capital global e dos núcleos urbanos nessa região do nordeste paraense. Assim, em um processo de negociação e invenção do outro e de sua cultura, conforme nos aponta o debate de Homi Bhabha (1998), a lógica de negociação cultural com a sociedade não indígena demarca, como é o caso da língua entre os Tembê, um dos sinais diacríticos para o reconhecimento da indianidade, sem que isso signifique uma ruptura total entre um mundo e outro, mas um processo dinâmico de afirmação da identidade.

Mas, como apontado na anedota contada por Piná, e reforçado nos debates de Eduardo Restrepo (2015), a identidade não pode ser circunstanciada por um único aspecto ‘fundante’, pois ela se apresenta de forma multifacetada e interseccional, incorporando vários sig-

nos e significados que se justapõem nos processos de definição de suas diferenças, conforme recorte temporal e espacial focalizado. De acordo com o autor, as identidades são historicamente circunstanciadas e recortam as experiências coletivas ao longo do tempo, selecionando os aspectos fulcrais para a legitimidade de seus discursos e corroborando para sua fluidez e constante transformação. Ou seja, as identidades não são fixas e imutáveis, essencializadas em si, mas adquirem outros nuances e meandros a partir de implicações sócio-políticas e que são traduzidos em discursos que podem, ao mesmo tempo, se justapor ou contrastar entre si. Essas ambiguidades, porém, não representam uma fragilidade na construção das identidades de um certo grupo social, mas revelam sua potencialidade criativa e inovadora.

Portanto, as identidades se instituem nessas relações dialéticas e conflituosas, entre o plano local de vivências tradicionais e as teias do mundo capitalista globalizado, tomando como pano de fundo os arranjos históricos e os contextos sociopolíticos que são (re)construídos pelos sujeitos e suas memórias em disputa. Assim, a revitalização da língua entre os Tembé do Guamá é um elemento no jogo múltiplo das identidades étnicas e de suas alteridades. Ao pensar nesse processo, por exemplo, a retomada da língua entre os Tembé do Guamá busca reforçar sua indianidade, não apenas como forma de ceder aos discursos, mas, sobretudo, de reaproximar-los desse saber ancestral, e das experiências vividas com seus antepassados, que eles forçadamente foram proibidos de expressar por conta das políticas integracionistas do SPI e da FUNAI.

Em conversa com Piná, ele recorda como isso se deu: “meu pai contava que para não esquecer a língua, ele fugia para o mato e falava com os bichos, pois ele era proibido de falar na aldeia”¹⁵. Esse relato ajuda a entender a importância para os Tembé de retomar o passado, sobretudo a dinamização dos saberes, das práticas e sua relação com o território. Como salienta o linguista Hein van der Voort:

“[...] o conhecimento de um povo sobre seu território e a documentação disso, refletindo nomes de rios, acidentes geográficos e outros

aspectos da paisagem, podem fornecer provas de apoio necessárias como material irrefutável da língua em questão para a reivindicação territorial de um povo. Em vários casos, a linguagem documentada pelos primeiros exploradores pode funcionar como evidência circunstancial de que tal povo sempre viveu em tal lugar. Com isso, até mesmo o estudo de uma língua indígena quase extinta pode ter grande valor para a sociedade” (Voort 2019:374).

Nesse sentido, as memórias dos ‘velhos’, seus saberes sobre as ‘ervas medicinais’ e o processo de mapeamento das plantas pelos mais jovens, constituem importantes estratégias de resistência dos Tembê na direção do fortalecimento de suas identidades e da emergência de novas territorialidades. E é no campo da saúde, suas disputas e tensões dentro das aldeias entre saber tradicional e biomédico, que melhor podemos visualizar as emergências dessas novas territorialidade. Pois, por meio desses saberes e práticas, vemos o território se ampliando e os Tembê retomando os lugares das antigas aldeias, as ‘aldeias velhas’ que ficaram de fora da TIARG na demarcação e são renomeadas e revividas em outros espaços. As idas para as cidades próximas, Capitão Poço e Santa Luzia, possibilitam essa ‘reconexão’ com os lugares tradicionais que passaram a compor estes municípios, o que também contribui para o redimensionamento da territorialidade. Além disso, essa ampliação do território Tembê também está ligada a espiritualidade manifestada nos espaços sagrados e nos rituais, nas danças, cantos, elementos que compõe sua cosmologia.

Relações intergeracionais, saberes sobre as ‘ervas medicinais’ e dinamização da territorialidade Tembê

A saúde foi outro campo importante para os Tembê, sobretudo para suas lideranças. Foi utilizada como ferramenta de articulação etnopolítica, que lhes permitiu ampliar sua inserção e visibilidade étnicas por meio dos debates em torno das políticas públicas voltadas para a saúde indígena. Em sua tese de doutoramento, assentada em três eixos analíticos que se acham intrinsecamente interligados entre os Tembê – saúde indígena, território e indianidade, Vanderlúcia Ponte

(2014) elenca, como fio condutor, as práticas de saúde diferenciadas gestadas pelos Tembé a partir da criação e implantação do Subsistema de Saúde Indígena, em fins da década de 1990, e dos processos de descentralização dos DSEIs. Frente este contexto, os Tembé trataram de acionar recursos discursivos e construir práticas que se relacionavam com suas dinâmicas políticas, identitárias e territoriais, no intuito de valorizar seus conhecimentos tradicionais que passaram a se chocar com as políticas públicas de saúde aplicadas localmente pelo Distrito Sanitário Especial Indígena Guamá-Tocantins (DSEI-GUATOC).

Conforme aponta Rosane Lacerda (2013), o Subsistema de Saúde Indígena, implantado a partir de 1999 com a Lei n.º 9.836, Lei Arouca, surgiu como uma tentativa de fortalecer a atenção sanitária diferenciada aos povos indígenas no Brasil que compreendesse seu sistema cosmológico, práticas xamânicas e itinerários terapêuticos. Essa premissa se configurava em um campo de debates críticos sobre os antigos modelos integracionistas direcionados aos povos indígenas, bem como as bases ideológicas neoliberais de assistência à saúde, e atendia uma demanda crescente dos movimentos indígenas decorrentes das garantias previstas na Constituição de 1988.

No entanto, o que aconteceu na prática foi algo bem diferente da letra da lei. A perspectiva eurocentrada, fortemente enraizada na medicina alopática, assim como em outros campos científicos, dificilmente admite a complexidade e sofisticação dos conhecimentos tradicionais indígenas, rechaçando-os ou inferiorizando-os em suas hierarquias de legitimidade do conhecimento (Santos 2009). Isso ocorre por conta das implicações universalizantes atribuídas ao modelo científico ocidental, decorrentes de seus rigores metodológicos de experimentação e bases teóricas construídas a partir destes (Cunha 2017). Esses rigores e bases teóricas não alcançam as diferentes perspectivas indígenas, que a partir de um sistema sociocósmico particular produzem o corpo, concebem a saúde e a doença interligando-os às práticas xamânicas, de forma que a natureza assume complexidade ontológica, sendo o território e as múltiplas territorialidades construídas e reconstruídas

nessas relações com os outros – os espíritos – ‘donos’ das plantas, dos animais, dos rios e das matas.

Assim, a maioria dos profissionais dentro dos postos de saúde instalados nas aldeias ignorava e desqualificava os saberes tradicionais e buscava impor cada vez mais os conhecimentos médicos racionalizados e tecnicistas. Não levavam em consideração que a saúde, para os povos indígenas, ultrapassa as barreiras físicas do corpo e atinge um patamar denominado pelos Tembés de espiritual. Isso é constatado nos rituais xamânicos de cura, nos quais a aplicação dos remédios é sempre acompanhada por cantos e rezas, evocando os seres espirituais que auxiliam no reestabelecimento da saúde.

O Subsistema de Saúde Indígena foi criado para juntar com os conhecimentos com relação aos povos indígenas. Mostrar os conhecimentos tanto na área de prevenção como curativa. A gente mostrou que nós temos também os nossos técnicos. E as pessoas perguntavam nas nossas reuniões: “quem são os técnicos de vocês?” Os nossos técnicos são os raizeiros, as pessoas que conhecem as raízes; “quem são os enfermeiros de vocês?” Sempre foram as nossas parteiras; e “quem são os médicos de vocês?” Os nossos médicos sempre foram os pajés. O que é interessante é que o nosso médico trata da saúde espiritual e mental, e o branco só trata do corporal e mental, mas o espiritual a gente não vê. Muitas das doenças são espirituais. Então, a gente tentou juntar isso no Subsistema de Saúde Indígena, mas no momento da implementação isso foi esquecido. Então, o que nós pensamos? Se as nossas parteiras foram incentivadas a não fazer mais o parto porque o conhecimento acadêmico, técnico diz que é perigoso uma parteira puxar uma criança, porque pode quebrar o braço, uma clavícula, um pescoço, e se nós continuássemos essa prática, a parteira tinha que assinar documento se responsabilizando se tivesse algum erro. Então, isso intimida! [...] A questão da prevenção foi ignorada, porque o projeto do governo de integrar tudo, não deixa mais tempo para ti colocar uma roça, colocar uma macaxeira, fazer as tuas festas tradicionais. A prevenção nós dependemos da água, muitas das vezes, a maioria dos não indígenas pensa que a questão da água serve só para lavar, tomar banho, lavar roupa, lavar louça, mas não! Nós temos a parte espiritual, tem horário aqui, a criança não pode entrar no rio em qualquer horário, a mulher buchuda também não pode, não é? Tem os horários que não pode vir no rio, que é respeitado, não pode.¹⁶

No relato acima feito por Piná, fica evidente que a implantação de um sistema de saúde específico para atender aos povos indígenas trouxe impactos para o modo de vida destas populações, ao passo que os saberes indígenas sobre aspectos tradicionais relacionados aos cuidados de saúde foram sendo inferiorizados e suplantados em detrimento dos saberes científicos da medicina ocidental. No caso dos Tembé, esse conhecimento biomédico passou a ser tensionado aos saberes e práticas tradicionais de seus pajés, parteiras, ‘erveiras’, ‘raizeiros’ etc. Essas tensões e conflitos não significaram o abandono, a perda e o esquecimento dos conhecimentos sobre as práticas de cura e os processos terapêuticos de cuidado em saúde e doença para este povo.

Assim, os Tembé do Guamá, imersos nas práticas de resistência e reexistência em torno da defesa de seu território e das suas especificidades sociocósmicas, gestaram um projeto que visava levantar, mapear e analisar seus recursos culturais de valor terapêutico e seus processos sociocósmicos das práticas de cura, identificando os conhecedores e seus saberes tradicionais sobre os cuidados em saúde e doença. Em vigência entre 2015 e 2017, o projeto *Wã Zemukátuhaw* é criado, visando fortalecer os saberes tradicionais e a indianidade, como já frisamos na introdução deste artigo.

As iniciativas foram gestadas a partir das preocupações, que tinham os mais velhos das aldeias, com relação a transmissão de seus conhecimentos para as futuras gerações, desestimuladas em buscá-los por conta dos novos hábitos adquiridos com a inserção de elementos da vida moderna ocidentalizada. Além disso, igualmente despontam como respostas eficazes aos conflitos gerados por conta do Subsistema de Saúde Indígena e seus embates com o conhecimento tradicional indígena:

Quer ver outra coisa? “Olha! Não pode fazer esses remédios aí do mato! É perigoso! Porque tu podes fazer em quantidade e prejudicar o paciente. Então, esses remédios da cidade já vêm com a dose certa. Então, esses remédios do mato vocês pegam qualquer mato, coloca muita casca e pouca água”. Então, isso prejudicou muito a prática tradicional da saúde indígena.¹⁷

Nessas tensões com o Subsistema, frisadas por Piná, e os ditames alopáticos da medicina ocidental, os Tembê buscaram fortalecer seus saberes sobre as práticas tradicionais. Nas rodas de conversa, que ocorriam em espaços coletivos para garantir a transmissão dos conhecimentos, os ‘velhos’ iam recontando as histórias sobre as ‘ervas medicinais’, lembrando de receitas, modo de preparo, partes utilizadas nos remédios, usos e aplicações aprendidos por estes com seus pais, mães, avós ou outros membros familiares. Restituindo esses saberes ancestrais ensinados por seus antepassados, os ‘velhos’ foram identificando, nos quintais das casas e nos entornos das aldeias, as plantas e animais que possuíam valor xamânico e poderiam ser utilizados na administração dos remédios e curas. Isto demonstra a ligação desses saberes com as práticas e vivências cotidianas nas aldeias e as interações com o território e a terra, presente na memória dos ‘velhos’ e que se redinamizava com as ações do projeto.

Enquanto esses recursos eram levantados, os ‘velhos’ ensinavam aos mais jovens suas propriedades medicinais, as utilidades e efeitos decorrentes de sua ingestão, ou aplicação, conforme podemos observar no Quadro 1 (Anexo). Assim, inúmeras ervas compõem os itinerários de cura dos Tenetehar-Tembê no Guamá, e esses saberes são associados a determinados ‘velhos’. Entre eles, identificamos os principais conhecedores durante as rodas de conversa: Kudã’i Tembê, professora de cultura da aldeia Sede; Edna Maria dos Santos, erveira e Agente Indígena de Saúde (AIS) da aldeia Sede; Pelé Tembê, cantor e AIS da aldeia Sede; Maria Oliveira da Conceição, erveira da aldeia Ytwuaçu; Tereza Horácio da Paixão, rezadeira da aldeia Sede; Maria do Socorro dos Santos, erveira da aldeia Sede; Maria Paulina, raizeira da aldeia Sede; e Francisca dos Santos Soares, pajé, parteira e AIS da aldeia Ytwuaçu.

Dentre estes, Dona Paulina possui um dos maiores repertórios de saberes sobre a administração das ervas e aplicação dos remédios. Ela conhece os usos xamânicos do abacaxi, arruda, banha de arraia, banha de curarú, banha de galinha, banha de jiboia, banha de porco,

buruçu, camapu, canoinha, casulo de caba, catinga de mulata, caxim-guiua, cedro, cumê de tucura, hortelã grande, hortelãzinho, jatobá, mapá, mastruz, mortinha, nanin, pariri, primavera, quebra-pedra, sebo de holanda, sequiua, suador, tapioca do batatão. “A gente tem muito remédio caseiro, que a gente só lembra quando a pessoa está doente, ah! Tal coisa é bom! A gente vai lá e tira”.¹⁸

Junto a esta necessidade de valorizar os saberes, percebemos também um processo de fortalecimento e ampliação do território enquanto importante marcador cultural na afirmação da identidade Tembé. Ao se concretizar a identificação e mapeamento das diversas plantas utilizados para a transmissão dos saberes tradicionais relacionados à saúde, foi possível dimensionar os espaços indispensáveis, no interior da TIARG, para a sobrevivência étnica do grupo, tais como áreas sagradas e de práticas tradicionais. Isto justifica, portanto, a necessidade de preservação da unidade territorial e dos recursos naturais existentes na TIARG de modo a manter ativa aquilo que os Tembé concebem como cultura, e que é traduzida como ‘cultura’ com aspas (Cunha 2017) ao passo que eles mobilizam discursos em torno das ‘ervas medicinais’ e seus recursos terapêuticos ligados ao território. Conforme aponta o cacique Naldo Tembé:

A questão territorial e a questão da medicina, tudo a gente depende da floresta, uma área de pastagem não tem a qualidade de erva medicinal, ela tem um mato sem a mínima importância. A floresta em pé, ele tem a qualidade que nós precisamos porque tem todo tipo de madeira. As pessoas dizem: “ah, a árvore madeireira!” Mas, às vezes, não sabem qual a importância que tem aquela árvore. Eles dizem: “a madeira serve para fazer uma casa”, mas para gente não. A casca dela, a fruta dela, a flor dela, tudo a gente necessita para fazer remédio. Por exemplo, a barbatimão, ela não dá em capoeira, é na mata, é na floresta e sem a floresta ela vai embora. Então, isso reforça porque nós queremos uma área grande [...].¹⁹

Esta fala reflete uma preocupação muito grande dos Tembé, ligada às estratégias de recuperação da TIARG. Como já frisado antes, as diversas invasões provocaram mudanças significativas na paisagem,

uma vez que áreas de floresta primária foram transformadas em pastagens, cederam lugar para o campo e tornaram-se ‘mato sem a mínima importância’. A fazenda de Mejer foi um dos principais focos dessas invasões e conflitos na TIARG. E em 2014, foi retomada pelos Tembê após ordem judicial, causando alguns impasses entre o grupo, pois há entre as lideranças os que querem permanecer com a fazenda, garantindo uma espécie de ‘poupança’ para a sobrevivência do grupo, mas há os que desejam o reflorestamento. Afinal, como frisado por Naldo: “tudo a gente depende da floresta”. Nesse entendimento, (re)conhecer a floresta e, sobretudo as espécies medicinais, é importante para sustentar parte também de sua territorialidade em expansão hoje. As ‘ervas medicinais’, elencadas no mapeamento, são a demonstração desse desejo de permanecer expandido essa territorialidade.

Como podemos observar no Quadro 2 (Anexo), encontram-se relacionadas as plantas dispostas no território Tembê, trazendo à tona as categorias de organização espacial usada por estes. Para que fosse possível compilar esse quadro, os mais velhos identificaram as plantas indispensáveis aos Tembê, para evitar sua extinção, e garantir os remédios e banhos para os rituais de cura. Ao passo que os velhos identificavam as ‘ervas medicinais’, os jovens Tembê realizavam o mapeamento destas espécies etnobotânicas com o uso do GPS, pois tinham maior afinidade e facilidade para utilizar esta tecnologia. Ao longo desse processo, houve um importante alargamento das trocas intergeracionais de conhecimentos sobre os ‘remédios caseiros’ presentes no território Tembê, suscitando a valorização dos saberes tradicionais Tenetehar pelos segmentos mais jovens das aldeias Tembê, como enfatizado por Pelé Tembê:

Eu acredito que foi bom a criação desse projeto, porque os jovens fazendo esse trabalho com a gente, eles estão conhecendo, né... conhecendo sobre as ervas medicinais, aqueles remédios. Então, passaram a conhecer, já é um início para eles. Eu conversei com eles e eles disseram: “olha eu não sabia que esse remédio era bom para isso”. [...] Então, eles tiveram uma experiência muito grande. Então, tem que continuar com esse trabalho para a gente passar

para os outros. Acredito que mais importante vai ser ainda, porque a gente vai cuidar dessas ervas medicinais, que a gente tinha aí no terreiro, morria, que ia se acabar, porque a gente não cuidava, muitos não tinham esse conhecimento, só era o remédio da farmácia. Hoje, a gente já quer ampliar mais, né? Isso vai para frente.²⁰

A memória foi ativada e criou-se novo dinamismo desses saberes, o que possibilitou seu compartilhamento com as gerações mais novas e o debate do tema nas escolas. Também foi possível ver como a territorialidade Tembé se estende e se amplia para outros lugares, para além das fronteiras jurídicas, pois são lugares de valor simbólico, marcados pela identidade coletiva e lugares da memória. As plantas identificadas nesse mapeamento cartográfico do território Tembé superam as fronteiras estabelecidas pelo Estado na região do rio Guamá.

As plantas e os animais, identificados como ‘remédios’ pelo uso de suas garrafadas, banhos, chás e banhas, não se encontram restritos ao espaço da TIARG, e a espiritualidade presente no uso das ervas, no preparo dos chás e banhos e nos processos de cura transcende qualquer lógica estatal e se liga diretamente ao território, aos lugares sagrados e de onde os elementos xamânicos são captados. Denota-se, por meio disso, que a qualidade e potencialidade xamânica das ‘ervas medicinais’, bem como dos demais elementos utilizados nos processos de saúde e doença, estão vinculados com a floresta e ao poder advindo deste espaço sociocósmico que ocupa a natureza na cosmologia Tembé, onde as *Karuwaras* habitam lugares que se sobrepõem nos vários estratos do cosmo desse povo (Coelho 2014).

Em sua cosmologia, o universo Tembé é percebido de forma integrada, interconectada: sociedade, cultura e natureza são dimensões que se complementam e se metamorfoseiam em muitas perspectivas, operando entre relações amistosas e conflituosas. Nesse entendimento, a saúde não se separa da educação, da política e, sobretudo, das dinâmicas do território, contribuindo com a delimitação de lugares carregados de sentido afetivo e simbólico, e que expressam laços identitários demarcados nas paisagens, nos corpos e nas memórias. Esta

visão, porém, esbarrava com as disposições setorizadas e compartimentadas do mundo moderno-colonial e seu sistema racionalizado de conhecimentos. Isso gerava (e ainda gera) choques de percepções e saberes, que se intensificaram entre os Tembé a partir da maior inserção do Subsistema de Saúde Indígena nas aldeias.

Assim, os Tembé realizaram um movimento de complementaridade, não excludente, entre suas práticas de saúde tradicionais e as modalidades biomédicas de saúde. Por exemplo, durante a pesquisa em campo, um dos integrantes acabou acometido por uma febre muito forte e muita tremeadeira durante a noite. Indagados pelo cacique Piná Tembé, da aldeia Ytwuaçu, comentamos que o mesmo havia ido ao igarapé mais cedo, um pouco após o horário do meio-dia. Acreditando que este havia sido ‘flechado’ pela mãe d’água (afetado por seus poderes espirituais), o cacique tratou de chamar a ‘pajé’ da aldeia, Dona Francisca, para verificar o que havia acontecido. Após examiná-lo com calma e precisão, Dona Francisca disse que aquela era ‘doença de branco’, que ela não podia fazer nada e que deveríamos levá-lo ao posto, para ser tratado com remédio apropriado. Essa pequena experiência revela como os universos indígena e não indígena ao mesmo tempo se imbricam e se distanciam, dando margens para antever as concepções construídas pelos Tembé no campo da saúde. Assim, o território Tembé – físico e simbólico – é o tempo todo dinamizado, recriado e transformado, já que as experiências externas vão possibilitando a esse povo ressignificá-las e introduzi-las em seus próprios contextos cosmológicos.

Considerações Finais

As colocações expostas permitem observar como os Tembé produzem e reproduzem sua ‘cultura’ e identidade, de forma dinâmica, nas interfaces com a sociedade envolvente e o mundo globalizado, bem como com outras populações tradicionais como quilombolas e ribeirinhos, demarcando seus sinais diacríticos. Como enfatizado por Frederick Barth (2000), essas fronteiras étnicas são socialmente

construídas pelos grupos através de suas formas de organização e suas relações de sociabilidade, que demarcam diferenças por meio da alteridade e que igualmente ajudam a construir as representações sobre o território e suas fronteiras.

No conjunto de aldeias da região do Guamá, a organização política e a defesa da TIARG, largamente ameaçada e continuamente invadida, desencadeia no grupo um processo de defesa da autonomia e de forte sentimento de valorização da ‘cultura’ e de autoafirmação da indianidade, desde um contexto de assídua negação da mesma pelos órgãos indigenistas e demais agentes externos, mas também por um processo interno de valorização de seu mundo, seus sentidos e percepções de como compreendem os seres e suas agências na produção de seus corpos e de suas identidades. Nesse sentido, a defesa da territorialidade Tembé se expressa no fortalecimento de seus saberes, fonte inegável de se localizar no cosmo e se relacionar com os outros seres (humanos e não humanos), tangenciada por um processo de negociação cultural (Bhabha 1968) permanente, sem que seus sentidos cosmológicos sejam suplantados por outras lógicas. Assim, compreendemos que esse processo demarca uma ruptura com a tutela da FUNAI e inaugura a formação de um novo momento político de dinamização e valorização das práticas tradicionais, com a colaboração dos Tembé do Gurupi.

Na esteira desse mesmo processo, a Política de Saúde Indígena implantada por meio do Subsistema de Saúde Indígena e dos DSEIs reforçou ainda mais o processo de organização política Tembé, na medida em que impulsionou um movimento de resistência e reexistência por meio da afirmação dos saberes e práticas tradicionais, fortalecendo os aspectos positivos da indianidade. Os ‘velhos’ e as ‘velhas’ das aldeias, imbuídos de seus saberes tradicionais, tornaram-se agenciadores desse processo, já que, por meio da transmissão de seus conhecimentos para as futuras gerações, recriaram novas modalidades de territorialidade, acionando o uso das ‘ervas medicinais’ como recurso da memória para ampliar o território.

Compreendemos, portanto, que o tema da saúde se constitui em um recurso justificador para fortalecer a luta pela legitimidade política dos Tembê, pelo reconhecimento de sua indianidade e pelo direito a viver em um território. Nesse sentido, a criação de uma outra territorialidade emerge em resposta aos processos de intervenção da sociedade nacional através do Subsistema de Saúde, na qual as fronteiras espaciais são encaradas de maneira fluida e porosa, extrapolando a espacialidade física da TIARG. Revelam a expansão das territorialidades à medida que os saberes tradicionais são acionados, praticados e tensionados pelos conhecimentos sanitários. Temos, então, um processo de retomada assídua da medicina tradicional enquanto forma de afirmação da indianidade Tembê, fortalecendo a participação dos ‘velhos’ e a transmissão e circulação dos saberes sobre as ‘ervas medicinais’ nas aldeias, sobretudo junto aos jovens.

Notas:

¹ Categoria nativa utilizada pelos Tembê para referir-se ao conjunto de plantas e animais que possuem valores xamânicos, farmacológicos, e podem ser empregados para a fabricação tradicional de remédios (banhos, chás, garrafadas, emplastros etc.) administrados para as pessoas doentes em suas aldeias.

² Categoria que, entre os Tembê, é empregada para referir-se aos detentores e conhecedores da cultura ancestral, sem necessariamente estar intimamente ligada a idade.

³ Projeto financiado pela Universidade Federal do Pará, por meio da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (PROEG) e pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FI-BRA). Surgiu da iniciativa dos velhos das aldeias que, com o apoio de Piná Tembê, solicitaram à pesquisadora Vanderlúcia Ponte colaboração para retomar as práticas de saúde por meio das ‘ervas medicinais’ e repassá-las às futuras gerações. O projeto teve como bolsista Benedito Emílio Ribeiro.

⁴ A categoria indianidade é empregada de acordo com a análise de Antônio Carlos de Souza Lima (1995), como um processo de afirmação identitária em oposição às políticas indigenistas que busca(va)m reduzir o indígena a uma indianidade mínima – processo de branqueamento –, por meio da introdução de práticas não indígenas e proibições de suas expressões culturais, integrando-os à sociedade dita nacional.

⁵ Pacheco de Oliveira (2004a) utiliza o termo ‘índios misturados’ para se contrapor à forma como os índios do Nordeste vivenciam suas lutas políticas e de reivin-

dicação identitárias, propondo a terminologia 'etnogênese' para se contrapor às ideias de índios 'remanescentes' ou 'resíduos de populações'. O conceito de 'etnogênese', para o autor, expressa a positividade do processo político vivido pelos índios do Nordeste.

⁶ A denominação TIARG difere de RIARG, que significa Reserva Indígena Alto Rio Guamá. Como explicado mais à frente no texto, a reserva foi criada em 1945 e estava relacionada ao sentido de confinamento, restrição da mobilidade indígena e gestão racional do território e seus recursos. Da mesma forma, o termo TIARG retrata uma ação imbuída de um contexto histórico, demarcado pelos movimentos sociais indígenas, que busca(va)m legitimar seus direitos às terras tradicionalmente ocupadas, direitos que são consagrados na Constituição de 1988.

⁷ *Nova Cartografia Social da Amazônia* é um projeto de autocartografia realizada pelos movimentos sociais, com o apoio de pesquisadores de diferentes universidades, coordenado pelo Dr. Alfredo Wagner de Almeida (UFAM) e pela Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA). O projeto objetiva visibilizar os processos de ocupação dos povos na Amazônia, identificando as territorialidades específicas, suas lutas e resistências. Os materiais produzidos servem como instrumento político em suas reivindicações por direitos.

⁸ Agradecemos o apoio do GEPI, em nome da Dra. Denise Machado Cardoso (UFPA), Roberta Pereira da Costa (*in memoriam*), Alexandra Borba e Cristiane Modesto do Nascimento.

⁹ *Kanuwara* é uma categoria nativa que pode ser relacionada com alma ou sombra da pessoa. Para os Tembê, as *kanuwaras* são os espíritos dos antepassados, plantas, animais, sementes ou parentes que já morreram, que podem agir no corpo dos indivíduos. Esses seres já foram pajé e têm muitos poderes podendo ocasionar doenças, cura e a morte dos indivíduos.

¹⁰ Os termos 'erveira' e 'raizeiro' são utilizados pelos Tembê para referirem-se aos seus especialistas no conhecimento e uso tradicional das plantas medicinais.

¹¹ Forma de vigilância realizada de tempos em tempos na TI pelos guerreiros Tembê, para expulsar os posseiros invasores.

¹² O termo 'reserva' teve um viés político e ideológico muito forte no início do século XX, e perdurou por muito tempo. A ideia de reserva servia para demarcar a ação estatal sobre os territórios indígenas, concebidos como em estado transitório, cuja prática do Estado se operaria por meio da proteção. Então, 'reserva' está relacionada à ideia de resquício, como algo criado artificialmente para estabelecer relação com o passado, atrelado a uma noção museológica de registro e preservação dessas culturas em 'vias de desaparecimento', para que sejam conhecidas pelas gerações futuras.

¹³ A RIARG foi criada para ser habitada por estes quatro povos indígenas. Porém, os Ka'apor e os Awá-Guajá permaneceram mais próximos de seus territórios tradicionais, no território maranhense, os quais hoje correspondem a Terra Indígena Alto Turiaçu, a Terra Indígena Awá, a Terra Indígena Caru e a Reserva Biológica do Gurupi. Estas, junto com a TIARG, formam um terreno contínuo, com grandes extensões de floresta preservada nessa região conhecida como Área de Endemismo Belém.

- ¹⁴ Entrevista realizada por Vanderlúcia Ponte com Manoel Gomes, aldeia Pinawá, setembro de 2010.
- ¹⁵ Entrevista com Piná Tembê, aldeia Ytwuaçu, maio de 2016.
- ¹⁶ Entrevista com Piná Tembê, aldeia Ytwuaçu, setembro de 2015.
- ¹⁷ Entrevista com Piná Tembê, aldeia Ytwuaçu, setembro de 2015.
- ¹⁸ Entrevista com Maria Paulina, aldeia Sede, setembro de 2015.
- ¹⁹ Entrevista com Naldo Tembê, aldeia Sede, julho de 2016.
- ²⁰ Entrevista com Pelé Tembê, aldeia Sede, setembro de 2015.

Referências:

- ALBERTI, Verena. 2015. "Fontes orais: histórias dentro da História". In PINSKY, C. (ed.): *Fontes históricas*, pp. 155-202. São Paulo: Contexto.
- ALMEIDA, Alfredo W. 2006. *Terras de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- ALONSO, Sara. 1996. *Os Tembê de Guamá: o processo de constituição da cultura e identidade Tembê*. 1996. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- BHABHA, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BARTH, Fredrik. 2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In LASK, T. (ed.): *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, pp. 25-67. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/ UNESP.
- COELHO, José R.. 2014. *Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA*. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- CUNHA, Manuela C. 2017. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.
- GALLOIS, Dominique T. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In RICARDO, F. (ed.): *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*, pp. 37-41. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- GOMES, Mércio P. 2002. *O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- HALL, Stuart. 2014. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca, Fundación Enviñón.
- LACERDA, Rosane F. 2013. "Por uma Perspectiva Descolonial dos Direitos Indígenas à Saúde". *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, 7(4):37-50.

- LIMA, Antonio C. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LITTLE, Paul E. 2002. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB- Série Antropologia.
- OLIVEIRA, João P. (ed.). 2004a. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED.
- _____. 2004b. "Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia". In LANGDON, E. & GARNELO, L. (eds.): *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, pp. 10-28. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ ABA.
- PONTE, Vanderlúcia. 2014. *Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!: "saúde diferenciada", território e indianidade na ação pública local*. Tese de Doutorado. Belém: Universidade Federal do Pará.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos W. 2008. "De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana". In CECENA, A. (ed.): *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, pp. 37-52. Buenos Aires: CLACSO.
- RAFFESTIN, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- RESTREPO, Eduardo. 2015. *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca.
- SALES, Noêmia P. 1999. *Pressão e resistência: os índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território*. Belém: UNAMA.
- SANTOS, Boaventura. 2009. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In SANTOS, B. & MENESES, M. P. (eds.): *Epistemologias do Sul*, pp. 23-71. Coimbra: Almedina.
- VELHO, Otavio. 2009. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- VOORT, Hein van der. 2019. "A relevância das línguas indígenas na biota amazônica". In GALÚCIO, A. & PRUDENTE, A. (eds.): *Museu Goeldi: 150 anos de Ciência na Amazônia*, pp. 351-385. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Anexo:**Quadro 1: Relação de ‘ervas medicinais’ utilizadas pelos Tembê do Guamá**

Nome Popular	Formas de uso	Parte
Abacaxi	Chá, junto ao Camapu e ao Quebra-pedra	Fruta
Alho	Chá, Xarope	Dente
Alvavaca	Emplastro	Folha
Amapá	Fervido e tomado todos os dias no café ou no mingau	Leite
Anador	Chá	Folha
Aroeira	Chá	Casca de pau
Arruda	Banho, junto com a Catinga de Mulata	Folha
Babosa	Cataplasma com o sumo	Folha
Barbatimão	Garrafada, Chá	Casca de pau
Bebecá	Banho	Folha
Boldo	Chá	Folha
Buruçu	Passar no corpo do doente	Casca de pau
Café	Banho	Folha
Cajui	Chá	Casca de pau
Camapu	Chá, junto ao Abacaxi e ao Quebra-pedra	Raiz
Camilitana	Chá	Folha
Canela	Banho feito com as folhas	Folha
Canoinha	Emplasto	Leite
Capim Santo	Chá	Folha
Catinga de Mulata	Batido, Banhos	Folha

Caximguiua	Chá e banho	Casca de pau, Leite
Cedro	Passar no corpo do doente	Casca de pau
Chicória	Chá	Raiz
Cidreira	Chá	Folha
Cipó Cabim	Banho para benzer	Cipó
Copaíba	Tomar com leite	Óleo
Cordão de São Francisco	Chá, Garrafada	—
Coromina	Chá	Folha
Cravina	—	Cipó
Cuia	Banho	Folha
Cumê de Tucura	Chá	Casca de pau
Elixir -Parigórico	Chá	Folha
Hortelã grande	Xarope, Chá	Folha
Hortelãzinha	Chá com copaíba	Folha
Hortelãzinho	Xarope, Chá	Folha
Japana	Banho	Folha
Jatobá	Chá	Casca de pau
Lima	Chá	Folha
Limão	Partido, assado e misturado com alho e mel	Folha
Mastruz	Batido, Sumo	Folha
Mortinha	Faz-se uma trouxinha	—
Mucuracáá	Banho, Banho para benzer	Folha
Nanin	Emplasto	Leite
Pariri	Chá, Sumo	Folha
Pau D'alho	Banho para benzer	Folha

Pimenta	Amornar a folha e coloca sobre o local afetado	Folha
Pirarucu	Sumo e Chá	Folha
Primavera	Utilizada junto ao Mastruz	Folha
Quebra-pedra	Chá, junto ao Abacaxi e ao Camapu	Folha
Ramona	—	Folha
Sebo de Holanda	Ingerir misturado com banha de bicho	Sebo
Sequiua	Emplastro	Leite
Tapioca do Batatão	Ralada	—
Unha de Gato	Garrafada	Casca de pau
Verônica	Garrafada, Chá	Casca de pau
Vinagreira Roxa	Passar no local	Folha
Vindicá	Banho	Folha
Abelha	—	Mel
Anta	Emplastro	Banha
Arraia	Emplastro	Banha de fígado
Caba	Pó em cima do umbigo	Casulo
Curarú	Emplastro	Banha
Galinha	Massagear o peito da criança. Preferencialmente, da galinha preta	Banha
Paca	—	Fel

Fonte: Dados coletados em campo e sistematizados pelos autores.

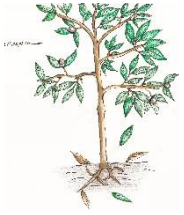
Quadro 02: Mapeamento das plantas medicinais no território Tembê

Imagem	Planta	Importância na aldeia	Localização	Coordenadas	Margem de erro
Fruta Abacaxi 	Abacaxi	Terapêutica e alimentar	Perto da aldeia	S 01°47'21,7" W 46°57'59,3"	0mt
	Açazeiro	Econômica, alimentar e terapêutica	Perto da aldeia (igapó)	S 01°47'56,3" W 46°58'27,9"	21mt
~	Alfavaca	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
	Amapá	Terapêutica	No quintal da casa do Caripé	S 01°47'23,1" W 46°57'55,4"	1mt
~	Andiroba	Terapêutica	Perto da aldeia Ytwuaçu	S 01°47'25,3" W 46°57'53,3	1mt
~	Arruda	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
FOLHA de BABOSA 	Babosa	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt

~	Bananeira	Terapêutica	No quintal da casa da Tereza	S 01°48'013" W 46°58'34.9"	0mt
FOLHA DE BOLDO 	Boldo	Terapêutica	No quintal da casa de Dona Socorro	S 01°48'03.0" W 46°58'33.2"	5mt
~	Buiçú	Terapêutica	Perto da aldeia (campo)	S 01°47'56.7" W 46°58'27.6"	0mt
	Cajueiro	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01°47'24.8" W 46°57'46.6"	1mt
~	Camomila	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01°48'03.1" W 46°58'33.1"	1mt
~	Canela	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01°47'22.9" W 46°58'00.1"	1mt
~	Cedro	Terapêutica	Perto da estrada/ramal	S 01°47'31.0" W 46°57'50.0	1mt
FOLHA DE CHICÓRIA 	Chicória	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22.4" W 46° 57'57.2"	3mt
~	Ciqueira	Terapêutica	Perto da estrada/ramal	S 01°47'31.1" W 46°57'49.7"	0mt

Ponte, Ribeiro, Santos & Bentes: Uma Área de Pastagem

	Copaiba	Terapêutica	Perto da estrada/ramal	S 01°47'32.3" W 46°57'49.7"	2mt
---	Cuiuba	Terapêutica	Próximo ao rio/igarapé	S 01°47'20.3" W 46°57'42.4"	1mt
---	Graviola	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01°47'21.6" W 46°57'59.1"	0mt
	Gurimã	Cultural	Perto da aldeia (igapó)	S 01°47'56.8" W 46°58'31.5"	71mt
	Hortelãzinho	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22.4" W 46° 57'57.2"	3mt
	Janiporana	Terapêutica	Próximo ao rio/igarapé	S 01°47'20.5" W 46°57'42.7"	1mt

	Jenipapo	Histórica, cultural e sagrada	Perto da aldeia (campo/quintal)	S 01° 47' 54.4" W 46° 58' 29.8"	1mt
	Laranja da terra	Terapêutica	Perto da aldeia (campo/quintal)	S 01° 47' 55.3" W 46° 58' 29.8"	5mt
	Malva	Cultural e econômica	Perto da estrada/ramal	S 01° 47' 55.2" W 46° 58' 31.9"	1mt
	Mangueira	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22.2" W 46° 57' 59.3"	0mt
	Mucaracá	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 55.0" W 46° 58' 32.0"	1mt
	Mururé	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01° 47' 19.0" W 46° 58' 02.9"	1mt

Ponte, Ribeiro, Santos & Bentes: Uma Área de Pastagem

	Palheiro	Cultural	Perto da estrada/ramal	S 01°47'54.7" W 46°58'32.0"	1mt
---	Pariri	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01°47'55.1" W 46°58'31.9"	0mt
	Pau d'arco amarelo	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01°47'22.0" W 46°57'49.4"	1mt
	Pau de colher	Terapêutica	Perto da estrada/ramal	S 01°47'20.6" W 46°57'47.3"	2mt
---	Pião roxo	Terapêutica	Perto da casa de farinha	S 01°47'55.1" W 46°58'31.9"	2mt
---	Taboquinha roxa	Terapêutica	No quintal da casa da Tereza	S 01°48'01.4" W 46°58'134.9"	6mt
	Tapereba-zeiro	Histórica, cultural e sagrada	Perto da estrada/ramal	S 01°47'54.8" W 46°58'32.0"	1mt

	Tauari	Histórica, cultural e sagrada	Próximo ao rio/igarapé	S 01°47'14,3" W 46°57'55,2"	3mt
~	Terramirina	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01°47'55,2" W 46°58'31,8	1mt
	Vindicá	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01°48'02,9" W 46°58'32,7"	1mt
~	Vic	Terapêutica	Perto da aldeia (quintal)	S 01° 47' 22,4" W 46° 57'57,2"	3mt
~	Viki	Terapêutica	Perto da aldeia	S 01°47'31,8" W 46°58'31,5"	10mt

Fonte: Dados coletados em campo e sistematizados pelos autores.

Abstract: In the article, we analyze the territorial dynamics among the Tenetehar-Tembé, their relations with health and the transmission of knowledge about the use of 'medicinal herbs'. Through ethnography and oral history, we find that the healing practices of the Tembé people delimit elements of resistance and re-existence, that trigger identity and of territoriality processes, especially when in tension with Western models of biomedicine implemented by the Health Subsystem Indigenous in the villages. Thus, we verified that the theme of health constitutes an important political resource of this group, given its strategic and justifying content to strengthen the defense of its territory and its culture.

Keywords: Knowledge, Health, Power, Territory, Territoriality, Tembé Indianity.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em junho de 2020.

Plantando Mandioca e Criando In/comensurabilidades

Gabriel Graton Roman^a
Iara Maria de Almeida Souza^b

O presente artigo examina a forma como a mandioca é plantada na comunidade quilombola Espírito Santo do Itá (PA) a fim de identificar momentos de conflito e negociações entre o saber tradicional, materializado na prática de cultivo local, e o saber técnico-científico, presente principalmente em cursos técnicos municipais oferecidos para os produtores da comunidade. As práticas de plantio de mandioca são examinadas seguindo uma abordagem semiótica material, extrapolando, assim, uma discussão puramente epistemológica, tornando o saber uma questão também ontológica. Nos momentos etnográficos explorados, foram identificadas três estratégias utilizadas na comunidade que contribuíram para a coexistência do saber local frente um saber técnico-científico divergente: 1. A realização de comparações no campo material e corporificado; 2. O controle dos critérios relevantes para a comparações; e 3. A criação de incomensurabilidades. Dessa forma, sugerimos que a negociação entre saberes divergentes na comunidade é marcada por articulações de padrões de in/comensurabilidade.

Semiótica material, Saber local, Práticas desaber, Comensurabilidade, Quilombola.

Como se planta mandioca? Sr. Aleontino explica que “[...] tem que plantar duas manivas, *pé com ponta*”. Assim como muitos mo-

a Mestre em Estudos Internacionais do Desenvolvimento, Norwegian University of Life Science (NMBU). Email: gabrielgroman1@gmail.com.

b Professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Email: imas@ufba.br.

radores da comunidade quilombola de Espírito Santo do Itá (PA), Sr. Aleontino trabalhou com mandioca a vida inteira. Ele aprendeu sobre esse plantio com seus pais, ensinou seus filhos, e eles ensinaram seus netos. Esse saber compartilhado, no entanto, coexiste com um conhecimento técnico-científico que, entre outras vias, chega à comunidade por meio de cursos e palestras frequentados por alguns dos seus membros.

Este artigo busca explorar alguns momentos de negociação que se dão quando práticas de saber tradicionais são confrontadas com um conhecimento técnico-científico divergente. A comunidade quilombola Espírito Santo do Itá é o palco no qual se dão os confrontos abordados aqui, que giram em torno da forma como a mandioca é plantada por seus moradores. O saber tradicional contrasta por vezes com as recomendações técnico-científicas que têm sido difundidas no local. O propósito deste artigo é justamente examinar algumas das maneiras como essas divergências são negociadas e resolvidas.

A comunidade Espírito Santo do Itá

A comunidade quilombola Espírito Santo do Itá está localizada no nordeste do Estado do Pará, no município de Santa Isabel. A distância da comunidade para a sede municipal, a cidade de Santa Isabel do Pará, é de 20 km, e 45 km a separam de Belém, a capital do estado. Para chegar a ela, o meio de transporte mais usado é a van, mas também é possível transitar até lá de moto, carro, ou ônibus escolar. A sede municipal é a cidade mais próxima para realizar compras, ir ao banco, ir à escola (depois do ensino fundamental) ou vender os produtos produzidos na feira.

A estrada que liga Santa Isabel do Pará à comunidade, é asfaltada, mas está em péssimo estado de conservação, de modo que para chegar de um lugar a outro o transporte segue com muita lentidão. No caminho é possível observar a existência, em um lado da pista, de grandes propriedades de terra cercadas, utilizadas para criação de gado. Ainda na rodovia, está localizada a Unidade de Saúde que atende as comu-

nidades da região. Dali, é necessário seguir três quilômetros em uma estrada de terra para chegar a Espírito Santo do Itá. Essa estrada também leva a Americano, uma outra localidade do município, conhecida pela venda da farinha de tapioca.

No território da comunidade, além da casa dos moradores (onde vivem em torno de 45 famílias), existem duas igrejas (católica e protestante), um galpão para eventos (principalmente o Festival da Mandioca) e 9 casas de farinha. Apesar do acesso um pouco difícil e da falta de uma conexão com a internet, a comunidade parece ter um contato próximo com outras cidades do município e estado. Isso se deve à participação na feira da cidade de Santa Izabel, à relação próxima da comunidade com a Secretaria de Agricultura da prefeitura, e, mais recentemente, ao Festival da Mandioca, que ocorre anualmente desde 2012. Diversos membros da comunidade também recebem auxílios governamentais, desde programas como Bolsa Família, até o Programa Fomento Rural (fornecido pela EMATER), que consiste em transferências não-reembolsáveis para fins produtivos, utilizado para a construção de casas de farinha e compra de equipamentos. Além disso, parece existir uma relação de parceria entre as diferentes comunidades formadas às margens do rio Itá (muitas das quais são quilombola), marcada por visitas, bingo, festas, e jogos de futebol.

Assim como nestas outras comunidades, a atividade econômica principal dos moradores é a venda dos produtos da mandioca: farinha, tucupi, goma e, em menor quantidade, maniçoba. O processamento da mandioca, apesar de ter sofrido algumas mudanças, já é uma atividade histórica no Espírito Santo do Itá, atravessando diversas gerações. Esse processo inclui várias etapas, desde a plantação da maniva, até a torração da farinha e o cozimento do tucupi. Essas atividades são realizadas nas 9 casas de farinha da comunidade, todas propriedades individuais¹, mas cujo uso é coletivo, compartilhado entre familiares e amigos, sem que um valor seja cobrado pelos usos desse espaço e instrumentos.² É importante destacar, no entanto, que alguns membros da comunidade optam por trabalhar em empregos

assalariados nas cidades próximas, como, por exemplo, em fábricas. Além disso, a coleta de frutos, pesca, e as vezes caça, também podem ser realizadas para a obtenção de alimentos.

As terras para plantação são propriedades individuais de membros, cuja transmissão é feita na forma de herança. No entanto, alguns moradores nas últimas décadas decidiram vender seus lotes, reduzindo o espaço destinado à plantação. Atualmente, um fazendeiro e empreendedor é dono de grande parte da área que pertencia anteriormente à comunidade. Restam apenas 5 terrenos (de 15 hectares cada), apropriados individualmente por membros da comunidade e documentados. O uso desses terrenos é, no entanto, coletivo, sendo cada um compartilhado por 3 ou 4 famílias. A maior parte da terra é utilizada somente para a plantação da mandioca, mas alguns moradores também produzem melancia, macaxeira, ou outros cultivos em pequena escala, para consumo próprio.

Esse espaço limitado para plantação se tornou ainda mais problemático com a recente redução na produtividade do solo e aumento na demanda dos produtos, tornando inviável que as famílias dependam somente da produção interna da mandioca. Assim, nessa última década, pessoas passaram a se organizar para comprar mandioca de outros produtores, realizando somente a colheita e o processamento das raízes e folhas. Nesse caso, eles se deslocam para os terrenos onde estão as plantas, algumas vezes com o transporte subsidiado pela prefeitura, colhem a mandioca e retornam para as casas de farinha para realizar o processamento. As roças da comunidade continuam a ser cultivadas por algumas famílias, mas se tornaram apenas uma fonte secundária para a produção de farinha e outros derivados da mandioca.

Para entendermos mais facilmente essa organização produtiva, é relevante pensarmos em duas categorias: os donos da mandioca e os trabalhadores. Esse primeiro grupo compra a mandioca dos produtores, contrata outros membros da comunidade para realizar a co-

lheita ou outras etapas do processamento, e contata com os clientes (tanto aqueles a quem vendem na feira quanto os que realizam encomendas). O segundo grupo, no entanto, trabalha para os donos da mandioca, principalmente em troca de um pagamento (definido ou variável). Além disso, também são trabalhadores os familiares dos donos da mandioca cujo serviço é considerado como ‘ajuda’, e não é diretamente remunerado (normalmente o trabalho não remunerado é realizado por mulheres, filhos e idosos).

O que define o dono da mandioca³, aquele que se vale do trabalho assalariado de outros membros da comunidade, não é a posse de terra ou não, ou da casa de farinha, já que o uso desses meios de produção é coletivo. Muitos donos de mandioca, inclusive, não são donos nem de uma, nem da outra onde trabalham. Dessa forma, as categorias que organizam essa produção não são fixas, sendo necessário somente estabelecimento de vínculos com clientes para se tornar um dono de mandioca. Uma moradora da comunidade, Cacá, era anteriormente uma trabalhadora (não diretamente remunerada) que ‘ajudava’ seu marido (dono de mandioca). Para adquirir seu próprio dinheiro, ela passou a colher mandioca pra si mesma e conseguir clientes para seus produtos, se tornando assim uma dona de mandioca.

A venda dos produtos ocorre, em sua maior parte, através de encomendas de clientes fixos, tanto pequenos mercados e restaurantes, quanto consumidores. Os produtos são, então, entregues diretamente aos compradores, utilizando a moto ou a linha da van. Aos sábados, alguns donos de mandioca também levam seus produtos para serem vendidos na feira da cidade de Santa Isabel do Pará, onde clientes novos podem ser atraídos. Desde que o Festival da Mandioca passou a ser realizado, esse evento se tornou uma grande fonte de renda coletiva.

Como mencionado, a plantação e processamento da mandioca são atividades tradicionais na comunidade e, portanto, não se guiam por padrões técnico-científicos. As divergências entre as diferentes práticas de conhecimento só se tornam visíveis nos pontos de interação

entre elas. Há duas formas principais de entrada do conhecimento técnico-científico na comunidade: 1. Através de projetos da prefeitura, como cursos e palestras que a comunidade é convidada a participar, muitas vezes proporcionando a interação com produtores industriais de farinha; 2. Através do aprendizado da geração mais jovem, que realiza cursos formativos nas cidades vizinhas e, portanto, interagem com esse saber diferente. É possível adicionar uma terceira entrada, a do Festival da Mandioca, que por receber visitas de pessoas de outros lugares, até estrangeiros, requer algumas mudanças na apresentação da produção que ocorre na casa de farinha (i.e., o uso de luvas plásticas e toucas), no entanto como o foco deste artigo é na plantação, essa terceira entrada não foi incluída.

Em conversas, a divergência é descrita pelos membros da comunidade como ‘a forma como a gente planta’ e ‘a forma como eles plantam’. O conhecimento técnico-científico, portanto, não é normalmente conectado com pessoas ou comportamentos específicos, mas existe uma fronteira comumente conhecida pelos moradores que marca essa diferença. Além disso, as pessoas da comunidade têm grande autonomia para decidir a forma como plantam as raízes e produzem a farinha. Ainda assim, é possível identificar uma posição adotada por alguns membros do grupo, depois da realização de cursos oferecidos pela prefeitura visando trazer o conhecimento técnico para a comunidade, de que, entre outros benefícios, a aplicação desse conhecimento pode aumentar a produtividade do solo e, portanto, a produção dos derivados da mandioca.

A forma como práticas tecnocientíficas convivem com outras práticas de conhecimento é uma temática comum em muitos estudos sobre ciência. Crucial para abordar esse ponto é ter clareza sobre o modo de enquadrar a questão, que facilmente poderia cair em dois caminhos opostos, um deles envolve a busca por apontar qual conhecimento é mais verdadeiro, no sentido de que representa melhor a realidade objetiva e o mundo natural, ou, por outro lado, poderia levar a uma atitude relativista que trata toda forma de representação

do mundo como equivalente e desconsidera qualquer reivindicação de veracidade ou da existência de um mundo fora da linguagem. O problema com essa posição é que ela conduz a um esvaziamento de realidades que são decisivas para os praticantes, seja os da ciência ou de outras formas de conhecimento. O problema com a primeira atitude é a tendência a tomar a ciência ocidental como o parâmetro a partir do qual outras práticas serão comparadas e, portanto, colocadas em uma situação de desvantagem.

O saber técnico-científico, seguindo uma linha histórica a partir da ciência moderna, apresenta uma forte ambição à universalidade, utilizando o ‘truque de Deus’ (Haraway 1995) e impondo assim uma homogeneização prepotente, que destrói a diversidade de práticas de conhecimento tradicionais (Stengers 2011). É nesse contexto que precisamos entender essas negociações entre saberes. É possível observar em Espírito Santo do Itá uma coexistência de saberes contraditórios, através da qual a heterogeneidade é preservada? De que forma os membros da comunidade resistem a incorporação total da lógica técnico-científica e a destruição de seu conhecimento tradicional? Este artigo se propõe experimentar com algumas respostas para essas perguntas, inspirado pela perspectiva de uma possível ‘ecologia de práticas’ (Stengers 2005), cujo primeiro passo é: “a exigência de que nenhuma prática seja definida ‘como qualquer outra’, assim como nenhuma espécie viva é como qualquer outra.” (Stengers 2005:184 – tradução nossa).

Para realizar essa proposta, no entanto, é necessário extrapolar o campo puramente epistemológico, não se restringindo, assim, a discussões sobre interpretações culturais de fatos dados como ‘naturais’ e ‘universais’ (Latour 1993). Seguindo o movimento da ‘virada ontológica’ na Antropologia (i.e., Holbraad & Pedersen 2017; Kohn 2007) e no campo interdisciplinar de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) (i.e., Law & Lien 2013; Mol 2013), pretendemos deixar de lado a divisão moderna de natureza/cultura, optando assim por uma abordagem performativa e semiótica material.

As sensibilidades da semiótica material

Semiótica material é definida por Law (2019) como:

“[...] um movimento na ciência social que cultiva um conjunto de sensibilidades para a prática, para processo, para os emaranhados de materialidade e narrativa, para o caráter irremediavelmente situado desses emaranhados (incluindo o seu próprio), para a diferença, e para a ideia de que não há uma lógica única por trás das complexidades do social”⁴ (Law 2019:15 – tradução nossa).

Esse termo, portanto, engloba múltiplos estudos, na sua maioria de cunho empírico, que tem rejeitado os dualismos modernos de natureza/cultura e material/discursivo. Algumas de suas abordagens são a Teoria Ator-Rede (TAR) (i.e., Latour 2005; Callon 1980; 1984; Law 1986), a semiótica material feminista (i.e., Haraway 1995; Barad 2017), e, mais recentemente, o que tem sido chamado de Pós-TAR (i.e., Mol 2002; ver também Gad & Jensen 2010).

Apesar desse movimento ser diverso, acreditamos que existam alguns compromissos teóricos em comum. Primeiramente, esses estudos se interessam por práticas de construção-de-mundo, através das quais entidades passam a existir simbolicamente e materialmente em suas relações (Law 2019). Desta forma, a existência de entidades (humanos e não-humanos) não é tida como anterior às práticas (Haraway 2003; Barad 2007), ou presente fora de redes heterogêneas de humanos e não-humanos (Latour 1996). Essa é uma posição fortemente anti-essencialista, já que existe uma rejeição de definições e categorizações de entidades *a priori* (i.e., natureza/cultura, humano/não-humano), apresentando, ao invés disso, uma ‘ontologia plana’ (Latour 1987; Law 2019; Haraway 1991).

Este trabalho é também inspirado pelo recente movimento nas Humanidades chamado de ‘virada ontológica’, definida por Woolgar & Lezaun como: “[...] um esforço para contornar a epistemologia e sua linguagem de representação em favor de uma abordagem que se dirija mais diretamente à composição do mundo”⁵ (2013:322 – tradu-

ção nossa). Apesar de ser um título que ainda gera debates (i.e., Holbraad, Pedersen & Viveiros de Castro 2014; Woolgar & Lezaun 2013, 2015; Van Heur *et al.* 2013; Aspers 2015), e da preocupação com o ontológico não ser apenas recente, estando presente em trabalhos de semiótica material desde os anos 80 (i.e. Latour & Woolgar 1986; Haraway 1991; Cussins 1996; Star & Greisemer 1989), acreditamos que esse movimento traz ferramentas interessantes para desestabilizar os dualismos da modernidade.

Por fim, localizamos este trabalho na área de intersecção entre a antropologia e CTS. Acreditamos que esse é um terreno fértil, recentemente explorado por pesquisadores interdisciplinares (i.e. Jensen & Rødje 2010; Jensen & Morita 2019; Omura *et al.* 2018), e que pode contribuir com discussões sobre práticas de saber e performances. No próximo segmento, apresentaremos o campo no qual desenvolvemos esta pesquisa e algumas questões metodológicas.

Questões de método

Como explicado acima, a pesquisa que embasa este trabalho foi realizada na comunidade quilombola Espírito Santo do Itá, no município de Santa Izabel (PA). Durante quatro semanas de outubro de 2019 um de nós, Gabriel, permaneceu na comunidade e lá fez observação de práticas e entrevistas com membros específicos da comunidade.⁶ Não se trata, portanto, de um trabalho etnográfico com pretensões totalizantes, mas uma aproximação que, embora seja parcial, permitiu a exploração de questões relativas ao cultivo da mandioca.

Também não é o objetivo deste artigo descrever de maneira geral o conhecimento tradicional da comunidade sobre o plantio da mandioca. A questão que interessa aqui é refletir sobre a relação entre o saber dos quilombolas e o saber técnico-científico e isso será explorado a partir de alguns momentos etnográficos observados durante o trabalho de campo.

Antes de apresentá-los, entretanto, acredito ser necessário explicitar o caráter situado deste conhecimento aqui produzido. Donna Haraway desenvolveu uma versão de objetividade feminista calcada na ideia de saberes situados, como explicado:

“[...] a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (Haraway 1995:21).

Essa localização dos saberes indica uma não inocência, sendo oposta, então, a epistemologias positivistas e relativistas que prometem “[...] visão de toda parte e de nenhum lugar” (Haraway 1995:24).

Esse conceito de objetividade feminista proposta por Haraway foi amplamente adotado por autores que tentam superar alguns problemas de reflexividade na produção de conhecimento. No entanto, como Karen Barad alerta, saberes situados são, muitas vezes, confundidos com uma ideia de ‘posição social’. Barad ressalta que esse conceito não diz respeito a uma localização fixa e sim uma ‘conexão específica’ (Barad 2007:471). Ela argumenta ainda que: “[o]s saberes situados não se limitam apenas a conhecer/ver a partir de algum lugar (como em perspectiva), mas de levar em conta como a corporificação protética específica do dispositivo de visualização tecnologicamente aprimorado é importante para as práticas de conhecimento”⁷ (Barad 2014:238 – tradução nossa).

Pretendemos, portanto, deixar explícita a criação dessa narrativa apresentada como um resultado de um emaranhado, do qual fazem parte tanto nós, pesquisadores, quanto os membros da comunidade, os nossos instrumentos teóricos, os dispositivos de visualização e a própria mandioca. Isso diz respeito à contingência de nossa análise e a uma apreciação pela participação dessas entidades nessa performance textual. Isso não absolve, no entanto, nossas responsabilidades por esse conhecimento, mas aceita a posição não-inocente necessária nessa atividade de pesquisa.

História de quilombos e mandioca

Comunidades quilombola e a mandioca apresentam uma relação histórica importante no Brasil. A farinha produzida a partir da mandioca foi o principal alimento para as populações escravizadas, inclusive nos navios negreiros (Cascudo 2011; Modesto Júnior & Alves 2015). Em seu estudo sobre os hábitos alimentares de pessoas escravizadas no estado do Pará no século XIX, Neto & Macêdo afirmam que:

“A farinha de mandioca era tão importante que escravos fugidos, em trânsito ou sem pouso certo, ou que não tinham como fazer suas próprias roças de mandioca, tinham que se valer de sua astúcia e da cumplicidade com outros sujeitos a fim de obter a farinha. Situação distinta era a dos escravos fugitivos vivendo em quilombos, que além da caça, da pesca, da coleta dos frutos da floresta, tinham as suas próprias roças, entre elas a de mandioca para a produção não só dos diversos tipos de farinha, mas também do tucupi” (Neto & Macêdo 2009:4-5).

Essa posição de destaque dada para a mandioca em quilombos é de tamanha importância que historiadores e arqueólogos como João Reis, por exemplo, estabelecem em suas especulações uma relação entre tamanho das plantações de mandiocas em quilombos e a quantidade de moradores (Gomes 2015). Atualmente, a mandioca continua a ser plantada e processada em muitas das comunidades remanescentes de quilombo (i.e. Costa 2010; 2012; O'Dwyer & Carvalho 2002; Oliveira 2002; Pedroso Junior *et al.* 2008; Vizolli *et al.* 2012), incluindo, como já dito, Espírito Santo do Itá.

Nessa comunidade, no entanto, tem-se observado, como explicado acima, uma mudança na forma como a mandioca é obtida. Nos últimos anos, a maior parte das raízes processadas tem sido comprada de outros produtores da região, ao invés de serem plantadas pelos próprios membros. Isso se deve tanto ao aumento da demanda do mercado consumidor, que passou a não ser suprida somente com a mandioca produzida nas terras da comunidade, quanto a uma redução na produtividade do solo. Cristina, a Presidente de Espírito Santo do Itá explica que:

[...] [a gente] compra é porque aumentou nossa produção, a venda. Também por causa que nossa área de terra não tá boa pra produzir a mandioca. [...] Se eu pudesse, eu fazia mais isso [plantar] do que comprar, porque rende mais né, dá mais lucro. [...] [mas] a gente se acostumamos a comprar e achamos mais fácil né... e a terra também não tá produzindo bacana [...] as vezes ela morre antes de estar pronta pra colheita, não dá bem a batata [...]. (Cristina, em entrevista).

Essa mudança na forma de aquisição da mandioca tem também, como uma de suas consequências, uma redução no interesse da população mais jovem em aprender a forma tradicional de plantar a mandioca. Sr. Aleontino, um dos mais velhos da comunidade, em uma entrevista, afirmou que muitos dos jovens não sabem como plantar mandioca corretamente. O mesmo foi dito por sua filha, Maria, que também realiza o cultivo dessa raiz. Essa moradora será nossa guia no próximo segmento desse artigo, no qual pretendemos apresentar algumas das características da forma tradicional de plantar a mandioca na comunidade, que foram observadas durante o trabalho de campo.

Plantando mandioca em Espírito Santo do Itá

Como já explicado, o cultivo da mandioca deixou de ser a maneira mais prevalente de obter a raiz na comunidade e, portanto, as oportunidades para observar essa prática foram reduzidas. No entanto, após uma conversa com Maria, ela concordou em apresentar seu trabalho na plantação. Seu pai é dono de um dos lotes de terra, e ela e seus filhos cultivam mandioca em algumas roças ali. Por não ser a época em que a comunidade realiza o plantio, foi observado, então, o ‘replantio’ dos pés de mandioca que não brotaram.

Para chegar até as terras onde a comunidade realiza seu plantio, foi necessário andar em torno de 15 minutos. O motivo dessa distância é que os antigos moradores, que eram donos desses primeiros lotes de terra, os venderam para um grande proprietário, que agora tem a posse de uma faixa do terreno que separa a comunidade da roça onde trabalham.

Ao chegar no lugar de cultivo, Maria me mostrou uma roça na qual

as plantas de mandioca ainda eram bem pequenas. Ela explicou que elas tinham apenas 2 meses. Para mim foi difícil andar entre os brotos, já que era necessário atenção e equilíbrio para não pisar em nenhuma planta.

Usando uma enxada, ela me mostrou como capinar, demonstrando o cuidado necessário para não ‘quebrar o pé da maniva’. Com movimentos fortes da enxada, são apenas retiradas as plantas não desejadas e, assim, a roça é limpa.

Após capinar grande parte do lote, Maria pegou seu terçado (facão) e se aproximou de um apoio improvisado construído com 3 pedaços de madeira. Ela trouxe, então, cerca de 10 pedaços grandes de ramas que haviam sido cortadas de seus cultivos anteriores, e que agora seriam plantados. Usando o terçado, Maria cortou rapidamente as ramas em pequenos pedaços, cada um contendo cerca de 4 a 7 gemas. Esses pedaços são chamados de maniva, e estão prontos para ser plantados caso tenham sido cortados corretamente, com golpes fortes e limpos.

Usando a enxada, ela cavou alguns buracos nos locais onde as manivas não tinham brotado. Quando perguntei o motivo de não terem crescido, explicou que a maniva ou o solo podem não ser bom, ou animais que vivem na mata ao redor, por exemplo um aracuã, podem ter comido o broto.

Os buracos foram cavados com uma distância entre eles de cerca de trinta centímetros e dentro deles foram colocadas duas manivas, na posição horizontal. Maria explicou que de um lado da maniva brota a raiz, e, do outro, o caule. Portanto, essas manivas devem ser colocadas ‘pé com ponta’, para que, assim, as raízes nasçam em lado opostos e não tenham que competir por espaço.

Depois das manivas serem corretamente posicionadas, Maria adicionou um punhado de fertilizante aos buracos. Ela explicou que o solo é antigo, e que tem sido usado por muitas gerações. Portanto, tornou-se necessário o uso de fertilizantes para alcançar a produtividade que os cultivos tinham anteriormente.

Utilizando a enxada, ou a própria sola do sapato, os buracos foram cobertos com terra. Após terminado esse processo na roça, Maria me disse que queria mostrar outra parte importante da plantação de mandioca: a preparação da terra. Ela me levou para outra roça, onde seus dois filhos, Ney e Eré, estavam realizando uma tarefa chamada ‘encoivarar’, que consiste na junção de galhos e troncos que sobraram na roça após uma primeira queima, para que sejam queimados novamente.

Maria explicou que existem duas formas de preparar a terra: ou eles plantam ‘no meio dos tocos’, através da prática tradicional de corte-e-queima; ou, um trator do município é chamado para ‘triturar’ a terra, para que então o plantio possa ser realizado. Na primeira roça onde ela me mostrou como plantar a mandioca, a terra havia sido triturada, já nesta, onde seus filhos estavam encoivarando, era só ‘no meio dos tocos’.

Após os galhos queimarem, Ney e Maria me levaram para outra roça onde as manivas haviam sido plantadas há cerca de 1 ano, e já estavam sendo colhidas aos poucos. Ela explicou que quando a mandioca é arrancada e as raízes estão saudáveis e grandes, ela separa as ramas para que sejam, então, plantadas.

Diversas entidades se fizeram presente nessa observação etnográfica. Além dos membros da comunidade, como Maria e seus filhos, a mandioca, animais selvagens, fertilizante, terçado, manivas, trator, e outros não-humanos também se mostraram importantes nessa performance.

A seguir, iremos identificar momentos de divergência entre algumas características dessa prática e as recomendações baseadas no conhecimento técnico-científico e como tais contradições são reconhecidas e resolvidas.

Criando in/comensurabilidades

Baseado nas observações realizadas, acreditamos que existam algumas diferenças entre a forma como a mandioca é plantada tradicionalmente na comunidade e como esse processo é tratado em livros técnicos e manuais. Para explorar esse tema, determinados momentos dessas duas práticas de saber serão contrastados. Dois pontos precisam ser destacados quanto à essa tentativa de contraste: (1) os termos ‘práticas de conhecimento/saber’ (científico ou tradicional) são usados aqui apenas de maneira heurística e não existem como totalidades homogêneas e abstratas. Tratam-se, ao contrário, de múltiplas práticas específicas, localizadas e heterogêneas que permitem ser agrupadas da forma realizada aqui apenas através de simplificações. Esse agrupa-

mento e consequente simplificação é, no entanto, justificável uma vez que (2) essa distinção exista como uma categoria discursiva que habita as conversas entre os moradores da comunidade (i.e.: ‘a forma como a gente planta e ‘a forma como eles plantam’), não configurando, dessa forma, meramente uma imposição externa.

A questão aqui discutida não é, no entanto, a diferença entre práticas classificadas em categorias heurísticas distintas (sejam elas nossas ou dos moradores), mas como as contradições engendradas por essas diferenças são resolvidas dentro da comunidade. Para entender esse processo, os textos técnicos apresentados a seguir devem ser lidos como análises de práticas de conhecimento específicas, não como parte de um levantamento bibliográfico extensivo. Da mesma forma, cada segmento deste artigo apresenta momentos etnográficos particulares observados na comunidade, sem que exista a pretensão de obter uma narrativa única ao fim da descrição. Os trechos abaixo apresentam, no entanto, conexões parciais, que serão exploradas ao fim do artigo.

Manivas e dispositivos de medição

A primeira contradição entre essas práticas de saber que gostaríamos de abordar diz respeito às medições. Qual o tamanho recomendado das manivas na literatura técnica? Não parece existir uma resposta única, no entanto textos brasileiros recomendam em geral manivas de 20 cm, com 5-7 gemas, e com uma grossura de 2 cm (Mattos, Farias & Ferreira Filho 2006; Dantas *et al.* 1981). Diferentes países, no entanto, apresentam diversas respostas:

“Os ameríndios no Brasil usam estacas de 50 a 60 cm de comprimento em sistemas de cultivo não mecanizados, mas, no mesmo país, fazendas modernas e mecanizadas usam estacas de 15 a 20 cm em plantadeiras mecânicas. O comprimento da maniva mais adequado é de 15 a 20 cm na Tailândia, 20 a 25 cm na Malásia, 25 a 30 cm na Índia e manivas curtas são recomendadas nas Filipinas para plantio horizontal e manivas mais longas para plantio vertical”⁸ (Lebot 2009:52 – tradução nossa).

Além disso, a posição na qual as manivas são plantadas (Viana *et al.* 2000) e a forma de preparação do solo (Furlaneto *et al.* 2007) parecem influenciar seu tamanho ideal.

Quando contrastada com essas recomendações, as práticas performadas na comunidade apresenta um traço importante: as manivas usadas por Maria não têm 20 cm, 30 cm, ou 10 cm; o sistema métrico não faz parte dessa performance. Haraway, em diálogo com Barad, explica que: “[t]odas as medições dependem de escolhas corporificadas de dispositivos, condições para definir e incluir algumas variáveis e excluir outras e práticas históricas de interpretação”⁹ (2007:116 – tradução nossa). O ponto principal que desejamos ressaltar aqui é que, quando examinamos práticas como performances semiótica-materiais, para plantar manivas de 20 cm, um dispositivo de medição é necessário e sem ele, uma maniva não pode ser definida com um determinado valor do sistema métrico.

Utilizamos o termo ‘dispositivo’ aqui inspirados pela apropriação de Barad da palavra. Como explica a autora: “[...] dispositivos não são meros mecanismos estáticos no mundo, dispositivos são (re)configurações dinâmicas do mundo, práticas agenciais específicas/intra-ações/performances pelas quais fronteiras excludentes específicas são operadas.” (2017:21). Qual é, então, o dispositivo de medição utilizado por Maria? É seu conhecimento, visão, corpo e medidas alternativas de comprimento, como o número de gemas (que também está presente na literatura científica) e ‘palmos’. Essas entidades formam seu dispositivo de medição que lhe permite, assim, diferenciar entre as manivas ‘boas o suficiente’ para serem plantadas e as que devem ser descartadas (por serem muito curtas, muito longas, ou não cortadas em um ângulo reto, por exemplo).

Seguindo essa interpretação, rejeitamos o uso do sistema métrico nesta observação etnográfica. Primeiramente, porque essa medição não é feita quando o processo de seleção de manivas é realizado por Maria, e, desse modo, fazê-la presente nesta narrativa seria equivalente à imposição de uma metalinguagem do pesquisador (Latour 2005).

Em segundo lugar, realizar essa atividade impediria que o processo semiótico-material de medição, próprio dos atores estudados, fizesse parte da análise. Portanto, por uma consequência teórica e metodológica, decidimos não tornar invisível esse processo.

Essas observações levam, ainda, a uma reflexão sobre os textos técnico-científicos consultados: parece que, por utilizarem o sistema métrico, tais textos conseguem fazer os dispositivos de medição desaparecerem de suas narrativas (não existe necessidade de explicar como as manivas foram medidas: i.e., por quem, quando, utilizando qual instrumento...). Essas medidas, apesar de dependerem de uma rede heterogênea de humanos e não-humanos, são abstraídas de seu contexto de produção e perdem sua corporificação. Medições são sempre locais (Barad 2007), mas nesses textos, elas escondem sua materialidade (dispositivo – ‘corpo’), se tornando, assim, ‘abstratas’. Essa observação é inspirada pela análise sobre a construção de fatos científicos, desenvolvida por Latour e Woolgar (Latour 1987; Latour & Woolgar 1986). Esses autores afirmam que fatos se tornam estabilizados conforme suas condições de produção (materialidade) desaparecem. A ênfase aqui é, no entanto, na desincorporação e abstração de medições, não na obtenção de uma estabilidade.

Covas e conversões

No caso apresentado acima, foram exploradas algumas das consequências das redes nas quais as práticas de saber contrastadas estão calcadas. Porém, uma pergunta importante permanece: como é possível, então, que os tamanhos das manivas nas diferentes práticas de saber sejam comparados, pelos membros da comunidade, se os dispositivos de medição são distintos? Uma conversão, ou tradução, é necessária para que essas medições se tornem comensuráveis. Este segundo episódio exemplifica essa operação.

Uma situação similar ao tamanho da maniva é o espaço que se para cada cova onde a mandioca é plantada. Apesar desse número também variar, a recomendação é de espaçamentos de em torno de

1 metro x 50/60 cm (Mattos, Farias & Ferrreira Filho 2006). Além disso, plantações muito próximas são desincentivadas por poderem acarretar em competição intraespecífica (Modesto Júnior *et al.* 2019). Esse modelo técnico-científico é bem conhecido pelos moradores da comunidade, uma vez que eles participam de cursos e seminários governamentais que têm o intuito de trazer esse conhecimento para as comunidades rurais. Porém, essa não é a forma que Maria escolhe plantar.

Durante as observações realizadas, Maria foi questionada quanto à distância entre as covas que ela estava cavando com a enxada, para enterrar a maniva e o fertilizante. A nota etnográfica abaixo descreve sua resposta:

Perguntei a Maria por que as covas foram cavadas tão perto uma da outra e se essa era a recomendação. Ela pegou a enxada, colocando-a em uma posição horizontal logo acima do solo, e disse: “olha, isso é quase 1 metro, olha todo o espaço que a gente ia perder se fosse pra plantar do jeito que eles recomendam”.

A forma como Maria respondeu a esse questionamento é instrutivo para nossa análise. Primeiramente, ela fez uso do sistema métrico quando falou sobre a recomendação técnica (1 metro), mesmo resistindo em colocar o espaçamento que ela utiliza nessa unidade. Além disso, ela incluiu a enxada na assembleia de entidades que constituem seu dispositivo de medição, o que permitiu que essa comparação entre espaçamentos fosse realizada na prática, não em abstrato. Ou seja, Maria optou por não traduzir a sua prática de saber para uma linguagem não corporificada (por exemplo: “eu planto mandioca com espaçamento de 30 cm, o recomendado é 1 metro”). Ao invés disso, ela materializou a recomendação abstrata em sua enxada, corporificando e contextualizando essa medida.

Esse encontro entre saberes conflitantes indica uma possível estratégia utilizada por Maria para resistir que sua prática tradicional seja submetida ao método recomendado. Como mencionado acima, para resolver essa contradição existe a necessidade de tornar ambas

medidas comensuráveis. No entanto, a linguagem abstrata não foi escolhida por Maria como o espaço onde essa comensurabilidade seria atingida, mas sim o campo material da roça, na qual essa medida é inseparável de todas as outras entidades presentes. Ali, nessa assembleia heterogênea, a reflexão sobre o espaço que seria perdido se torna coerente, e o saber local mais forte que o científico.

Essa análise exemplifica a não neutralidade da criação de comensurabilidade (Stengers 2011): da mesma forma que a comparação realizada por Maria não foi uma atividade imparcial, o mesmo se aplica para o oposto, a imposição de uma linguagem abstrata e descontextualizada sobre os saberes tradicionais. Dessa forma, a não utilização do sistema métrico ganha uma nova camada de complexidade, uma vez que pode ser entendida como parte de um mecanismo de resistência do saber local da comunidade Espírito Santo do Itá.

Pé com ponta e relevância semiótica material

O conflito entre práticas de saber não consiste somente de ataques do saber técnico-científico ao saber local, e este segundo não é uma entidade passiva. Quando uma comensurabilidade é estabelecida, certos critérios precisam ser definidos como relevantes, e eles carregam consigo uma parcialidade que podem determinar essas negociações. Aqui, investigamos a definição dessas relevâncias.

Em uma conversa informal enquanto Maria plantava as manivas, ela contou uma história de quando uma mulher visitou a comunidade para ensiná-los algumas coisas técnicas sobre a agricultura. Maria explicou: “ela ensinou muitas coisas pra a gente. Mas quando ela terminou eu falei que tinha uma pergunta pra ela: ‘de qual lado da maniva que sai a raiz?’. Ela disse que não sabia, daí eu falei: ‘Você ensinou coisas pra a gente, e agora eu vou ensinar uma coisa pra você’”.

Um episódio similar foi contado por Sr. Aleontino (Pai de Maria) e Sr. André, quando foram perguntados o motivo para eles continuarem plantando mandioca por tanto tempo. Sr. Aleontino disse: “O porque eu não sei, mas o que eu tenho certeza é que mandioca é o que

eu sei como plantar.” Ele continuou explicando que a geração mais nova não sabe mais como plantar a mandioca direito: “Você tem que botar pé com ponta! Muita gente não sabe disso” (Sr. Aleontino, em entrevista).

Na comunidade, diferenciar os lados da maniva é relevante, tanto simbolicamente, quanto materialmente: é um conhecimento central para a prática de saber ali presente. O mesmo não é verdade em relação aos textos técnicos: os lados da maniva não parecem ser considerados uma informação relevante para o plantio, principalmente já que: “[...] recomenda-se que apenas uma maniva seja usada em cada cova. [...] [plantar mais de uma maniva] causa um desperdício de material de plantio e produz plantas multicaule, que são menos eficientes”¹⁰ (Lebot 2009:53-4 – tradução nossa).

Plantar ‘pé com ponta’ é tradicionalmente considerada como a forma mais eficaz de se plantar mandioca na comunidade. Sr. Aleontino explicou que se for feito dessa forma, “[...] você vai plantar uma tarefa e colher duas”. Maria explicou o benefício dessa prática de outra forma: “[...] se uma falhar, a outra dá. No caso, se morrer uma, a outra nasce”. Apesar dessas posições, em sua narrativa, Maria não traça uma comparação quanto a eficácia da forma como a comunidade planta e das recomendações pela palestrante. Ao invés disso, ela desafia a representante do conhecimento técnico sobre seu saber íntimo da raiz. O questionamento de Maria, por si só, não explicita a relação entre saber distinguir os lados da maniva e a função prática deste conhecimento na forma de plantar da comunidade; a questão é a ausência dessa relação íntima com a raiz no conhecimento técnico-científico.

A forma como esta comparação é construída por Maria possibilita duas reflexões pertinentes. Primeiramente, as práticas de saberes são colocadas como comensuráveis, mas o critério usado na comparação diz respeito a um conhecimento íntimo da raiz que, apesar de irrelevante para o modelo técnico-científico do plantio, é de grande importância para a prática tradicional. Em segundo lugar, o vínculo estreito dos membros da comunidade com essa raiz parece representar

não somente um motivo de orgulho, como também uma possível ferramenta de resistência em relações conflituosas com práticas de saber divergentes. Naquele espaço, as pessoas são especialistas nesse saber material, corporificado e íntimo.

Essa relação entre a comunidade e a raiz pode, talvez, ser pensada como uma relação de ‘espécies companheiras’ (Haraway 2003; 2008). Donna Haraway explica que:

“[...] todos os atores tornam-se quem são na dança do relacionar-se, não do zero, não ex nihil, mas cheios dos padrões de suas heranças às vezes unidas, às vezes separadas, antes e paralelamente a este encontro. Todos os dançarinos são refeitos através dos padrões que eles performam”¹¹ (Haraway 2008:25 – tradução nossa).

Em Espírito Santo do Itá, argumentamos, então, que essa relação semiótica-material íntima entre os quilombolas e essa mandioca forma e transforma tanto os membros da comunidade quanto a raiz. Em outras palavras, essas entidades ‘intra-agem’ (Barad 2007). Como explica Barad: “É através de intra-ações agenciais específicas que as fronteiras e as propriedades dos ‘componentes’ dos fenômenos tornam-se determinadas e que particulares conceitos corporizados adquirem significado.” (2017:20). A mandioca e os membros da comunidade não preexistem suas relações: a mandioca, assim como os quilombolas de Espírito Santo do Itá, depende dessa intra-ação.

Idade do material de plantio e incomensurabilidades

Essa última narrativa se diferencia das anteriores. Nos exemplos acima, os saberes divergentes se tornam comensuráveis. Adiante, ao contrário, essa comensurabilidade não é alcançada e a falta dela é utilizada como uma ferramenta na negociação entre os saberes.

Durante conversas informais nas casas de farinha da comunidade, muitos tópicos são discutidos, desde histórias, fofocas, até os planejamentos de compra e venda para as próximas semanas. A nota etnográfica abaixo foi escrita em 24 de outubro:

Na casa de Farinha, enquanto algumas pessoas estavam trabalhando, Conceição, irmã de Maria, ajudava seu marido, Tolete, que trabalhava ali. Ela estava esperando a farinha terminar de ser escaldada, para peneirá-la. Enquanto isso, decidi perguntar-lhe sobre os cursos de agricultura e processamento de farinha que, conforme fui informado, ela havia participado. Quanto às diferenças entre as recomendações e o que era realizado ali, ela explicou que foram ensinadas poucas coisas que ela não sabia, mas que como o curso era focado no processamento industrial da farinha, muito do que foi dito não poderia ser aplicado na comunidade. Após alguns minutos, ela lembrou de uma recomendação que ela não sabia anteriormente: “Eles disseram que as manivas têm que ser colhidas em plantas que tenham de 8 a 10 meses, isso eu não sabia”. Na comunidade, o material de plantio é coletado somente no momento de colheita, em torno de um ano após ter sido plantado. Perguntei para Maria: “Então se você tivesse terra, você retiraria as manivas de acordo com as recomendações ou da maneira tradicional?”. Ela respondeu: “Da forma que a gente faz aqui. É assim que a gente faz as coisas. Eles fazem de um jeito, a gente faz de outro.”

Nessa narrativa, o desacordo entre essas práticas de saber não é resolvida por uma comparação, como nos casos anteriores, mas por recusar a comparação. Em sua resposta, Conceição tornou esses saberes incomensuráveis.

Conclusão: padrões de in/comensurabilidade

Com base na discussão apresentada aqui, propomos a seguinte observação: os membros da comunidade parecem articular suas práticas de saber com o modelo técnico-científico através da criação de padrões de in/comensurabilidade que permite a eles resisitir à imposição de modelos externos e limitações de suas práticas. Apresentamos, portanto, três formas, calcadas em observações etnográficas, pelas quais os membros da comunidade lidam com atritos entre saberes divergentes: 1. Realizando comparações somente no campo material e corporificado, não em abstrato; 2. Controlando os critérios de relevância de modo a destacar as partes do conhecimento tradicional que

estão ausentes na prática científica; 3. Criando incomensurabilidade, tornando, assim, inviável a realização de comparações.

Esses exemplos emergem do campo empírico e, portanto, não têm a pretensão de ser exaustivos. Apesar disso, acreditamos que eles oferecem uma maneira de explorar a relação entre saberes divergentes que extrapola o campo epistemológico e rejeitam o dualismo de natureza/cultura. Observando a construção de in/comensurabilidades, as distinções entre entidades material e simbolicamente relevantes nessas práticas se dissolvem: só restam performances semiótica-materiais.

Os argumentos aqui apresentados podem ser lidos também como uma tentativa de entender melhor os processos de contradição e divergência entre práticas de saber afim de contribuir na construção de o que Stengers (2005) chama de ‘ecologia de práticas’. A prática tradicional de cultivo estudada coexiste com um saber divergente, negociando sua existência nesse espaço contestado e resistindo uma imposição externa. Dessa forma, a criação de in/comensurabilidade observada parece seguir uma lógica de confluência, como descrita pelo autor quilombola Antônio Bispo dos Santos, regida pelo princípio de que “[...] nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual.” (Santos 2015:89).

Além disso, gostaríamos de lembrar o leitor que não houve neste artigo uma tentativa de apresentar de maneira totalizante a prática tradicional, ou técnica, do cultivo de mandioca, ou de compará-las em abstrato. Os contrastes apresentados aqui foram utilizados meramente para identificar divergências, reconhecidas pelos membros da comunidade, e examinar como elas são resolvidas por eles. Portanto, as contradições encontradas somente na literatura, mas que não habitam a comunidade, não foram incluídas na análise.

Por fim, é importante ressaltar dois pontos: 1. A atividade de criação de padrões de incomensurabilidade não é neutra, ela é uma atividade política e não-inocente (Haraway 1995; Stengers 2011); 2. Isso não significa que ela seja um resultado de planejamento ‘racional’, ou um efeito de uma causa única. Essa atividade também é um resultado

de uma assembleia heterogênea de entidades, e, portanto, não seria coerente com a literatura em que este artigo se embasa isolar a complexidade do campo para identificar uma causa única. A questão é a criação de in/comensurabilidades como uma reação ao encontro de saberes discordantes e as contribuições dessa prática para a resistência do saber tradicional.

Notas:

¹ Algumas casas de farinha possuem mais que um dono, mas a posse continua sendo pouco relevante para o uso, uma vez que elas são coletivamente usadas.

² A importância da coletividade e solidariedade na produção quilombola é destacada por Moraes (2003) e Santos (2015).

³ Silva & Silva (2015), em seu estudo sobre a produção de farinha na Comunidade Santo Antônio do Piripindeua (Pará), identificaram relações de produção semelhantes, mas utilizam o conceito de ‘dono da farinha’.

⁴ Texto original: “[...] a movement in social science which cultivates a set of sensibilities to practice, to process, to the weaves of materiality and narrative, to the irredeemably situated character of those weaves (its own included), to difference, and to the idea that there is no single machinery at work behind the complexities of the social.”

⁵ Texto original: “[...] an effort to circumvent epistemology and its attendant language of representation in favour of an approach that addresses itself more directly to the composition of the world.”

⁶ Esse trabalho de campo também foi utilizado na escrita da dissertação de Gabriel Graton Roman intitulada ‘Performing Cassava: a material semiotic investigation of the cassava and quilombolas of Espírito Santo do Itá’, defendida na Norwegian University of Life Sciences.

⁷ Texto original: “Situated knowledges are not merely about knowing/seeing from somewhere (as in having a perspective) but about taking account of how the specific prosthetic embodiment of the technologically enhanced visualizing apparatus matters to practices of knowing”.

⁸ Texto original: “Amerindians in Brazil use cuttings 50–60 cm long in non-mechanized cropping systems, but in the same country, modern and mechanized farms use 15–20 cm cuttings in mechanical planters. The most suitable length of cutting is found to be 15–20 cm in Thailand, 20–25 cm in Malaysia, 25–30 cm in India and short cuttings are recommended in the Philippines for horizontal planting and longer cuttings for vertical planting”.

⁹ Texto original: “[a]ll measurements depend on embodied choices of apparatus, conditions for defining and including some variables and excluding others, and historical practices of interpretation”.

¹⁰ Texto original: “[...] it is recommended that only one cutting be used at each planting hole. [...] [planting more than one cutting] causes a waste of planting material and produces multistem plants, which are less efficient”.

¹¹ Texto original: “[...] all the actors become who they are in the dance of relating, not from scratch, not ex nihilo, but full of the patterns of their sometimes-joined, sometimes-separated heritages both before and lateral to this encounter. All the dancers are redone through the patterns they enact.”

Referências:

- ASPERS, Patrik. 2015. “Performing ontology.” *Social Studies of Science*, 45(3):449-453.
- BARAD, Karen. 2007. *Meeting the University Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- . 2014. “Invertebrate Visions: diffractions of the brittlestar”. In KIRKSEY, E. (ed.): *The Multispecies Salon*, pp. 221-241. Durham: Duke University Press.
- . 2017. “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria.” *Vazantes*, 1(1):7-34.
- CALLON, Michel. 1980. “Struggles and negotiations to define what is problematic and what is not; the socio-logic of translation.” In KNORR, K. et al. (eds): *The Social Process of Scientific Investigation. Sociology of the Sciences Yearbook Vol. 4*, pp. 197-219. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- . 1984. “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay.” *The Sociological Review*, 32(1):196-233.
- CASCUDO, Luís C. 2011. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global.
- COSTA, Marcilene. 2010. Práticas alimentares em uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira. Trabalho apresentado no Seminário “Independências - Dependências - Interdependências” VI Congresso CEISAL, Toulouse, France.
- . 2012. “Mandioca é coida de quilombola? Representações e práticas alimentares em uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira.” *Amazônica-Revista de Antropologia*, 3(2):408-428.
- CUSSINS, Charis. 1996. “Ontological choreography: Agency through objectification in infertility clinics.” *Social Studies of Science*, 26(3):575-610.
- DANTAS, J. et al. 1981. *Cultivo da Mandioca*. Cruz das Almas, BA: Embrapa, CNPMF.
- FURLANETO, F., KANTHACK, R. & ESPERANCINI, M. 2007. “Análise econômica da cultura da mandioca no médio Paranapanema, estado de São Paulo.” *Informações Econômicas*, 37(10):20-26.
- GAD, C. & JENSEN, C. 2010. “On the Consequences of Post-ANT.” *Science, Technology, & Human Values*, 36(5):55-80

- GOMES, Flávio S. 2015. *Mocambos e Quilombos: Uma História do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge.
- _____. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial." *Cadernos Pagu*, 5:7-41.
- _____. 2003. *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- _____. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis and London: University of Minneapolis Press.
- HOLBRAAD, M. & PEDERSEN, M. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLBRAAD, M., PEDERSEN, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Cultural Anthropology Online*. (<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropologicalposition>; acesso em 20/04/20)
- JENSEN, C. & MORITA, A. (eds.). 2019. *Multiple Nature-Cultures, Diverse Anthropologies* (Vol. 9). New York: Berghahn Books.
- JENSEN, C. & RÖDJE, K. (eds.). 2010. *Deleuzian intersections: Science, technology, anthropology*. New York: Berghahn Books.
- KOHN Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement." *American Ethnologist*, 34(1):3-24
- LATOUR, Bruno. 1987. *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1993. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1996. "On actor-network theory: A few clarifications." *Soziale welt*, 47(4):369-381.
- _____. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1986. *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- LAW, John. 1986. "On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India." In LAW, J. (ed.): *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge? Sociological Review Monograph*, 32, pp. 234-263. London: Routledge and Kegan Paul.
- LAW, John. 2019. *Material Semiotics*. (<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2019MaterialSemiotics.pdf>; acesso em 20/04/20).
- LAW, J. & LIEN, M. 2013. "Slippery: Field notes in empirical ontology." *Social Studies of Science*, 43(3):363-378.
- LEBOT Vincent. 2009. *Tropical root and tuber crops: cassava, sweet potatoes, yams and aroids*. Wallingford, UK: CABI.

- MATTOS, P., FARIAS, A. & FERREIRA FILHO, J. R. 2006. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Brasília: Embrapa Mandioca e Fruticultura.
- MODESTO JÚNIOR, M. & ALVES, R. 2015. "Produção de farinha de mandioca e de farinha de tapioca no estado do Pará como oportunidades de negócios para empreendedores e agricultores na Amazônia." In DENARDIN, V. & KOMARCHESKI, R. (eds.): *Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca*, pp. 147-173. Matinhos: UFPR Litoral.
- MODESTO JÚNIOR, M. S. et al. 2019. *Sistema de produção de mandioca da comunidade quilombola de Gurupá, Pará*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental.
- MOL, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2013. "Mind your plate! The ontologies of Dutch dieting." *Social Studies of Science*, 43(3):379-396.
- MORAIS, Glória. 2003. "Para uma possível etnografia da comunidade do Pêga (Portalegre/RN)." *Revista de Humanidades*, 4(8):164-182.
- BEZERRA NETO, J. M. & MACÊDO, S. 2009. "A quitanda de joana e outras histórias: os escravos e as práticas alimentares na Amazônia (séc. XIX)." *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, 38:1-9.
- O'DWYER, E. & CARVALHO, J. P. 2002. "Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA)." In O'DWYER, E. (ed.): *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp. 173-212. Rio de Janeiro: Editora FGV
- OLIVEIRA, Osvaldo M. 2002. "Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES)." In O'DWYER, E. (ed.): *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp. 141-172. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- OMURA, K. et al. 2018. *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. London/ New York: Routledge.
- PEDROSO JUNIOR, N., MURRIETA, R. & ADAMS, C. 2008. "A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação." *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 3(2):153-174.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.
- SILVA, C. & SILVA, M. G. 2015. "Casas de farinha: cenários de (con)vivências, saberes e práticas educativas." In DENARDIN, V. & KOMARCHESKI, R. (eds.): *Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca*, pp. 56-81. Matinhos: UFPR Litoral.
- STAR, S. & GRIESEMER, J. 1989. "Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39." *Social Studies of Science*, 19(3):387-420.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "Introductory notes on an ecology of practices". *Cultural Studies Review*, 11(1):183-196.
- STENGERS, Isabelle. 2011. "Comparison as a matter of concern." *Common Knowledge*, 17(1):48-63.

- VAN HEUR, B., LEYDESDORFF, L. & WYATT, S. 2013. "Turning to ontology in STS? Turning to STS through 'ontology'." *Social Studies of Science*, 43(3):341-362.
- VIANA, A. *et al.* 2000. "Effects of length in stem cutting and its planting position on cassava yield." *Acta Scientiarum*, 22(4):1011-1015.
- VIZOLLI, I., SANTOS, R. & MACHADO, R. 2012. "Saberes Quilombolas: um estudo no processo de produção da farinha de mandioca." *Bolema*, 26(42B):589-608.
- WOOLGAR, S. & LEZAUN, J. 2013. "The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?". *Social Studies of Science*, 43(3):321-340.
- . 2015. "Missing the (question) mark? What is a turn to ontology?". *Social Studies of Science*, 45(3):462-467.

Abstract: This article examines the way cassava is planted in the Quilombola Community Espírito Santo do Itá (PA) in order to identify moments of conflict and negotiations between the traditional knowledge, materialized in the practice of local cultivation, and the technical-scientific one, introduced mainly through technical courses offered to producers in the community. The cultivation practices are examined following a material semiotic approach, thus moving beyond a purely epistemological discussion, making knowledge also an ontological matter. In the ethnographic moments explored, three strategies used in the community that contribute to the coexistence of local knowledge in the face of divergent technical-scientific knowledge were identified: 1. The performance of comparisons in the material and bodily field; 2. The control of the relevant criteria for comparisons; and 3. The creation of incommensurability. Thus, we suggest that the negotiation between divergent knowledge-practices in the community is marked by articulations of patterns of in/commensurabilities.

Keywords: Material semiotics, Local knowledge, Knowledge practices, Commensurability, Quilombola.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em julho de 2020.

El Uso Inapropiado de la Coca o Bien, la Bonanza de la Cocaína desde la Perspectiva Cultural de los Indígenas que Hacen uso del Mambe y Ambil

Salima Cure ^a

Me interesa el tema de la coca, mambe (hojas de coca en polvo), cocaína, hace unos años, cuando realicé mi maestría en estudios amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia, sede en la Amazonía. Viviendo y estudiando en Leticia, escuché historias que se referían a la época del tráfico de cocaína de los años 70-80 en el Trapecio Amazónico, relacionado con el cultivo de coca en Bolivia y Perú. También me movía entre historias que abordaban la contemporaneidad de ese tráfico vinculado a Brasil y la ruta de Manaus al Océano Atlántico. Poco a poco, el interés por el tema me llevó a centrarme en las interpretaciones que hacen los indígenas que consumen coca sobre su transformación en cocaína y los efectos que tuvo en sus vidas la comercialización de esa sustancia.

Coca, Cocaína, Murui, Amazonas, Respuestas culturales.

La ‘situación etnográfica’

Pasado mi primer año de doctorado y queriendo adelantar mi investigación sobre memoria y tráfico de cocaína en la triple frontera amazónica durante la década de los años ‘70 y ‘80, volví a la ciudad de Leticia, amazonia colombiana, después de 5 años de estar residiendo en Italia. Tenía un particular interés en explorar las prácticas de ‘aco-

^a Doctora en antropología de la Universidad L’Orientale de Napoli. Integrante del Núcleo de Investigaciones en Etnicidades (NEPE-UFPE). Profesora visitante en el Programa de Posgrado en Antropología (UFPE 2019). Email: salome116@hotmail.com.

modamiento y resistencia' (Muratorio 1991) frente al dominio cultural y económico que este tipo de capitalismo ilegal promovió en los territorios indígenas donde se instaló. Era el año de 2010, y en la ciudad se percibían fuertes cambios, principalmente en el sector económico, con mayor número de actividades comerciales, tipo boutique, negocios de cosméticos, bebidas alcohólicas importadas, así como más casinos, tanto en lugares céntricos, como en los alrededores del puerto.

A través de los medios de comunicación locales y de mis interlocutores, confirme mis impresiones a propósito de dichos cambios urbanísticos; el tráfico de la cocaína estaba de nuevo sintiéndose en la región controlada por grupos de traficantes colombianos, peruanos y brasileros, con algunos cultivos de coca en cercanías de comunidades Ticuna del lado peruano de la frontera. La ruta de la cocaína seguía por el río Amazonas, hasta Manaus, desde donde era conducida al Océano Atlántico y de allí a diversos destinos del mercado internacional.

En los periódicos aparecían noticias sobre homicidios e historias de personas amenazadas por los traficantes, se publicaban también noticias sobre las propuestas de los tres gobiernos para promover la construcción de bases antidrogas a lo largo de las fronteras. Durante mis recorridos por el río, o los poblados en frontera, me tocó asistir a ejercitaciones militares sobre el río, requisas por las calles, sobre todo de jóvenes, por sospechas de tráfico y venta de cocaína, o de ser mediadores de los traficantes.

Considerando la compleja situación que envolvía mi investigación, y los riesgos concretos de moverme en un territorio disputado por los traficantes y los agentes militares, evite mostrarme interesada sobre el fenómeno de tráfico que se vivía en ese momento, sin embargo, era imposible que no se hicieran conexiones en las conversaciones sostenidas con mis interlocutores, y constantes eran las referencias comparativas entre pasado y presente, a través del uso de comentarios como "mira lo que está sucediendo allá", "mi pariente está allá", "mira, la gente del Perú tiene buenas casas", "en esos tiempos no era así", "mejor que no vas a ver porque es peligroso".

El antropólogo Joao Pacheco de Oliveira, propuso ya hace algunos años un concepto interesante y muy pertinente para este caso, el de “situación etnográfica”, a través del cual se pretende “recuperar o etnógrafo enquanto um efetivo ator social, localizando-o dentro de uma rede de relações de força e de sentido, em que o campo do observado e do registrado irá depender de opções realizadas em múltiplas escalas e contextos, operando em reação às expectativas e iniciativas dos indígenas e dos demais atores igualmente presentes no processo de realização de uma etnografia” (2013:230).

Entendida la ‘situación’ en los términos planteados por Pacheco, era claro que yo no me estaba confrontando solamente con mis interlocutores indígenas, sino con una serie de actores diversos, traficantes, policías, trabajadores de traficantes, que operaban en diversos modos dentro de mi campo de investigación. Por supuesto, eso comporto algunas dificultades, sobre todo en la posibilidad de crear relaciones de confianza que permitieran el desarrollo de esas conversaciones y de ese poder-querer recordar las historias relacionadas con el tráfico de cocaína de los años 70-80. Como nos advierte Grele, “recordar es un trabajo, una práctica, y como tal, es contradictoria, a menudo parcial, sujeta a las contingencias” (2007:XIII – la traducción es mía).

Mis interlocutores, representaban la complejidad de la ‘situación etnográfica’ en la que la investigación se movía, logré conversar y realizar algunas entrevistas a profundidad con mujeres y hombres Ticuna, Murui, comerciantes, policías, ex traficantes, funcionarios estatales. Nuestros encuentros avenían en diversos escenarios, en sus mismas casas, en los mambeaderos – espacio en las casas dedicado para el consumo de mambe, en parques públicos, en bares. También recorrí la ciudad, observando aquellos ‘monumentos-memoria’ que evocaban esa primera época de tráfico: casas elegantes, teatros, bares, antiguos prostíbulos, estaciones de gasolina. Igualmente estuve en comunidades indígenas ubicadas sobre el río Amazonas de los tres países en frontera, andando por lugares donde antes operaban pistas clandestinas para el transporte de la cocaína.

Al cabo de dos meses regresé a Italia para continuar mis estudios, y transcribiendo algunas de las entrevistas realizadas, emergieron unos elementos antes no plenamente considerados que tenían que ver con el modo cómo los indígenas que hacen uso del mambe y del ambil¹ interpretaron dicho período desde la perspectiva cultural de un uso inapropiado de la coca; me interesé en comprender el sentido de ese ‘uso inapropiado’.

Bajo esa nueva pregunta de investigación, viajé nuevamente a Leticia y decidí escribir mi tesis allá². Con ese movimiento, no trataba solamente de subvertir la clásica de Clifford de ‘estar allá, escribir aquí’, con un ‘estar allá, escribir allá’, sino que quería estar más cerca de las realidades que constituían ese ‘allá’. Quería experimentar otro tipo de escritura, no entendiéndola como el acto solitario que seña el final del proceso de investigación de campo, sino como algo en continua construcción, que va de la mano con aquello que Rosaldo (2000) ha definido ‘la frecuentación profunda’ de los lugares que integran el campo. Quise aproximarla al concepto indígena de ‘estar sentada’, noción que tiene la connotación de una postura física, el cuerpo presente y atento, escuchando, pensando, haciendo uso de mambe y ambil, y conversando y aprendiendo con los otros. De acuerdo con el antropólogo Luis Guillermo Vasco, es “indispensable sentir, seguir y entender el saber interno de las comunidades, en vez de solo pensarlo, dado que éste nace, se reproduce y se conserva a través de los sentidos” (1999:4-5). La investigación y su escritura fue entendida entonces como ese proceso de “estar sentada”, nutriéndose de esos constantes encuentros y diálogos con mis interlocutores, colegas y otros consumidores del mambe.

De nuevo en campo

Como afirma Clifford, la noción de campo, ha sido fuertemente debatida en la antropología contemporánea, en cuanto presupone que en ésta estaría operando una “distinción espacial entre una base conocida y un lugar externo de descubrimiento” (1999:72). Un “den-

tro y fuera” que habrían definido tradicionalmente el campo y el trabajo de campo y que lo distanciarían de la noción de casa, como lugar de lo conocido, cuando, más allá de realidades separadas, “casa” y “campo” son “lugares yuxtapuestos en un proyecto comparativo móvil” (Clifford 1999:102).

En mis viajes de regreso a Bogotá y Leticia, desde Italia, por ejemplo, esas clásicas distinciones temporales y geográficas entre ‘casa’ y ‘campo’ no tenían gran sentido, no era posible distinguirlas como espacios diversos, pues ambos lugares estaban atravesados por sensaciones de distancia, experiencia, afectos, y conflictos.

Además, de acuerdo con Deborah D’Amico-Samuels, en el mundo globalizado y altamente tecnológico de hoy “casa y campo existen en el mismo contexto holístico de globalizadas relaciones de poder” (citada en Sluka & Robbins 2007:25 – la traducción es mía). Dicha afirmación resulto especialmente evidente en aquellos lugares intermedios, o bien, para decirlo con Fabietti, aquellos lugares transitados “para ir allá” (citado en Urbinati 2008:28), como los aeropuertos, donde el control y relaciones de poder vienen ejercitados por policías y agentes de aduana y migración que justifican sus prácticas también en nombre de la ‘lucha contra las drogas’. Recuerdo, por ejemplo, un policía en el aeropuerto de Bogotá que miraba sospechosamente mis libros que tenían en sus títulos las palabras coca y cocaína, le explique que era mi investigación, a lo que me respondió con una escueta frase, “ah, eso se estudia”.

El argumento de mi investigación, o mejor, la coca, ya estaba presente en tales lugares, por lo que los espacios transitados para ir al campo, eran ya parte de la ‘situación etnográfica’, en cuanto escenario de relaciones que se van construyendo en el desarrollo de la investigación.

Vale la pena evidenciar que ese campo fue construido así mismo desde la multilocalidad, una ‘etnografía multilocal’, como diría Marcus (1997). El ‘campo’ no fue un lugar concreto en el cual practicar una residencia intensiva, sino una red de interacciones con diversas

personas en variados lugares; fue el argumento de la investigación a situar el campo, en dicho sentido, de acuerdo con Carolyn Nordstrom “el proceso y la gente suplantaron el lugar como ‘lugar etnográfico’” (2007:252 – la traducción es mía).



Fig. 1. Hojas de coca colectadas para ser quemadas y mezcladas con ceniza y preparar mambe. Foto del autor.

En un interesante artículo sobre la economía de la práctica etnográfica, el antropólogo Cristiano Tallé reflexiona sobre como “el saber etnográfico, lejos de ser el fruto de una observación desinteresada, es resultado de una ganancia simbólica producida en el trabajo de investigación, mantenido en vida a través de una cadena de reversiones reciprocas de intereses siempre presentes, jugados aquí y allá, y difícilmente irreducibles a un mero negocio económico” (2007:166).

La observación de Tallé me resultó bastante perceptible cuando en mi trabajo, la posición de antropóloga fue acompañada por otra posición. Hablando de coca y mambeando con indígenas Murui, Bora, Muinane, Ocaina, Miraña, que además vendían mambe, me volví una cliente. Inicialmente, no entendía la importancia de dicha colocación, he sido consumidora de mambe por algunos años y solía comprar a unos y otros, pero en el marco de la investigación, comprar se volvió un compromiso, un modo recíproco de intercambiar el tiempo concedido para conversar, con la compra de sus productos, que era al mismo tiempo, el tema central de mi investigación.

Teniendo mambe, era obligada a compartirlo en los mambeaderos con las personas que ahí encontraba y con quien dialogaba. En esos contextos de diálogo y compartir el mambe, fue útil la definición de ‘participación’ propuesta por Alesandro Duranti (2005), para evidenciar la importancia de este acto en el proceso de producción de la experiencia etnográfica. Duranti hace referencia al hablar como una actividad social, en la cual los eventos comunicativos y las relaciones concretas que se construyen implican la participación de un colectivo de hablantes y oyentes, de actores sociales que interpretan, aprueban, evalúan, desaprueban y dan significado a aquello que se está enunciando.

La participación, si bien implica compartir recursos tanto materiales como simbólicos, como el mismo uso de la lengua, no significa que el conocimiento o el control sobre tales recursos sea igualmente compartido. El de la participación, argumenta Duranti, “es un concepto analítico que toma el lugar de viejas dicotomías como aquellas de hablante-oyente o emisor-receptor” para subrayar en cambio que “el significado es frecuentemente creado por la yuxtaposición de diferentes voces” (2005:30). Esto se demostró particularmente evidente en los mambeaderos urbanos de Leticia, donde el diálogo se construye entre todos los presentes en un acto interactivo-performativo, que es guiado por un interlocutor principal.

En el mambeadero, el discurso es profundizado, no hay necesidad de síntesis, se libera en un coro de relatos antiguos y actuales, que re-

corren la memoria de los más ancianos y que van demarcando el contorno de las otras palabras que se dicen en dichas conversaciones. Las preguntas hechas, o las que yo hacía, no tenían respuestas inmediatas, sino que llegaban a través de vuelos pindáricos, el abuelo del mambeadero recoge todo, mostrando una fina capacidad argumentativa y de síntesis, así como habilidad en mantener un hilo conductor en el discurso. Y todo eso, ‘sentados’, y esto es sin duda es el aspecto más difícil, sobre todo, para quien, como yo, está habituada a pensar con la cabeza sin considerar el cuerpo. ‘Estar sentados’ en bancos bajos hechos en madera, sin alzarse, bajando la cabeza en el momento de la escucha de los otros, en un acto corpóreo que nos demuestra como el cerebro es un todo con la columna vertebral.

El sentido de la palabra bonanza

.... por lo menos
 hasta ahora que yo sepa
 la bonanza del caucho eso fue a mis abuelos
 la bonanza pielera
 la bonanza maderera
 en esa sí no me metí
 la bonanza coquera
 ese auge en que uno trabajo
 ahora la bonanza de corrupción institucional..... (Armiro).

Las palabras de Armiro, indígena Ocaina quien vive en una comunidad cerca de Leticia, son bastante significativas en cuanto nos proponen un marco de referencia para comprender lo que localmente se entiende por bonanza y ese continuo de ciclos económicos que han pasado por la región amazónica. Es una palabra que me gusta usar porque es una categoría localmente muy presente y porque denota bien ese tipo de ‘abundancia ilusoria’ de la que habla el historiador Hermes Tovar (1994).

Podemos decir que la bonanza es un período en el cual se tiene la ilusión de que está por llegar un momento de crecimiento económico, pero eso no ocurre, por el contrario, la ilusión explota y las condicio-

nes socioeconómicas no mejoran, o no para la gran mayoría de los habitantes, pueden incluso empeorar. Una bonanza es la antesala de otra bonanza, son presencias efímeras.

Si bien el tiempo del capitalismo suele darse en un modo lineal, en modo progresivo, el modo como éste se ha presentado en la región amazónica parece ser más circular, proponiéndose periódicamente en la historia de la región y en la vida de las personas. Circularidad que recuerda el subir y bajar de los ríos, aguas altas, aguas bajas, estaciones que marcan profundamente el ritmo de la vida en esta inmensa región.

Tener presente el continuo de bonanzas en la Amazonia permite entender mejor la de la cocaína, en cuanto no aparece como un evento nuevo, aislado, sino que es un modelo reconocido de participación en el ideal capitalista de progreso económico, que de acuerdo con el antropólogo Fernando Santos Granero, “se inscribe al interno de una larga lista de ciclos productivos y extractivistas que caracterizan la historia económica de la Amazonia en la conexión con la globalización y las demandas del mercado internacional” (1991:256). La bonanza de la cocaína puso en contacto el Amazonas con diversas regiones del mundo, incluso con la misma Colombia, lo que no significó bienestar o mejor calidad de vida para los habitantes locales, por el contrario, el carácter ilícito determinado para dicho mercado implicó inestabilidad social, política y económica, así como difíciles condiciones para los grupos sociales ahí presentes.

Las bonanzas del caucho, de la madera, de los animales y sus pieles, que nombraba Armiro, crearon una estructura comercial útil a aquella de la cocaína, una estructura en parte manejada por agentes locales que contaban con una estructura comercial establecida, muchos de ellos posicionados en roles de patrones, y que se articularon a grupos externos que controlaban las rutas del tráfico de la sustancia.

A partir de conversaciones sostenidas con diversas personas por diversos años, entendemos que esas bonanzas han sido experiencias interpretadas y manipuladas por los mismos sujetos. Mi experiencia

investigativa me ha llevado a entender que dichos sujetos han sido actores activos, y no pasivos, en la creación contemporánea de su propia historia, y han incorporada cada bonanza en su historia de vida. De acuerdo con Hugh-Jones (1988) en las aproximaciones antropológicas clásicas se ha privilegiado la imagen de la pasividad de los indígenas frente al avance de la economía de mercado en sus territorios, cuando también ellos, no obstante, la explotación intrínseca a ésta, han sido participantes activos y creativos en un proceso bilateral. Según Roseberry, sería más fecundo pensar la articulación del capitalismo en distintos lugares del planeta no sólo en términos de una estructura dominante, sino también desde la agencia de los sujetos, en aquello que la gente real hace realmente – “real people, making real thing” (Roseberry 1988:172). Esto no quiere decir negar el carácter problemático de la inequidad que genera el capitalismo, pretende en cambio, parafraseando a Muratorio (1996), situar históricamente las voces subordinadas en los contextos más amplios de la economía política mundial con el ánimo de comprender la complejidad que los efectos del capitalismo genera en estas poblaciones y su respuesta a tales efectos.

La bonanza adquiere entonces el sentido de la experiencia, entendida ésta, usando las palabras de Paolo Jedlowski, como “sedimentación y elaboración de vivencias en vista de restablecer una continuidad que es entendida como capacidad de dar significado al presente” (2002:38 – la traducción es mía). Bonanza entendida como experiencia vivida que da un sentido a situaciones que se representan en el presente, produciendo memoria individual y colectiva, así como lo relataba Armiro nombrando lo vivido por él y su familia.

Ahora bien, la bonanza de la cocaína comportó algunos elementos nuevos; en primer lugar, tenía la connotación de ilegal, el nuevo producto debía esconderse, era secreto y no todos podían saber. Claro, esa línea entre lo legal y lo ilegal era poco clara, de acuerdo con la geógrafa Lia Machado (2000), las condiciones de legalidad/ilegalidad es mutable en el tiempo y en el espacio, porque lo es el aparato normativo, discursivo y técnico que lo soporta. Las llamadas drogas

están interrelacionadas con una particular matriz institucional y son controladas por la ley, sea a través de prescripciones médicas o de una legislación que prohíbe el comercio de aquellas usadas por fuera del contexto médico, volviéndose ilegal y sancionable su posesión. Como sostiene Sherratt (1998) en la introducción del libro *Usi sacri, consumi profani*, las categorías de lícito e ilícito no son estáticas, ni rígidas, son ‘categorías del discurso’, o bien, que el límite entre lo uno y lo otro es mutable y negociable desde el punto de vista histórico y cultural y no debe por lo tanto ser asumido como algo inequívoco.

En aquella época, en el Trapecio Amazónico, las autoridades locales eran en buena medida permisivas con el tráfico, además buena parte de la economía de la región dependía y se organizaba entorno al tráfico, lo que de cierta manera lo legitimaba entre pobladores locales, trabajadores indígenas y no indígenas, autoridades. De hecho, conversando con diversas personas que en la época trabajaron en laboratorios y pistas, la percepción que aparece es la de que se trataba de un trabajo, un modo de acceder al dinero. Esto no quiere decir, que la percepción del peligro estuviera ausente. Las personas sentían que era un trabajo que comportaba ciertos riesgos.

El otro elemento nuevo que la bonanza de la cocaína comportó fue el dinero, o bien, la cantidad de dinero que circuló y que, si bien quedó especialmente en la mano de los patrones y comerciantes, como en las anteriores bonanzas, también llegó a más personas. De hecho, el dinero fue el instrumento utilizado por los patrones para crear alianzas con diversos sectores de la sociedad y así blindarse ante las acciones que la policía o militares pudieran hacer contra ellos.

Traficantes locales y sus redes externas

Al inicio de los años '70, comenzaron a consolidarse los grupos de traficantes de cocaína en algunas regiones del país, entre ellos los más influyentes los de Medellín, Cali y el núcleo Central. Ellos controlaban la producción de la cocaína y poseían las rutas y los contactos para su comercialización en los Estados Unidos, dos elementos claves para

mantener su hegemonía en el continente latinoamericano durante los años 70-80. El único pasaje sobre el cual no tenían control total era el de los cultivos de coca, que era menor respecto a los números actuales, esto, los rendía dependientes de las importancias de la pasta base producida en Bolivia y en la Amazonia peruana. Leticia, la ciudad más austral de Colombia, representó para los traficantes la oportunidad para tener un lugar cercano a las zonas productoras, y, por lo tanto, su control en la compra y venta.

La zona del Valle del Huallaga, en los departamentos de Huanaco y San Martín en el Perú, fue en las décadas de los '70-'80, una de las mayores zonas productoras de hoja de coca para producción de cocaína del Perú y del mundo (Soberón 2009); una zona donde se vivía un estado de violencia latente actuado por los traficantes organizados en 'firmas'- denominación usada en Perú para hablar de los grupos de traficantes- la policía, el ejército y la guerrilla maoísta de Sendero Luminoso que entró en el mercado de la coca en los años '80 en el tentativo de garantizar precios justos para los campesinos y de controlar la zona. Según el politólogo Pablo Dreyfus (1998) las 'firmas' peruanas en ese entonces eran estructuras muy débiles y estaban integradas y subordinadas al proceso de producción de cocaína de las organizaciones colombianas, ellos se encargaban de los primeros procesos de transformación de las hojas de coca en pasta base.³

La ruta por el río Amazonas jugó un rol fundamental para el transporte y comercio de la pasta base de coca. Barcos veloces con potentes motores la transportaban desde Pucallpa, en la Amazonia peruana, pasando por Iquitos, Leticia y posteriormente a otras zonas de Colombia. Fueron posteriormente las avionetas, y las pistas clandestinas construidas tanto en la zona del Valle del Huallaga, como en las cercanías de Leticia, o mejor, en los alrededores de las comunidades indígenas, las que le dieron a dicha bonanza mayor potencialidad.

Si por el río lograban transportar 10, 20, 50 o 80 kilos de pasta base, con las avionetas llevaban cantidades superiores, 300 o 400 kilos por viaje. Estas grandes cantidades hicieron consolidar la pequeña

ciudad de Leticia en un importante centro de negocios, de diversos tipos de negocios, tanto de las sustancias químicas necesarias para la transformación de la pasta base, como la del dólar, el cual circulaba en contante en las mismas avionetas.

Lugares de la bonanza: pistas y laboratorios clandestinos

Los patrones y las personas que trabajaron en tal tráfico hicieron de la opulencia un estilo de vida, un escenario de consumo demostrativo que se evidenciaba en las fiestas, los bares, discotecas, hoteles, gallerías, donde se gastaba el dinero conseguido en la bonanza. Dichos traficantes se volvieron ‘role models’, usando las palabras de Castells (2008), para los jóvenes indígenas y no indígenas del Amazonas, instaurándose en ese modo un cierto deseo de ser como los patrones, imitando sus estilos de vida y queriendo adquirir el dinero en modo rápido.

Los dineros de la bonanza favorecieron diversos sectores económicos de Leticia, y de la ciudad fronteriza de Tabatinga. Uno de los más beneficiados fue el mercado relacionado con las importaciones de materiales de construcción, electrodomésticos, carros y motos, así como alimentos, bebidas alcohólicas y tabacos. Un movimiento de dinero que fue al tiempo transformando la pequeña ciudad amazónica, pasando de una arquitectura caracterizada mayoritariamente por casas de madera, a construcciones de cemento, algunas bastante lujosas como la de Evaristo Porras y la de otros patrones regionales. La ciudad empezó a moverse en motos y en el río circulaban barcos con motores más potentes, sobre todo en las noches.

Dicha bonanza comportó igualmente la llegada de importantes flujos migratorios, llegaba gente de comunidades indígenas, ciudades pequeñas, pero también de ciudades más grandes, todos queriendo aprovechar la abundancia de dinero y oportunidades de trabajo como comerciantes, joyeros y mujeres que ejercían la prostitución.

Las comunidades indígenas, quienes constituyeron la principal mano de obra en las pistas y en los laboratorios, vivieron considera-

bles transformaciones. De acuerdo con la antropóloga Blanca Murtorio (1996), el proyecto cultural que conlleva consigo el capitalismo, importó entre los indígenas, nuevos significados y prácticas sobre el tiempo, el espacio, la identidad y el trabajo.

La construcción de las pistas y los laboratorios en cercanía de las comunidades, implicó una nueva espacialidad social, en el sentido que propició nuevos procesos de ocupación del territorio útiles al tráfico de cocaína. Nuevas casas y con nuevos estilos fueron construidas, nacieron pequeñas actividades comerciales y en algunos casos, como fue el caso de la comunidad de San Juan del Soco, ubicada sobre el río Loretoyacu, a 4 horas de Leticia, sus casas fueron reubicadas para dar espacio a construcción de la pista clandestina. El espacio se modificó para responder a las necesidades del tráfico, convirtiéndose, las pistas, los laboratorios y los caminos que los unían en los ejes principales de las comunidades. Así me relató don Alfonso, indígena Ticuna, habitante de la comunidad en esa época,

En aquel tiempo yo tenía 9 años y fue ahí que iniciaron a venir ciertas personas de afuera, en aquel tiempo éramos inocentes, no sabíamos que era eso y ellos llegaron y hablaron con las personas y dijeron que harían una pista, laboratorios, pistas para las avionetas. En aquel tiempo la gente no sabía que cosa era, solo que les pagarían y ya con esta mentalidad del dinero la gente se decidió a trabajar con ellos, e hicieron la pista e hicieron construir la pista, e hicieron construir a la gente el laboratorio y así fue que inicio la bonanza y la historia de la coca y ellos empezaron a venir aquí y la gente sin saber qué era eso, todos inocentes. Solamente ellos sabían lo que estaban haciendo y la gente empezó a trabajar así... antes las casas eran sobre la ribera del río, cuando vino la bonanza propusieron a la gente de mover las casas hacia atrás y las movieron y delante quedó la pista y todo esto se hizo porque había dinero en aquel período...y cortaron los árboles para mover las casas, y eso fue lo pasó y ahí inició el trabajo....

El trabajo dedicado para el tráfico de cocaína implicó así mismo una transformación a nivel temporal. En las sociedades amazónicas el tiempo para ir a la chagra, la cacería, la pesca, suele responder a 'de-

cisiones situacionales' (Brody en Rosaldo 2000), lo que quiere decir, que se decide en el momento dependiendo de si llueve, o hace sol, si llegan visitas, si se quiere, si se necesita. En la bonanza, por el contrario, se impusieron ritmos de trabajo que debían ser cumplidos en un modo puntual y horarios específicos dependiendo de la llegada de las avionetas para transportar las mercancías, descargar, y procesar la pasta base en los laboratorios.

Los trabajadores recibían dinero por su trabajo, esa fue una diferencia con las anteriores bonanzas en las que operó el sistema de endeude, ese vínculo comercial ficticio, como lo define Taussig (2005), en el cual el endeudado no era un esclavo, ni un asalariado, sino un sujeto obligado a pagar su deuda. Aunque hubo casos, sobre todo al final de la bonanza, en que la gente recibía como pago la misma pasta base, la cual era vendida o consumida directamente.

Interpretando la crisis

La coca no golpeó a los paisanos Ticuna, ni a los Yagua, ni Cocama. Ciertamente, ellos trabajaron, pero no eran de ese canasto. (Alberto).



Fig. 2 Hojas de coca en un canasto. Foto del autor.

En una entrevista realizada con Alberto, indígena Murui, él me decía que si bien indígenas, Ticuna, Yagua y Cocama trabajaron en los tiempos de la bonanza, esto no los golpeó como a ellos, en cuanto ellos “son gente de otro canasto”. La figura del canasto dentro del pensamiento Murui es una imagen metafórica de diversos procesos. Como nos señala Edmundo Pereira, tal imagen es usada por los Murui “para hablar de la vida, de los procesos vitales, de la adquisición de conocimiento, de la constitución de gobierno, de la organización de un pueblo” (2005:5 – la traducción es mía). Esa se refiere también a la construcción de una identidad y de un origen común.

Alberto a través de la imagen del canasto quería decir que los Ticuna, los Cocama y los Yagua, son personas con orígenes diferentes, tienen otro modo de pensar, no son gente de coca, o bien, ni cultivan, ni consumen coca, ni manejan la coca, no son, por tanto, parte del mismo canasto del cual han sido formados los Murui. En ese sentido, para Alberto, si durante la bonanza ellos trabajaron con pasta base de coca o fumaron basuco⁴, no se les pondría el problema moral que si se pondrían indígenas que consumen mambe y ambil por haber hecho un uso ‘inapropiado de la coca’.

Expresiones como ‘la coca fue profanada’ o se ‘jugó con la coca’ fueron ampliamente usadas para dar significado a lo que sucedió. Alfredo, otro indígena Murui, describió la experiencia de la bonanza como un evento que al final les dejó mucha hambre y esto es una referencia interesante porque nos conduce a la experiencia de la bonanza como una abundancia ilusoria, una suerte de abundancia de mercancías, dinero, lujos, que en un breve periodo pasa y se vuelve un lejano recuerdo materializado en hambre.

Te contaré como vivimos el tiempo de la bonanza de la coca. Esto sucedió aproximativamente en el '86, antes de que la comunidad supiera de que cosa se trataba, teníamos cultivos, y ahí nos informamos que era la famosa cocaína, llegaron los peruanos y nos enseñaron el proceso de la hoja, y al ver que compraban por gramos y que al tiempo tenía un alto costo, entonces cuando nos dimos cuenta nos dedicamos solo a plantar coca. Todos trabajábamos, se

olvidaron de sembrar yuca, plátano, de todas nuestras costumbres, eran pocos los que mambeaban la coca, pero todos la transformábamos en cocaína....

La mayor parte de las personas tenía esos cultivos y cuando empezaron la erradicación fue como te digo, un cambio, y al final llegó la crisis, donde uno quedo dependiente... quedó el hambre, ya nadie sembraba nada, la comida llegaba de la ciudad, ¿y cuando la erradicaron que se comía? Tocó aguantar hambre, mucha hambre, tantísima hambre....

Esa efímera bonanza, de la que nos habló Alfredo, es antagónica a la noción nativa de ‘abundancia’ que manejan los Uitotos, esa que es valorizada culturalmente, y que es contenida en esa que Echeverri (1997) ha denominado ‘la filosofía del hacha’. Esta filosofía es un producto de aquello que implicó la llegada de ese objeto de metal en dichas sociedades; por un lado, conflictos y muertos para acceder a su posesión, por el otro, mayor producción agrícola, lo que fue el soporte para construir una ideología del crecimiento, de la multiplicación del trabajo agrícola, de los alimentos, de la reproducción de la familia. La metáfora fundamental de esta filosofía, sostiene Echeverri, es “el crecimiento del tabaco, la coca, todos los tubérculos, y los árboles de frutos cultivados” (1997:97 – la traducción es mía), con el fin de mantener una buena socialidad, buenas relaciones, solidaridad y hospitalidad.

Durante la bonanza de la cocaína, el trabajo concebido como ‘verdadero’, o bien, el trabajo, valorizado culturalmente, relacionado con la filosofía de hacer abundar, prácticamente desapareció, al fin de dedicarse exclusivamente a los trabajos pedidos por los patrones. Con el abandono de la chagra, no colocaron solo en riesgo su autonomía alimentar, dejándolos dependientes del dinero para comprar alimentos, sino el abandono de aquello que la antropóloga Valentina Nieto define “el modelo de las concepciones locales sobre el trabajo....” (2006:176). Las concepciones de trabajo en estas sociedades amazónicas, coincidiendo con la tesis de Blanca Muratorio (1991) no posee el mismo significado general que tiene en la cultura llamada occidental, su interpretación es relacionada con la laboriosidad que implica vivir

en y de la selva. La concepción del trabajo está investida de un alto significado moral, ‘work ethic’ (Muratorio 1991), en cuanto tiene que ver con la construcción de mujeres y hombres como sujetos morales. De acuerdo don Griffiths (citado en Micarelli 2012), desde la perspectiva Murui, “el trabajo es la fuente que recrea continuamente el cuerpo humano, la identidad, la sociedad, así como la vida y el cosmos. El trabajo construye la identidad tanto colectiva cuanto individual, tanto como relaciones que definen la identidad, el género, la edad, tanto como un talento especial que define la creatividad de un individuo” (2012:23-24 – la traducción es mía).

Y para ilustrar lo que sucedió en los tiempos de la bonanza, Alfredo, Alberto y otros interlocutores utilizaron expresiones como la gente “se olvidó de trabajar”, “la gente ya no trabajaba”, haciendo principal referencia al abandono del trabajo de la chagra.

En aquel tiempo, dijo doña Blanca, una mujer Murui, la “gente quería ser igual a los blancos”, una expresión que revela muy bien lo que veníamos diciendo sobre las concepciones locales del trabajo, o sea, el trabajo le da una continua forma a la identidad personal y colectiva. Durante la bonanza no se reconocía en el propio trabajo, sino en la imitación de aquello que hacían los patrones blancos y eso se evidencio sobre todo en el ámbito de consumo de ciertos bienes. La gente, decía igualmente Blanca “quería comer como los patrones, quería beber lo que ellos bebían, ron, whisky, cerveza, no se preparaban más la bebida tradicional”. Recuerda que tampoco querían pescar, “el pescado en aquella época era considerado de pobres y comían sobre todo la carne que consumían los blancos, pollo, carne de res, enlatados”. La percepción de esa pobreza tenía que ver con que el estilo de vida no se acercaba aquel promovido por los padrones.

La comida comprada, se convirtió, como los vestidos, electrodomésticos, en una mercancía de la distinción, del prestigio, de la ostentación, asumiendo funciones simbólicas como demostrar que se era apreciado por los patrones. En este sentido, tuvo mucho efecto la construcción de una imagen del ‘buen patrón’ entendido como

un ‘distribuidor de la riqueza’ (Geffray en Bonilla 2007). Es preciso resaltar que compartir es un valor muy apreciado socialmente en estas sociedades amazónicas, mientras que ser mezquinos, es condenado socialmente, y es casi siempre asociado al modo de ser de los blancos. El buen patrón es aquel que da trabajo y paga bien, regala dinero para eventos particulares, es generoso, se familiariza con la gente de la comunidad. La dependencia al patrón era creada a través del dono, un dono generoso que, como sostienen Bourdieu, crea y mantiene obligaciones morales y relaciones afectivas. “Se posee para dar. Pero se posee también al dar” (1991:212). Añadiendo que “el don que no reconstituye puede volverse una deuda, una deuda durable...” (1991:212), una obligación moral con el patrón que se traducía en no denunciarlo, ni ‘fregarlo’, o bien, no robarlo, no engañarlo.

Es significativo así mismo subrayar que el dinero ganado en la bonanza, era percibido como ‘maldito’ en cuanto provenía de una actividad que, si bien no era concebida por ellos como ilegal, si era percibida como peligrosa, cargada de una atmosfera de riesgo. A ese dinero se le confería la capacidad de ‘gastarse solo’ o sea, un dinero que no ‘se dejaba ahorrar’, sino que era consumido lo más rápido posible y en modo excesivo en rumbas, alcohol y prostitutas.

Respuestas culturales a la crisis

Cuando la bonanza de la cocaína pasó, entorno a la mitad de los años 80’, llegó un período interpretado por los interlocutores indígenas, como lo dijo el mismo Alfredo, como ‘crisis’, o bien, siguiendo a Micarelli, “la pérdida del control que se vuelve patógena, repercutiendo sobre la salud a nivel físico, psicológico, ambiental y cosmológico” (2012:7 – la traducción es mía). Como ha sido demostrado desde la perspectiva crítica de la antropología médica, “la enfermedad es definida, construida y vivida en un continuo proceso dinámico de acuerdo con diversos momentos históricos y diversos contextos culturales” (Pizza 2005:82 – la traducción es mía). En el pensamiento Murui, la enfermedad es entendida como un estado que puede darse a través las

relaciones con la gente blanca, “la naturaleza contaminante del mundo de los blancos es asumida por la axiología tradicional Uitoto en una categoría de enfermedad...” (Micarelli 2003:37 – la traducción es mía).

En las narraciones de diversos indígenas Murui, tal ‘crisis’ fue presentada de hecho como algo producido por los blancos. Para interpretar el origen de la ‘crisis’ ellos le dieron una lectura cultural, haciendo una distinción ontológica entre la coca – *jibina* – como “nuestra coca” y la cocaína –y basuco- que material y simbólicamente está relacionada al mundo de los blancos. La cocaína, decía Alfredo, “no es nuestra, es un poder de los blancos para ganar dinero”, “es la coca de los blancos y su espíritu es de fuego”, sostenía así mismo don José (en Urbina 1992), estimado sabedor Murui, muerto algunos años atrás. Usando una categoría Murui se diría que la cocaína es una sustancia ‘caliente’, o bien, una sustancia asociada a experiencias sociales conflictuales, como la enfermedad, la ira, la muerte. La madre de Alfredo, doña Rosa, afirmó “en aquel tiempo, enloquecimos, tocamos eso, ya no cultivamos yuca, éramos locos, esa cosa nos dañó...”.

Al mismo tiempo, vale la pena resaltar que tanto Alfredo, Alberto y otras personas, consideraban que ellos mismos eran responsables de la creación de dicha enfermedad. En las concepciones de la enfermedad y la salud entre los Murui, es central la idea de que la “enfermedad es causada por mal uso de los saberes...” (Micarelli 2003:143 – la traducción es mía).

...aquí hicimos un mal uso de la coca, un uso inadecuado, porque ese no es nuestro mundo, nuestro mundo es tener la planta de coca para aconsejar, para enseñar a las personas, para nuestras reuniones, para la cacería, para curar a una persona que está mal. Fue ahí que la usamos mal, y seguramente por este motivo la comunidad, digo yo, la comunidad soportó mucha hambre, no teníamos nada que comer, a quién andábamos a pedir, es el nuestro destino... (Alfredo).

Un uso inadecuado de la coca que se tradujo, desde su perspectiva, en enfermedad, o bien, alcoholismo, dependencia al basuco, descuido de los niños, destrucción de las familias y tanta hambre.

Wenceslao, otro indígena Murui dijo, “no sólo el tráfico es problemático, también lo es el uso inapropiado de la coca”. Este tipo de interpretaciones podría ser vista como un modo de huir al victimismo, o bien, de ser considerados solo víctimas de eventos externos, en este caso, del tráfico y comercio de la cocaína.

Ahora bien, como nos recuerda Mellino la agencia, “no ocurre nunca como un momento totalmente indeterminado, o libre, el actuar se da siempre al interno de un indeterminado horizonte de sentido” (2006:24 – la traducción es mía). Los Murui, tratarían entonces de obtener el control de la situación articulando su agencia a partir de sus propias estructuras conceptuales, en este caso, a partir de la perspectiva moral del uso inapropiado de la coca. Dicho uso apropiado de la coca, como estudiado por diversos investigadores (Echeverri 1997; Micarelli 2003; Pereira 2005; Echeverri & Pereira, 2005; Román 2010; Cure 2014), tiene que ver como una concepción cultural de un uso y consumo de la coca regulado por una completa etiqueta, siendo principalmente un proceso de educación corporal y moral relacionado con la formación de saberes y de identidad masculina, que al mismo tiempo se vuelve una disciplina moral, una manera de aprender, de compartir, sabiendo dialogar. Es un saber encarnado a través de aquellas que Mauss (1971) denominó ‘técnicas del cuerpo’.

Ese horizonte de sentido también aparece impreso en las historias de origen de la coca, en la que, en sus variadas versiones, aparece un momento en que un personaje desacata algunas normas y hace un uso indebido de la coca, lo que proporciona una serie de consecuencias desastrosas. La trasgresión actuada al no cumplir las reglas de uso apropiado de la coca, y sus complejas consecuencias son interpretadas como una experiencia ya vivida por las primeras generaciones desde tiempo originarios.

Como documentado por algunos antropólogos (Muratorio 1991; Echeverri 1997; Turner 1988; Hill 1988; Micarelli 2003) interesados en explorar las narrativas míticas y los modos de conciencia histórica entre las sociedades indígenas suramericanas y sus perspectivas

sobre diversas situaciones de contacto con el mundo de los blancos, el mito, lejos de ser un sistema simbólico cerrado opuesto a las narrativas históricas, es, en cambio una estructura dinámica y negociada, un modo a través del cual se transmite y se difunde la conciencia histórica que, según Hill (1988), permite a los indígenas interpretar su sociedad y su pasado.

La conciencia mítica, tiende a asegurar “que las relaciones de contraste y diferencia socialmente más importantes no sean olvidadas o se vuelva meros objetos que puedan estar sometidas a manipulaciones instrumentales” (Turner 1988:6 – la traducción es mía). Los errores de las primeras generaciones están ahí, presentes, para resignificar situaciones contemporáneas. Se negocian de nuevo en el presente, en los diálogos sobre la coca, dotándose también de sentidos positivos, o bien, en la producción de experiencia social. “Como decían los abuelos”, me advirtió Wenceslao, “tuvimos que vivir algunas cosas para poder dar consejos, si una persona no ha tenido esa experiencia, ¿cómo puede decirle a los otros de no hacerlo, como puede dar consejo a los otros? La bonaza de la cocaína nos enseñó que eso no era bueno, y fue a través de la misma coca que logramos salir de esa dramática situación...”

A modo de conclusiones

Un punto bien interesante que se evidenció en las conversaciones con los indígenas Murui es que a la coca no se le imputa una intencionalidad buena o mala. Es decir, ellos hablan de la coca de vida, coca verdadera, pero no se trata de que esa sea la esencia natural de la planta, algo que fuera dado. No es la planta en si misma a hacer considerada de vida, “todas las cosas buenas, tienen una parte negativa”, explicaba Alfredo. La misma coca puede hacer mal, puede volverse “coca de guerra, de perdición, de seducción”.

Esa perspectiva difiere de lo que sucede en los discursos oficiales de un país que como Colombia apoya la guerra contra las drogas, o como dice Taussig, “la guerra por las drogas” (2007:11 – la traducción es mía). La ‘mata que mata’⁵, o enunciados relacionados como

aquel de ‘cultivos ilícitos’ producidos por políticas públicas dirigidas a combatir el tráfico de las llamadas drogas, están legitimando y articulando discursos hegemónicos de orden nacional e internacional que criminalizan la plata de coca y los indígenas, campesinos, pequeños cocaleros que la cultivan⁶, mientras ciertamente no afectan a aquellos que ganan millones con el tráfico de cocaína, ni mucho menos meten en discusión el hecho de que quienes matan no son las plantas, sino la guerra impulsada. Discursos que abundan en el terreno del discurso común de la sociedad colombiana, que según Gramsci, “es aquel terreno de lo constituido y dado por descontado.... que se autorepresenta como la sabiduría tradicional o la verdad de los tiempos, pero en realidad es un producto profundamente histórico” (citado en Hall 2006:213-214).

El punto de vista indígena sobre la coca puede por el contrario colocarse en aquello que Viveiros de Castro (2002) ha definido ‘perspectivismo amerindio’ o bien, una teoría indígena amazónica según la cual el mundo está habitado por una multiplicidad de seres –animales, espíritus, muertos, habitantes de otros mundos, plantas, animales– cada uno de los cuales se percibe como sujeto, dotado por una inteligencia autónoma, cuya identidad depende del punto de vista que asume en el mundo. La coca es entonces concebida como un sujeto, dotado de perspectiva propia, cuyo espíritu, seduce, engaña respecto a la relación que se establece entre ‘ella sustancia’ y quien la consume, una relación de interacción que se construye a través de una intención de quien mambea. Es finalmente el sujeto que hace un uso apropiado o menos de la sustancia.

Notas:

¹ No todos los grupos amazónicos hacen uso del mambe y del ambil, en este caso estamos hablando principalmente de los Uitotos, o Murui – Muina, como ellos mismos se autodenominan. Para profundizar ver los trabajos de: Echeverri & Pereira (2005) *Mambear coca não é pintar a boca de verde: Notas sobre a origem e o uso*

ritual da coca amazônica; Micarelli (2003) *Weaving a new basket: indigenous networks at the margin of development*.

² El trabajo de campo en el Amazonas fue desarrollado en diversas etapas, una preliminar en el 2009, por un mes, posteriormente 4 meses en el 2010, de septiembre a diciembre y luego otros 4 meses en el 2013, de marzo a junio.

³ La producción de cocaína comporta tres pasos. La hoja de coca es la única parte de la planta que contiene cocaína, de las hojas se pasa a la pasta base, también llamada basuco. Esta pasta se obtiene, primero mezclando la hoja triturada con agua y queroseno; después se separa el queroseno y se desecha la hoja de coca, se agrega agua más ácido sulfúrico, después de filtrado se mezcla con cal o amoníaco, el secado de esto da lugar a la pasta de coca. Su aspecto es de una pasta parda negra, fumable, pero bastante tóxica. De la pasta se pasa a la cocaína base, también denominada free-base, base libre, o crack, proviene de la mezcla de la pasta de coca con éter, al evaporarse con calor aparecen unos cristales casi puros de cocaína base muy potente, su aspecto es parecido a la porcelana, y triturado asemeja a escamas de jabón. Se fuma mezclado con el tabaco o se calienta en pipa de agua y se inhala el humo resultante. Finalmente, la cocaína o clorhidrato de cocaína, se obtenido a partir de la pasta base, con clorhídrico y extracción acetona etanol.

⁴ Ver nota 3 para entender lo que es el basuco.

⁵ Hace uno años, la agencia nacional contra estupefacientes sacó al aire una publicidad en radio y televisión en la que se refería a las plantas de coca, amapola y marihuana como '*matas que matan*'. La publicidad fue demandada por la líder indígena Fabiola Piñacue y posteriormente fue eliminada.

⁶ Para profundizar ver Rivera (2003) *Las fronteras de la coca. La Paz: Idis-Umsa, Ediciones Aruwiyiri*.

Referencias:

- BONILLA, Lydie. 2007. *Des proies si désirables. Soumission et predation pour les Paumari D'Amazonie bresilienne*. Tesis de Doctorado. Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido práctico. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- CASTELLS, Manuel. 2008. *Volgere di millennio*. Milano: Università Bocconi editori.
- CLIFFORD, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. España: Editorial Gedisa.
- CURE, Salima. 2014. '*Ahora hay que mambear*'. *Pratiche e discorsi intorno al consumo urbano del mambe nelle città di Leticia e Bogotá*. Tesis de Doctorado. Napoli: Università L'Orientale.
- DREYFUS, Pablo. 1998. Cocaine, the military and shining path, 1890-1995. Documento presentado en el encuentro de la "Latin American Studies Association", Chicago.

- DURANTI, Alessandro. 2005. *Antropologia del linguaggio*. Roma: Meltemi editori.
- ECHEVERRI, Juan A. 1997. *The people of the center of the World. A study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon*. Tesis de Doctorado. New York: New School for Social Research.
- ECHEVERRI, J. & PEREIRA, E. 2005. "Mambear coca não e pintar a boca de verde: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica." In LABATE, B. & GOULART, S. (eds.): *O uso ritual das plantas de poder*, pp. 117-185. Campinas: Ed. Mercado de Letras, Fapesp.
- GRELE, Ronald. 2007. "Introduzione". In PORTELLI, A. (ed.): *Storie Orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, pp. VII-XV. Roma: Donzelli editori.
- HALL, Stuart. 2006. *Il soggetto e la differenza. Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi editore.
- HILL, Jonathan. 1988. "Introduction: myth and history". In HILL, J. (ed.): *Rethinking history and myth. Indigenous South american perspectives on the past*, pp. 1-17. Urbana: Illinois Books edition
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonia noroccidental". *Boletín del Museo del Oro*, 21:77-103. (<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7154>; acceso em 11/11/2010).
- JEDLOWSKI, Paolo. 2002. *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*. Milano: Franco Angeli Editori.
- MACHADO, Lia. 2000. "Limites e fronteiras: Da alta diplomacia aos circuitos da ilegalidade." *Revista Território*, 8:9-29.
- MAUSS, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos editorial.
- MELLINO, Miguel. 2006. "Introduzione". In HALL, S. (ed.): *Il soggetto e la differenza. Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, pp. 7- 29. Roma: Meltemi editore.
- MICARELLI, Giovanna. 2003. *Weaving a new basket: indigenous networks at the margin of development*. Tesis de Doctorado. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- _____. 2012. Tobacco's Divine banknote: the translation of project money into public wealth. Trabalho apresentado no Congresso Internacional de Americanistas. Panel: "Images of Public Wealth: Property, Identity, and Well-being in Native Tropical America". Vienna.
- MURATORIO, Blanca. 1991. *The life and times of grandfather Alonso. Culture and history in the upper Amazon*. New Jersey: Rutgers University press.
- _____. 1996. "Trabajo para la Shell: resistencia cultural a la proletarianización en la amazonia ecuatoriana". In SANTOS, F. (ed.): *Globalización y cambio en la amazonia indígena*, vol 1, pp. 371-395. Quito: Abya-yala.
- NIETO, Valentina. 2006. *Mujeres de la abundancia*. Tesis de Maestría. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- NORDSTROM, Carolyn. 2007. "War on the front lines". In ROBBEN, A. & SLUKA, J. (eds.): *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*, pp. 128-153. New Jersey: Blackwell publishing.

- OLIVEIRA, João P. 2013. "Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia". *Tellus*, 13(24):227-259.
- PEREIRA, Edmundo. 2005. *Nimaira Uruki: esa es mi lucha. Ritual e política entre os Uitoto-Murui, rio Carapana, Amazonia colombiana*. Tesis de Doctorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- _____. 2012. *Un Povo Sábio, Um Povo Aconselhado: Ritual e Política entre Os Uitoto-Murui*. Brasília: Paralelo 15.
- PIZZA, Giovanni. 2005. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci editore.
- RIVERA, Silvia. 2003. *Las fronteras de la coca*. La Paz: Idis-Umsa, Ediciones Aruwiyyiri.
- ROMAN, Oscar. 2010. "Mito de la coca: el manejo y sus consecuencias." *Mundo Amazónico*, 1:315-326.
- ROSALDO, Renato. 2000. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-yala.
- ROSEBERRY, William. 1988. "Political economy". *Annual Review of Anthropology*, 17:161-185.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1991. *Amazonia 1940-1990*. Lima: Terra Nova-Universidad Católica del Perú.
- SLUKA, J. & ROBBEN, A. 2007. "Fieldwork in anthropology: an introduction". In ROBBEN, A. & SLUKA, J. (eds.): *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*, pp.1-28. New Jersey: Blackwell publishing.
- SHERRAT, Andrew. 1998. "Introduzione: sostanze particolari". In GOODMAN, J., LOVEJOY, P. & SHERRAT, A. (eds.): *Usi sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, pp. 17-28. Genova: ECIG editori.
- SOBERÓN, Ricardo. 2009. "Hacia una nueva Perspectiva en la Temática del Tráfico Ilícito de Estupefacientes". In TOKATLIAN, J. (ed.): *La Guerra contra las Drogas en el Mundo Andino. Hacia un Cambio de Paradigma*, pp. 198-224. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- TALLÉ, Cristiano. 2007. "Per una economia della pratica di ricerca sul campo ovvero sul sottile confine tra vita e ricerca". In GALLINI, C. & SATTA, G. (ed.): *Incontri etnografici*, pp. 150-170. Roma: Meltemi
- TAUSSIG, Michael. 2005. "Cultura del terrore, spazio della morte". In DEI, F. (ed.): *Antropologia della violenza*, pp. 77-123. Roma: Meltemi
- _____. 2007. *Cocaina. Per un'antropologia alla polvere bianca*. Milano: Bruno Mondadori.
- TOVAR-PINZÓN, Hermes. 1994. "La economía de la coca en América Latina. El paradigma colombiano". *Revista Nueva Sociedad*, 130:86-111.
- TURNER, Terence. 1988. "History, myth and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil". In HILL, J. (ed.): *Rethinking history and myth. Indigenous South american perspectives on the past*, pp.195-213. Urbana: Illinois Books edition.
- URBINA, Fernando. 1992. *Las hojas de poder*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia editorial.

- URBINATI, Emilio. 2008. *Politiche di sviluppo e questioni étnica. La cooperazione italiana in Bosnia*. Tesis de Doctorado. Bologna: Università di Bologna.
- VASCO, Luis Guillermo. 1999. "Vivir y escribir en antropología". *Boletín de Antropología*, 13 (30): 43-51. Medellín: Universidad de Antioquia.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. 2002. "Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio." In ALLIEZ, E. (ed.): *Gilles Deleuze una vida filosófica*, pp. 763-777. Bogotá: Ministerio de asuntos extranjeros de Francia.

Resumo: Estou interessada no assunto da coca, o mambe (folhas de coca em pó), a cocaína, há alguns anos, quando completei meu mestrado em estudos amazônicos na Universidade Nacional da Colômbia, sede Amazônia. Morando e estudando em Leticia, escutava histórias que se referiam ao tempo do tráfico de cocaína dos anos 70-80 no Trapézio Amazônico, relacionado ao cultivo de coca na Bolívia e no Peru; também, ouvia outras que abordavam a natureza contemporânea desse negocio vinculado ao Brasil e a rota de Manaus ao Oceano Atlântico. Pouco a pouco, o interesse pelo assunto me levou a enfocar nas interpretações que os indígenas que consomem coca fazem sobre sua transformação em cocaína e nos efeitos que a comercialização dessa substância teve em suas vidas.

Palavras-chave: Coca, Cocaína, Murui, Amazônia, Respostas culturais.

Abstract: I have been interested in the subject of coca, mambe (powdered coca leaves) and cocaine for some years ago, since I completed my master's degree in Amazonian studies at the National University of Colombia (Amazonia campus). Living and studying in Leticia, I regularly encountered stories referring to the time of the cocaine trafficking in the 70s-80s around the Amazonian Trapezium, related to coca cultivation in Bolivia and Peru. In the same way, I was surrounded by stories that addressed the contemporary nature of this traffic and its link with Brazil and the route through Manaus to the Atlantic. Little by Little, my interest in the subject led me to focus on the interpretations that indigenous people who consume coca make about its transformation into cocaine, and on the effects that the commercialization of this substance has had on their lives.

Keywords: Coca, Cocaine, Murui, Amazônia, Respostas culturais.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em julho de 2020.

Povos Tradicionais e a Questão Nuclear: conflitos socioambientais e resistências à central nuclear em Itacuruba

Whodson Silva^a
Vânia Fialho^b

O presente trabalho busca problematizar o campo sociopolítico em que se dá a instalação da Central Nuclear do Nordeste em Itacuruba, Sertão de Pernambuco – Brasil. Nossa análise considera o lugar que os povos tradicionais ocupam nessa arena de conflitos socioambientais. O cenário atual aponta para a consolidação de uma política nuclear que prioriza fatores como a importância militar da tecnologia nuclear e a sofisticação embutida nessa tecnologia que a apresenta como a forma de energia do futuro. Diante desse contexto, os povos tradicionais em Itacuruba têm elencado uma série de enfrentamentos no intuito de assegurar a proteção de suas territorialidades específicas frente à instalação do complexo nuclear no Rio São Francisco. Tais enfrentamentos configuram um repertório de ações coletivas e confrontos políticos na região do Sertão pernambucano.

Povos e comunidades tradicionais, Central Nuclear do Nordeste, Mobilizações antinucleares.

Mudar para melhor?¹

As reflexões acerca do confronto de povos tradicionais com empreendimentos nucleares se inserem em uma agenda de pesquisas na

a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Projeto Nova Cartografia Social. Email: whodsoon@gmail.com.

b Universidade de Pernambuco (UPE), Projeto Nova Cartografia Social. Email: vania.antropologia@gmail.com.

região do Sertão de Itaparica², do Laboratório de estudos sobre Ação Coletiva e Cultura da Universidade de Pernambuco (LACC-UPE). Este compreende o núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social (PNCS), atuante no Estado³ desde 2006 com foco nas auto cartografias de povos e comunidades tradicionais.

O confronto político, aqui problematizado, refere-se ao desbravado por uma série de agentes sociais no município de Itacuruba, entre os quais estão três grupos que se reconhecem como quilombolas: Negros de Gilu, Ingazeira e Poço dos Cavalos; e outros três que se reconhecem como indígenas: Pankará no Serrote dos Campos, Tuxá Campos e Tuxá Pajeú. Isto é, seis diferentes organizações sociais e políticas, bem como seis diferentes processos criativos de afirmação étnica e reelaborações culturais nessa região do Sertão.

Neste trabalho, a noção antropológica de ‘povos e comunidades tradicionais’ possibilita-nos compreender como tais coletivos, organizados em movimentos sociais, acionam identidades sociopolíticas que extrapolam a categoria analítica de comunidade camponesa:

“Assim, uma unidade social que era classificada como ‘comunidade camponesa’, é vivida agora por seus integrantes e pode ser interpretada como ‘comunidade remanescente de quilombo’, como ‘comunidade indígena’, ou seja, como ‘comunidade tradicional’, incorporando atributos identitários e autodefinições, bem como formas distintas de reconhecimento pelo Estado e de redistribuições, sendo vista pelos seus próprios membros como uma unidade social peculiar, constituída por um processo histórico e uma ‘tradição’ inventada⁴, e não apenas e tão somente como uma ‘comunidade camponesa’, analiticamente definida” (Almeida 2017:42).

Os povos tradicionais em Itacuruba reúnem um conjunto de demandas que os têm mobilizado para acessar direitos sociais específicos, discriminados na Constituição Federal de 1988 e em instrumentos jurídicos internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sancionada no Brasil em 2002. Tais mobilizações denunciam que esses direitos são violentamente negados num sistemático contexto de ‘descaso planejado’, provocado pelo próprio Estado.

A ‘nova’ Itacuruba constitui um município reconstruído pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) para o reassentamento compulsório da população da ‘velha’ cidade, que fora inundada em 1988 em razão da instalação da Usina Hidrelétrica de Itaparica. O descaso planejado, como conceituou Parry Scott (2009), revela que os insucessos das medidas mitigadoras e as diversificadas formas de assédio à população impactada, já estavam presentes nas instruções e procedimentos administrativos da Usina Hidrelétrica (UHE) de Itaparica.

‘Mudar para melhor!’, esse era o slogan da campanha realizada pela CHESF para convencer a população dos benefícios da instalação do empreendimento. Os reais efeitos para estes, serão visualizados nos dados do Conselho Regional de Medicina de Pernambuco (CREMEPE) que, em 2006, apontava Itacuruba como a cidade brasileira com o maior índice de suicídios no Brasil, detendo 63% de sua população com problemas de sofrimento mental⁵.

A atualidade do descaso planejado em Itacuruba é hoje veiculada em noticiários e em diferentes discursos políticos, que repercutem sobre a intenção do governo federal, por meio do Ministério de Minas e Energia (MME), de construir a Central Nuclear do Nordeste, às margens do Rio São Francisco, sendo Itacuruba o sítio pleiteado para projeção de até seis reatores nucleares, com capacidade total de 6.600 megawatts elétricos e um investimento de R\$ 64,404 bilhões⁶.

A partir de 2011, de estigmatizada ‘terra dos deprimidos’⁷, nova Itacuruba passa à potência nuclear brasileira. No entanto, se de um lado o setor do desenvolvimento energético no Brasil caminha para a materialização do empreendimento nuclear em Itacuruba, de outro, se atijam as mobilizações antinucleares nessa região, sendo sobre estas a nossa argumentação.

Versaremos, portanto, sobre os mecanismos de enfrentamento de indígenas e quilombolas em Itacuruba no confronto com a central nuclear. Esta arena de interações e conflitos, dos mais diversos, situará os sujeitos em posições diferentes de domínio, em ambientes ancorados e atravessados por desigualdades de poder.

Nossa compreensão do confronto antinuclear, segue na direção de McAdam, Tarrow & Tilly (2009), em que um ‘confronto político’ envolve uma interação coletiva, na medida em que: (a) ela envolve confronto, é dizer, faz reivindicações vinculadas a outros interesses e (b) pelo menos um grupo da interação, incluindo terceiros, é um governo, isto é, uma organização que controla os principais meios de coerção concentrados num território definido.

No tocante à primeira questão, ‘os outros interesses’ referem-se aos que elencamos como discussão analítica e que se configuram, no contexto de enfrentamentos, como interesses contrários aos do empreendimento, não no sentido redutivo de que os povos tradicionais ‘não querem desenvolvimento’ ou são empecilhos para tal, mas entendem que o desenvolvimento, tal qual está posto, não atende às suas necessidades. De forma arbitrária, o desenvolvimento impacta o meio ambiente em que vivem, impulsiona o medo e a insegurança; tudo estrategicamente invisibilizado pelos planejadores.

A segunda questão atenta para o papel do Estado, já que este, no contexto do confronto, controla os principais meios de coerção, o que restringe o campo de possibilidades das ações coletivas de agentes opositores. Nosso argumento é de que o Estado ocupa um lugar de ‘consórcio’ na arena de ações e negociações da Central Nuclear do Nordeste, que segundo Ribeiro refere-se a:

“um processo político comandado por grupos de poder que operam em níveis mais elevados de integração. É um encadeamento que – mediante a organização de novas entidades orientadas a tarefas econômicas e administrativas – une, de fato, dentro de um projeto, instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais. É uma forma de reforçar relacionamentos capitalistas de modo piramidal, em que níveis mais elevados hegemonomizam níveis mais baixos. O consórcio é a entidade social, econômica, e política concreta que articula diferentes grupos de poder” (Ribeiro 2008:115).

Entender a atuação do Estado como um consórcio na trama sociopolítica e econômica que conjectura a instalação da central nuclear possibilita-nos indagar o porquê de tal projeto e a quem este interessa

e beneficia. Seguramente não aos povos tradicionais, que em resposta, elencam uma série de reivindicações apoiadas em marcos legais que impõem a necessidade de consulta livre, prévia e informada sobre os interesses dos seis grupos, sem exceção, nas áreas a serem ocupadas ou atingidas pela Central Nuclear do Nordeste, sendo este um procedimento condicionante para a construção do empreendimento.

Na direção de complexificarmos o campo social assinalado, situaremos a questão nuclear em Itacuruba e destacaremos o ‘repertório confrontacional’ que tem sido estabelecido pelos povos tradicionais nessa região. Tal conjuntura aponta o acirramento de políticas governamentais que impulsionam a implantação de grandes projetos e objetivam, ao mesmo tempo, retroceder os direitos conquistados pelos segmentos sociais, assim como impactar o meio ambiente em escalas sem precedentes.

Itacuruba ‘no meio’ da rota de expansão da energia nuclear brasileira

Num panorama histórico, a discussão sobre a possibilidade do Sertão de Itaparica abrigar um empreendimento nuclear surge ainda na década de 1980, período em que o Estado anuncia o alcance da tecnologia para o enriquecimento do urânio, bem como promovia o reassentamento compulsório da população de Itacuruba.

O Diário Oficial da Prefeitura da Cidade do Recife, de 17 e 18 de junho de 1987, registra uma campanha que se desencadeava com o apoio da mesma prefeitura e tinha por finalidade “coletar 30 mil assinaturas para viabilizar emenda constitucional de caráter popular, contra a instalação de uma usina nuclear em Pernambuco”. Em 25 de novembro do mesmo ano, a ‘Emenda Substitutiva nº 01 ao Projeto nº 244’ é discutida pelos deputados estaduais e registrada no Diário do Poder legislativo de Pernambuco. A emenda propunha proibir “aos governos do Estado e dos Municípios celebrarem convênios ou darem licenças que possibilitem a instalação de usinas nucleares, ou que permitam o depósito de seus rejeitos ou de química letal”. Salienta-se que

o governo federal também pretendia depositar no município de Floresta, vizinho à Itacuruba, o lixo atômico da tragédia envolvendo o Césio - 137 que ocorreu nesse mesmo ano em Goiânia (GO) (Diário Oficial do Estado de Pernambuco – Poder Legislativo, 25.11.1987, p. 04).

Da década de 1980 até o momento, tais discussões dinamizaram-se e, mais recente, acompanhamos uma locomotiva de expansão da produção nuclear no Brasil, estando Itacuruba ‘no meio’ da rota dessa locomotiva. Como noticiado pelo Blog de Jamildo, do Sistema Jornal do Commercio, que em 11 de fevereiro de 2011 veiculou a matéria: ‘Eletronuclear escolhe cidade de Itacuruba como opção para uma usina atômica no Nordeste’⁸. A matéria traria em anexo o projeto ‘A rota de expansão da energia nuclear brasileira’, assinado em Janeiro de 2011 pelo engenheiro Carlos Henrique Mariz, à época, chefe do escritório da Eletronuclear⁹ no Nordeste. O documento justifica Itacuruba como primeira opção para sediar o empreendimento, por apresentar “baixa densidade populacional, oferta de água para resfriar os reatores, solo estável e proximidade das linhas de transmissão de energia”.

É a partir desse momento, e nessas condições, que se torna pública a informação de que Itacuruba reviveria os dramas sociais de uma relação histórica com o setor do desenvolvimento energético. A Central Nuclear do Nordeste é projetada ao longo dos anos 2000 quando, ainda em 2006, se retoma a discussão do Plano Nuclear Brasileiro (PNB). Nesse período, confluuiu na região Nordeste uma série de obras de investimentos do Programa de Aceleração de Crescimento (PAC). Concomitante aos investimentos no Nordeste, a população de Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, veria novamente o desempenho do PNB, no retorno as obras de Angra 3, que paradas desde 1986, entrara na lista de prioridades do PAC.

Em 12 de agosto de 2009 inaugura-se o escritório da Eletronuclear na cidade de Recife. O site do MME¹⁰ afirmava que a representação de tal empresa no Nordeste se dava em “função de atender à demanda que será criada a partir do início dos estudos para escolha do sítio da central nuclear nordestina como, por exemplo, o envolvimento com

as organizações públicas e regulatórias da região”. A área considerada “de interesse”, segundo notícia, “é a faixa litorânea que vai da Bahia a Pernambuco passando por Alagoas e Sergipe”.



Figura 01. A questão nuclear em Itacuruba. Fonte: Silva (2019).

“É o município de Itacuruba, à beira do Rio São Francisco, perto de Belém de São Francisco, onde poderá vir a ser construída a nova central nuclear do país, com seis unidades geradoras e capacidade total de 6,9 mil MW” – afirma a nota da Associação Brasileira de Energia Nuclear (ABEN)¹¹, de agosto de 2013, período em que a Eletronuclear estava na fase final do estudo.

O projeto da ‘Central Nuclear do Nordeste’, disponível digitalmente no site da Eletronuclear até julho de 2018¹², ratificou a escolha desse sítio, prevendo a construção de seis usinas nucleares, onde a

primeira iniciaria a operação em 2022 e a última em 2030. Segundo o projeto, a construção de cada uma das usinas se daria em um prazo de 05 anos, inspirados no projeto da *Sanmen Nuclear Power Station* – em Zhejiang, China¹³. Na categoria de impacto regional, são listados como municípios diretamente impactados: Belém do São Francisco (PE), Rodelas (BA), Itacuruba (PE), Floresta (PE), Cabrobó (PE), Salgueiro (PE), Serra Talhada (PE), Petrolândia (PE) e Paulo Afonso (BA).

Entre 2011 e 2017, há um silêncio deliberado do governo federal sobre a instalação desse projeto, um dos motivos para tal retaguarda do Estado deve-se ao fato de que, ainda em março de 2011, ocorre o desastre nuclear na Central de Fukushima – Japão. Tal evento acaba por repercutir num debate mundial sobre os riscos de empreendimentos nucleares para a humanidade, bem como nos argumentos dos movimentos antinucleares em Pernambuco, que despontaram nesse mesmo ano.

É a partir de 2018, no entanto, que se retoma o debate da questão nuclear em Itacuruba. O Comitê de Desenvolvimento do Programa Nuclear Brasileiro (CDPNB), organismo vinculado ao Palácio do Planalto, em julho de 2018, já tinha elaborado a proposta de um programa que previa ampliar a geração de energia nuclear no país, aumentar a exportação de urânio e dinamizar a mineração do setor. O comitê, que nesse momento estava composto por representantes de onze ministérios e coordenado pelo ministro do Gabinete de Segurança Institucional (GSI), teria criado sete grupos de trabalho sobre o tema nuclear para estruturar o novo PNB. As proposições eram de projetos de novas usinas nucleares em diferentes partes do país e o retorno das obras de Angra 3¹⁴.

Com a posse de um importante almirante de esquadra ao MME, o setor do desenvolvimento nuclear ganha mais expressão. Entre as pautas anunciadas pelo ministro, em março de 2019, está a transferência da exploração do urânio para a iniciativa privada¹⁵ que – pela Constituição Federal do país é de monopólio da União na figura da estatal Indústrias Nucleares do Brasil (INB) – e a abertura das reser-

vas indígenas para a indústria de mineração¹⁶. Em janeiro de 2019 o MME já havia declarado, por meio de nota oficial, a pretensão de retomar as obras de Angra 3 e o plano de construir entre quatro e oito novas usinas nucleares no País:

“Para o setor nuclear, a conclusão de Angra 3 é importante, pois traz escala à toda a cadeia produtiva do setor, desde a produção de combustível à geração de energia. Isso se torna ainda mais relevante quando se leva em conta que o Brasil vai precisar investir em energia para o futuro, em função do aumento da demanda e do esgotamento do potencial hidrelétrico. Por fim, o Plano Nacional de Energia 2030 (PNE 2030) prevê a construção de quatro a oito usinas nucleares no País. Cenário que tende a ser confirmado pelo PNE 2050, publicação aguardada para breve” (Nota do Ministério de Minas e Energia em 22 de janeiro de 2019)¹⁷.

Mais recente, em abril de 2019, o MME anunciou, durante o *World Spotlight Brazil* no Rio de Janeiro, que uma área em Pernambuco já teria sido analisada pela Eletronuclear para receber uma nova central nuclear. O local consistia num sítio, que fica localizado na cidade de Itacuruba e poderia abrigar até seis reatores nucleares, totalizando uma capacidade de 6.600 *megawatts elétricos*. A escolha de tal município foi ratificado no Fórum Internacional Renováveis e Nuclear, realizado em 04 de Julho de 2019, no Auditório da TV Jornal em Recife.

Atualmente, estão em operação as usinas nucleares de Angra 1, com capacidade para geração de 640 *megawatts elétricos*, e de Angra 2, com capacidade para 1350 *megawatts elétricos*. Estas duas usinas respondem pela geração de 3% da energia elétrica consumida no Brasil. Angra 3, que foi projetada como praticamente uma réplica de Angra 2, prevê a geração de 1405 *megawatts elétricos*, caso venha a operar¹⁸. O PNE 2030, que subsidia o governo na formulação de sua estratégia para a expansão da oferta de energia até 2030, aponta a necessidade da construção de novas centrais nucleares nas regiões Nordeste e Sudeste, algo que tende a ser confirmado no PNE 2050, publicação aguardada para 2020.

Este cenário aponta para a consolidação de uma política nuclear brasileira que considera fatores como a importância militar da tecnologia nuclear e a sua sofisticação, que se apresenta como a forma de ‘energia do futuro’. Tais parâmetros explicam a formação de um setor nuclear no país e a preferência por esse tipo de fonte de energia, como afirma Pinguelli Rosa (1988).

É a partir do momento em que os planejadores traçam a rota da expansão da energia nuclear brasileira, estando Itacuruba bem ‘no meio’ dessa rota, que se difunde entre a população itacurubense toda uma relação de ‘medo difuso’, que ancorará até os dias atuais uma escancarada forma de ‘violência do silêncio’ praticada pelo Estado com essa população.

“Em Angra dos Reis, onde a experiência com a radioatividade não se manifesta sensorialmente, a proximidade da usina nuclear parece não provocar a mesma reação da população, ou não da mesma maneira. Ela se manifesta através de um medo difuso¹⁹ originário da circulação de informações sobre os riscos da radioatividade [...]”. (Leite Lopes 2004:234).

Se a presença da central nuclear em Angra dos Reis incita um sentimento de medo nas pessoas que sensorialmente não identificam se estão sendo ‘envenenadas’ pela exposição à radiação, a população de Itacuruba, antes mesmo de estar exposta a esses riscos, passa a viver de forma ainda mais intensificada, a partir de 2011, severas dimensões do sofrimento social provocadas pelo medo da instalação de um novo empreendimento energético no município. A violência do silêncio, como destacamos em Silva (2019), é um desses prejuízos que o poder político, econômico e institucional engendra nessa região, sendo um perverso mecanismo de desmoralização dos agentes sociais impactados.

Primeiro, o Estado não oferece ‘maiores informações’ sobre as áreas de interesse do empreendimento nuclear, mesmo quando requerido pelos povos tradicionais que têm esse direito constitucionalmente garantido. Segundo, os técnicos e gestores entusiastas da energia

nuclear negam a existência do projeto, apelando para viralização midiática de que o tema da central nuclear em Itacuruba é ‘*fake news*’²⁰, estigmatizando a população como ‘louca’, ‘depressiva’ e ‘desinformada’; Terceiro, conforma-se um *lobby* nuclear que confirma Itacuruba como o local que ‘poderá’ receber tal investimento; a ‘indecisão’ do Estado justifica a ausência de informações e consulta às comunidades, tratando-as como ignorantes da discussão técnica, científica e econômica do empreendimento nuclear.

‘Loucos’, ‘interesseiros’ e ‘ignorantes’ têm sido alguns dos adjetivos utilizados pelos técnicos, planejadores e parlamentares para coibirem as ações de um movimento que se situa como contrário a investimentos nucleares em ‘Itacuruba, no Nordeste e no Brasil!’. Trata-se da Articulação Sertão Antinuclear, a qual integram os povos tradicionais, que busca impedir a construção de centrais nucleares no Rio São Francisco e a reparação ética de todo um contexto de descaso planejado em que tais populações são atualizadamente submetidas.

Repertórios confrontacionais de povos tradicionais em Itacuruba

“Dizemos não à usina nuclear no São Francisco!” é a afirmação dos povos tradicionais em Itacuruba que, exponencialmente, vêm configurando uma série de mobilizações antinucleares no Sertão de Pernambuco. Tais mobilizações, antes de tudo, chamam-nos atenção por se apresentarem empiricamente como contraponto de todo um processo de produção de invisibilidade desses grupos no projeto da Central Nuclear do Nordeste.

É esse sertão visto sob a lente do vazio demográfico, da miséria e dos estigmas sociais que marcam visões desfiguradas que passam a ser registradas e tornadas como verdades num projeto que se apresenta como a tábua de salvação, única e perfeita! Entretanto, são as formas de resistência dos povos tradicionais ao empreendimento nuclear que visibilizam a presença histórica, material e simbólica de diversificadas coletividades em toda essa região.



Figura 02. Folhas 65 e 66 do Projeto ‘Central Nuclear do Nordeste’. Fonte: Eletrobrás/ Eletronuclear (2011).

“Existem indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, toda população ali em torno de onde quer ser feito a usina nuclear!”, coloca-nos Jorge Pankará²¹. “Nós da Aldeia Tuxá de Itacuruba somos vizinhos da provável usina nuclear, a gente fica lado a lado de onde ela vai ser construída”, afirma Evani Tuxá. “Existimos!”, “Estamos aqui!” e “não iremos sair!”, são três afirmações que são persistentemente afirmadas pelos povos tradicionais e que se apresentam como prontas respostas aos adjetivos deturpados que vem desqualificando o lugar de fala e a fala destes.

Se, de fato, a usina for construída, provavelmente nós teremos de ser retirados do território ou ficaremos numa área de segurança máxima, qual das duas decisões a gente tem que tomar? O que vamos fazer? Para que caminho a gente vai seguir? Se não é nenhuma das que a gente quer, nenhuma das possibilidades a gente quer, então é esse o grande empasse que a gente tem ou nós ficamos dentro de uma área de segurança máxima ou a gente é retirado de um território que a gente vem lutando, o território tradicional, e aí mais uma vez nós vamos negar aos nossos filhos e aos nossos netos o território, a cultura, a tradição se nós já passamos por isso? Por isso que a gente continua denunciando! (Lucélia Pankará).

Muitas pessoas também me procuram pedindo sugestões em relação à questão da usina nuclear. Eu começo a colocar o concreto

que a gente já tem em vida, o resultado da Barragem de Itaparica como já foi colocado aqui, e a questão também da transposição do São Francisco que a gente tem fatos concretos que foi exatamente assim, famílias induzidas às promessas, as benditas promessas que vem de cima. Cadê que metade delas são cumpridas? Quantos anos nós já temos da usina de Itaparica? E quantas pendências ficaram e que a gente nunca mais conseguiu solucionar? Cadê o resultado? Foi prometido e não foi cumprido! (Valdeci Ana, Quilombo Poço dos Cavalos).

Os Povos tradicionais em Itacuruba denunciam uma série de assédios provocados pela ação desenvolvimentista do Estado, que negligencia historicamente os direitos sociais de tais populações, propondo projetos que integram interesses de instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais que acabam por desajustar os mais diversos contextos locais. Em uma conjuntura de dispersão e fragmentação, as existências e afirmações de grupos enquanto etnicamente diferentes evidenciam os mecanismos de resistência desses ao projeto da central nuclear. É “fortalecendo a cultura, a fé e a religião”, como afirma Cícera Pankará. É na luta pela demarcação dos territórios e pela preservação do Rio São Francisco, onde se abundam as mais variadas formas de resistências que compõem, numa esfera maior, repertórios de confrontos antinucleares no Sertão de Pernambuco.

A ideia de ‘repertório confrontacional’, no uso de McAdam, Tarrow & Tilly (2009), refere-se a um conjunto de formas de ação política surgida em meio a conflitos numa dada época e que, a partir de então, fica à disposição dos atores sociais (Alonso & Botelho 2012). Lançando mão desse conceito, veremos que os povos tradicionais em Itacuruba conformam repertórios confrontacionais, onde mobilizados para obstar o empreendimento, elencam uma série de ações políticas que expressam uma interação histórica e atual entre eles e seus opositores, nesse caso, os projetos desenvolvimentistas do Estado.

As ações políticas que irão compor os repertórios confrontacionais podem ser vistas nas microdinâmicas locais, nos processos e nos ambientes próprios de cada grupo, ou seja, na realidade vivida no

contexto de Itacuruba, onde é a própria ‘vida’ o eminente elemento de resistência e de confronto político. O que James Scott (2002) conceituou como ‘formas cotidianas de resistências’ é particularmente importante para demonstrar que o enfrentamento não se expressa somente em manifestos, protestos e batalhas mais rápidas, mas também num bojo de lutas pulverizadas no dia a dia de pessoas que, imersas em suas dinâmicas, encontram obstáculos para a ação coletiva e organizada, sendo as resistências cotidianas muitas vezes a única opção disponível. A reivindicação por escolas e por uma educação indígena específica e diferenciada; o empenho de lideranças quilombolas e indígenas em encaminhar os processos administrativos de regularização de seus territórios; e as articulações associativas locais são alguns dos exemplos das formas cotidianas de resistências.

Em uma mesma direção, mas em um plano paralelo, visualizaremos outro campo de ações políticas de povos tradicionais, esse especificamente se voltará para uma unidade de mobilização antinuclear que desponta em Pernambuco e revela um circuito de interações políticas em Itacuruba e fora desta. Segundo Almeida uma “unidade de mobilização” pode ser compreendida como:

“uma aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador do Estado – por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura” (Almeida 2004:10).

A unidade de mobilização antinuclear que se opõe à construção da Central Nuclear do Nordeste nomina-se Articulação Sertão Antinuclear. Esta canaliza manifestações públicas que indicam ao restante da sociedade as problemáticas socioambientais e tecnológicas de um empreendimento dessa natureza. Registramos neste trabalho o confronto antinuclear de povos tradicionais a partir das atividades encabeçadas por essa Articulação, considerando que essas coletividades ocupam um importante lugar de ação e discurso na referida unidade

de mobilização, isso porque a conformação desta só foi possível em decorrência das alianças e redes de solidariedade política, provocadas pela existência e demanda dos próprios povos tradicionais em Itacuruba.

Entendemos, assim, como os diferentes movimentos sociais, povos tradicionais de outros municípios, grupos de pesquisa das universidades, entre outras instituições, se aglutinam em uma unidade de confronto antinuclear. É o exemplo dos setores ligados à Igreja Católica, como a Diocese de Floresta, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Comissão Pastoral de Pescadores (CPP), que entendem que a Igreja e a sociedade precisam atuar “em comunhão e a favor dos irmãos excluídos”²², salvaguardando seus direitos.

Analiticamente, compreendemos que os repertórios confrontacionais da Articulação Sertão Antinuclear são situacionais, isto é, ações políticas que são realizadas em determinado tempo e espaço, com determinados atores e em certas circunstâncias. Para McAdam, Tarrow & Tilly (2009), o uso repetido do mesmo repertório diminui sua eficácia instrumental e, desta forma, encoraja a inovação tática, no entanto, os repertórios têm também uma função expressiva cuja lógica encoraja a persistência em vez da mudança. São essas as tensões criativas entre persistência e inovação de ações políticas que corporificam os repertórios da Articulação Sertão Antinuclear.

Dessa maneira, apreendemos a existência de dois desses repertórios: um que teve início em 2011, impulsionado pelas notícias veiculadas no Sistema Jornal do Commercio, dispersando-se em 2014 com o silenciamento das informações sobre o empreendimento nuclear; e o outro que tem início em 2019, com as novas notícias da intenção do projeto nuclear em Itacuruba e são simultâneas ao período em que escrevemos este trabalho. Poderíamos analisar o conjunto de ações políticas da Articulação Sertão Antinuclear a partir de um único recorte temporal, não obstante, problematizamos o atual cenário sociopolítico em que se dá a construção emergente do segundo repertório confrontacional:

“O atual contexto que provocará o campo de oportunidades de novas ações coletivas de povos tradicionais contra o empreendimento nuclear apresenta-se como distinto justamente por: (a) explicitamente demonstrar a concretude da instalação de um complexo nuclear em Itacuruba, mesmo que a população não tenha sido notificada oficialmente e que, em detrimento disso, surjam informações de que tal notícia é ‘fake News’ para deslegitimar o movimento antinuclear que desponta atualmente no Sertão de Pernambuco; (b) evidenciar que a decisão política de construção de empreendimentos nucleares no Brasil assumidamente vai à contramão da discussão energética mundial, que, a sua vez, acentua formas de energia renovável e regressão das políticas nucleares; (c) limitar e inibir as formas de ação coletiva de segmentos sociais através de um contexto sociopolítico que criminaliza e negligencia os movimentos sociais, não escutando suas demandas mesmo que constitucionalmente lhes sejam assegurados; e, (d) o próprio contexto da conformação do movimento antinuclear desembocará em novas estratégias de ação que configurará um novo repertório confrontacional” (Silva 2019:139).

1º repertório confrontacional (2011 - 2014)*	2º repertório confrontacional (2019 - Atual)*
1. Caravana antinuclear em Pernambuco – 2011; 2. Carta de Itacuruba assinada por mais de sessenta entidades – 2011; 3. Semana antinuclear do Recife – 2011; 4. Marcha das águas em Pernambuco – 2012; 5. Tenda antinuclear na Cúpula dos Povos (Rio+20) – 2012; 6. Mobilização nacional Por um Brasil Livre de Usinas nucleares – 2012; 7. Audiência pública no município de Itacuruba (PE) convocada pelo Fórum Interinstitucional em Defesa da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco – 2011; 8. Abaixo-assinado assinado pela revogação do Acordo Nuclear Brasil – Alemanha em 2014. *Aqui está listada somente algumas das ações expressivas dos períodos assinalados.	1. Caminhada Antinuclear: Opará contra a morte nuclear – março de 2019 ; 2. Audiência pública na Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE) – maio de 2019; 3. Carta em defesa da vida e em repúdio à implementação de novas usinas nucleares no Brasil, em especial no município de Itacuruba, , entregue pelo Arcebispo de Recife e Olinda, Dom Antônio Fernando Saburido, ao governador de Pernambuco – maio de 2019; 4. Caminhada antinuclear em Mirandiba, Carnaubeira da Penha, Floresta e Itacuruba – junho de 2019; 5. Debate sobre a questão nuclear realizado na Cúria metropolitana – junho de 2019. 6. Encontro “o São Francisco e suas energias: impactos e desafios” promovido pela CNBB - Novembro de 2019.

Figura 03. Quadro dos repertórios confrontacionais antinucleares em Pernambuco. Fonte: os autores.

Configura-se, desde 2011, um itinerário de mobilizações antinucleares em Pernambuco, expressos em repertórios confrontacionais,

que fundam uma construção argumentativa para que o projeto da Central Nuclear do Nordeste não seja tratado a partir da ideia de uma tábula rasa. A Articulação Sertão Antinuclear, nessa perspectiva, vem expondo os motivos pelos quais um projeto dessa natureza não possibilitaria reais benefícios para tal região. Mais do que isso, se apresenta como um contraponto aos infundados argumentos de técnicos e planejadores sobre o ‘vazio demográfico’ e de uma imaginária ‘prosperidade’ e ‘benesses’ que abarcará as populações impactadas.

Tendo em vista os dados apresentados, nossa análise é de que a projeção de uma central nuclear no Nordeste não é um fato isolado e localizado, pelo contrário, envolve uma série de elementos, atores, instituições e conflitos que permeiam diferentes níveis e espaços de poder. E, nessa direção, é importante considerar que os aspectos sociais e ambientais que estão no entorno da instalação de um megaprojeto energético não devem ser tratados separadamente ou por último, pelo contrário, devem estar em pé de igualdade com os fatores técnicos e econômicos no próprio processo de planejamento.

Considerações finais: a agenda de estudos confrontacionais

A agenda de estudos confrontacionais consiste num trajeto de pesquisas que tem sido estabelecido na RD do Sertão de Itaparica, com o objetivo de problematizar os efeitos de um conjunto de políticas governamentais, voltadas para os setores da mineração e da energia, que são gerenciados por conglomerados econômicos e vêm impactando povos e comunidades tradicionais nesta região. Essas investigações salientam que os elementos e dados socioantropológicos e ambientais não devem ser negligenciados ou banalizados, como têm sido perversamente recebidos na arena de ações e negociações da central nuclear em Itacuruba.

É preciso ressaltar que o enfrentamento da discussão sobre matriz energética não é recente no campo da antropologia. Porém as mudanças e as possibilidades que a própria tecnologia nos traz como

opção, acabaram por definir alguns preceitos para se refletir sobre o tema, assim como possibilitam algumas constatações.

A primeira delas é a desconsideração das questões apresentadas pela antropologia ao tema. Geralmente, como assinala Brooks (2012), somente depois das tragédias acontecidas é que o saber antropológico é chamado a opinar e a explicar o evento desastroso. Considerar os estudos socioantropológicos quer dizer assumir que o problema de energia não é apenas tecnológico, mas social e cultural. Uma abordagem mais abrangente e contextual, como destacam Nader, Cesarino & Hebdonuma (2010), precisa ir além de uma perspectiva técnica estreita para incluir política e poder, a fim de entender as raízes passadas e as ramificações atuais de nossos dilemas energéticos.

É diante do cenário que vimos tratando neste trabalho que podemos constatar que os confrontos políticos são emergentes e atuais mas, no entanto, visibilizam uma série de assédios provocados pela ação dos megaempreendimentos de infraestrutura, que incidem nessa região desde os anos de 1950 e se firmam na atual conjuntura política neoliberal. As denúncias, manifestações públicas, entre tantas diversificadas formas de ação coletiva emergentes nesse confronto, comunicam um atualizado processo de descaso planejado ao qual essas populações são historicamente submetidas e revelam, sobretudo, um contínuo enredo de violação de direitos de povos tradicionais roteirizado pelo Estado brasileiro.

Se de um lado os confrontos políticos comunicam tal bojo de violências, de outro se evidenciam os mecanismos de resistência que são criativamente reelaborados em contextos de conflitos socioambientais, o que demanda das ciências sociais e ambientais reflexões que deem conta de problematizar as desigualdades de poder que atravessam a arena de instalação de projetos ditos de ‘interesse nacional’, mas que acoplam um complexo *lobby* de interesses que não são da esfera nacional e pública.

Os confrontos políticos de povos tradicionais, nessa direção, têm possibilitado a produção de uma série de estudos que exploram como

nos contextos locais se produzem estratégias para a sobrevivência, autonomia e acesso aos direitos sociais que são constitucionalmente assegurados. Tais investigações se contrapõem às interpretações de espaços cristalizados como vazios e decadentes e chamam atenção para as existências e resistências dos grupos sociais aos projetos desenvolvimentistas que os desconsideram como sujeitos de direito.

Referimo-nos às pesquisas de mestrado e doutorado de integrantes do núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social, que vêm discutindo e produzindo reflexões acuradas sobre os conflitos socioambientais presentes no Sertão de Itaparica, aqui em destaque a dissertação de mestrado de Silva (2019) sobre a expansão geopolítica da energia nuclear e o confronto antinuclear de povos tradicionais, a pesquisa doutoral de Poliana Nascimento sobre a exploração mineral e as dinâmicas do capital econômico nesse circuito, a pesquisa doutoral de Ilana Magalhães, que problematiza o campo da produção de estudos ambientais e relatórios de impacto ambiental, e a pesquisa de mestrado de Luan Arruda, que problematiza os impactos das políticas desenvolvimentistas e a ‘insegurança ontológica’ provocadas aos sujeitos nessa região.

Numa análise mais ampliada, temos debatido como as políticas de energia e mineração têm se configurado como o eixo integrador de como operam as instituições e o poder modernos, destrinchando as situações identitárias, ambientais e econômicas dessa região através de uma lente antropológica. Os desdobramentos de tal podem ser visualizados em dois importantes materiais produzidos nesse campo, o primeiro, um Mapa Síntese sobre as ações coletivas de povos tradicionais e os conflitos socioambientais presentes no Sertão de Itaparica, e o segundo, um Boletim Informativo sobre o projeto de construção da Central Nuclear do Nordeste em Itacuruba. A elaboração de tais materiais possibilitou boa parte das experiências etnográficas que embasaram as ideias presentes neste texto.

O Boletim Informativo, intitulado pelos povos tradicionais de Itacuruba: *‘Resistimos para existir: dizemos não à usina nuclear no Rio São*

Francisco’, aponta reflexões às questões que até agora empreendemos em três direções: uma referente à existência de populações, sobretudo étnicas, na região de confluência dos projetos de desenvolvimento; outra sobre as resistências empreendidas por estes no intuito de assegurar as suas existências coletivas; e, por último, a renúncia de um novo megaprojeto energético no Rio São Francisco.

As existências dos povos tradicionais em Itacuruba possibilitam a compreensão de uma ampla rede que compõe a diversidade de relações socioculturais que afirmam as continuidades históricas dessas populações nessa região. Estamos aqui! Sempre estivemos! São afirmações que evidenciam que os processos de ‘existências’ estão imbricados em formas de resistir para que tais existências sejam garantidas. O despontar de um repertório confrontacional antinuclear nessa região, estabelecido, sobretudo, pelas populações tradicionais, propõe a revitalização das formas de resistências a uma ‘velha’ história do caminho do desenvolvimento pelo Rio São Francisco, que já se apresenta como uma locomotiva desenfreada a ponto de atropelar as significações, histórias, existências, interesses e direitos dos grupos diretamente impactados.

Notas:

¹ O presente trabalho foi apresentado e premiado com menção honrosa no VII Encontro de Desenvolvimento e Meio Ambiente, realizado em 13 de junho e 12 de julho de 2019, na Universidade Federal de Pernambuco.

² Frente às distintas categorizações político-administrativas que existem para a região do semiárido pernambucano, optamos por nesse trabalho considerar a classificação de Região de Desenvolvimento (RD) do Estado, conforme legislação governamental, Lei nº 13.306, de 01 de outubro de 2007, que agrupa sete municípios: Belém do São Francisco, Carnaubeira da Penha, Floresta, Itacuruba, Jatobá, Petrolândia e Tacaratu. A classificação de RD do Estado possibilita-nos compreender que essa divisão regional está articulada a uma estratégia de aplicação de investimentos de iniciativa privada, consorciados pelo Estado, estando entre esses o projeto da Central Nuclear do Nordeste.

³ As atividades do núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social resultaram em três fascículos: 1. Com a comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, Salgueiro – PE em 2006; 2. Com o Povo indígena Xukuru do Ororubá, Pesqueira – PE em 2012; 3. Com as associações e times de futebol do bairro de Santo Amaro em Recife, em 2014. Referente às atividades na Região de Itaparica, foi elaborado um Boletim Informativo sobre a questão nuclear em Itacuruba e um Mapa Síntese das ações coletivas e conflitos socioambientais nesta região. Todos os materiais produzidos estão disponíveis no site do Projeto Nova Cartografia Social (PNCS).

⁴ A “tradição inventada” para Almeida (2017:14) refere-se ao que Hobsbawm afirma em que certamente as tradições são verdadeiras, embora inventadas, já que expressam uma identidade política construída em determinada situação histórica.

⁵ Notícias intituladas: ‘Sertanejos sofrem com depressão’ de 25 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.cremepe.org.br/2007/05/25/sertanejos-sofrem-com-depressao/>; acesso em 27/11/018; ‘Itacuruba afogada na tristeza’ de 27 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.cremepe.org.br/2007/05/27/itacuruba-afogada-na-tristeza/>; acesso em 27/11/018; ‘Dependência química preocupa em Itacuruba’ de 25 de agosto de 2011. Disponível em: <http://www.cremepe.org.br/2011/08/25/dependencia-quimica-preocupa-em-itacuruba/>; acesso em 27/11/018.

⁶ O valor do investimento está baseado no levantamento realizado pela *Neoway* – empresa de *big data analytics* que monitora fontes públicas e mercadológicas – noticiado no Jornal do Comércio, em 12 de agosto de 2018. Disponível em: <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/economia/pernambuco/noticia/2018/08/12/pernambuco-tem-mais-de-15-mil-obras-paralisadas-350547.php>; acesso em 21/07/2019.

⁷ Notícia intitulada: ‘Itacuruba: a terra dos deprimidos’ de 20 de agosto de 2011. Disponível em: <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2011/08/20/itacuruba-a-terra-dos-deprimidos13523.php>; acesso em 16/05/2019].

⁸ Notícia intitulada: ‘Eletronuclear escolhe cidade de Itacuruba como opção para sediar usina atômica do Nordeste’, publicada em 18 fev. de 2011. Disponível em: <https://blogs.ne10.uol.com.br/jamildo/2011/02/18/eletronuclear-escolhe-cidade-de-itacuruba-como-opcao-para-sediar-usina-atomica-do-nordeste/>; acesso em 28/04/2019.

⁹ A Eletronuclear é uma empresa Subsidiária da Eletrobras (Responsável estatal pela geração e transmissão de energia elétrica no país), é uma empresa de economia mista e responde pela geração de aproximadamente 3% da energia elétrica consumida no Brasil.

¹⁰ Notícia no site do Ministério de Minas e Energia intitulada: ‘Eletronuclear inaugura escritório em Recife’. Disponível em: http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset_publisher/32hLrOzMKwWb/content/eletronuclear-inaugura-escritorio-no-recife;jsessionId=9EFEB2F5A0CBD5C0B-2C061ACCA591E17.srv155; acesso em 28/04/2019.

¹¹ Notícia intitulada: ‘Projeto prevê nova central nuclear em Pernambuco’, publicada em 21 de agosto de 2013. Disponível em: <http://www.aben.com.br/noticias/projeto-preve-nova-central-nuclear-em-pernambuco#noticia>. 2013; acesso em 25/01/2019.

¹² Esse documento trata-se de um material, em formato de slides, da apresentação do projeto de construção de um complexo de seis usinas nucleares no sítio designado como ‘Belém de São Francisco’. Um fato curioso é que o material, disponível digitalmente no site da Eletrobrás / Eletronuclear, foi retirado do site em julho de 2018, mesmo mês que se publicara na Folha de São Paulo que o governo federal retomava a discussão do PNB e previa a construção de novas usinas nucleares no Brasil. O acesso ao material dava-se a partir deste link: <http://www.eletronuclear.gov.br/LinkClick.aspx?fileticket=V-YqhiUeb10%3D&tabid=347>.

¹³ As obras dessa central nuclear começaram em 2009, entretanto tal empreendimento só veio a funcionar em 2018.

¹⁴ Notícia intitulada: ‘Temer retoma plano nuclear e governo prevê várias usinas’, publicada em 15 de julho de 2018. Disponível em: <https://folha.com/k7jt13d8>; acesso em 28/04/2019.

¹⁵ Notícia intitulada: ‘Brasil quer permitir estrangeiros na mineração de urânio, diz ministro’, publicada em 15 de março de 2019. Disponível em: <https://folha.com/sfxt9ip1>; acesso em 28/04/2019.

¹⁶ Notícia intitulada: ‘Ministro diz que governo planeja liberar mineração em terras indígenas’, publicada em 04 de março de 2019. Disponível em: <https://www.valor.com.br/empresas/6145777/ministro-diz-que-governo-planeja-liberar-mineracao-em-terras-indigenas>; acesso em 28/04/2019.

¹⁷ Nota de esclarecimento sobre Angra 3, publicada pelo Ministério de Minas e Energia em 22 de janeiro de 2019. Disponível em: http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset_publisher/32hLrOzMKwWb/content/nota-de-esclarecimento-sobre-angra-3; acesso em 28/04/2019.

¹⁸ Informações disponíveis no site da Eletronuclear, em: <http://www.eletronuclear.gov.br/Paginas/default.aspx>; acesso em 26/07/2019.

¹⁹ Em referência à Prado (1996), “A beleza traída. Percepção da usina nuclear pela população de Angra dos Reis”, trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador; e G. Silva (1999) *Angra I e a Melancolia de Uma Era. Um Estudo sobre a Construção Social do Risco*. Niteroi: Editora da UFF.

²⁰ Notícia falsa.

²¹ Todos os depoimentos aqui citados foram realizados na oficina de cartografia social com os povos tradicionais de Itacuruba, organizada pela secção Pernambuco do PNCS e realizada em maio de 2018 no município de Floresta, Sertão de Itaparica, PE.

²² Notícia intitulada: ‘Dom Limacêdo leva apoio a causa de Itacuruba’, publicada em 15 de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.arquidioceseolindarecife.org/dom-limacedo-leva-apoio-a-causa-de-itacuruba/>; acesso em 30/08/2019.

Referências:

- ALMEIDA, Alfredo W. 2017. "Repensando a ação antropológica: prefácio à edição de 2016". In ALMEIDA, A. & MOURÃO, L. (eds.): *Questões agrárias no Maranhão contemporâneo*, pp. 29-61. Manaus: UEA Edições.
- _____. 2004. "Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais". *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1):9-32.
- ALONSO, A. & BOTELHO, A. 2012. "Repertórios de ação coletiva e confrontos políticos: entrevista com Sidney Tarrow". *Sociologia e Antropologia*, 2(3):11-19.
- BROOKS, Andrew. 2012. "Radiating Knowledge: the public anthropology of nuclear energy". *American Anthropology*, 114(1):137-145.
- LEITE LOPES, José S. (Ed.). 2004. *A ambientalização dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- MCADAM, D., TARROW, S. & TILLY, C. 2009. "Para mapear o confronto político". *Lua Nova*, 76:11-48.
- NADER, L., CESARINO, L. & HEBDON, C. 2010. *The Energy Reader*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- PINGUELLI ROSA, Luiz. 1988. "Características da estrutura de produção da energia nuclear no Brasil". In PINGUELLI ROSA, L., SIGAUD, L. & MIELNIK, O. (eds.): *Impactos de grandes projetos hidrelétricos e nucleares: aspectos econômicos, tecnológicos, ambientais e sociais*, pp.39-69. São Paulo: COPPE/Marco Zero/CNPq.
- RIBEIRO, Gustavo L. 2008. "Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento". *Novos Estudos CEBRAP*, 80:109-125.
- SCOTT, James. 2002. "Formas cotidianas da resistência camponesa". *Raízes*, 21(1):10-31.
- SCOTT, Russel P. 2009. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- SILVA, Whodson. 2019. *O conto das quatro mil almas: uma etnografia do confronto de Indígenas e Quilombolas com a Central Nuclear do Nordeste em Itacuruba*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

Abstract: The aim of the present study was to question the socio-political field related to the implementation of the Nuclear Power Plant of the Northeastern in Itacuruba County, Pernambuco State - Brazil. Our analysis takes into account the place of traditional peoples in the arena of socio-environmental conflicts. The current scenario points towards the consolidation of a nuclear policy that takes prioritizes factors such as the

military relevance of nuclear technologies and the sophistication embodied by the nuclear technology, which is seen as the power source of the future. Accordingly, traditional communities living in Itacuruba have made a list of confrontations to assure protection to their specific territorialities due to the implementation of the nuclear complex in São Francisco River. Such amendments establish a repertoire of collective actions and political confrontations in Sertão do Pernambuco region.

Keywords: Traditional people and communities, Northeastern Nuclear Plant, Antinuclear movement.

Recebido em abril 2020.

Aprovado em julho 2020.

As Violências das Práticas Empresariais: mineração, deslocamentos compulsórios e resistências no vale do Zambeze, Moçambique.

Albino Jose Eusébio^a

A instalação do megaprojeto de exploração de carvão mineral pela multinacional brasileira Vale, na Bacia Carbonífera de Moatize, região do vale do Zambeze, região central de Moçambique, transformou o distrito de Moatize num campo de deslocamentos compulsórios, violências e conflitos sociais. No presente artigo, analisa-se as diversas formas de resistência desenvolvidas pelas populações compulsoriamente deslocadas, seus repertórios, demandas e implicações sociais. Advoga-se que as ações coletivas de reivindicação social protagonizadas por essas populações, que são na sua maioria populações rurais (camponeses, oleiros), não só denunciam as práticas violentas, autoritárias e coloniais das empresas mineradoras e apresentam narrativas outras para uma reflexão crítica sobre a atual lógica de desenvolvimento em Moçambique, baseada na intensificação da exploração e exportação de *commodities*, como também tem a potencialidade de interferir positivamente na forma como vem se dando a expansão desenvolvimentista na região.

Mineração, Megaprojetos, Deslocamentos compulsórios, Ações coletivas, Resistências, Moatize.

O início do novo milênio foi marcado pelo aumento de grandes projetos de desenvolvimento, impulsionados por uma política governamental centrada na captação de grandes investimentos diretos estrangeiros para exploração e exportação de *commodities*. Moçambique

^a Doutor em Sociologia e Antropologia pela UFPA. Pesquisador de Pós-Doutorado no IPPUR/UFRRJ. Email: albinoeusebio@outlook.com; albino.acipol@gmail.com.

se tornou atrativo para as grandes empresas multinacionais ligadas à área de hidrocarbonetos, de exploração energética, do agronegócio e de exploração mineral e tal atração tem contribuído para o aumento de Investimentos Diretos Estrangeiros (IDE) na área extrativa. De 2009 a 2014, por exemplo, do total de investimentos atraídos pelo Estado moçambicano, aproximadamente 70% foi destinado ao setor extrativo (Mimbire 2016).

Na área de exploração mineral, um número significativo de investimentos está concentrado na área do Vale do Zambeze, região central de Moçambique. Um dos maiores investimentos é o Projeto Moatize de exploração de carvão mineral, operado pela multinacional brasileira Vale. No decorrer da nossa análise, vamos explorar os contornos da chegada dos investimentos da Vale nessa região. Uma das consequências imediatas da instalação desse megaprojeto, nome dado em Moçambique a esses investimentos, foi o deslocamento compulsório de milhares de famílias que viviam na área concessionada. A maioria delas, classificadas como rurais, foram transferidas para a Comunidade de Cateme, na localidade de Kambulatsitsi, distrito de Moatize, a aproximadamente 30 km do seu local de origem. Dados colhidos durante a pesquisa doutoral realizada no primeiro semestre de 2016 e segundo semestre de 2017 indicam que o processo de deslocamento compulsório provocou transformações significativas em seus modos originais de viver, habitar, produzir e reproduzir-se. Essas transformações sociais se evidenciaram nos constantes lamentos sobre a realidade atual de vida em comparação com ‘o antigamente’, bem como em constantes ações de reivindicação contra o antagonismo existente entre o prometido e o realizado, e de modo geral, contra a violência das práticas empresariais e violação dos seus direitos. O deslocamento transformou Moatize num campo de resistência e no despertar e afirmação local da cidadania.

O propósito desse trabalho é analisar as diversas formas de resistência desenvolvidas pelas populações compulsoriamente deslocadas em Moatize, seus repertórios, demandas e implicações sociais. A nossa

análise encontra-se dividida em dois pontos essenciais: no primeiro, exploramos os contornos da chegada dos investimentos da Vale na região. A chegada dessa multinacional não só marca uma nova fase na exploração carbonífera de Moatize, suspensa desde a década 80, como também uma nova lógica de exploração caracterizada pela ‘mina a céu aberto’ com efeitos ambientais e sociais significativos, sendo um deles a expropriação do território.

No segundo ponto, discorremos sobre as ações locais de reivindicação e mobilização social, tendo como locus central de análise a comunidade de Cateme. A realidade de vida atual a que estão sujeitas as populações compulsoriamente deslocadas desperta ações de resistência que não se resumem somente a ações de confronto – tão significativas são as ações de ressignificação da vida e a busca cotidiana de novos campos de sobrevivência ou reprodução social e econômica. Seja como motoqueiro ou com uma feirinha de venda de tomate nas ruas mais movimentadas da comunidade, eles se engajam em novos campos de possibilidade de sobrevivência cotidiana, se negam a ser cúmplices do aniquilamento da sua própria existência, denunciam a violência da expropriação e se afirmam como sujeitos da sua própria história e trajetória de vida. A ressignificação da vida e a busca constante de novos campos de possibilidade de sobrevivência cotidiana é uma forma de (r)existência.

Desenvolvimentismo e mineração no Vale do Zambeze: as minas de Moatize em perspectiva

A região do vale do Zambeze ocupa, desde o tempo colonial, um lugar estratégico nas políticas de desenvolvimento e progresso nacional. O inventário realizado no governo Salazar (1930-1970) pelo Gabinete do Plano de Desenvolvimento da Região de Zambeze, entidade colonial que tinha como objetivo dar mais celeridade ao ‘desenvolvimento econômico e social’, permitiu mensurar o potencial mineralógico da região, incluindo as enormes reservas de carvão mineral de Moatize, consideradas atualmente umas das maiores do mundo¹.

O aumento dos preços de *commodities* no mercado mundial nos primórdios dos anos 2000, estimulado pelo aumento da sua procura no mercado asiático, especialmente na China e Índia, tornaram a região do Vale Zambeze atrativa para as grandes multinacionais do setor da mineração. Atendendo a essas demandas, em 2002 foi aprovada uma nova lei de minas, garantindo, entre vários pontos, a prevalência das atividades mineiras sobre todas as formas de uso e apropriação do território (Moçambique 2002). Essa lei criou um contexto jurídico específico que permitiu, na prática, a possibilidade de um crescimento rápido do setor de mineração no país, dando espaço para a materialização de uma lógica desenvolvimentista baseada na exploração e exportação de *commodities*.

Em 2004, o governo moçambicano lançou um concurso internacional para concessionar as minas de carvão de Moatize, no qual concorreram várias empresas, entre elas a multinacional australiana BHP Billiton e a multinacional brasileira Vale. O concurso foi vencido pela multinacional brasileira Vale, constituindo o primeiro grande IDE brasileiro em Moçambique. Estudos minerais feitos pela empresa mostraram que a reserva tinha 1,87 milhões de toneladas de carvão bruto e vida útil de 35 anos, de modo que a mina seria a segunda maior do mundo a céu aberto (Rossi 2015). Em 26 de junho de 2007, a mineradora assinou através da sua subsidiária Rio Doce Moçambique Limitada (RDML) – entidade de direito moçambicano criada para desenvolver o projeto Moatize e deter a licença de propensão, pesquisa e concessão mineira – um contrato, estabelecendo um prazo de 25 anos renováveis por mais 25 anos, para exploração do carvão de Moatize em mina de céu aberto, numa área estimada em 23.780 hectares. Este espaço incluía áreas de ocupação imemorial ou datada pelas populações locais, na sua maioria camponesas na sua forma de organização, produção e reprodução social e econômica.

O projeto teve um investimento inicial – referente à instalação e exploração da primeira mina a céu aberto – de aproximadamente dois

bilhões de dólares, sendo o maior projeto de investimento no setor mineiro no país. Contudo, a estimativa era de um investimento final de aproximadamente 8,5 bilhões de dólares, desde a extração até o escoamento do carvão mineral. O valor estimado da aquisição torna esse megaprojeto um dos maiores investimentos correntes do Brasil no continente africano e o primeiro grande investimento da Vale neste mesmo continente. Em 2010, a Vale expandiu o seu horizonte de investimentos para a Zâmbia, visando à exploração da mina de cobre de Lubambe a partir de uma *joint venture* com a *African Rainbow Minerals*, num investimento estimado em 400 milhões de dólares (Rossi 2015).

Em Moatize a produção de minério teve início em 2011 e, em 2013, atingiu uma produção de 4 milhões de toneladas, o que corresponde a 40% da capacidade instalada de produção (que é equivalente a 11 milhões de toneladas ao ano). Em 2014, a produção subiu para 5 milhões de toneladas, e para 5,5 milhões de toneladas em 2016, sendo 3,5 milhões de toneladas de carvão metalúrgico e 2 milhões de toneladas de carvão térmico (Vale, 2017). A produção total de carvão de Moatize em 2016 equivaleu a aproximadamente 80% da produção total do carvão da empresa, que foi de 7, 2 milhões de toneladas.

A Vale é também o maior investidor do Corredor Logístico de Nacala (CLN), junto com o Caminhos de Ferro de Moçambique (CFM), que oficialmente entrou em funcionamento em maio de 2017 (Nogueira 2017). Neste projeto a multinacional investiu na construção de 912 km de ferrovia que liga o distrito de Moatize ao distrito de Nacala-a-Velha, na província de Nampula, região norte de Moçambique, passando pela República do Malawi. Investiu ainda na construção do porto de escoamento de carvão na mesma região. Entre os vários efeitos sociais e ambientais do projeto, estima-se que mais de duas mil famílias foram compulsoriamente deslocadas ao longo do corredor de Nacala. O primeiro trecho do trajeto, de 230 km, partindo da área da mina de Moatize à Cuamba, passando pela república de Malawi,

foi construído do zero. No segundo trecho, de 682 km, que segue de Cuamba até a cidade portuária de Nacala, já existia uma linha férrea em operação que foi reformada.

A construção dessa linha férrea e do porto de escoamento em Nacala tinha como objetivo diminuir a dependência do escoamento de carvão pela Linha de Sena e Porto da Beira, região central de Moçambique. A ideia era criar um sistema integrado de produção – mina, ferrovia e porto – nos moldes do Projeto de Ferro Carajás, situado no município de Parauapebas, estado do Pará, região norte do Brasil (Palheta da Silva 2013; Sant’Ana Júnior & Cardoso 2016; Sant’Ana Júnior & Alves 2018). A ferrovia ‘Moatize-Nacala’ passa pelo distrito de Monapo, também na província de Nampula, onde a Vale está em processo de prospecção e pesquisa para a exploração das recém-encontradas reservas de fosfato que “colocam o país na posição de terceiro maior produtor mundial, abrindo perspectivas para o mercado de fertilizantes” (Silva 2014:27).

As atividades de exploração em Moatize são feitas em mina de carvão a céu aberto. A sua instalação obrigou inicialmente o deslocamento compulsório de 1365 famílias, em tempo recorde, entre os dias 9 de novembro de 2009 e 21 de abril de 2010, dos bairros Chipanga, Mithethe, Bagamoyo e Malabwé. Entre estas, aproximadamente 300 famílias foram deslocadas mediante indenização em dinheiro para reconstruírem, pelos seus próprios caminhos, suas vidas em outros locais; e 289 foram deslocadas para o Bairro 25 de Setembro, também conhecido como ‘Bairro 5’, nos arredores da Vila Sede de Moatize. Esse bairro foi destinado para aqueles que eram funcionários, trabalhadores e comerciantes. Aproximadamente 714 famílias, que foram classificadas como rurais, foram compulsoriamente deslocadas para Cateme, a 36 km da Vila de Moatize (Governo do Distrito de Moatize 2015). Tal como podemos constatar nas narrativas a seguir, o deslocamento compulsório transformou de forma significativa os seus modos de viver, habitar e produzir, afetando diretamente as bases de sua reprodução socioeconômica.

“Vieram nos deitar aqui como se fossemos lixo, enquanto somos humanos...”: o que as próprias populações dizem sobre os ‘novos lugares’

Dona R.E.T. Bagamoyo mudou-se para o bairro Bagamoyo, arredores da vila municipal de Moatize, no final da década 90, após seu casamento, vinda do distrito de Mutarara. É manyungwe, nome em que são identificadas as pessoas do grupo étnico Nyungwe. O marido foi o primeiro a migrar, num processo típico de migração camponesa semelhante ao analisado por Klaas Woortmann (2009) no seu estudo etnográfico sobre os *sitiantes* do Sergipe nordeste do Brasil, bem como por Sara Mercandalli (Mercandalli 2015; Mercandalli & Anseeuw 2014) em sua pesquisa sobre o sul de Moçambique.

Na sua pesquisa sobre as populações camponesas da localidade Leonzoane, no distrito de Massinga, a poucos quilômetros de Maxixe, cidade onde nasci e cresci, na província de Inhambane, região sul de Moçambique, Sara Mercandalli constata que a reprodução social das sociedades camponesas desta região é extremamente dependente de atividades extra-agrícolas, com maior destaque para o processo de migração para o trabalho em minas da África do Sul (Mercandalli 2015; Mercandalli & Anseeuw 2014). De fato, é comum nas zonas rurais do sul de Moçambique expressões como *i mu johnny johnny* (é mineiro) ou *a nuna wa yena i mu johnny johnny* (o marido dela é um mineiro) – apesar de *johnny* ser uma expressão que remete a Johannesburgo, principal e maior cidade da África do Sul, não implica necessariamente uma localização territorial, mas uma ‘categoria classificatória’ (Woortmann 2009) que nesse contexto identifica e distingue o trabalhador das minas da África do Sul de outras categorias sociais.

Diferente do *johnny* como é típico no sul de Moçambique desde o tempo colonial, G.M. Bagamoyo, marido da dona R.E.T. Bagamoyo, migrou para a vila de Moatize em busca de novas possibilidades de sobrevivência.

O meu marido saiu primeiro para Moatize à procura de fazer a vida e depois voltou para me casar. Após o casamento, voltamos juntos para morar cá [bairro Bagamoyo, na vila de Moatize], depois é que

apareceu a Vale com todas as suas promessas e nos tirou para aqui [Cateme]. Eu e meu marido nunca fomos funcionários públicos, sempre vivemos da machamba [nome dado em Moçambique à uma porção de terra dedicada à produção agrícola] e de negócios particulares. Além da agricultura, eu também fazia negócios, sempre fiz negócios de venda de lenha e comprava tomate e outros produtos agrícolas no distrito de Angónia para vender em Moatize. O meu marido é oleiro, produzia tijolos queimados. Mas aqui o negócio de tijolo não sai por causa da falta de matéria-prima e da distância para o mercado. Não há poder de compra para o negócio andar. Com o dinheiro de indenização da segunda machamba, construí esses quartos para alugar, mas não consigo clientes, estão todos vazios. Mandeí fazer isso para ver se conseguia alguma renda, mas não está dando certo, não consigo clientes para alugar. Continuo fazendo alguns negócios, compro milho, este que você está a ver aqui, em Angónia, e tento vender aqui no mercado. Costumo comprar também outros produtos agrícolas em função da época, batata doce, tomate também, para vender aqui no mercado. A machamba e esses produtos é que garantem atualmente a nossa sobrevivência. No início, eu e meu marido construímos uma banca ali no mercado onde vendíamos produtos como açúcar, arroz, óleo, mas encerramos por falta de clientes. Os produtos tinham pouca rotação por falta de clientes. Esses negócios são necessários porque a machamba que me deram não me permite um bom rendimento, diferente de lá, as machambas daqui não produzem bem. Se a Vale cumprisse com o que nos prometeu, não estaríamos a viver nessas condições. A Vale deve cumprir com o que nos prometeu. A Vale é que nos tirou de lá para aqui, a responsabilidade é dela. (Sra. R.E.T. Bagamoyo 2016).

Foi também o casamento que fez com que a Dona I. Chipanga fosse morar no Bairro Chipanga em 1988. Manyungwe, mãe de oito filhos (dois já casados com família própria e seis morando com ela), nasceu em Magoe e cresceu em Chitima, sede do Distrito de Cahora Bassa. Migrou para Moatize e passou a morar no bairro Chipanga depois do casamento. “Meu marido era militar e foi nomeado para trabalhar na base militar de Moatize”. Anos depois, C. Chipanga, seu marido, foi desmobilizado e passou a se dedicar a negócios particulares.

Ele trabalha no mercado vendendo roupa, tem uma banca lá [em Moatize] onde vende roupa. Ele tem que ir lá porque é onde tem movimento de pessoas e poder de compra, aqui não tem nada disso. Todos os dias de manhã viaja para a cidade para fazer negócio e volta de tarde. Meu marido sempre trabalhou com esse negócio, a diferença é que agora ele tem que pegar chapa diariamente para lá e isso tem muitos custos. Eu particularmente trabalhei sempre na machamba e produzia *pombe*². Continuo produzindo *pombe*, mas os ganhos não são os mesmos porque aqui não tem movimento [poucos consumidores]. Por isso aqui a vida é difícil.

A falta de alternativas à agricultura é, na visão do Sr. F.P.D. Mithethe (2016), morador, nascido e crescido no bairro Mithethe, uma das coisas que torna a realidade atual de vida ‘cá’ difícil em comparação com a vida ‘lá’. A situação fica grave em momentos de falta de chuva (que são comuns em Cateme), elemento natural imprescindível para o tipo de agricultura praticado na comunidade.

Para mim aqui é um bom lugar, porém tem pequenos problemas. Esse ano, como não choveu, estamos um pouco mal porque dependemos de *colimar* [cultivar a terra], lá era nossa zona, tinha diversas alternativas. A lenha e a produção de carvão complementavam a produção da machamba. Era próximo da vila então eu produzia também carvão e punha na bicicleta para vender na vila, coisa que aqui é difícil fazer. Mesmo tendo lenha, fazer carvão para levar para a vila é muito longe. Aqui a distância dificulta muita coisa. Lá em Mithethe para a vila não era longe, amarrávamos os sacos na bicicleta e íamos vender. Eles prometeram projetos, mas as pessoas estão aqui vadiando. Até que houve espaço para trabalhar quando ainda estavam a construir aqui, mas depois tudo mudou, agora só estamos vadiando. Os jovens só ficam em casa. Para mim, nos deixar aqui não é problema, o problema são as condições de sobrevivência. Lá nós fazíamos as coisas da nossa maneira, era nossa zona, conhecíamos tudo. Aqui não tem problema enquanto espaço, mas trabalho e serviço não têm aqui. Deixamos lá nossos projetos e nossa vida para vir ficar aqui sem fazer quase nada, por isso estamos a sofrer aqui. Eu era oleiro e produzia carvão vegetal. Eles prometeram que aqui iam criar condições para continuar com a atividade, mas desde 2009 até agora nada se fez. Agora trabalho mais na machamba. Colimar estamos a colimar, mas carvão, tijolos, lenha, não tem como fazer para vender. Lá para ter machamba era só pedir

a outra pessoa, mas aqui é só comprar. É outra zona e tem outros modos de fazer as coisas. Assim é só desenrascar para viver numa situação que não fomos nós que criamos. Nós não viemos aqui por vontade própria, foram eles que nos obrigaram. Nós recusávamos, nas reuniões, vir para aqui. Mas eles prometeram, prometeram e quando chegamos aqui, nada. Lá a gente vivia praticamente nos dois sítios, Chipanga e Mithethe, tínhamos casa em Chipanga e Mithethe. Os dois bairros eram muito pertos, Chipanga tinha fontanária e rio que não acabava água. Não tinha o problema de água que temos aqui.

A água é um dos graves problemas enfrentados em Cateme. A empresa optou por colocar fontes públicas nos quatro bairros, além de um sistema de canalização e distribuição direta nas casas. Esse seria, segundo alguns interlocutores, um sistema mais viável, porém as avarias constantes tornam o acesso a água muito limitado.

Atualmente faz-se tanta bicha [fila] para ter acesso a água, ou temos que cavar poços próximo do rio para ter acesso a água e poder fazer algumas atividades. Neste momento, em cada bairro só tem uma torneira que está operacional, as outras estão avariadas. A pessoa tem que ir lá cedo tirar e ficar todo dia com essa pouca água, para no fim do dia ir fazer outra grande bicha. Às vezes faz-se bicha no meio dia para só chegar a sua vez de catar água no fim de tarde. (Sr. R.P.B. Chipanga 2016).

O frágil sistema de abastecimento de água vem afetando o processo de criação de animais.

Alguns cabritos morreram por falta de água. Aqui quando viemos não tinha cabrito, nos é que trouxemos, o que faltou são as condições para criar. (Sr. J. P. Chipanga 2016).

Foi a falta de água associada à prevalência de terra imprópria que fizeram com que o Sr. R.P.B. Chipanga (2016) não insistisse na sua antiga atividade de oleiro.

Aqui não tem terra própria para fazer tijolos, o terreno não permite, a areia daqui não é própria. Tem também a falta de água, e tijolos requerem muita água. O acesso é muito limitado.

Para o Sr. P.A.S. Mithethe (2016), não há dúvidas que sair de ‘lá’ para ‘aqui’ foi “um retrocesso em muitas coisas, embora lá tivéssemos casas de pau a pique e aqui tenhamos de alvenaria apesar dos problemas que tem, mas quando vamos para outras coisas, a vida aqui ficou pior”. Continua ele,

por exemplo, eu trazia animais de lá de Mithethe, eu tinha quase 40 cabeças de cabritos, mas quando cheguei aqui, perdi tudo. Muitos deles morreram, outros foram roubados. Voltei ao zero. Assim, não tenho nenhum animal, só tenho esses cães aqui [risos]. Aqui se rouba muito, não roubam só uma ou duas cabeças, roubam todo o curral, ameaçam matar o pastor. Não sabemos donde vêm os ladrões, mas acredito que muitos vêm da Vila e entram em coordenação com alguns daqui, por isso, vão especificamente para os maiores produtores. Este ano estamos mal, tentamos colimar, mas como faltou chuva, quase toda minha produção secou. Essa imagem que estás a ver aqui na horta é a mesma coisa lá na machamba: tudo secou. A grande diferença entre aqui em Cateme e lá [Mithethe] é que em situações como essas que a produção na machamba não dava o esperado, tínhamos outras alternativas, cortar lenha, fazer carvão para vender na vila. Eu tinha esses animais que ia vender na vila. Mas aqui isso é impossível fazer, primeiro, porque tal lenha não tem, nem material para produção de carvão. Segundo, para quem tenta, o custo de transporte dificulta muito as coisas. Como carregar carvão para vila, 38 km é muito difícil. Aqui ninguém compra. No ano passado houve fome, mas provocada pela chuva. Choveu muito e inundou quase tudo, este ano é a seca e com essa seca a nossa situação ficou pior. A agricultura é a nossa base. Lá de onde nós saímos tínhamos nossas machambas que capinávamos mapira e milho, mas quando viemos aqui deram só uma machamba por cada família, a outra deram em dinheiro. Foram 119 mil. Mas para dar esse dinheiro foi uma grande confusão. Cada machamba que deram tem um hectare, isso para dizer que cada família tem um hectare. Para aumentar o espaço de produção, eu dividi esse meu quintal para fazer horta aqui. Esse meu quintal mede 80/45. Na verdade todas as casas têm quintal dessa dimensão. Então aproveito esse espaço para produzir alguma coisa também.

A existência ‘lá’ de diversas alternativas, viabilizadas pela existência de ‘muitos recursos’, pelo menos em comparação com Cateme, permitiam à Sra. F. C. Mithethe (2016) superar situações de crises

que, segundo ela, são situações em que a produção na machamba era por diversas razões afetada e não alcançava os resultados esperados.

Aqui vivo uma situação de sofrimento e como já perdi meu marido a situação fica pior. Lá pelo menos tinham muitos recursos que nos ajudavam a superar situações de crise. Se a empresa pelo menos um dia falar para a gente voltar às nossas terras, eu sou uma das pessoas que voltaria sem nenhum receio, porque lá estava a viver melhor.

A localização privilegiada nas margens do rio Revúboe tornava a produção agrícola em Malábue muito mais eficiente em comparação com as machambas distribuídas em Cateme. Tal como destaca Sr. R.C.C. Malábue (2016), uma das lideranças do bairro Malabue,

para a parte de agricultura não tínhamos problemas, estávamos à beira do rio. Por estar à beira do rio, todas as épocas conseguíamos produzir verduras sem problemas. Fazíamos a pesca. Para além da pesca, fazíamos esteiras e vendíamos em Moatize. Era uma distância de pelo menos 10 km para a vila de Moatize. Eu sempre vivi de agricultura, tinha machamba onde produzia as verduras, mas também praticava a pesca. Mas aqui está difícil porque não existe a cultura de segunda época, só primeira época, enquanto lá, era todo ano. Mas aqui não. A minha população não sabia o que aqui vieram apreender e são obrigados a aprender como secar as culturas para poder aguentar até outra época. Lá não acontecia, era tudo fresco. Peixe era fresco, comprado ou pescado direto pela pessoa no rio.

Embora a empresa tenha prometido levar em conta essa localização privilegiada no rio Revúboe, como critério na distribuição das machambas, na prática ela não se efetivou. A maioria das pessoas do bairro Malábue recebeu machambas em áreas com um solo impróprio para produção agrícola, ‘áreas cheias de pedras’, como no caso da Sra. F.C. Malábue. Algumas poucas pessoas, como é o caso do Sr. P.C. Malábue que recebeu machambas em melhores condições em comparação com a maioria dos ‘reassentados’, convivem cotidianamente com o dilema de ser arrancado ou não pelos nativos.

Minha machamba era 75% bom e 25% mau, tem muitos que receberam em áreas 100% pedra. Tem um [nativo] que vinha aqui dizer

que quer sua machamba porque não foi indenizado pela Vale. Eu disse para ele que já passava muito tempo desde que recebi aquela machamba, em 2010. Mandeí-o ir ter com a Vale. E esses dias não têm vindo.

De fato, Cateme não era uma zona desabitada. Dados históricos indicam que foi um aldeamento colonial. Não foi transformado em aldeia comunal, tal como aconteceu com alguns aldeamentos coloniais de Moatize, no âmbito da política socialista de modernização rural centradas nas aldeias comunais e cooperativização agrícola. Nesse processo, logicamente que uma parte da população pode ter se dispersado de volta às suas terras ancestrais, ou em busca de viver a vida do seu modo em outros locais escolhidos ao seu próprio critério, porém, a área continuou sendo uma área habitada.

Há pessoas que já viviam aqui antes de nós chegarmos. Lá em frente, na entrada da comunidade, dá para ver essas pessoas. O que acompanhei é que a Vale prometeu que ia lhes dar os mesmos direitos dos reassentados. O acordo previa que eles deviam dividir as machambas conosco. Das 45 famílias, a Vale só contemplou 21, e daí começou a confusão. As pessoas que receberam foram espalhadas nos quatro bairros de forma aleatória, então aqueles que não foram contemplados se sentiram traídos e arrancaram as machambas de volta. O problema até agora não está resolvido, já fizemos carta para o governo e o processo ainda está em andamento. A chefe da localidade, do posto administrativo e a administradora já deram visto no documento. (Sr. P.A.S. Mithethe 2016).

Para o Sr. J.P. Chipanga (2016), não se pode responsabilizar os nativos por levarem as machambas de volta, mas a empresa que descumpriu os acordos feitos.

Tudo que a empresa prometeu a eles, não cumpriu também, tal como fez conosco. Tinham dito que iam lhes dar casas, mas depois não deram, então eles levaram as machambas deles de volta. Foi nesse contexto que eles arrancaram as machambas que tinham aceitado ceder para os reassentados.

A omissão do governo é, para o Sr. M.A.Z. Bagamoyo (2016), uma das lideranças de Cateme, a causa dos diversos problemas que afetam a vida cotidiana em Cateme.

Você chegava na minha casa e dizia: ‘sim, senhor, é casa do senhor M.A.Z’, mas olha para isto. Viver nessa situação me deixa indignado. O governo deveria ser a primeira pessoa a nos defender, o que não acontece. Esses da empresa são de fora que estão a vir explorar aqui. Nós somos daqui mesmo. Além de nos deixarem limpos e desenvolvidos, esses estão a nos deixar pobres. Muitas coisas que eu tinha acumulado estão a acabar por vender. Quando a gente reivindica, eles só sabem trazer armas. Olha bem essas casas, vais ver que casas de banho e latrinas estão sem chapas [de cobertura], as pessoas estão a tirar para vender, para comprar comida e outras coisas. Vieram nos deitar aqui como se fossemos lixo enquanto somos humanos, tínhamos nossos bens e nossas próprias condições de vida lá nas nossas casas de onde nos tiraram. Estão a nos tratar como se fossemos refugiados. Nós não somos refugiados, somos dos dessa província. Um estrangeiro vem explorar aqui e enriquecer lá no país dele e nós ficamos pobres assim como estamos. Faz-se isso? Muitos de nós aqui não temos emprego, por isso está cheio de gente que não faz nada e de ladrões. A primeira reivindicação que fizemos foi sobre as machambas que se localizam, na sua maioria, em locais com pedras e sem condições adequadas para a produção. Como reivindicamos e não nos davam a mínima, decidimos bloquear a linha férrea. Não destruimos, só bloqueamos para não passar comboio. Era uma forma de lhes chamar para nos ouvirem. Enviaram seis polícias e viram que era muita gente. Ligaram para a província dizendo que era muita gente. O governo provincial enviou uma unidade de intervenção rápida. Chegamos àquela ação porque não nos ouviam, nos ignoravam quando dizíamos que aqui as coisas não estão bem. Ninguém veio para aqui por vontade própria, foi a empresa em coordenação com o governo que nos trouxe aqui. Mas eles mandam militares para nos violentar. O que custa eles virem fazer uma reunião com a população e ouvir as nossas reivindicações? A gente manda cartas para o governo sobre nossas preocupações, não respondem nada. Alguns que vão lá reivindicar são detidos logo para intimidar os outros a não se atreverem a fazer isso. Por que o governo não pressiona? Por que continua ignorando as promessas feitas pela empresa? Cada vez mais aqui estamos a ficar pobres do que lá onde estávamos a viver. A minha casa lá era melhor que essa casa aqui. Essa minha é morfologia C. Lá eu

era oleiro, fabricava tijolos e vendia. Muitos de Bagamoyo tinham seus projetos de olaria. Aqui mesmo se eu continuar com esse projeto, quem vai comprar? Nem carvão, nem tijolos, nem lenha. Eu continuo fazendo, mas desde 2015 até hoje está aí todo tijolo ninguém está a comprar. As pessoas não vão sair da vila para comprar aqui se podem comprar lá mesmo. Os custos para levar daqui para lá são altos. Na machamba, a produção está sempre abaixo do esperado, este ano a situação agravou-se pela seca. Com os 119 mil meticais que nos deram de indenização da segunda machamba, mandei instalar energia elétrica e comprei alguns eletrodomésticos e mobiliário para casa. Mas com essa seca, algumas coisas estou a vender de novo para comprar comida e alguns materiais para as crianças irem à escola. As pessoas vendem congelador a dois mil que compraram a cinco ou seis [meticais]. Estou a empobrecer. (Sr. M.A.Z. Bagamoyo 2016).

“Naquela manifestação levamos muita porrada [...], mas conseguimos alcançar alguns objetivos”: as ações coletivas de mobilização e reivindicação social

A mobilização social³ é a arma dos dominados para tentar impor suas visões sobre o mundo. “Os dominantes existem sempre, ao passo que os dominados só existem quando se mobilizam ou se munem de instrumentos de representação” (Bourdieu 2004:189). O deslocamento compulsório imposto pela multinacional brasileira Vale transformou Moatize não só num campo de violação de direitos como também no campo de resistência. A violência do deslocamento está caricaturada na realidade de vida cotidiana nos ‘novos lugares’, as narrativas acima testemunham essa violência. Diversas pesquisas têm também mostrado as dificuldades vividas pelas populações compulsoriamente deslocadas em Moatize (Human Rights Watch 2013; Siteo & Queface 2015; Amaral 2016; Osorio & Cruz e Silva 2017).

Num processo de afirmação local da cidadania, as populações compulsoriamente deslocadas se engajam em ações coletivas em defesa dos seus direitos e denunciam as práticas e ações desastrosas das empresas capitalistas. No caso da comunidade de Cateme – área onde foram reassentadas as famílias classificadas de rurais – a carta enviada

para o governo distrital e para ONGs denunciando a violação dos seus direitos; a solicitação de encontro com órgãos governamentais para expor os problemas da comunidade; o acampamento nas instalações do governo distrital, o bloqueio da ferrovia de transporte de carvão mineral que passa, por exemplo, a poucos metros da comunidade de Cateme, a invasão coletiva da área de operações de extração e a consequente paralização da produção são algumas das ações coletivas de reivindicação desenvolvidas. Em 2012, por exemplo, aproximadamente dois anos após o deslocamento, a comunidade de Cateme, reivindicando o cumprimento das diversas promessas feitas (acesso à água, terra fértil, energia, indenização, transporte coletivo, saúde, educação etc.), bloqueou a linha férrea de transporte de carvão que passa a poucos metros da comunidade de Cateme. Pela solicitação da empresa, essa ação coletiva foi violentamente reprimida pela então Força de Intervenção Rápida (FIR), unidade de elite da Polícia da República de Moçambique (PRM), o que reforça a prevalência práticas empresariais violentas de controle e gestão de resistências se apropriando dos aparelhos estatais de repressão.

Naquela manifestação levamos muita porrada com a FIR, mas conseguimos alcançar alguns objetivos. Colocaram energia nas casas, coisa que só tinha lá na avenida principal, aumentaram os furos de água nos bairros, asfaltaram a estrada de acesso aqui na comunidade. Mas a questão de emprego ainda não encontramos nada. (Sr. P.A.S. Mithethe 2016).

Para o Sr. D.B.X. Chipanga (2016), a ação da polícia é injustificável e incompreensível pois,

nunca fizemos manifestação sem dar comunicação à empresa, ao governo distrital, aos postos policiais. Só que nosso governo sempre é assim, nunca vai aceitar. Mesmo que levemos tudo dentro das normas [legais], eles sempre procuram uma forma de intimidar as pessoas, o problema do nosso governo é esse. As nossas manifestações não são contra o governo, mas sim contra [as ações da] empresa, mas eles chegam com armas e começam a bater pessoas.

Apesar da violência, a mobilização de 2012 teve posteriormente, alguns resultados incipientemente visíveis como, por exemplo, a eletrificação das vias públicas e das residências, a reabilitação das casas, a ampliação do sistema de abastecimento de água, entre outros. O medo de represálias tem marcado a vida cotidiana em Cateme. Foi comum durante o trabalho de campo ouvir palavras como: “não é para me denunciar...”; “vou te contar, mas não fala que eu é que disse...”; “têm pessoas que são levadas a noite para vila, por isso não fala meu nome...”.

A grande cobertura que vem sendo dada às ações coletivas de resistência em Moatize pelos órgãos de comunicação nacionais e internacionais e as constantes denúncias das organizações da sociedade civil moçambicana (Associação de Apoio e Assistência Jurídica a Comunidades – AAAJC⁴, Acção Acadêmica para o Desenvolvimento das Comunidades Rurais – ADECRU) e ONGs internacionais (Articulação Internacional dos Atingidos pela Vale, OXFAM. Esta tem regularmente desenvolvido seminários sobre os processos de consulta comunitária e os direitos legais das comunidades locais) visibilizaram e ainda visibilizam internacionalmente as práticas de expropriação e violência da mineradora e as ações de resistência em Moatize, tornando as práticas da empresa um problema público, gerando um repúdio internacional à mineradora e aumentando, de certa forma, a pressão sobre as suas práticas predatórias. As páginas online dessas organizações nacionais e internacionais tem sido um importante espaço de denúncia das práticas violentas das empresas de mineração e de visibilização das ações coletivas locais de resistências⁵.

O antagonismo entre o prometido e o cumprido continua no centro das ações coletivas de reivindicação e mobilização social. As demandas ainda centram-se na questão da canalização da água para as residências; promessas de emprego; problemas de infiltração e rachaduras nas casas, que mesmo após a primeira intervenção da empresa continuam visíveis; machambas para aproximadamente 40 famílias compulsoriamente deslocadas que, após terem recebido o primeiro

hectare de terra para agricultura, foram arrancadas pelos nativos devido a uma negociação mal concluída com a empresa mineradora e o governo distrital; a situação dos oleiros que ainda reclamam a indenização prometida devido à destruição dos seus fornos e o fechamento da área de produção no âmbito da instalação do projeto; o destino dos 2.75% das receitas geradas pela exploração mineira e petroleira que por lei são canalizadas para o desenvolvimento das comunidades nas áreas onde se localizam os projetos. Na visão de alguns interlocutores, esse valor deveria ser usado para melhoria das condições de infraestrutura no ‘novo lugar’, fato que não tem se verificado. “Não queremos o dinheiro só para nós, mas pode-se usar primeiro esse dinheiro para resolver os nossos problemas aqui e depois pode-se usar para outros planos do governo distrital...” (SR. D.B.X. Chipanga 2016).

A constante fuga de responsabilidade por parte do governo distrital e da mineradora Vale – a empresa remete a solução das demandas das comunidades atingidas ao governo distrital, e o governo, por sua vez, remete à mineradora – reforça o sentimento de abandono. Este, porém, é mais imputado ao governo distrital do que à Vale, primeiro porque, na visão de alguns interlocutores, assim como um ‘pai’, o governo deveria interceder por ‘seus filhos’; segundo, porque “o governo na verdade é que teve a maior força para nos tirar de lá” (SRA. A.P.F. Mithethe 2016).

Para o Sr. F.P.D. Mithethe (2016), o governo tem uma grande responsabilidade na atual e difícil situação da vida em Cateme porque deveria ser ele a exigir da empresa o cumprimento das suas obrigações.

[...] Mas nada disso fazem. Eles defendem a empresa contra nós. Eles podiam exigir à empresa cumprir com as promessas feitas, mas nada fazem. O governo é culpado por estarem a nos maltratar. Por que estão a defender a empresa contra nós? Porque estão a comer as nossas custas. Nós não queríamos vir para aqui. Se tivessem nos deixado lá, não podíamos chatear ninguém, nem governo, nem a empresa, porque nós vivíamos à nossa maneira. Mandaram-nos para aqui e não cumprem nada do que prometeram, eles estão lá na cidade, lá em Maputo [capital do país, onde se localiza a sede da empresa] e nós aqui a sofrermos. Podiam comer muito, mas nos

dar um pouco também. Meu sentimento é de indignação. Deviam dar-nos alguma coisa do que prometeram. Só estavam as nos namorar só, por isso falaram muita coisa e diziam que iam fazer isso e aquilo, e quando chegamos aqui não vimos nada disso.

“Agora sou motoqueiro, a vida não pode parar...”: lutas, resistências e (novas) existências.

O Sr. E.M.T é casado e pai de nove filhos, sendo três mulheres e seis homens. A maioria dos filhos mora com ele ‘aqui’⁶ em ‘Chipanga-Cateme’. O mais velho, que é operador de máquinas numa das mineradoras que atua em Moatize, mora na vila-sede, também é casado e tem filhos. Os outros sete filhos continuam morando com ele na casa modelo A, composta por um quarto e sala. A cozinha externa e o banheiro são algumas das construções que completam a paisagem residencial.

O Sr. E.M.T. Chipanga, morava no bairro ‘Chipanga – Moatize’ desde o seu nascimento em 1962. “Eu nasci lá e cresci lá e só me mudei de lá para aqui em 2010”. Os seus pais são de ‘lá’, os seus avós também, foi lá onde casou e todos os seus filhos nasceram. Segundo ele, todos os seus ancestrais são de Chipanga. Os pais eram camponeses, “sempre vivemos da machamba”, atividade que ele abraçou também, porém, tal como afirma, não dependia totalmente dela: “além da machamba eu também era oleiro e produzia carvão”. A família do Sr. E.M.T. Chipanga é uma das 714 famílias – isso segundo dados oficiais do Governo Distrital de Moatize (2015) – dos bairros Chipanga, Mi-thethe, Bagamoyo e Malábue que, perversamente classificadas como rurais, foram compulsoriamente deslocadas para Cateme.

Encontramos o Sr. E.M.T. Chipanga no posto policial de Cateme quando chegamos àquele local, durante a primeira fase da pesquisa de campo no primeiro trimestre de 2016. Ele se deslocara ao posto policial naquele dia para se informar sobre as motivações que levaram à soltura de duas pessoas que ele capturara, suspeitos de furtarem milho na sua machamba. Contou nos que naquele dia ficou sabendo que elas haviam sido soltas sem que lhe dessem ne-

nhuma informação. Segundo ele, aquilo não ficaria assim, chegaria ao Administrador do Distrito e ao Governador Provincial, se fosse necessário, para ver restabelecida a justiça que passava pela recuperação do seu milho. Em conversas posteriores, fiquei sabendo que as pessoas responsáveis pelo furto não eram ‘reassentadas’, mas sim umas das várias que se deslocam para Cateme em busca do que Gilberto Velho denominou de novos campos de possibilidade (Velho 2013) de sobrevivência cotidiana.

O milho roubado não era da machamba dada pela mineradora no processo de reassentamento: “comprei com meu dinheiro”. O Sr. E.M.T. Chipanga recusou-se a receber a machamba dada pela empresa por se localizar num local ‘cheio de pedras’ e sem mínimas condições para a produção agrícola e exigiu que a empresa procurasse uma machamba num lugar adequado. O processo se alastra desde a sua chegada a Cateme sem uma solução à vista, “nem a empresa nem o governo diz alguma coisa”. A falta de terra ‘própria e de qualidade’, de clientes e de água, que caracteriza a comunidade de Cateme e que agrega mais custos à produção, o impediu de dar continuidade à atividade de produção de tijolos. O mesmo aconteceu com a produção de carvão vegetal.

Pelas suas atividades de olaria recebeu, em 2012, tal como todos os oleiros das áreas deslocadas, o valor de sessenta mil meticais que a mineradora assume como indenização pelo encerramento dos seus fornos e os oleiros entendem como compensação pelo tempo em que ficaram sem produzir até aquele momento. O Sr. E.M.T. Chipanga também recusa que aquele fosse o valor acordado para indenização. Pergunta-se sobre os critérios usados para o seu cálculo e defende, tal como os outros oleiros, que uma nova forma de cálculo deva ser apresentada. Os sessenta mil meticais pagos não podem ser assumidos como indenização. Também recebeu o valor de cento e dezenove mil meticais como indenização do segundo hectare da machamba.

No acordo oralmente estabelecido entre a empresa e as populações antes do reassentamento, cada família receberia dois hectares de

machamba para diversificar a produção. Enquanto em uma produz mapira (*sorghum bicolor*), em outra produz milho (*zea mays*), por exemplo. Essa era a prática nos seus locais de origem. Porém, a empresa concedeu um hectare para cada família optando por indenizar o outro hectare. É provável que a falta de espaço para o segundo hectare, reflexo de um frágil planejamento, possa ter contribuído para essa decisão de atribuição de um hectare e indenização do segundo.

Contudo, o importante a destacar aqui é que foi com esse dinheiro que o Sr. E.M.T. Chipanga, que recusara a machamba concedida pela empresa por se localizar no lugar ‘cheio de pedras’, comprou dos ‘nativos’ (antigos moradores da área) a machamba em que o milho fora furtado. Foi com uma parte desse dinheiro que também comprou uma moto, razão pela qual atualmente ele é também mototaxista. “Para viver, a pessoa deve desenrascar. Agora sou motoqueiro, a vida não pode parar. Vivo mesmo desse trabalho que estou a fazer, carregar pessoas daqui para ali”, disse-nos ele, enquanto tomávamos um refrigerante no mercado de Cateme para refrescar a garganta depois de tantos movimentos que fizemos, primeiro de Cateme para Mualadzi (centro de reassentamento da mineradora Rio Tinto), depois dentro da própria comunidade, da casa de um líder para o outro.

A mulher e os filhos cuidam da machamba enquanto ele se dedica a essa atividade de ‘carregar pessoas daqui para ali’, e assim vai. O que pretendemos demonstrar com essa pequena história de vida do Sr. E.M.T. Chipanga é que os lamentos sobre as promessas não cumpridas e sobre a violação dos seus direitos fazem parte do seu cotidiano e acionam, em função disso, ações coletivas locais de resistência, num autêntico processo de afirmação local da cidadania. Mas a resistência não se resume exclusivamente a elas, em ações cotidianas de confronto. Ser motoqueiro, ‘carregar pessoas daqui para ali’, criar uma banquinha (feirinha) nos arredores do mercado ou nas vias de maior circulação na comunidade para vender tomate ou cebola, produzidos na sua própria machamba ou comprados (para revender) de outros locais, são também formas de (r)existência.

Essas ações – singularizadas na história do Sr. EMT Chipanga, mas que na realidade são plurais e dependem da trajetória de cada família – se, por um lado, denunciam a violência do deslocamento, seus impactos nas formas de reprodução social e econômica, por outro demonstram que as populações de Cateme se negam a ser cúmplices da destruição da sua própria existência. Ser motoqueiro e/ou criar uma feirinha é uma forma de (r)existência. Eles sabem, à medida que o tempo vai passando, que não podem esperar muito das promessas feitas pela empresa, muito menos do discurso de desenvolvimento, melhoria de vida (“deixem os brancos trabalharem para vossos filhos terem emprego” – essas eram as palavras que, segundo os interlocutores, eram ouvidas nos diversos encontros com autoridades administrativas locais, distritais, provinciais e nacionais) do governo e da empresa. Cada dia que passa, fica cada vez mais claro que o desenvolvimento só lhes contempla enquanto ‘sujeitos de sacrifício’ (Acselrad 2004a). Só eles mesmos podem ser sujeitos das suas próprias trajetórias e histórias de vidas. Ser motoqueiro e/ou criar uma feirinha é uma forma de resistência e existência.

Considerações finais

A sociologia, ao abordar a realidade de vida cotidiana dos diversos grupos sociais colocados, por exemplo, à margem das políticas de desenvolvimento nacional, mais do que denunciar os diversos problemas que os atinge, deve criar espaço para que as vozes, práticas e ações desses grupos sociais sejam visibilizadas. É nessa perspectiva que se enquadra o presente artigo ao buscar evidenciar ações e práticas locais de reivindicação social diante do avanço dos grandes projetos de mineração em Moatize. A ideia é valorizar o lugar e as práticas de resistência desses lugares enquanto formas alternativas de pensar criticamente sobre os projetos desenvolvimentistas impostos no terceiro mundo (Escobar 2005a; 2005b).

Diversas pesquisas socioantropológicas no Brasil têm denunciado o caráter socio ambientalmente violento e destruidor do neoex-

trativismo (Marin 2010; Sant'Ana Júnior & Alves 2018; Zhouri *et al* 2016, Castro *et al* 2016). A apropriação de terras cultivadas e aráveis devido à expropriação; à destruição dos recursos florestais; à poluição de recursos hídricos; ignorância e o desconhecimento dos direitos territoriais e étnicos; pressões e intimidações para o recebimento de indenizações mínimas e individuais, bem como a criminalização das ações de resistências caracterizaram a atuação e as práticas das empresas mineradoras no Brasil (Marin 2010).

As pesquisas têm mostrado também que as práticas socio ambientalmente agressivas das empresas mineradoras e de outros empreendimentos econômicos atingem em maior dimensão as populações de baixa renda (Acsehrad 2004a; 2018). Alguns desses danos são conhecidos pelas empresas que pouco fazem para preveni-los (Zhouri *et al* 2016; Acsehrad 2018; Marshall 2017). A articulação e cooptação dos atores políticos tem permitido a flexibilização dos procedimentos ambientais e a expansão da fronteira de exploração para os territórios protegidos. As empresas têm atuado para frear a titulação de territórios tradicionais (terras indígenas, reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável, terras quilombolas) ou redimensionar os seus limites deixando de fora as áreas de seus interesses, tal como vem acontecendo atualmente na Serra da Gandarela em Minas Gerais (Malerba 2014; Carneiro 2016). Ou seja, os lucros das empresas mineradoras se dão às custas da expropriação social e ambiental dos grupos étnicos e populações de baixa renda (Acsehrad 2004b; 2018).

A atuação da Vale em Moçambique não foge a essa lógica. A chegada da multinacional brasileira transformou Moatize num campo de violação de direitos e, conseqüentemente, num campo de resistência. Numa autêntica afirmação local da cidadania, as populações atingidas desenvolvem ações locais de mobilização e reivindicação social contra as práticas violentas das empresas e, de modo geral, contra as 'contradições desastrosas' (Miglievich-Ribeiro 2014) da atual lógica desenvolvimentista que vem sendo implementada na região. De fato, o distrito de Moatize é hoje lugar de contestação de projetos globais

inerentes à expansão do capital internacional, que se interceptam de forma violenta com histórias e modos de vida das populações locais (Mignolo 2003).

As ações coletivas de contestação que são desenvolvidas lá apresentam narrativas outras que denunciam o caráter violento, autoritário e colonial das empresas mineradoras. A realidade atual de vida das populações de Cateme nos ensina que o discurso de desenvolvimento e melhoria de vida e ‘emprego para os vossos filhos’ adotado pelos gestores das empresas multinacionais e atores governamentais não passa de um discurso de cooptação para o controle e exploração capitalista do seu território. Neste contexto, as populações compulsoriamente deslocadas, enquanto lamentam pela realidade atual de vida imposta perversamente pela empresa, enquanto resistem e se mobilizam coletivamente em defesa dos seus direitos, também se engajam em novos campos de possibilidade de sobrevivência cotidiana, seja como motoqueiro, seja com uma feirinha no mercado ou nas vias mais movimentadas da comunidade.

De uma coisa as populações de Cateme têm certeza: não há muito que esperar da empresa, muito menos do tal discurso de desenvolvimento e melhoria de vida que vem acompanhando o avanço desses grandes empreendimentos na região. Só eles mesmos podem ser sujeitos das suas trajetórias e histórias de vida. Esses novos campos de possibilidade de reprodução social econômica (ser motoqueiro ou ter uma feirinha) se, por um lado, dão visibilidade da condição de vulnerabilidade e sofrimento social (Magalhães 2007; Zhouri *et al* 2016) em que se encontram nesses ‘novos lugares’, por outro evidenciam que mesmo expropriadas das suas terras de reprodução social, econômica e cultural, violentadas, enganadas pelas falsas promessas e abandonadas nas áreas de reassentamentos, essas populações se negam a ser cúmplices da aniquilação da sua própria existência.

Um dos pontos de grande significância é a interferência positiva que as ações de resistência das populações afetadas pela Vale em Moatize estão tendo na redefinição das práticas das empresas mineradoras

e, de modo geral, na forma como os projetos desenvolvimentistas nacionais vêm sendo implementados na região. Uma dessas interferências se materializou na aprovação do regulamento sobre o processo de reassentamento em 2012 (Moçambique 2012), três anos depois da execução do reassentamento da Vale, e foi de certa forma resultado das irregularidades cometidas e da pressão exercida sobre o governo por essas comunidades compulsoriamente deslocadas e pelas diversas ONGs nacionais e internacionais. Uma análise profunda sobre essa lei é imprescindível para aferir os seus impactos, bem como uma análise comparativa entre as práticas da Vale e as práticas das empresas mineradoras que estão se expandido atualmente para a região.

Notas:

¹ Para mais abordagens sobre as dinâmicas da exploração das reservas de carvão de Moatize desde o tempo colonial, ver: Andrade (2016); Meneses (2014) e Miguel (2009).

² Bebida alcoólica local produzida com base em Mapira (*Sorghum bicolor*) ou Milho (*Zea mays*).

³ Para uma abordagem teórica e conceitual sobre mobilização social ou coletiva, ação coletiva e protestos sociais, sua complexidade e mecanismos gerais de sua configuração, ver: Daniel Cefaï (2009; 2017a; 2017b) e Mutzenberg (2015). Este último tem a particularidade de explorar as especificidades de ações coletivas e movimentos sociais na África. O importante a reter em termos teóricos e conceituais é que a mobilização social ou coletiva “emerge quando os membros de coletividade se sentindo atingidos, direta ou indiretamente, por um ‘distúrbio’ em que são confrontados, definem-no como uma situação problemática e resolvem passar a ação” (Cefaï 2017a:190). O protesto social é uma forma de ação coletiva e o momento de visibilidade de um movimento ou mobilização social (Mutzenberg 2015). As mobilizações e os protestos sociais são um processo de indagação e revolta, mas também “de se envolver em processos de ação conjunta e de julgamentos político e construir, na pluralidade e conflitualidade, um mundo comum” (Cefaï 2017b:141). Outro conceito importante a reter no âmbito desse debate é o de ‘arena publica’ enquanto ‘campos de experiência coletiva’; para isso, ver: Daniel Cefaï (2002; 2017a; 2017b).

⁴ A AAAJC é atualmente uma das principais associações da província de Tete, que atua na defesa dos direitos das comunidades locais atingidas pelas atividades de mineração, bem como na resolução de conflitos.

⁵ Ver por exemplo: <https://adecru.wordpress.com/2013/12/24/familias-atingidas-pela-vale-forcam-a-paralisacao-geral-da-mina-de-mocambique/>. Acesso no dia

05/01/2020. Ver: <https://atingidospelavale.wordpress.com/2015/05/25/as-consequencias-da-vale-em-moatize-mocambique/#more-1158>. Acesso no dia 05/01/2020.

⁶ A categoria ‘aqui’ é usada para diferenciar o novo lugar do antigo lugar, que normalmente é denominado de ‘lá’. Não é exclusivamente espacial, em determinadas situações assume uma dimensão temporal com o sinônimo de ‘hoje’.

Referências:

- ACSELRAD, Henri. 2018. “Mariana, novembro de 2015: a genealogia política de um desastre”. In ZHOURI, A. (eds.): *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*, pp. 155-174. Marabá: Editorial iGuana/ ABA.
- _____. 2004a. “De ‘bota fora’ e zonas de sacrifício – um panorama dos conflitos ambientais no Estado do Rio de Janeiro”. In ACSELRAD, H. (eds.): *Conflito social e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro*, pp. 07-18. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Fase.
- _____. 2004b. “Justiça ambiental – ação coletiva e estratégias argumentativas”. In ACSELRAD, H., HERCULANO, S. & PÁDUA, J. A. (eds.): *Justiça ambiental e cidadania*, pp. 23-40. Rio de Janeiro: Relume Dumaná/ Fundação Ford.
- AMARAL, Marina. 2016. “A multinacional que veio do Brasil. Vale conclui megaprojeto para exportação de carvão em Moçambique que expulsou mais de 10 mil pessoas e hoje emprega menos de 2 mil trabalhadores locais”. Brasil: Agência Pública. (<https://apublica.org/2016/02/a-multinacional-que-veio-do-brasil/>; acesso em 07/01/2020).
- ANDRADE, Inácio D. 2016. *Tem um espírito que vive dentro dessa pele: feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique*. Tese de Doutorado. São Paulo: UNICAMP.
- BOURDIEU, Pierre. 2004. “A delegação e fetichismo político”. In BOURDIEU, P. (Ed.): *Coisas ditas*, pp. 188-206. São Paulo: Brasiliense.
- CARNEIRO, Eder Jurandir. 2016. “Atividades minerárias e conflitos ambientais e territoriais em Minas gerais, Brasil: trajetória histórica”. In ZHOURI, A., BOLADOS, P. & CASTRO, E. (eds.): *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*, pp. 255-278. São Paulo: Annablume.
- CASTRO, E., ALONSO, S. & NASCIMENTO, S. 2016. “Mineração na pan-amazônia: neoextrativismo, colonialidade e lutas territoriais”. In ZHOURI, A., BOLADOS, P. & CASTRO, E. (eds.): *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*, pp. 155-180. São Paulo: Annablume.
- CEFAÏ, Daniel. 2009. “Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 2(4): 11-48.
- _____. 2017a. “Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1)”. *Novos estudos CEBRAP*, 36(01):187-213.

- CEFAÏ, Daniel. 2017b. "Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo (Parte 2)". *Novos estudos CEBRAP*, 36(02):129-142.
- _____. 2002. Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In CEFAÏ, D. & JOSEPH, I. (eds.): *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, pp. 51-81. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube. (http://lemetro.ifcs.ufrj.br/Cefai_arena_publica.pdf; acesso em 05/10/2018).
- ESCOBAR, Arturo. 2005a. "Imagining a post-development era?" In EDELMAN, M. & HAUGERUD, A. (eds.): *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism*, pp. 341-351. Malden: Blackwell Publishing.
- _____. "O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?" In LANDER, E. (ed.): *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, pp. 133-168. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, CLACSO.
- GOVERNO DO DISTRITO DE MOATIZE. 2015. Dados sobre 1º ponto de agenda da II sessão extraordinária do Governo Provincial de Tete: ponto da situação do processo de reassentamento. Moatize: Governo do Distrito de Moatize.
- HUMAN RIGHTS WATCH [HRW]. 2013. "O que é uma casa sem comida? O boom da mineração em Moçambique e o reassentamento". USA: HRW, 2013. (www.hrw.org/sites/default/files/reports/mozambique0513port_ForUpload_0.pdf; acesso em 04/07/2014).
- MAGALHÃES, Sônia B. 2017. *Lamento e Dor. Uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens*. Tese de Doutorado. Belém: Universidade Federal do Pará em co-tutela com a École Doctorale Vivant et Sociétés da Universidade Paris 13.
- MALERBA, Julianna. 2014. "Apresentação: áreas livres de mineração: por que e para quê?" In MALERBA, J. (ed.): *Diferentes formas de dizer não: experiências internacionais de resistência, restrição e proibição ao extrativismo mineral*, pp. 09-18. Rio de Janeiro: Fase.
- MARIN, Rosa A. 2010. "Estratégias dos Quilombolas de Jamboacu e projeto da Vale S.A. no Moju, Pará". In ALMEIDA, A. (ed.): *Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos*, pp. 49-61. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ UEA Edições.
- MARSHALL, Judith. 2017. "Rompimentos de barragens de rejeitos no Brasil e no Canadá: uma análise do comportamento corporativo". *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 5(1):27-46.
- MENESES, Isaú. 2014. *Globalização, urbanização e culturas locais*. Matola: Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC).
- MERCANDALLI, Sara. 2015. "L'agriculture dans le sud du Mozambique, une activité fondée sur les migrations de travail". In BOSCH, P. et al (eds.): *Diversité des agricultures familiales: exister, se transformer, devenir*, pp. 127-142. Paris: Éditions Quae.

- MERCANDALLI, S. & ANSEEUW, W. 2014. "Migrations et stratégies des familles mozambicaines: réflexions pour une politique intégrée de développement rural". *Revue Tiers Monde*, 4(220):61-79.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. 2014. "Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna". *Civitas*, 14(1):66-80.
- MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.
- MIGUEL, Inês S. 2009. *A Companhia Carbonífera de Moçambique: Evolução sócio-histórica no período 1950 – 1973*. Dissertação de Mestrado. Porto: Universidade do Porto.
- MIMBIRE, Fátima. 2016. *Num contexto de crise das commodities: Desafios de um país potencialmente rico em recursos minerais. Estabelecendo as bases para evitar a 'maldição dos recursos' em Moçambique no novo 'super-ciclo' dos preços das matérias-primas*. Maputo: Centro de Integridade Pública (CIP).
- MOÇAMBIQUE. 2002. Lei nº 14/2002 de 24 de junho: lei de Minas. Maputo: Boletim da República de Moçambique.
- _____. 2012. Lei nº 31/2012 de 8 de agosto: regulamento sobre o Processo de Reassentamento Resultante de Atividades Econômicas. Maputo: Boletim da República de Moçambique.
- MUTZENBERG, Remo. 2015. "Conhecimento sobre ação coletiva e movimentos sociais: pontos para uma análise dos protestos sociais em África". *Sociedade e Estado*, 30(02):415-447.
- NOGUEIRA, Bruna. 2017. Vale inaugura Corredor Logístico de Nacala. *Revista Mineração e Sustentabilidade*. (<http://revistamineracao.com.br/2017/05/19/vale-inaugura-corredor-logistico-de-nacala/>; acesso em 03/10/2018).
- OSÓRIO, C. & CRUZ E SILVA, T. 2017. *Corporações econômicas e expropriação: raparigas, mulheres e comunidades reassentadas no distrito de Moatize*. Maputo: WILSA.
- PALHETA DA SILVA, João M. 2013. *Território e mineração em Carajás*. Belém: GAPTA/UFPA.
- ROSSI, Amanda. 2015. *Moçambique, o Brasil é aqui. Uma investigação sobre os negócios brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Record.
- SANT'ANA JÚNIOR, H. & ALVES, E. 2018. "Mina-ferrovia-porto: no 'fim de linha', uma cidade em questão". In ZHOURI, A. (ed.): *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*, pp. 259-297. Marabá: Editorial iGuaña/ ABA.
- SANT'ANA JÚNIOR, H. & CARDOSO, R. 2016. "O sistema mina-ferrovia-porto e lutas territoriais no Maranhão". In ZHOURI, A., BOLADOS, P. & CASTRO, E. (eds.): *Mineração na América do Sul: Neoeextrativismo e lutas territoriais*, pp. 181-202. São Paulo: Annablume.
- SITOE, C. & QUEFACE, T. 2015. *A minha voz: narração de sofrimento de comunidades reassentadas em Tete*. Maputo: Sekelekani.

- VALE. 2017. Produção da Vale no 4T16. Brasil: Departamento de Relações com Investidores. ([http://www.vale.com/PT/investors/information-market/quarterly results/ResultadosTrimestrais/2016%204Q%20Production%20Report_p.pdf](http://www.vale.com/PT/investors/information-market/quarterly%20results/ResultadosTrimestrais/2016%204Q%20Production%20Report_p.pdf); acesso em 30/11/2018).
- VELHO, Gilberto. 2013. *Projeto e metamorfose, antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WOORTMANN, Klaas. 2009. "Migração, família e campesinato". In WELCH, C. et al (eds.): *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, pp. 217-238. São Paulo/Brasília: UNESP/NEAD.
- ZHOURI, A. et al. 2016. "O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social". In ZHOURI, A., BOLADOS, P. & CASTRO, E. (eds.): *Mineração na América do Sul: Neoextrativismo e lutas territoriais*, pp. 45-66. São Paulo: Annablume.

Abstract: Multinational Vale has established a megaproject for coal mining in the Moatize Carbon Bay, Zambezi Valley, in Mozambique's Central Region. Ever since, it has turned Moatize District into a field of forced displacement, violence and social conflict. This paper seeks to analyse different forms of resistance developed by forcibly displaced populations, their repertoires, demands and social implications. It advocates that these mostly rural populations (peasants, potters) claiming collective actions not only denounce violent, authoritarian and colonial practices by mining companies. They show other narratives towards a critical thinking on the current development logic in Mozambique, based on commodities exploitation and exports increase, and also have the potential to interfere positively in that region's developmental expansion.

Keywords: Mining, Megaprojects, Forced Displacements, Collective Actions, Resistance, Moatize.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em julho de 2020.

Duplos Funerais: quando a morte encontra o morto em contextos transnacionais

Mísia Lins Reesink^a
Andrea D. Martins^b
Jéssica Greganich^c

Na literatura antropológica são poucas as análises etnográficas sobre o fenômeno da morte em contextos transnacionais, apesar da antropologia ser uma das ciências sociais que mais tem refletido sobre a morte. Buscando diminuir esta lacuna, apresentamos aqui uma reflexão comparativa entre três diferentes situações de rituais de morte ocorridos em contextos transnacionais. A primeira situação acontece na Inglaterra entre imigrantes bengaleses, descrita pela antropóloga britânica Katy Gardner; a segunda ocorre no Suriname, sendo analisada por Ivon van der Pijl, antropóloga holandesa; a terceira, ocorrendo na Holanda, entre imigrantes brasileiros, tratando-se dos nossos dados de pesquisa. Com isso, procuramos identificar as distinções e aproximações entre os três diferentes casos, argumentando que, em determinados contextos transnacionais, no advento da morte de um migrante, através da performance de parte de familiares e/ou comunidades, instaura-se o que aqui problematizamos e categorizamos como o ritual de ‘duplo funeral’.

Duplos funerais, Comparação, Morte, Transnacionalismo, Migração.

Não é muito comum encontrar na literatura antropológica análises e descrições etnográficas sobre o fenômeno da morte em contextos

a Professora do Departamento de Antropologia e Museologia e da Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: emreesink@gmail.com.

b Pesquisadora do Devir (UFPE) e pesquisadora independente na Holanda. Possui Pós-Doutorado no PPGA-UFPE (PNPD-CAPES). Email: adamacena@hotmail.com.

c Doutora em Antropologia (UFRGS/VU-Amsterdam), com Pós-Doutorado no PPGA-UFPE (PNPD-CAPES). Email: greganich@hotmail.com.

transnacionais, apesar de ser a antropologia uma das ciências sociais que, historicamente, mais tem refletido sobre este fenômeno (p. ex.: Hertz 1907; Van Gennep 1909; Fabian 1972; Thomas 1975; Bloch & Parry 1982; Rodrigues 1983; Metcalf & Huntington 1992; Reesink 2016 e 2003)¹. Este artigo se propõe a contribuir no acúmulo do conhecimento antropológico sobre esse fenômeno específico. Para isto, pretendemos apresentar aqui uma reflexão comparativa sobre diferentes ‘modelos’ construídos a partir de situação rituais de morte em contextos transnacionais, incluindo os dados da nossa pesquisa de campo realizada na Holanda. São quatro os ‘modelos’ identificados, dos quais apenas três serão tratados na comparação.

O primeiro deles é a situação em que a morte e todo o complexo ritual funerário acontecem no lugar de moradia do morto em situação de migração: esse modelo de situação ritual é principalmente descrito no trabalho de Olwig (2009), em que a autora descreve os rituais fúnebres em uma comunidade migrante caribenha em Londres: a morte do imigrante ocorre no país de acolhimento, assim como todos os rituais fúnebres são aí realizados.

O segundo modelo de situação ritual pode ser descrito quando a morte ocorre no lugar de moradia (país de acolhimento), mas a parte principal dos rituais, incluindo o enterramento, é realizada no país de origem, havendo ainda uma distinção de gênero, em que as mulheres permanecem no país de acolhimento (mas, também, no de origem) sem participar da parte principal dos rituais. É no trabalho de Gardner (2002) sobre imigrantes bengaleses em Londres que podemos analisar essa realidade etnográfica. O terceiro modelo de situação ritual encontramos no trabalho de Pijl (2016), em que a autora descreve a morte de um imigrante surinamês radicado no Canadá que morreu longe do seu lugar de moradia, mas no seu país de origem, quando de uma visita em férias. Aqui, assim como a morte se deu no país de origem, também aí os principais ritos fúnebres foram realizados.

O quarto modelo ritual identificamos na análise dos dados da pesquisa realizada em Amsterdam (Holanda), junto à comunidade ca-

tólica de língua portuguesa naquela cidade. Aqui se trata do evento da morte de uma criança brasileira, com mãe ilegal no país, em que a morte e os principais ritos fúnebres foram realizados no país de acolhimento, contudo a re-performance do ‘enterramento’ ocorreu no país de origem (Brasil).

Os três últimos modelos identificados de situações rituais fúnebres em contexto de migração transnacional apresentam distinções importantes, contudo, sugerem algo em comum, o que aqui avançamos como o evento do ‘duplo funeral’, e, ao que nos parece, ainda não discutido analiticamente pela literatura sobre morte em contextos transnacionais. Isto nos faz deter na análise comparativa destas três situações etnográficas, descartando o primeiro modelo contido no trabalho de Olwig.

Portanto, neste artigo, pretendemos analisar comparativamente as três situações etnográficas apresentadas no trabalho de Gardner, de Pijl e na descrição dos nossos dados etnográficos. Com isso, procuraremos identificar as distinções e aproximações entre os três diferentes casos, argumentando que, em determinados contextos transnacionais, no advento da morte de um migrante, familiares e ou comunidades realizão o que aqui chamamos de ‘duplo ritual fúnebre’. Para isto, na primeira parte do trabalho, apresentaremos os dados de Gardner sobre os migrantes bengaleses em Londres; na segunda parte, apresentaremos os dados de Pijl para o acontecimento da morte de um migrante surinamês de passagem no Suriname; em seguida, faremos a descrição ritual da situação do evento da morte da criança brasileira imigrante em Amsterdam. Por fim, apresentaremos as nossas conclusões.

Definição de ‘duplos funerais’

Antes, contudo, de iniciarmos mais precisamente a discussão, é necessário descrever ou, melhor dizendo, definir o que aqui chamamos de ‘duplo funeral’. A primeira vista, poderia parecer que estamos aqui apenas apresentando uma versão do conceito pioneiramente apresentado por Hertz (1907) de ‘segundo enterramento’ (*les doubles*

obsèques). Entretanto, o que observamos aqui é sensivelmente diferente do definido por ele.

Hertz está preocupado em analisar o fenômeno, encontrado em algumas sociedades (os seus dados são de povos asiáticos), de duas etapas nos ritos fúnebres, e que consiste em um ‘primeiro enterramento’ do corpo, em uma sepultura provisória – pouco tempo após o falecimento do sujeito; e, após cerca de um ano, a exumação desses restos mortais e o seu ‘segundo enterramento’, agora em uma sepultura definitiva. Fazendo uma correlação entre o estado da alma, do corpo e dos sobreviventes, Hertz avança que o primeiro período está diretamente relacionado à ideia de ‘estado transitório’ da condição da alma, do corpo e dos enlutados (período que tem uma semelhança importante com o conceito de margem-liminaridade de Van Gennep 1909): este período é simbolizado como etapa ‘molhada’; o segundo período está ligado à ideia de ‘estado permanente’ da condição da alma, corpo e sobreviventes: neste caso, simbolizado como etapa ‘seca’.

A prática do segundo enterramento tem sido descrita em diversas etnografias e campos etnográficos. Por exemplo, há os trabalhos de Carneiro da Cunha (1978) e de Chaumeil (1997) descrevendo esta prática entre povos indígenas da América do Sul. Também a pesquisa de Danforth (1982) que analisa este ritual entre uma comunidade grega; ou ainda, Reesink (2003) que comenta a prática do segundo enterramento no nordeste brasileiro (em caso de sepulturas rotativas, após dois anos os restos mortais são exumados e depositados definitivamente em um ossuário – anônimo ou individualizado). Mais recentemente, Moorselaar (2019) analisa as práticas rituais holandesas, envolvendo o destino das cinzas (*asbesteming*) originadas no ritual de cremação, à luz da teoria hertziana, considerando que aqui também encontramos um tema de ‘sepultura’ temporária (quando as cinzas devem permanecer por lei pelo menos um mês no crematório) e depois o destino final – ‘sepultura’ definitiva das cinzas do corpo.

Pode-se concluir, então, que no conceito apresentado por Hertz, e aplicados por pesquisadores em outros contextos, há a obrigato-

riedade da presença do mesmo corpo em ambas as etapas e/ou sepultamentos. Trata-se, portanto, de uma relação ‘íntima’ entre os ritos e a presença material do corpo (etapa molhada e etapa seca do cadáver); assim como, trata-se de momentos distintos que integram o mesmo ritual.

Contrariamente a isto, o que define a ideia de ‘duplos funerais’ é, primeiramente, um contexto de migração transnacional; segundo, a impossibilidade de, do ponto de vista dos sobreviventes e suas diferentes perspectivas, os rituais serem feitos de maneira ‘integrada’ ou ‘completa’, em resposta as suas expectativas emocionais, morais, simbólicas e práticas; terceiro, a obrigação moral e emocional para alguns sobreviventes de ‘completar’ os ritos fúnebres; por último, a não obrigatoriedade (na maior parte das vezes, a impossibilidade) da presença do corpo ou partes do corpo morto em todos os ritos (o que não implica em dizer que não seja possível a sua presença, como veremos). Vejamos agora como esta definição pode ser aplicada nos três casos a seguir descritos e, por fim, analisados.

Morte em Londres

A primeira etnografia que iremos discutir, nesta comparação, é a realizada por Katy Gardner em seu artigo ‘*Death of a migrant: transnational death rituals and gender among British Sylhetis*’ (2002). Trata-se de uma etnografia sobre situação de morte entre migrantes bengalêses oriundos da região de Sylhet (Bangladesh). O foco principal do artigo é na questão de gênero, em que a análise do que acontece quando *Londoni*² morrem revela uma boa parte dos diferentes efeitos de se viver entre dois lugares em homens e mulheres³.

Um ponto importante na análise de Gardner é o ponto de vista a partir do grupo doméstico. Tomando como partida a afirmação de Sharma de que migração é um ‘processo do grupo doméstico’, o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico sendo um importante aspecto da migração, inclusive na questão do envio ou não de *remittances* e da performance de rituais no local de origem; contudo, não é o único

aspecto. Assim, “os rituais e trocas que eu descrevo não são necessariamente limitadas ao grupo doméstico, mas incorpora a um corpo amorfo de vizinhos e parentes” (Gardner 2002:194).

Gardner parte do pressuposto que a morte e rituais fúnebres em contexto de migração possuem um custo emocional importante, com pesos diferentes entre homens e mulheres. Ou, nas palavras da autora: “relatos de rituais fúnebres que ocorrem entre dois espaços indicam também os custos emocionais do transnacionalismo e como estes podem ser diferentes entre homens e mulheres, e entre velhos e jovens” (2002:192). Em especial, no caso da comunidade mulçumana bengalesa de Londres, em que, devido às especificidades de seus processos migratórios, essa comunidade encontra-se em situação sócio-econômica (e legal) difícil, com baixa integração das mulheres à sociedade inglesa, sobretudo, migrantes de primeira geração que migraram para reunir-se com maridos e/ou filhos.

A partir de uma contextualização mais ampla dessas dinâmicas, Gardner aponta que quando do evento da morte duas decisões podem ser tomadas: enterrar o corpo em um cemitério islâmico de Londres, ou trasladar o corpo para ser enterrado em Bangladesh. Esta última escolha foi tomada pela família de Abdul Wahed, casado com Soyun Nessa. Imigrantes de primeira geração, quando da morte de Abdul Wahed em Londres, seu corpo foi embalsamado e enviado para Sylhet para ser aí enterrado, acompanhado dos filhos masculinos, ficando Soyun Nessa e sua filha em Londres. As razões dadas para a permanência da viúva em Londres foi a de que seria necessário ela ficar para cuidar da filha doente⁴; contudo, Gardner constata que essa situação se repete frequentemente entre as bengalesas, em situações de traslados, tanto devido a questões econômicas, quanto às regras e rituais religiosos mulçumanos que prescrevem a reclusão em casa das viúvas por um período de quarenta dias. Enquanto regra, “em Sylhet, funerais são também o domínio ritual dos homens” (Gardner 2002:195), tendo em vista que no espaço público – segundo as regras mulçumanas – são os que têm a liderança, visibilidade e centralidade.

Assim, no caso dos funerais de Abdul Wahed, estes “foram não apenas espalhados entre dois espaços, mas ainda com um forte conteúdo de gênero” (Gardner 2002:196).

Gardner avança ainda mais na sua discussão ao afirmar que o interesse particular no caso de funerais transnacionais é a ligação entre diferentes tipos a diferentes espaços. No caso particular que ela descreve, os rituais femininos são performados em Londres, enquanto os masculinos são realizados em Sylhet. Entretanto, a autora relativiza dizendo que “apesar de que certamente não gostaria de caracterizar cada espaço como em geral associado como ritual masculino ou feminino (pois, claro que que viúvas também performam rituais em Bangladeshi e homens enterram seus mortos em cemitérios islâmicos na Grã-Bretanha), esta divisão de trabalho ritual entre espaços é sugestiva para uma observação mais geral. Primeiro, para muitos Sylhets britânicos, a *desh*⁵ é fortemente associada ao capital sagrado. Segundo, homens têm mais oportunidades de aceder a este capital que mulheres” (Gardner 2002:196).

De qualquer forma, o que temos aqui é a realização de ‘duplos funerais’ ou mais precisamente, duplos funerais realizados pelos parentes e, nesse caso particular, devido às condições de duplos espaços, com a divisão de trabalho ritual entre homens e mulheres – isto do ponto de vista da parte do grupo doméstico que está em contexto de migração transnacional. Neste sentido, esta divisão de trabalho ritual não implica em que partes do ritual se fazem em um espaço e as outras partes no outro (contexto de migração – mulheres – ações rituais femininas/ local de origem – homens – ações rituais masculinas), construindo assim uma complementaridade. O que Gardner descreve são a sobreposição e inovação de ações rituais que ocorrem nos espaços diferentes, que aqui configuramos como fazendo parte de um tipo ‘duplos funerais’.

Assim, Soyun Nessa, ao ficar em Londres, teve que se adaptar tanto ao contexto e regras do país hospedeiro quanto à ausência do corpo e do seu enterramento. A solução encontrada é uma recriação dos

ritos tradicionais, incluindo o papel feminino aí desenvolvido, diante de um contexto diferente e desigual. Enquanto no país de origem, os funerais acontecem seguindo a fórmula tradicional, apesar da ausência de esposas e filhas; no país de acolhimento isto se torna impossível. Contudo, as mulheres procuram suprir os significados (culturais, emocionais, práticos, identitários) da ritualização da morte de um parente conjugando partes da ritualidade tradicional com as exigências do Estado. Contudo, segundo o que aponta Gardner, do ponto de vista simbólico e emocional, nem sempre este ‘duplo funeral’ parece ser suficiente. Como descreve a autora: “Apesar da exclusão dos rituais fúnebres em Sylhet, ela foi capaz de performar algum ritual de luto na Grã-Bretanha, apesar de que hoje em dia ela diz que sua incapacidade de acompanhar o corpo do esposo, ou de ver onde o corpo foi enterado, é causa de grande tristeza para ela” (Gardner 2002:196).

Morte em Suriname

A segunda etnografia é a escrita por Pijl em seu texto ‘*Death in the family revisited: ritual expression and controversy in a Creole transnational mortuary sphere*’ (2016). Neste trabalho, a autora desenvolve uma análise do funeral de Orlando, surinamês que há mais de trinta anos tinha emigrado para o Canadá, e que vem a falecer repentinamente em Paramaribo, durante visita de férias. Residente na cidade de Toronto, motivado pelas comemorações de 25 anos de independência colonial do país vem visitar sua terra natal, parentes e amigos. Porém, após 24 horas da sua chegada sofre um infarto fulminante. A morte, abrupta e inesperada no Suriname gera controvérsias e conflitos, pois os parentes reagem diferentemente e atribuem sentidos e explicações diversas à sua morte por ter ocorrido na terra natal e não no Canadá, terra de imigração.

O ponto principal da análise de Pijl centra-se no argumento de que os eventos de morte são também “ocasiões que expressam controvérsias e falhas, especialmente em um contexto transnacional”, avançando que “especialmente na atualidade rituais fúnebres trans-

nacionais frequentemente expressão mais tensão do que contribuição para a solidariedade e restauração do tecido social” (2016:149). Nesse sentido, para ela, em contextos transnacionais, o lugar e o tempo em que se morre ganha sentido particular. A análise dos rituais de morte nestes contextos demonstra que eles apresentam uma polifonia de sentidos em conexão à maneira como cada parente elabora a perda e vive o luto. “Quão trágica ou má foi de fato sua [de Orlando] morte, e para quem? Parentes respondem em diferentes maneiras à mortes súbitas, procurando explicações e sentidos da perda súbita e localizando a morte em uma biografia em marcha, ou seja: *suas* próprias biografias” (2016:148), acrescentando que “o exame desta morte na família levanta questões relativas à localização da morte como uma preocupação fundamental, e o que torna uma morte ‘boa’, ‘má’ ou ‘trágica’, e para quem” (2016:150).

Na etnografia realizada sobre os fatos envolvidos no evento da morte de Orlando, para a mãe, surinamesa, que sempre esperou o retorno do filho, o reencontro e morte súbita são interpretados principalmente como cumprimento da “vontade de Deus”. Como filho pródigo, ele voltou à casa materna, despediu-se dela pela última vez, ao encontrá-la imediatamente após chegar do aeroporto, e cumpre seu destino final: morrer na terra de origem. Para Lynn, esposa de Orlando, também imigrante no Canadá, mas de origem de Trinidad e Tobago, a narrativa do ‘retorno do filho pródigo’ é inaceitável, pois invisibiliza sua posição de esposa, anulando sua dor de perder o marido. Se há um consolo para as irmãs e mãe nesta narrativa, que representa o reencontro da família no Suriname, para Lynn o marido faleceu em terras estrangeiras, já que amigos e parentes canadenses próximos não fazem parte dos rituais de despedida. Sobretudo, ela expressa dúvidas de que o Suriname possa ainda ser considerado a terra natal do marido. Há mais de 30 anos vivendo no Canadá, seus planos depois da aposentadoria não eram de retorno ao Suriname, mas incluía outros destinos. Ela, por sua vez, sente-se pouco ligada aos familiares e ao Suriname. Portanto, segundo a autora, o caso evi-

dencia que a morte assim como a vida está multisituada e inclui uma sobreposição do sentido de casa e pertença. Nas palavras da autora: “Logo após a morte de Orlando, ficou claro que a casa, apesar da sua conotação familiar, não é uma categoria autoevidente. Dessa forma, é necessário examinar com cuidado a dimensão espacial da morte e questionar a maneira em que noções de casa e pertencimento são empregadas” (Pijl 2016:154).

Ao destacar as disputas que envolvem a organização dos rituais de preparação do enterro, dentro da cultura crioula, Pijl relembra também que tais rituais de passagens são dinâmicos e algumas vezes desestabilizam práticas estabelecidas, ao invés de representarem a afirmação de laços solidários no interior de um grupo ou cultura. O caso de Orlando manifesta como códigos culturais e interesses sociais tornam-se antagonísticos, constituindo-se como um espaço de contestação social, pois “os enlutados claramente diferenciam nas suas crenças sobre a maneira como Orlando deveria ser comemorado e como se deveria realizar o luto” (Pijl 2016:155), complementando que os “rituais transicionais claramente demonstram como obrigações sociais, representações coletivas e orgulho público facilmente proporcionam conflitos com a individualidade, crenças pessoais, desejos e expressões” (2016:159). A autora argumenta, dessa forma, que os dados etnográficos refutam princípios funcionalistas e estruturalistas, bastantes presentes na literatura sobre o tema, que enfatizam aspectos de integração ou criação de maior solidariedade interna para a comunidade, a cultural local. As diversas narrativas sobre a história do morto, a multiplicidade de versões desparouquializa o sentido dos rituais de morte, segundo Pijl.

Isto é muito bem ilustrado no artigo pela descrição da situação da viúva Lynn, sendo o mais importante para a nossa reflexão. Como dito, ‘despossuída’ do corpo do morto, Lynn teve que se submeter à vontade da família, mesmo que contrariasse suas crenças, valores, práticas e sentidos de ‘casa’. Pijl descreve, assim, como para Lynn os rituais, ‘fora de casa’, estavam incompletos, pois “certamente, os rituais finais não marcaram um encerramento para Lynn. Haveria

outro serviço cerimonial ‘de volta para casa em Toronto, *sua* casa também!’, Lynn sublinhou algumas vezes. A maior parte dos rituais transicionais não a tinham confortado ou ajudado a lidar com sua nova identidade de viúva” (2016:161). De acordo com o que descreve a autora, a volta para ‘casa’ devolveu a viúva agência e controle sobre como ritualizar sua perda, gerenciar sua memória e construir sua identidade enquanto viúva.

O artigo de Pijl não avança muito na questão dos ‘duplos funerais’, mesmo porque não era o objetivo da autora. Contudo, assim como o de Gardner, ele nos permite entrever como sujeitos, diante de eventos incontrolláveis em torno da morte de um parente, procuram estabelecer algum controle naquilo que eles consideram importante para a performance de uma ritualização completa, ou poderíamos até interpretar como ‘corretas’, para dar conta tanto daquilo que seriam os anseios do morto como dos enlutados. Neste sentido, em contexto de migrações e mortes transnacionais, o ‘duplo funeral’, que analisamos aqui, é posto em marcha.

Morte em Amsterdam

Os imigrantes lusófonos católicos na Holanda (brasileiros, portugueses e africanos oriundos dos PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa⁶) compõem três comunidades nas paróquias de Amsterdam, Den Haag e Rotterdam, que se encontram para participar de missas e celebrações em português: na estrutura da Igreja Católica Holandesa – seguindo regulamentos do Vaticano – há a presença de comunidades linguísticas que, dentro das paróquias, tem espaço e certa autonomia para praticar o catolicismo em suas respectivas línguas, como as comunidades de língua espanhola, língua inglesa e língua portuguesa (Martins 2012; Reesink 2015 e 2018). Particularmente, no caso dos imigrantes católicos lusófonos, essas comunidades ligadas às paróquias constituem redes de relações sociais e de apoio entre migrantes, tanto aqueles que possuem os ‘papéis’ que permitem estadia legal a estes imigrantes, quanto aqueles que entram e perma-

necem de forma ilegal no país. Dependendo do tipo de imigração (se ‘comunitária’ ou ‘afetiva’⁷) e do tipo de status do imigrante (legal ou ilegal), a participação nessas comunidades pode ser mais permanente ou inconstante ou temporária.

Essas comunidades católicas são importantes para os imigrantes do ponto de vista da ‘comunhão entre católicos’, ou seja: da participação das atividades religiosas, e não menos fundamental (ou mesmo o mais vital), performadas na língua materna, o português (Reesink 2015). Ao lado disto, está a importância do caráter solidário dessas comunidades, que constroem uma rede de apoio social, que dão suporte emocional, prático e – muitas vezes – econômico aos imigrantes em situação precária e/ou ilegal. Um momento particular em que a comunidade se movimenta para dar apoio tanto religioso, emocional quanto prático e econômico, é em situações de falecimento.

O falecimento em contextos de migração, como analisamos nesta discussão, envolve não apenas o ‘drama social’ (Turner 1980) da morte em si mesmo, mas todos os elementos complicadores como regras, tradições e burocracias estranhas as experiências da maior parte dos imigrantes, em especial para o caso de ilegais, que estão em situações de maior fragilidade. Este é o caso particular que vamos analisar aqui, a morte de uma criança de 5 anos, que junto com sua mãe, morava a um ano na Holanda como imigrante ilegal. Este evento foi o que nos levou a refletir e abordar a questão da morte em contextos de migração transnacional a partir da possibilidade (ou do imperativo) da instauração e performance de ‘duplos funerais’.

Kauane⁸ morreu no domingo, dia 09 de julho de 2017, por afogamento na prainha de Slotterplas, em Amsterdam. Kauane, que nasceu em Porto Seguro (BA), era filha de pais brasileiros. A menina morava a pouco mais de um ano na Holanda, com Jiliane, sua mãe, e o padrasto. No Brasil, ela era criada e educada pela avó até os seus quatro anos de vida. A situação da mãe e filha era a de ‘sem documentos’, enquanto o padrasto gozava de status legal no país. Mãe e filha tinham planos de regressar definitivamente ao Brasil, em setembro. Embora,

Wanusa, amiga de Jiliane, observe que muitos brasileiros dizem isso, mas “a situação de ser pobre aqui e lá no Brasil é muito diferente. Por isso, muita gente, volta [para cá] depois de um certo tempo” (Wanusa, brasileira, comunidade católica de língua portuguesa em Amsterdam, participante do grupo carismático Servos do Amor).

O trágico acidente aconteceu durante a estação do verão holandês, época em que as pessoas acorrem em grande número para os parques, praias e outros locais de diversão ao ar-livre, em especial em dias livres de muito sol. Na tarde daquele domingo, Kauane estava com a família e amigos na prainha de Slotterplas, e, como é comum nesse período do ano, o local estava cheio de frequentadores. Quando a mãe perdeu a filha de vista, passou a procurá-la na parte da areia, não imaginando que ela pudesse ter entrado na água. Assim que se deram conta do fato, foram acionados polícia e bombeiros, que resgataram rapidamente a menina da água; conseguiram reanimá-la nos primeiros socorros, contudo a menina chegou sem vida ao hospital.

Na Holanda, a mais recente lei que disciplina os cuidados com o cadáver é a *Wet op de Lijkbezorging*, de 1991, com alterações incluídas em 1998 e 2009 (Moorselaar 2019; Heessels 2012). Esta lei regula tanto os rituais de enterramento (*begrafenis*) quanto de cremação (*crematie*), assim como a declaração de *causa mortis*. Como em outros países europeus e cristãos, nos Países Baixos a tradição maior era de se enterrar o corpo, sendo a cremação autorizada no país por volta de 1915. A partir deste período, foi introduzido o termo ‘*uitvaart*’, que engloba os dois termos anteriores ‘*begrafenis*’ e ‘*crematie*’ (Cappers 2014). Apesar de existir a possibilidade e autorização de cremação deste o início do século 20, apenas nos anos 50 do século passado é que a cremação foi finalmente legalizada e regulamentada na Holanda. Segundo dados recentes, no século 21, cerca de 60% dos holandeses são cremados (Heessels 2012).

Segundo a *Wet op de Lijkbezorging*, quando uma pessoa morre, a lei indica um período em que o falecido deve ser enterrado ou cremado. O tempo mínimo, após a declaração oficial do médico, é o de

36 horas; e o tempo máximo para ser enterrado ou cremado é o de seis dias úteis depois de declarado morto (Moorselaar 2019; Heesels 2012), o que pode ser prolongado, por causa dos dias do fim de semana, até um total de nove dias. Em ocasiões especiais, este termo pode ser excedido: por exemplo, por questões religiosas ou porque membros da família, residentes em um país distante, querem participar do funeral. A permissão deve ser concedida oficialmente pelo governo (local).

Este tempo estipulado para os funerais, segundo Cappers (2014), está diretamente relacionado ao período de *medische zekerheid* (certeza médica) e a *medische cultuurschap* (cultura médica) na Holanda, que são complementares: trata-se de busca pela certeza científica no que se refere à morte (de fato) e a *causa mortis*, que procura evitar, de um lado, os enganos de se enterrarem pessoas que pareciam estar mortos, mas que de fato ainda estavam vivas; de outro, garantir cada vez mais a expansão de medidas sanitárias e higiênicas que controlem possíveis ‘contaminações’ entre o corpo/ cadáver e os vivos, assim como eliminar a possibilidade de morte não natural.

Entre o tempo de declaração da morte e o enterramento ou cremação do corpo (ou seis dias úteis), ocorre o período conhecido em termos leigos como ‘wake’ ou ‘avondwake’ (que poderia ser traduzido por velório em português) e em termos técnicos como *post-mortem interval* (PMI), classificado por Moorselaar (2019) como o ‘primeiro período’ dos rituais fúnebres na Holanda⁹. Nesta primeira fase é quando acontece, de um lado: os ‘rituais de oblação’ (Thomas 1975; Reesink 2003), ou dos cuidados específicos com o cadáver; de outro, os rituais do velório; também, todos os assuntos legais, práticos e burocráticos relacionados com os preparativos para as cerimônias fúnebres.

Na Holanda, a maior parte dos ritos fúnebres são realizadas a partir de empresas fúnebres privadas (*Uitvaartbedrijven*), existindo atualmente tanto grandes empresas como profissionais autônomos: essas empresas passam por um controle rigoroso do estado, e os profissionais que aí atuam precisam ter uma formação específica para atuarem

no ramo (Blok *et al* 2018). A iniciativa de escolher qual empresa cuidará da organização do funeral e de entrar em contado fica por conta da família, ou algum representante dela. Quando da morte da menina, foi o padrasto quem se responsabilizou pelas relações com instâncias oficiais, como o contrato com o crematório, entrada no hospital, etc. A participação preponderante do padrasto nestes momentos, segundo informantes, promoveu uma reaproximação do casal, que estavam vivendo separados na ocasião da morte da criança.

O evento da morte de Kauane produziu a questão de como pagar os custos envolvidos no funeral. A mãe, Jiliana, indocumentada trabalhava ilegalmente com limpeza e não tinha dinheiro para pagar as despesas médicas e o traslado do corpo. Foi neste momento que a comunidade de língua portuguesa da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, em Amsterdam, da qual mãe e filha participavam esporadicamente, se mobilizou para arrecadar dinheiro para custear as despesas, cujo total fora estimado em 20 mil euros, à época. Para este fim, foi criada uma comunidade no *Facebook* chamada ‘Ajude-nos a ajudar’, para mobilizar pessoas e arrecadar doações *online* para Jiliane. Também foi arrecadado dinheiro em uma caixa na igreja.

Além da arrecadação do dinheiro para os ritos fúnebres e traslado, uma das decisões tomadas também na ocasião foi a de pagar a passagem do pai da menina, que morava no Brasil, para assistir ao funeral. Isso foi possível, porque financeiramente houve uma grande contribuição de várias igrejas. Wanuza, que cedeu a conta bancária para o depósito das doações, conta que foram cerca de 23.000 Euros ao total. A funerária custou cerca de 6.000,00, pois os donos eram da rede de relações do Pe. Thiago, o padre responsável pela comunidade de língua portuguesa da paróquia, que pediu a eles apoio para o caso. No Brasil também ocorreu uma mobilização, arrecadando dinheiro para a realização do passaporte de urgência do pai de Kauane, contribuição para a sua passagem aérea e algum dinheiro extra para as despesas. O pai conseguiu chegar dia 13 de julho em Amsterdam para se despedir da filha e participar da missa de corpo presente.

Em princípio, a opção de Jiliane e da família era a de fazer o traslado da filha para a sua cidade natal, no estado da Bahia, e ali fazer o enterramento da menina, na presença de familiares e amigos. No final, contudo, o corpo foi cremado. Assim, a escolha pela cremação, de fato, não foi o que a mãe queria, pois preferia que o corpo fosse enterrado para o Brasil. Nas palavras de Wanuzá: “cremar não é da nossa cultura”. No entanto, os custos para o traslado eram cotados em torno de 20.000 Euros e, ao final, o padraço decidiu e assinar o contrato com a funerária. Ele se viu obrigado a optar pela cremação, no valor de 6.000,00, pois era o que podiam pagar no momento. Ao final, a mobilização das diversas igrejas e pela internet gerou mais fundos do que se esperava, mas era tarde demais para alterar o contrato com a funerária. A tomada dessa decisão pelo padraço gerou muita dor e discussão na família e entre amigos próximos; a maior parte das críticas cabendo ao padraço. Porém, pessoas da comunidade consideram que o padraço reagiu de maneira responsável e correta, cumprindo o que era combinado.

Durante o período do velório, o corpo de Kauane foi velado em uma sala do crematório onde seria realizada a cremação, até o momento em que o corpo foi levado à igreja para a cerimônia da missa de corpo presente, para ser novamente levado de volta ao crematório. Todo o tempo do velório, a mãe permaneceu ao lado do corpo da filha, nos horários permitidos pela empresa (normalmente, os velórios são fechados à noite). Ela levou para a sala onde se encontrava o corpo os brinquedos favoritos da Kauane para estarem juntos com ela: uma boneca negra e alguns bichos de pelúcia, colocando-os depois no caixão. Também levou um saquinho de chocolate ‘m&ms’, os favoritos da menina.

De uma maneira geral, na Holanda, é durante o ‘wake’ que a pessoa falecida é ‘apresentada’ em um caixão aberto, a menos que a causa da morte tenha levado à causa séria de não fazer isso. Os momentos de visitação, em sua maioria, são regulados pela empresa funerária, ou pelo serviço de *uitvaartverzorger*; especialmente, aqueles que desejam

visitar a família enlutada recebem a informação dos horários de visita-ção do corpo, com ou sem a presença de familiares (normalmente, há algum familiar presente). O ‘wake’ pode ocorrer em uma sala especial no hospital, na funerária ou no crematório, sendo também é comum ocorrer em ‘*verzorgingstehuis*’ que é a ‘casa para idosos’ e neste local tem uma sala especial para isso. No término do período de velório, os caixões são fechados e, em princípio, não voltam a ser abertos.

No sábado, dia 15 de julho de 2017, às 13h, foi realizada a missa de corpo presente da menina brasileira Kauane. A missa foi performada metade em português e metade em holandês, pois havia muitos holandeses na cerimônia, patrões da mãe e do padrasto¹⁰.

A entrada da igreja estava enfeitada com dois cachos de balões brancos. Foram feitas camisetas pretas que diziam ‘Kauane é um anjo’. A mãe, Nelma (a irmã da mãe, também imigrante), o padrasto e o pai da menina entraram na igreja carregando o caixão de cor branca, com os pés virados em sua ao altar. Em princípio, pelas regras holandesas, não é permitido abrir o caixão na missa de corpo presente, ou em qualquer outro tipo de ritual de despedida, após o seu fechamento depois do ‘wake’ (Blok *et al* 2018), contudo isso foi feito no caso de Kauane¹¹. O caixão foi colocado na frente do altar e aberto para que as pessoas pudessem se despedir, dizer o ultimo adeus a Kauane, prestar condolências aos parentes e colocar flores. A romaria em frente ao caixão durou cerca de trinta minutos. Depois disto, foi iniciada a missa de corpo presente, quando o caixão permaneceu aberto durante toda a cerimônia, iniciada por uma oração cantada em conjunto¹².

A missa de corpo presente, na Holanda (assim como em outros lugares)¹³, difere um pouco em todas as igrejas e, às vezes, até por cerimônia, mas a base deve ser sempre a mesma. Dependendo do dia do ano, da ocasião e da história das narrativas bíblicas, as orações cantadas podem variar. Além disto, pode haver ou não comunhão, ou seja: a missa de corpo presente (quando há o momento da eucaristia), na realidade, pode se tratar de fato de uma celebração, quando não há o ritual da eucaristia e/ou quando não é realizada por um sacerdote¹⁴.

Talvez por se tratar de uma criança, menor de sete anos e ainda não crismada, na missa de corpo presente de Kauane não foi realizado o momento da comunhão, apesar da presença de um sacerdote. Durante a cerimônia, entre as orações, Kauane foi homenageada em oração, com um telão onde passavam fotos da menina e dela com a família. Cercado pela fumaça do incenso do ato de incensar o caixão, o padre Thiago espargiu com água benta o corpo de Kauane. A cerimônia foi acompanhada pelo coro da igreja e todas as orações foram cantadas com todos de pé.

Dando um toque de ecumenismo ao momento, o pastor Marcos Viana, da Comunidade Cristã de Amsterdam, estava presente e declamou uma poesia, composta por ele especialmente para Kauane e seus familiares. Ele disse, muito emocionado e contendo as lágrimas, que o poema foi se formando na mente e no coração dele, desde o primeiro momento que recebeu a notícia do que acontecera.

O Segredo do Cedo, o Medo, o Tarde e a Verdade: A hora que o sol nasce tudo é lindo/É muito cedo/E ele é sempre bem-vindo/Isto nos revela um segredo/Quando uma flor abre o botão/É bem cedo/Chama para si toda a atenção/De novo se manifesta um segredo/Quando a água brota/É muito cedo/Se esconde numa grotá/De novo aqui o segredo/Quando uma viagem começa/É muito cedo/Se o caminho nos prega uma peça [...] Chegou mais cedo/Tem um ótimo tom/Tem verso tem prosa tem enredo/Mas tem algo que chega antes/Algo que chega cedo/Que muda tudo em instantes/E traz consigo o medo/Quando alguém parte para sempre/E isso acontece muito cedo/É infinita a dor que se sente/E isso carrega consigo o medo/Nessa hora se apresenta o Tarde/Trazendo a culpa/E reclamando ser a verdade/Que entristece e insulta/O medo passa a ser desespero/Aí tudo fica tarde/De último passa a ser o primeiro/E perde-se a noção da verdade [...] Sugiro que se rendam à Verdade/A verdade está na eternidade/Já nos dizia o maior dos mensageiros/Lá está a vida de verdade/Pois aqui somos apenas passageiros/A eternidade um dia viu/Que a Verdade estava ausente/Que ela adentrara o mundo vil/Que ela fora encarar a morte de frente/Que ela fora submeter-se ao tempo/Que num monte chamada Caveira/No meio de um martírio sangrento/Trouxe a humanidade à vida verdadeira/Isto ficou comprovado no

vazio do sepulcro/Pois da verdade não ficou ali retida/Ali não se
pode ver dela nem o vulto/Ali a morte foi definitivamente vencida.

Após declamar o poema, o pastor Marcos aproveitou também fez uma homenagem à comunidade brasileira, que se uniu em torno das necessidades latentes do difícil momento. Seguindo a deixa do pastor, o padre Thiago pediu que essa união se perpetuasse.

Jiliane, a mãe de Kauane cantou a música ‘Como viver sem você’, de Marina de Oliveira, na beira do caixão, para homenagear a filha.

Ainda tento achar uma forma, De lançar a Dor no/Esquecimento,
na saudade ver boas lembranças/Mas nem sempre aguento./Foi
tão de repente o nosso amor, É difícil crer/Que tudo acabou,/Eu
ainda tinha alguns segredos,/Ainda tinha sonhos de Amor./Hoje
não me sinto tão jovem,/Para recomeçar, Como se existisse uma
idade/Pra deixar de Sonhar,/Há perguntas dentro de mim, Nem
o tempo vai explicar/Coisas que só Deus tem a resposta/N’Ele
posso esperar./Mas hoje viver sem você,/Ainda é real demais pra
ver,/Meu coração se partindo,/Quando a Metade era Você./Como
viver sem você?/Preciso tanto aprender,/Hoje ainda não consigo,/
Só mesmo Deus pra me dizer./Ainda tento achar uma forma, De
lançar a Dor no/Esquecimento, na saudade ver boas lembranças/
Mas nem sempre aguento./Foi tão de repente o nosso amor, É
difícil crer/Que tudo acabou,/Eu ainda tinha alguns segredos,/
Ainda tinha sonhos de Amor./Hoje não me sinto tão jovem,/Para
recomeçar, Como se existisse uma idade/Pra deixar de Sonhar,/
Há perguntas dentro de mim, Nem o tempo vai explicar/Coisas
que só Deus tem a resposta N’Ele posso esperar./Mas hoje viver
sem você,/Ainda é real demais pra ver,/Meu coração se partindo,/
Quando a Metade era Você./Como viver sem você?/Preciso tanto
aprender,/Hoje ainda não consigo,/Só mesmo Deus pra me dizer./
Minha vida está no Centro da vontade do Senhor/Tudo que eu
tenho é Dele, E você, Ele levou/Ele levou.../Mas hoje viver sem
você,/Ainda é real demais pra ver,/Meu coração se partindo,/
Quando a Metade era Você./Como viver sem você?/Preciso tanto
aprender,/Hoje ainda não consigo,/Só mesmo Deus pra me di-
zer./Mas hoje viver sem você,/Ainda é real demais pra ver,/Meu
coração se partindo,/Quando a Metade era Você./Como viver
sem você?/Preciso tanto aprender,/Hoje ainda não consigo,/Só
mesmo Deus...

É interessante observar que este ato de escrever e recitar um poema, ou mesmo de cantar uma música de terceiros, encontra-se com o que diz Wils (2009) quando ele sugere que, em situações de morte de crianças, é necessário uma linguagem diferente para dialogar com essa ‘alma’, na mesma ‘altura’ de compreensão, sendo a música e a poesia os meios de comunicação ideais para lidar com as implicações de dor que a morte de uma criança provoca, mas também para poder estabelecer, metaforicamente, um diálogo compreensível entre um adulto e uma alma infantil.

No final da missa de corpo presente, a mãe de Kaune retirou os brinquedos que estavam dentro do caixão e este foi fechado. A família então carregou o caixão em direção a saída da igreja e as pessoas acompanham em procissão atrás. O caixão foi colocado no carro do crematório e os balões brancos foram distribuídos para as pessoas. O carro com o corpo seguiu lentamente para o crematório, enquanto as pessoas soltaram os balões e bateram palmas.

Na Holanda, independentemente de a pessoa falecida e familiares serem ou não religiosos¹⁵, a maior parte dos *uitvaarten* (funerais – enterramentos/cremações) acontecem no ambiente dos *begraafenis-plaatsen* (cemitérios e crematórios). Estes lugares são complexos que contem, em sua maioria, as salas dos ‘wake’ (velórios) – que são salas individuais fechadas, relativamente pequenas; a sala de recepção dos visitantes que chegam para os funerais; sala exclusiva de espera para os familiares próximos, o que permite privacidade aos familiares para expressarem de forma mais livre a sua dor; ao menos dois auditórios (de tamanhos diferentes) para a realização da cerimônia fúnebre. Sendo ou não uma cerimônia religiosa, no complexo funerário holandês é valorizada a ‘criatividade e individualização ritual’, colocando o acento da cerimônia na personalidade e história do morto (Mathijssen & Verhorst 2019; Moorselaar 2019; Blok *et al* 2018; Mathijssen 2017; Heessels 2012)¹⁶.

Qualquer que seja o lugar do *uitvaart*, igreja ou cemitério, há uma diferença que se estabelece, dependendo do corpo ser cremado ou en-

terrado. No caso do enterramento, acompanha-se o cortejo do corpo até o túmulo, quando se realizam os ritos finais de enterramento; após encerrado o enterro, os familiares e participantes do cortejo retornam ao salão de recepção onde há uma espécie de confraternização, com o oferecimento de comidas e bebidas, sendo a *comensalidade* algo bastante importante dentro dos rituais fúnebres holandeses. No caso da cremação, costumeiramente, a família e os participantes da cerimônia fúnebre (ou missa de corpo presente), se dirigiam diretamente ao recinto de recepção para o momento da *comensalidade*, enquanto que os funcionários da funerária se encarregavam do corpo e de todo o processo de cremação; contudo, segundo Mathijssen, “cada vez mais os familiares querem levar o seu ente querido até o forno ou o local do forno” (2017:99), participando do momento per se da cremação, e só depois retornando para a sala de recepções, cumprindo o ritual da *comensalidade*.

Os pais e a tia de Kauane não quiseram seguir ao crematório e observar a cremação propriamente dita, optando por não realizar mais essa etapa de ir até o local do forno crematório, pois segundo Jiliane, “era demais para ela”. De acordo com a tia, Nelma, eles preferiam lembrar do corpo dela [Kauane], como era: a princípio, a tia não queria nem ver o corpo, pois queria “guardar só lembranças da menina viva”, mas na Igreja participou da missa de corpo-presente, refletindo a posteriori ter sido muito “bom”, pois assim, ela pode aceitar melhor a morte da sobrinha.

Após a partida do carro com o corpo para cremação, as pessoas retornaram ao salão da igreja para tomar café ou chá com bolachas e bolo de cenoura, cumprindo aqui com o costume holandês da *comensalidade*. Jiliane e o padrasto de Kauane, antes de retornarem para a sua casa, abraçaram todas as pessoas presentes nesse momento para dizer obrigado. Jiliane disse: “Estava tudo muito lindo!”

Com o apoio financeiro conseguido através da mobilização da comunidade e amigos, Jiliane e o pai da criança retornaram ao Brasil, levando consigo as cinzas da criança. Segundo a *Wet op de Lijkbezorging*,

as cinzas da pessoa falecida devem permanecer no mínimo 30 dias no crematório (Mathijssen 2017). Só após este prazo legal, os responsáveis podem buscar as cinzas que estão guardadas em uma urna¹⁷. Segundo a mesma legislação, atualmente é possível dispor quase que de maneira irrestrita das cinzas do morto, ou de dar um destino final às cinzas¹⁸.

Os pais de Kauane resolveram realizar um ‘duplo funeral’ para a filha na sua terra natal, voltando com as suas cinzas pouco depois dos rituais em Amsterdam. Dessa forma, a urna com as cinzas de Kauane foi liberada em tempo mais rápido do que o procedimento comum. Jilian e membros da paróquia Nossa Senhora de Fátima, que ajudaram com os procedimentos burocráticos ligados à funerária, conseguiram antecipar a liberação, com a justificativa da viagem para o Brasil. Nesse caso, o procedimento só durou 2 dias, e não o tempo normal regulado por lei. Eles receberam da funerária a urna lacrada, que foi levada primeiramente para casa de Jiliane. No dia 20 de julho, a mãe e o pai conseguiram retornar para o Brasil com as cinzas da filha. No dia 26 de julho, às 19h, ocorreu a missa e benção das cinzas de Kauane na igreja Católica Sagrado Coração de Jesus – Baianão, e no dia 27 de julho ocorreu o enterro das cinzas.

Dessa forma, cerca de uma semana após chegarem à cidade de Porto Seguro, na Bahia, foi organizado o ‘duplo funeral’ de Kauane, repetindo os mesmos rituais feitos na Holanda: velório e missa, com o enterro no cemitério local substituindo a cremação. Primeiro, a urna foi direto para igreja, pois na casa da avó não havia espaço suficiente para realizar o velório. Muitas pessoas estiveram presentes durante o velório realizado na igreja. Da igreja, saíram para o cemitério, onde fizeram a despedida diante do túmulo, a urna das cinzas substituindo o caixão. No cemitério, a urna foi depositada no centro da cova, sendo depois coberta com a terra, e finalmente cercada de flores; a cova transformando-se em uma “caminha”, nas palavras de Nelma¹⁹. Tanto na missa quanto no cemitério, havia algumas pessoas vestindo camisetas e com balões brancos, em uma repetição do ocorrido em Amsterdam.

Realizar o enterro das cinzas na cidade de origem de Kaune foi um desejo de Jiliane, ligado principalmente ao ideal do retorno aos familiares, à avó e à terra de origem. Em especial, por causa da avó, que quando do ocorrido da morte achou difícil não poder ver o corpo da neta. Porém, desde o início do falecimento, as filhas foram conversando por *what's app* e telefone com ela, explicando a situação relativa às questões práticas e financeiras, quando por fim ela se resignou ao fato de que o corpo seria cremado. O ‘duplo funeral’ performado no Brasil é avaliado, assim, pelos parentes, como muito importante para aceitar a morte da menina. Sendo a criança enterrada no Brasil, a família sabe que ela “está lá no túmulo”, e que eles podem visitar e lembrar-se dela, sempre.

Concluindo em três tempos

Os três casos apresentados ilustram bem o evento do ‘duplo funeral’. Como dissemos no princípio deste artigo, a condição primeira para o surgimento do ‘duplo funeral’ é a de se estar em um contexto de migração transnacional, dentro dos três modelos propostos, em que a transnacionalidade é a condição primária do ‘duplo funeral’ porque ele depende da existência de dois espaços nacionais e duas temporalidades. Tanto no exemplo da morte em Londres, quanto da morte em Suriname e em Amsterdam, é a realização da *duplicação* dos funerais do morto em espaços e tempos diferentes que dá o contorno de um evento de ‘duplo funeral’.

Aqui, a palavra-chave é a de *duplicação*. Nos diferentes ‘complexos rituais fúnebres’ (Reesink 2003), em que as ações podem se desenvolver também em espaços e tempos diferentes, como o citado ‘segundo enterramento’ (Hertz 1907), estas ações em diferentes espaços e tempos são partes do mesmo complexo ritual, aqui não há a ideia de duplicação, mas de etapas diferentes em tempos e espaços diferentes de um mesmo complexo ritual fúnebre. Contrariamente, na ideia do ‘duplo funeral’ o que vemos aqui é a sobreposição, *duplicação*, de ações rituais que estão – em certo sentido – descoladas

umas das outras, que se repetem, quase como em um simulacro, ou podem requerer um conjunto de gestos rituais diferentes. Do ponto de vista das ações rituais, a *duplicação* do ritual implica que um é mais ‘completo’ ou ‘complexo’, enquanto que o outro é mais ‘simples’ e ‘sintético’; da mesma maneira, o duplo funeral só faz sentido para parte das pessoas relacionadas ao morto. Em certo sentido, os dois conjuntos rituais são autônomos um do outro, mas ligados ao mesmo signo, ou referencial: o morto. Se abordarmos aqui uma perspectiva como a de Terence Turner (1991), poderíamos dizer que a dinâmica dos ‘duplos rituais’ é aquela de um campo metonímico que se desdobra em dois campos metafóricos, mas que pela relação contínua com o signo (corpo) se resolve em uma sinédoque, no sentido de permitir um entendimento simultâneo da duplicação do ritual.

Bastaríamos agora tentar compreender do porquê ou para quê o evento do ‘duplo funeral’. Como dissemos, os ‘duplos funerais’ são estreitamente dependentes das expectativas dos sujeitos em relação ao que é um funeral ‘bom’, ‘correto’, ‘suficiente’, e isto em relação às crenças, práticas e moralidades dos sujeitos. Neste sentido, o que as ações rituais de Soyun Nessa, Lynn e Jiliane²⁰ demonstram é que a não realização de um ‘duplo funeral’ revela a incompletude – segundo suas expectativas (baseadas em suas crenças, afetos, práticas e moralidades) do ritual ‘oficial’. O que se procura com os ‘duplos funerais’ é o *sentido* (subjetivo e objetivo) da *realização*, da *satisfação*, da *completude*. Tanto para os que (sobre)vivem, quanto para os que morrem.

Notas:

¹ Curiosamente, outras ciências como teologia, psicologia e Comunicação têm se dedicado bastante a estas questões (p. ex. Bravo 2016).

² Segundo a autora, termo nativo dado aos bengaleses migrantes que vivem/viveram em Londres.

³ A autora fez pesquisa em Londres e em Bangladeshi.

⁴ No contexto desses migrantes, segundo a autora, há diminuição enorme das redes de relações familiares/sociais extensas, ficando os imigrantes – sobretudo mulheres e crianças – dependentes da ajuda/cooperação da família nuclear.

⁵ *Desh* pode ser traduzida por ‘terra natal’ ou ‘pátria’.

⁶ Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe.

⁷ Reesink elaborou dois tipos-ideais para analisar estas distinções etnográficas: “a) ‘modelo português-caboverdiano’, diz respeito a aparentemente clássica migração coletiva, através de redes de parentesco ou vizinhança e que tendem a ‘reproduzir’ a comunidade de origem na localidade de destino, fechada e com pouca inclinação à integração com a sociedade hospedeira; nesse modelo, há uma tendência a um baixo índice de casamentos interétnicos, ao menos entre os da primeira geração; b) ‘modelo brasileiro’: referente à migração individualizada, com característica crescentemente feminina, baseada, sobretudo, em casamento entre imigrantes do sexo feminino e holandeses, parecendo ser esse o caso típico da migração brasileira à Europa” (2015:199).

⁸ Mantemos aqui os nomes originais porque se trata de dado público, tanto da comunidade católica, quanto na própria sociedade Holandesa, tendo em vista que a morte da criança foi anunciada na mídia, havendo toda uma campanha nas redes sociais por arrecadação de dinheiro para os custos dos funerais.

⁹ Baseada nos ritos de passagem de Van Gennep (1909), Moorselaar (2019) também analisa os ritos fúnebres na Holanda considerando este como um processo de três fases ou períodos.

¹⁰ Muitos holandeses também auxiliaram com dinheiro.

¹¹ Segundo o que afirma Blok *et al*, mesmo quando é desejo dos familiares que o caixão seja aberto durante o ritual, isto não é permitido (2018:17); contudo, na prática é possível eventualmente ocorrer quebra da regra, como já observamos em outros funerais de pessoas falecidas holandesas: assim, após ou durante a primeira oração cantada, pode acontecer dos parentes mais próximos carregarem o caixão e o coloquem em frente ao altar, onde permanece aberto durante a cerimônia, cercado por buquês de flores e fitas (para honrar o falecido), que serão colocados sobre o túmulo – em caso de enterramento, ou queimados junto com o cadáver – em caso de uma cremação. No caso específico de Kauane, acreditamos que isto foi possível por se tratar de uma cerimônia em um ambiente com predominância de imigrantes, o que lhes permitiu certa autonomia em organizar o ritual, com costumes diferentes, como é o caso do costume católico brasileiro de permanecer com o caixão aberto durante a missa de corpo presente, este sendo fechado apenas quando se encaminha definitivamente para o enterramento. Como a cerimônia de corpo presente de Kauane aconteceu em um ambiente ‘brasileiro’, dirigido por um padre de mesma tradição, o protocolo holandês foi quebrado.

¹² Pode acontecer na Holanda, após ou durante a primeira oração cantada, que seja quando os parentes mais próximos carregam o caixão e coloquem-no em frente ao altar, onde permanece durante a cerimônia cercada por buquês de flores e fitas, para

honrar o falecido, que serão colocados sobre o túmulo depois de ter sido enterrado (ou queimados junto com o cadáver em caso de uma cremação).

¹³ Para uma introdução às práticas rituais fúnebres católicas na Holanda, ver Baar (2010) e Moorselaar (2019).

¹⁴ Em princípio, o que dá o caráter de ‘missa’ ao culto católico em geral é o fato de haver o momento da transfiguração do vinho e hóstia em o corpo e o sangue de Cristo, podendo ser realizada assim a comunhão. Isto só pode ser performado por um sacerdote, ou seja: um leigo ou mesmo seminarista não pode realizar a transfiguração. Neste sentido, os rituais sem a eucaristia são normalmente chamados de ‘celebração’. Um leigo especialista (ministro da igreja, diácono ou seminarista, por exemplo) pode dar eucaristia, caso haja um recipiente considerado sagrado (p. ex.: sacrário) em que a hóstia e o vinho, consagrados em uma missa pelo sacerdote, possam aí ser guardados para futuras comunhões sem a presença necessária do sacerdote.

¹⁵ Segundo dados do CBS-Centraal Bureau voor Statistiek (Escritório Central de Estatística da Holanda), em 2017, dos holandeses maiores de 15 anos, 51% se declararam ‘Sem Religião’; 24% se declararam ‘Católicos’; 15% ‘Protestantes’ ligados a igrejas reformadas da Holanda; 5%; 6% de ‘outros’, dos quais 5% declarando-se alguma forma classificada como ‘Evangélicos’ pelo CBS (Mathijssen & Verhorst 2019).

¹⁶ A maior parte dos pesquisadores holandeses, apesar de citarem a regularidade nos funerais, parece construir suas análises de maneira extremamente êmica, colocando maior força e energia na ideia de ‘funerais personalizados’, ‘rituais criativos’, ‘ritualidade em construção’, repetindo de maneira quase irrefletida a teoria nativa de ‘rituais sempre novos, criativos e personalizados’. Para uma discussão crítica mais aprofundada sobre o assunto, ver Reesink 2020.

¹⁷ Contudo, é possível fazer exceções em casos excepcionais, como por exemplo, em casos de cinzas de imigrantes que se pretende retornar a sua terra natal.

¹⁸ De acordo com Moorselaar (2019) e Heessels (2012), existem três principais práticas relacionadas ao destino das cinzas na Holanda: uma, é o jogar as cinzas no ‘campo das cinzas’ dos crematórios e/ou cemitérios, lugar destinado exclusivamente para este ato; a segunda, a de jogar as cinzas em algum lugar especial e de relevância para o morto (como por exemplo, no mar); a terceira, é o de marcar um lugar especial onde as cinzas permanecem em suas urnas, podendo ser um ‘altar’ em casa, ou uma espécie de túmulo disponibilizado em cemitérios. Há ainda a prática de dividir as cinzas da pessoa entre os parentes; ou de colocar parte das cinzas em joias que são usadas pelos familiares.

¹⁹ A tia não esteve presente fisicamente desses rituais, participando através de transmissão *online*.

²⁰ Chamamos a atenção aqui que não deve ser por acaso que se trata de mulheres. Consideramos que a questão de gênero aqui tem um papel importante. Contudo, não temos dados suficientes ainda para fazer uma análise mais consistente a partir desta chave de interpretação.

Referências:

- BAAR, Mirjam de (2010). “Wat maakt youw uitvaart uniek?” Over kerkelijke en vrije afscheidsrituelen rond dood en begraven”. In KROESEN, J., KUIPER, Y. & NANNINGA, P. (eds.): *Religie en cultuur in hedendaags Nederland: observaties en interpretaties*, pp. 35-43. Assen: Van Gorcum.
- BLOK, L. et al. 2018. *Dood op maat Over rituelen en herdenkingen rondom overlijden*. Relatório de Pesquisa. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- BLOCH, M. & PARRY, J. 1982. *Death and Regeneration of Life*. Cambridge/ London/New York: Cambridge University Press.
- BRAVO, Vanessa. 2017. “Coping with dying and deaths at home: how undocumented migrants in the United States experience the process of transnational grieving”. *Mortality*, 22(1):33-44.
- CAPPERS, Wim. 2014. “Aan deze zijde van de dood. Funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576-2010”. *Jaarboek voor liturgieonderzoek*, 30:263-276.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1997. “Les Os, les Flûtes et les Morts : mémoire et traitement funéraire en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*, 83:83-110.
- DANFORTH, Loring M. 1982. *The Death Ritual of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- FABIAN, Johannes. 1972. “How Others Die - Reflections on the Anthropology of Death”. *Social Research*, 39(3):543-567.
- GARDNER, Katy. 2020 “Death of a migrant: transnational death rituals and gender among British Sylhetis”. *Global Networks*, 2(3):191-204.
- HEESSELS, Meike. 2012. “Het thuisbrengen van de doden in Nederland”. *Jaarboek voor liturgieonderzoek*, 28:267-275.
- HERTZ, Robert. 1907[1905-1906]. “Contribution à une Étude sur la Représentation Collective de la Mort”. *L'Année Sociologique*, 10:48-137.
- MARTINS, Andrea D. 2012. “Relocalização da Religião em Contexto Transnational: o caso da igreja católica de língua portuguesa em Haia, Holanda”. In ORO, A., STEIL, C. & RICKLI, J. (eds.): *Transnationalização religiosa: fluxos e redes*, pp. 145-156. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- MATHIJSEN, B. & VENHORST, C. 2019. *Funerary Practices in The Netherlands*. Groningen/ Bingley: University of Groningen/ Emerald Publishing Limited.
- MATHIJSEN, Brenda. 2017. “Zin- en Vormgeven aan de Dood Rituele Praktijken en Situationele Geloofsvoorstellingen van Nabestaanden in Nederland”. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 33:92-104.
- METCALF, P. & HUNTINGTON, R. 1992. *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MOORSELAAR, Thijs van. 2019. *De Nederlandse Uitvaartcultuur: Een antropologische kijk op de betekenis van crematie-as en de relatie tussen de levenden en de doden*. Dissertação de Mestrado. Leiden: Leiden Universiteit.
- OLWIG, Karen. 2009. "A Proper Funeral: contextualizing community among Caribbean migrants". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(NS):520-537.
- PIJL, Iyon van der. 2016. "Death in the family revisited: ritual expression and controversy in a Creole transnational mortuary people". *Ethnography*, 17(2):147-167.
- REESINK, Misia Lins. 2003. *Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco - Brésil)*. Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales.
- _____. 2015. "Minha Língua, Minha Fé, Minha Igreja: ser católico estrangeiro de língua portuguesa na Holanda". In RODRIGUES, D. & ORO, A. (eds.): *Transnacionalização religiosa: religiões em movimento*, pp. 197-224. Porto Alegre: Cirkula.
- _____. 2016. *Morte, Católicos, Imaginário: rituais e representações de morte em Casa Amarela (Recife)*. Recife: EdUFPE.
- _____. 2018. "Imigrantes Oriundos dos PALOP e Comunidades Católicas de Língua Portuguesa na Holanda". In MOTTA, A., LOBO, A. & TRAJANO FILHO, W. (eds.): *África Fora de Casa*, pp. 1-30. Brasília/Recife: ABA Publicações/ EDUFPE.
- _____. 2020. Primeiras reflexões sobre rituais fúnebres a partir dos Países Baixos. Conexões com o Brasil em tempos de Covid-19. Trabalho apresentado na "Live da Revista M", junho.
- RODRIGUES, José Carlos. 1983. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1975. *Anthropologie de la Mort*. Paris: Payot.
- TURNER, Terence. 1991. "'We Are Parrots', 'Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure". In FERNANDEZ, J. (ed.): *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, pp. 121-158. Stanford: University of Stanford Press.
- TURNER, Victor. 1980. "Social Dramas and Stories about Them". *Critical Inquiry*, 7(1):141-168
- VAN GENNEP, Arnold. 1969[1909]. *Les Rites de Passage: études systématiques des rites...*. Paris: Mouton & Co/ Maison des Sciences de l'Homme.
- WILS, Jean-Pierre. 2009. "Rituelen van de dood - Een verkenning". *Tijdschrift voor Theologie*, 49(3):225-236.

Abstract: In the anthropological literature there are few cases of an ethnographic analysis of the phenomenon of death in transnational contexts, notwithstanding the fact that anthropology has been one the social scienc-

es that dedicated the most attention to death. Here we seek to address this gap by presenting a comparative analysis of three different situations of deaths that occurred in transnational contexts. The first case concerns Bengal immigrants in England, described by the British anthropologist Kathy Gardner; the second occurred in Surinam, described by the Dutch anthropologist Ivo van der Pijl; the third case comes from the Netherlands, amongst Brazilian migrants, and concerns our own research. In this way we seek to identify differences and approximations between the three cases, concluding that, in certain transnational contexts, the occurrence of the death of a migrant induces the families and/or communities to actions which we categorize and problematize as a 'double funeral' ritual.

Keywords: Double funerals, Comparison, Death, Transnationalism, Migration.

Recebido em maio de 2020.

Aprovado em julho de 2020.

Abuela Julieta. Xamanismo contemporâneo em Huautla

Gabriel O. Alvarez^a

Este artigo analisa o xamanismo contemporâneo em Huautla baseado no estudo de caso da *abuela* Julieta Casimiro, uma das mais conhecidas *xamã* da cidade, com quem tive a oportunidade de trabalhar por mais de sete meses durante o trabalho campo. Nossa apresentação será dividida em três seções que apresentam dados de natureza diferente. Na primeira seção, apresentamos um resumo da história da *abuela* Julieta. A segunda seção sistematiza informações que resultam da observação direta, tendo acompanhado dezenas de rituais sagrados com ‘niños santos’ e participado como assistente em algumas ocasiões. Na terceira seção me aproximo do meu próprio aprendizado ao longo desta experiência etnográfica, uma etnografia dos estados de consciência em rituais com ‘niños santos’.

Xamanismo, Rituais, Xamanismo contemporâneo, Mazatecos.

‘Você pode ser muito crítico ou entender’
Jean Langdon.

In memoriam Abuela Julieta Casimiro
(1936-2018)

Huautla e seus xamãs

Quando alguém chega a Huautla, é recebido por uma estátua de María Sabina, de pé sobre um cogumelo de três metros de altura. María Sabina e os rituais com cogumelos alucinantes fazem parte da

^a Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás (PPGAS/FCS/UFG). Email: gabriel.o.alvarez@gmail.com.

identidade da cidade. A maioria dos estrangeiros que chegaram foi atraída pela figura da xamã Mazateca que revelou o ritual das ‘meninos santos’ para estrangeiros. A figura de Maria Sabina e o cogumelo como símbolo podem ter significados diferentes para os mazatecos e para os viajantes.

Maria Sabina (1894-1985) foi o xamã retratado por Wasson (1957) que se tornou um símbolo da cultura popular psicodélica. Como a Virgem de Guadalupe, Maria Sabina como símbolo articula diferentes significados para diferentes segmentos da população. Para os estrangeiros, Maria Sabina era o arquétipo do xamã psicodélico; para os mazatecos era *abuela*, uma *chjota-chjine*, uma pessoa do conhecimento. Para os estrangeiros, Maria Sabina tornou-se um ícone do xamanismo, mas ao mesmo tempo se perdeu o contexto da tradição mazateca, que permite entender esta manifestação específica do xamanismo. Maria Sabina tornou-se um símbolo de Huautla, como indicado pelas múltiplas reproduções de seus retratos e sua enorme estátua acima de um cogumelo com vários metros de altura. Foi a disseminação dos rituais de María Sabina que atraiu milhares de hippies na década de 1960, e hoje continua a atrair turistas. *Chjota-chjine* é uma categoria mazateca que pode ser traduzida por xamã mas tem sua especificidade na tradição mazateca (Alvarez 2017; Manrique Rosado 2013).

O artigo de Wasson e os escritos de Castaneda transformaram Huautla na Meca do movimento psicodélico, que alguns classificam como neo-xamanismo. Milhares de hippies foram a Huautla para experimentar os cogumelos alucinantes. Os jovens viajavam para realizar um ritual com Maria Sabina ou com outros xamãs da região. Hoje, os turistas da Nova Era continuam chegando interessados em participar de rituais com ‘meninos santos’ (*niños santos*). Atualmente, 25 xamãs oferecem esse serviço ao público que visita à cidade.

Os trabalhos de Castaneda (2001) imprimiram um renovado interesse no assunto, encontrando terreno fértil na contestação cultural inspirada por autores da contracultura, como Timothy Leary, William Burroughs, Aldous Huxley entre outros. A publicação de

Wasson (1957) sobre María Sabina em Huautla revelou o local onde era possível experimentar rituais com plantas de poder. Esse fenômeno transformou Huautla em destino de viajantes de diferentes partes do mundo interessados em conhecer os rituais. Alguns autores chamam esse encontro de jovens ocidentais com rituais tradicionais de neo-xamanismo (Rodriguez 2016; Demanget 2000).

Mircea Eliade (1976) constrói o xamanismo como uma categoria analítica, com o objetivo de demarcar o fenômeno religioso como diferente dos cultos de possessão e das liturgias das religiões salvacionistas. Mircea Eliade se concentra no xamanismo como um transe alcançado por meio de técnicas de êxtase, através das quais o xamã enfrenta seres extraordinários com o objetivo de restaurar a saúde do paciente. Essas viagens incluem incursões no supramundo e no inframundo, incursão em outros planos da realidade para alterar o que acontece no plano vivido. Essa construção analítica tomou como caso exemplar o xamanismo siberiano, mas sua aplicação se estendeu a outras sociedades em diferentes continentes.

Podemos pensar no xamanismo como um tipo de comunicação com o sagrado, que não contradiz outras formas religiosas e muitas vezes coexiste com elas. O xamã não é louco nem desequilibrado, pelo contrário, é um profundo conhecedor da tradição cultural. Tanto nas planícies da América do Sul quanto no México, o xamanismo estava relacionado ao poder político. O xamanismo não é uma religião de grupos primitivos (Bartolomé & Barabas 2013, Langdon 1992).

Bartolomé & Barabas (2013) caracterizam o xamanismo no México: “O xamanismo como mediação com o extra-humano, o nahualismo como capacidade de transformação e a jornada onírica como um instrumento para ligar duas ou mais realidades [...]” (Bartolomé & Barabas 2013:15). Para esses autores, o xamã é o depositário de um conjunto de conhecimentos e práticas que são construções ideológicas de suas sociedades. Mircea Eliade trabalhou o xamanismo como técnicas de êxtase, através das quais entra em contato com os deuses. Bartolomé & Barabas (2013) assinalaram que todo transe é vivido

como um sonho em um sentido amplo. Para esses autores, o xamanismo deve ser interpretado como uma instituição com lógica específica e grande dinamismo, eficaz em vários contextos históricos (Bartolomé & Barabas 2013:41). Voltando a Mauss (2003), poderíamos dizer que o xamanismo é uma técnica tradicional e eficaz.

A categoria de xamanismo carrega um certo colonialismo como categoria de classificação, ao tratar da mesma forma diferentes performances do xamanismo em diversas tradições. Paradoxalmente, a categoria neo-xamanismo carrega um certo estigma, como se fosse um xamanismo não autêntico. Langdon (2013, 2016) observa a necessidade de superar esses julgamentos de valor para pensar sobre esse campo que surge do encontro do xamanismo com o público ocidental como diversas performances do xamanismo, um fenômeno que dificilmente pode ser considerado uniforme. Langdon propõe a aplicação do termo xamanismo contemporâneo para analisar essas novas manifestações do xamanismo e analisá-las como um gênero performativo.

Atkinson (1992) DuBois (2011), em seus trabalhos sobre o xamanismo, aponta para a crescente importância dos fenômenos neo-xamanistas com o público New Age. Se, em alguns casos, o neo-xamanismo aparece como uma mimese do xamanismo em contextos ocidentais, estes movimentos também procuram a participação de xamãs tradicionais como um índice de legitimidade. Joralemon (1990), que trabalhou no Peru com xamanismo e público New Age explora as ambiguidades de trabalhar com curandeiros tradicionais que ganham projeção internacional. O autor também explora os preconceitos dos antropólogos ao trabalhar nesses contextos de estranho cosmopolitismo.

Os rituais foram pensados na antropologia como poderosos aparelhos comunicacionais que operam ao interior de uma tradição cultural. A escola francesa focou a ideia de eficácia nessa relação entre ritual e tradição como representações coletivas (Durkheim 1989; Mauss, 2003; Lévi-Strauss 1967).

O que acontece quando o ritual opera entre diferentes tradições culturais? Taussig (1987) trabalhou no xamanismo indígena em Cau-

ca em contextos que incluíam pacientes mestiços. Langdon propõe analisar o xamanismo como um modo performático. Nesta perspectiva, o desempenho é o produto da interação e das expectativas das diferentes partes envolvidas: o xamã, o paciente (tradicional ou não tradicional) e o público. Toda participação é uma participação expectante. Essa abordagem permite a contextualização de rituais nos quais os membros participam de diferentes tradições culturais e têm diferentes horizontes de expectativas.

Neste trabalho, focamos em rituais com ‘meninos santos’, a face mais visível do xamanismo mazateca, aberta ao turismo místico. Trabalhamos com a *abuela* Julieta Casimiro, a xamã mais reconhecida em Huautla. Nossa preocupação com a investigação não era classificar ou julgar o xamanismo contemporâneo em Huautla. Nosso objetivo com esta etnografia era compreender esses rituais para traduzir essa experiência para um público mais amplo.

Abuela Julieta

Cheguei a Huautla alguns dias antes da festa dos mortos. Passei alguns dias no hotel, conhecendo a cidade. À medida que a festa se aproxima, os turistas chegam e muitos migrantes mazateco retornam a Huautla para passar a festa com suas famílias, vivos e mortos. Os quartos do hotel estavam todos reservados. A dona da barraca onde bebia meu café da manhã, uma mazateca evangélica, me informou que atrás da escola fica a casa de uma senhora que aluga quartos para estrangeiros que visitam a cidade.

Quando cheguei ao local indicado, uma mulher mazateca de 80 anos me recebeu na porta. Seus olhos tinham um brilho especial, de alguma forma me lembrou Maria Sabina. Ela me informou do preço dos quartos e perguntou se eu estava interessado em experimentar os ‘meninos santos’. Respondo que estou interessado, mas que, segundo a literatura, o ritual não deve ser realizado durante a festa dos mortos. Ela olhou para mim, com brilho nos olhos, me mostrou seu Devocionário Mazateco e me disse que seguia as orientações do livro, que não haveria problemas. Ela terminou sua apresentação dizendo-me que é a 13ª *abuela* do conselho das *abuelas* do mundo e mostrou a foto onde aparece junto com as outras *abue-*

las xamãs, de diferentes partes do globo: Estados Unidos, Alasca, Japão, Tibete, África, Brasil....

Foi assim que conheci a *abuela* Julieta, por casualidade ou causalidade. Meses depois, ela me disse que tinha me visto na cidade antes de chegar na casa. “Você estava na porta da igreja, conversando com Aurelio, sua energia estava toda torta.” Aurélio, que vende velas, copal e cacau na porta da igreja, foi um dos meus primeiros contatos em Huautla. Assim começou meu relacionamento com a *abuela* Julieta, uma das xamãs mais reconhecidas de Huautla, de quem me tornei filho espiritual.

Aluguei um quarto na casa da *abuela* Julieta até o final da primeira viagem, cerca de 15 dias. Durante esse período, pude observar as rotinas da casa: as conversas ao redor do fogão, os convidados que vieram participar das cerimônias com a *abuela* Julieta, as regras rígidas que as filhas da *abuela* tentam impor à casa. Sem bebidas alcoólicas, sem fumar nos quartos, não chegar bêbado de madrugada. Sexo nem pensar, esta é uma casa de cura, tem que estar limpa, como um templo.

Durante a segunda viagem, que durou pouco mais de sete meses, aluguei um quarto com banheiro e entrada separada no bairro de La Cruz, acima do centro. Durante esse período, eu frequentava a casa da *abuela* Julieta quase todas as manhãs, acompanhava Dona Julieta nas *mayordomias* e à noite participava dos rituais com ‘meninos santos’.

* * *

Julia Julieta Pineda Casimiro tem 80 anos. Seus pais, Maclobio Casimiro Martín e María Petra Estrada García, tiveram 9 filhos. Julia Julieta Casimiro nasceu em Colonia Plan de Carril, Huautla de Jiménez, em um local chamado Mazateco *n’da jin*, ‘água suficiente’. Em 1952, aos 16 anos, casou-se com Lucio Pineda, que tinha 30 anos na época. Essa diferença de idade é comum na Mazateca. Lucio era filho de Librado Pineda e Regina Carrera Calvo. O pai de Lúcio foi morto

em um episódio confuso em Ayautla em 1928. Dona Regina, que era da baixa Mazateca, permaneceu em Huautla nas terras da família. Quando Lucio voltou da Cidade do México, com 30 anos, casou-se com Julia Julieta Casimiro.

“Eu era menina, não sabia de nada”, diz *abuela* Julieta. “Dona Regina foi como uma mãe para mim. Eu a acompanhava para pegar café, ajudava com as coisas da casa. Uma vez ela me disse para encontrá-la à noite, em frente ao altar da casa. Meu marido, Lucio sinalizou para eu ir. Ele já estava sabendo. Foi lá que Dona Regina me ensinou a trabalhar com *meninos santos*. ”

Dona Gonzala, filha de Dona Regina, irmã mais velha de Lúcio, também realizava rituais com ‘meninos santos’. Incháustegui, fundador do Centro Coordenador Indigenista do INI, experimentou os ‘meninos santos’ pela primeira vez em uma cerimônia com Dona Regina e Gonzala. A *abuela* Julieta diz que se lembra desse episódio. Incháustegui estava acompanhado por sua esposa, Cristina, que também participou do ritual. Dona Gonzala aparece nos registros do INI como uma das primeiras professoras bilíngues contratadas pelo Centro Regional INI Huautla. Ela foi responsável pela alfabetização de centenas de crianças Mazatecas. *Abuela* Dona Regina era uma curandeira, sua mãe era uma curandeira, sua *abuela* também era uma curandeira.

Quando Dona Julieta se casou com Lúcio, eles foram morar na casa ocupada por Dona Regina no centro. Ela se lembra da pobreza e das necessidades que aconteceram no início de seu casamento: “éramos pobres, meu filho Jorge - hoje com 66 anos - ia descalço para a escola quando tinha 5 anos, não tínhamos dinheiro para comprar sapatos”. Quando tinha entre 20 e 25 anos, trabalhou como lavadeira. Seu marido trazia as roupas da polícia para ela lavar e passar. Julia Julieta Casimiro acordava lavando roupas no rio antes do sol raiar. O marido às vezes comprava uma caixa de mangas e vendia na praça da cidade.

Na época dos hippies, Mama Julia bordava camisas para vender. O bordado é uma atividade tradicional Mazateca. A *abuela* Julieta

inovou com os motivos, camisas com cogumelos, chegou a fazer algumas com a língua dos Rolling Stones. As bandas da Cidade do México encomendavam camisas bordadas com seu nome para usar em suas apresentações. Em sua época de maior atividade, possuía 30 bordadoras trabalhando na sala de estar da casa. Lembra-se de que bebiam cana enquanto conversavam e bordavam as camisas: “Ajudei a levantar muitas famílias em San Miguel com os bordados”, lembra Dona Julieta.

Sua filha mais nova, agora com 44 anos, lembra-se de quando criança seus pais viajavam para Oaxaca ou Distrito Federal com camisas para vender na cidade. Essas viagens duravam de 10 a 15 dias, período em que ficavam sob os cuidados de sua irmã mais velha. Quando o negócio de vendas de roupas foi se consolidando, abriu uma pequena loja no centro para vender camisas e artesanato.

Os hippies chegaram a formar um acampamento em Puente de Hierro, a 11 km de Huautla. Mama Julia, como era conhecida na época, descia ao rio para vender camisas bordadas, mel e ‘meninos santos’. Aos 30 anos, ela começou a realizar rituais com ‘meninos santos’ para os rapazes e abriu sua casa para alugar um quarto para turistas. Don Lucio tinha certas reservas quanto à abertura do conhecimento da linhagem para estrangeiros.

Em 1967, quando a presidência de Huatla foi exercida por Isauro Nava, começou a perseguição aos hippies na cidade. Paradoxalmente, Isauro Nava também era curandeiro e havia apresentado o ritual com ‘meninos santos’ a Gastón Guzmán em 1958, no Rancho de Cura. Começou um período de perseguição que se estendeu à presidência de Valeriano García Rojo (1972-1974). Em tempos de maior tensão, o governo mexicano implementou barreiras em Teotitlan para proibir a chegada de hippies, estrangeiros e mexicanos, em Huautla. Apesar dos postos de controle, os jovens mexicanos contratavam tropeiros para atravessar as montanhas (Feinberg 2003; García Cerqueda 2014).

Entre os que frequentavam a casa estavam os gringos e também alguns mexicanos que ainda a visitam. Uma de suas filhas diz que

Santana esteve entre os ilustres visitantes: “Imagina, Santana tocando violão nesta escada”. Alguns dos meninos ainda visitam a *abuela* e dizem que a casa era de madeira, sustentada por paus, na encosta da montanha. *Abuela* comenta: “e não caiu”. A *abuela* Julita lembra que no momento da repressão ela teve que fugir com uma bacia de cogumelos quando vieram avisá-la de que a polícia estava indo para sua casa. Com a repressão em Huautla, começaram os convites para realizar os rituais na Cidade do México, depois vieram os convites para realizá-los nos Estados Unidos.

Ao longo dos anos, a *abuela* Julieta passou a priorizar seu trabalho de xamã e seu lado espiritual. Com o aumento de seu prestígio, ela recebeu convites para realizar cerimônias no exterior, principalmente nos Estados Unidos e Europa. A *abuela* já trabalhou com Elisabeth Targ (1961-2002), psiquiatra pesquisadora sobre o papel da espiritualidade na cura.

Seu trânsito internacional se consolidou quando foi convidado a participar do Conselho Mundial das 13 *Abuelas* Indígenas, que reúne xamãs de várias partes do mundo em uma iniciativa global iniciada em 2004, em um Centro de Retiros no território da Confederação Iroquês, no estado de Nova York. A primeira reunião do Conselho foi realizada em 2005. A segunda reunião, em 2006, foi realizada em Huautla, na casa da *abuela* Julieta. Como participante do Conselho, ela visitou vários lugares: Estados Unidos, Brasil, Nepal, Japão e vários locais da Europa. A iniciativa do Conselho preocupa-se com a paz mundial, o equilíbrio ecológico e o respeito pelas culturas tradicionais, seus medicamentos e rituais (Schafer 2012). Os movimentos da Nova Era buscam o contato com os xamãs tradicionais como uma maneira de legitimar as práticas neo-xamânicas (Joralemon 1990).

Alcantara (2015) afirma que quando Wasson experimentou cogumelos com María Sabina, nasceu o neo-xamanismo. Os trabalhos de Wasson, Castaneda, Aldous Huxley abriram um novo horizonte para os jovens ocidentais que experimentavam drogas psicodélicas. De fato, a popularização da imagem de María Sabina provocou a chegada

maciça de hippies em Huautla durante a década de 1960. Naquela época, Mama Julia era uma mulher de 30 anos que abriu o ritual para estrangeiros, um ritual que ela aprendeu com Dona Regina quando tinha 15 anos. Há 50 anos, a *abuela* Julieta realiza rituais em Huautla. Do seu jeito, *abuela* Julieta combina o conhecimento tradicional com sua projeção global.

A *abuela* Julieta é conhecida mundialmente e recebe um público variado. Seria difícil descrever a variedade de pessoas que participaram de rituais durante o período em que acompanhei o trabalho da *abuela* Julieta. Parte do público é de viajantes de lugares distantes, latino-americanos, norte-americanos, europeus, russos, japoneses; acompanhei até como tradutor o trabalho com um casal libanês e trabalhei com uma garota israelense. Há um público nacional, que também é heterogêneo. Varia de atores da rede de televisão, funcionários públicos do Ministério da Economia, jovens curiosos para experimentar e pessoas comuns que enfrentam problemas físicos ou existenciais. Há também os amigos da família, os jovens que frequentam a casa da *abuela* desde os anos 1970 e hoje se tornaram senhores sessentões. Às vezes chegam pacientes de outros estados, como Guerrero, Veracruz, Cidade do México, Guanajato, Puebla. Em uma ocasião, uma família Nahua chegou de uma região próxima da baixa Mazateca.

Esse público heterogêneo concorre com diversos propósitos. Há quem queira experimentar por curiosidade e há quem quer participar do ritual para abrir os caminhos na busca de equilíbrio; há quem chega com problemas existenciais e quem chega com problemas de saúde. Os rituais de cura têm algumas peculiaridades que serão abordadas mais adiante. Uma parte do público é composta por psiconautas da Nova Era que buscam experiências com plantas de poder. Grupos de daimistas, que participam do culto ao santo daime em vários países da América do Sul e México, não são incomuns. Há quem vem numa jornada mística e quem vem com perguntas acadêmicas. Em Huautla, conheci vários antropólogos e psicólogos de várias partes do mundo. Podemos dizer que o público que visita a *abuela* é cosmopolita.

Existem diversos tipos de trabalhos durante o ritual. O papel principal do xamã é abrir os caminhos, guiar a viagem e ajudar, se necessário. As músicas são usadas para guiar a viagem. Em alguns casos, são canções reveladas pelos próprios ‘meninos santos’, em outras oportunidades utilizam músicas em mazateco. A *abuela* Julieta e sua família trabalham com louvores religiosos em mazateco. O ritmo é mais importante que a letra. Através das melodias, o xamã guia a viagem. Quando é hora de terminar o ritual, as melodias com o ritmo mais marcante são usadas para trazer os participantes de volta. Nos trabalhos para abrir os caminhos, a experiência tem um componente existencial.

Testemunhei vários rituais de cura: o gordo gritão; a ceguinha Nahua; o *junkie* americano; a esposa do Miguelito. Quando se trata de um ritual de cura, durante o transe, as várias partes do corpo são mencionadas e se pergunta aos ‘meninos santos’ se há alguma doença. Durante esse tipo de cerimônia, a medicina permite que o xamã ‘enxergue’ a doença no corpo do paciente. Voltarei a esse assunto quando aborde o ‘olhar’ como parte do meu aprendizado. Para pacientes que sofrem de um problema físico e estão em tratamento medicamentoso, solicita-se a suspensão do medicamento 24 horas antes, para que não haja interação com a medicina dos ‘meninos santos’. Em alguns casos mais graves, a *abuela* recomendou que a pessoa se fortalecesse antes de realizar o trabalho. Testemunhei casos em que ela recomendou que a pessoa recorresse ao ‘chupador’, especialista em remover bruxaria do corpo sugando. Também testemunhe o trabalho de alguns ‘chupadores’. Existem outros rituais para trabalhar o *tona*, que seria o animal de ascendência, e também rituais para o *Nahual*. Nahualismo é a transformação, transmutação em animal. Mais tarde, abordaremos essa experiência.

Se focarmos nossa atenção no público, ficaremos tentados a classificar os rituais da *abuela* Julieta como neo-xamanismo; mais, se focarmos na pessoa da *abuela* Julieta, encontraremos uma *abuela* Mazateca tradicional, nascida antes da abertura das estradas e da chegada das

mudanças políticas. Pode-se dizer que a *abuela* realiza rituais tradicionais atualizados para um novo público, mais seria superficial. Todas as tradições são transformadas para permanecerem as mesmas.

Acredito que o caso da *abuela* Julieta seja relevante para discutir essa divisão entre xamanismo e neo-xamanismo. Como assinala Langdon (2013), a aplicação do neologismo tende a estigmatizar o xamanismo como se tratasse de um xamanismo não autêntico. Antropologicamente, devemos analisá-lo como várias performances do xamanismo. Durante a investigação, nos perguntamos em mais de uma ocasião sobre a intertextualidade dos rituais com ‘meninos santos’. A antropologia tradicionalmente trabalhou os rituais ao interior de uma tradição cultural, mas, na prática, encontramos participantes de diferentes tradições, o que provoca intertextualidade. Os rituais podem ser interpretados a partir de uma multiplicidade de tradições, a experiência pode ser interpretada a partir do encontro de diversas tradições. A participação nos rituais é uma participação expectante e essas expectativas tem como pano de fundo a tradição cultural do participante, suas crenças, seus valores.

A proposta de Langdon (2016) de analisar o xamanismo como um modo performativo tem implicações analíticas relacionadas ao conceito de performances trabalhadas por Bauman (1975; Bauman & Briggs 2015). Primeiro, enxergar o xamanismo a partir das performances, implica levar em consideração o desempenho do xamã e do público participante. A performance vai estar marcada em um espaço entre *keyings* marcadores do início e do final da performance. No caso das performances analisadas: um marcador inicial (defumação, orações e invocações), um período liminar e um marcador de fechamento (neste caso, fechar o corpo, protegê-lo com San Pedro). Diferentemente das cerimônias rigidamente estruturadas, durante a performance do xamanismo, há um certo grau de improvisação, decorrente da interação do xamã com o público. As expectativas do público podem variar, desde o público da *new age* até pacientes que procuram a *sanação*. O xamã deve ter a competência de orientar o trabalho durante o período liminar.

Analisar o xamanismo como um modo performático implica vê-lo como produto do encontro da experiência com a participação expectante do público participante. Este ponto é relevante por várias razões. Por um lado, evita a postura romântica relacionada à valorização do ‘autêntico’ em oposição a fenômenos supostamente adjetivados com o prefixo ‘neo’, como a categoria de ‘neo-xamanismo’ usada por vários autores. Na base desta posição está a suposição de que o xamanismo ‘autêntico’ funciona dentro de uma tradição cultural, o que é explicitado em Lévi-Strauss (1967). Ao analisar a cura xamânica, o autor atribui a eficácia simbólica do ritual a que: o paciente acredita no que o xamã está fazendo; o feiticeiro acredita em sua performance; e o público (que participa da mesma tradição cultural) também acredita na eficácia do trabalho. Essa análise unidimensional não explicaria performances xamânicas das quais participam pessoas pertencentes a diferentes tradições culturais. Muitas vezes, as performances xamânicas transcendem as fronteiras de uma tradição cultural, como os casos analisados em Taussig (1987), Langdon (2016).

Rituais com ‘meninos santos’

Em uma conversa junto ao fogão, Omar, filho da *abuela*, comentou: “Castaneda está tudo errado”. Essa frase ficou girando na minha cabeça. As partes mais memoráveis de seus livros são as anotações de suas experiências com várias plantas: peiote, datura, cogumelos. Um de seus personagens é um feiticeiro mazateco, Don Genaro. Apesar dessa informação, notei que Castaneda não descreveu os rituais, ele não penetrou na cosmologia do grupo.

‘Meninos santos’ é o que os mazatecas chamam *chan jtsi*, as diferentes espécies de cogumelos usados nos rituais: *ndi kixo*, os cogumelos das terras caídas; *ndi ndajai*, cogumelos do bagaço da cana; *ndi nisé*, conhecido como passarinhos; *ndi rraja*, também chamado de San Isidro.

Os mazatecas podem realizar o consumo ritual dos ‘meninos santos’ junto a um xamã ou podem fazê-lo em casa, em frente ao altar

doméstico. A importância do xamã é porque é ele quem ‘abre os caminhos’, quem sabe agir em caso de imprevistos na viagem, quem interpe-la, mas, sobretudo, quem orienta. Rituais com ‘meninos santos’ podem ser rituais de cura, física e espiritual. Alguns participam de rituais para tratar de doenças físicas, outros para resolver problemas existenciais. Há quem realize o ritual para ver o que está acontecendo e resolva tensões sociais, outros procuram o ritual para abrir caminhos espirituais.

Realizei vários rituais com diferentes xamãs de Huautla. Minha primeira limpeza foi com Dona Antônia, no bairro do INI; realizei três rituais de pedimento, com o professor Alfonso. Meu primeiro ritual com ‘meninos santos’ foi com a *abuela* Julieta, mas também trabalhei com Dona Inês, com a esposa de Prócoro e com vários filhos da *abuela*. Em várias ocasiões, fui assistente da *abuela* Julieta. Finalmente, também realizei cerimônias frente ao altar que construí no meu quarto.

Ao analisar comparativamente as diferentes experiências, observei, por um lado, uma grande diversidade de performances, de estilos diferentes, enquadradas por um ritual de abertura e um ritual de encerramento. No período liminar entre esses marcadores rituais, o xamã guia a viagem, consegue enxergar as imagens dentro do outro, é uma experiência intersubjetiva que envolve imagens não visuais (veja também Perez Quijada 1996).

Ao entrar no recinto onde o ritual vai ser realizado, os participantes recebem uma limpeza. Estas limpas são feitas com plantas aromáticas, podem ser louro, alecrim e têm o propósito de limpar é jogar os ‘maus ares’. Depois de limpar o corpo com os galhos, as pessoas são banhadas pela fumaça do copal, que limpa e comunica. As pessoas são então colocadas em colchonetes no chão em frente ao altar.

O altar, frente ao qual a cerimônia é realizada, está colocando na parede leste, o nascente. O posicionamento geográfico é importante. Nos rituais de abertura, o xamã é posicionado invocando os cinco pontos cardeais. Os pontos cardeais são representados por uma cruz, Leste, Oeste, Norte, Sul. “O que acontece se colocarmos a cruz em

pé?”, observa Omar. O quinto ponto cardinal, aquele que se conecta com o supramundo e o inframundo, que é representado no altar como símbolo.

O altar é basicamente uma mesa. Para os mazatecos, assim como para outros grupos indígenas mexicanos, a terra é como uma mesa. Os vários níveis do supramundo são como mesas diferentes: mesa de leite, mesa de flores etc., que levam a *Do Asean*, onde está o pai eterno, sentado ao lado de uma mesa de prata na qual dança um peru. Incháustegui (1994) aponta que essa é uma representação pré-hispânica e que é diferente da ideia de Deus. O outro polo desse eixo é o inframundo, composto por sete degraus, que os mortos percorrem até chegar no mundo dos mortos. Para os mazatecos, os mortos não vão ao céu como na cosmovisão católica, eles vão para o inframundo, para o mundo dos donos do lugar, os *chikones*. Para os mazatecos, como Barabas (2006) observa, o altar é um portal que permite o trânsito entre o inframundo e o supramundo.

O altar é o símbolo dominante e representa o portal que conecta com o supramundo e o inframundo. Este símbolo dominante suporta outros símbolos diversos, como imagens de santos, flores, velas, grãos de cacau, água fresca, *jna jno* (*piciete*), também chamado de San Pedro. Ao lado do altar, o copalero, a fumaça do copal limpa e serve como um canal de comunicação. As imagens dos santos correspondem às entidades do supramundo. Bartolomé & Barabas (2013) observaram que as tradições pré-hispânicas no México tinham suas entidades mais importantes ligadas ao inframundo, como os *donos do lugar*. Os santos católicos foram incorporados de forma sincrética como entidades do supramundo. Durante o ritual de abertura, os santos católicos são invocados, como entidades do supramundo e depois os donos do lugar, a partir da toponímia sagrada: Cerro da Adoração, Cerro Rabón, entre outros. Aqueles que vão participar do ritual são reportados. Se pede uma boa viagem e um bom retorno (Carrera Gonzales & van Doesburg 1992; Manrique Rosado 2010, 2013).

O período entre a ingestão e os primeiros efeitos dos ‘meninos santos’ é de aproximadamente 50 minutos. A *abuela* Julieta, uma mulher de profunda fé, costuma rezar o rosário durante esse período. Com seu devocionário mazateco, ela reza o rosário e, nos louvores, pede pela alma dos mortos da família; santos católicos e *chikones* são invocados; se pede uma boa viagem para os participantes do ritual.

Os participantes são acomodados em um colchonete e agasalhados com um cobertor. Quando a medicina começa a fazer efeito baixa a temperatura corporal, se sente uma alteração na percepção e se entra num estado liminar, um estado semelhante ao sonho, no qual a alma se desprende do corpo. Realizei o ritual de ‘meninos santos’ com vários xamãs tentando perceber um padrão performativo do ritual durante esse período liminar. Aprendi que cada guia tem um estilo particular de comandar a viagem: canções em Mazateco, orações, diálogos com as entidades, danças.

Mas que focar no público, como antropólogos, focamos na forma de relacionamento, algo que poderíamos indicar como ética da bruxaria, ou como os xamãs entendem o bom viver. Esse relacionamento envolve valores como reciprocidade, responsabilidade, caridade. Esses valores orientam as relações com o público, com outros feiticeiros e com entidades extraordinárias.

O xamanismo envolve uma troca, então você precisa ter uma retribuição, seja na forma de pagamento em dinheiro, em algum objeto ou até em comida. Omar, o filho mais novo da *abuela* Julieta, também trabalha com xamanismo. Seu público é variado. Inclui trabalhos para mazatecos, como limpas, rituais para a construção de um novo lar, leitura de milho, comunicação com os mortos, rituais com ‘meninos santos’, temazcal. Ele também tem seu público nacional e internacional. Em mais de uma ocasião, a *abuela* comentou comigo: “Se você quer ser um xamã, precisa viver do xamanismo”. A *abuela* Julieta, assim como outros xamãs de Huautla, cobra um preço pelas cerimônias, é um valor de referência, aberto à negociação e pode variar de acordo com o tipo de trabalho.

No meu caso, paguei o ritual nas primeiras oportunidades, depois nosso intercâmbio mudou quando me tornei o fotógrafo da *abuela*. Todas as manhãs, por volta das 10 horas, comprava alguns pães e ia a tomar café na casa da *abuela* Julieta. Nas conversas ao pé do fogão, comentamos o que enxergamos durante o ritual da noite anterior. Algumas partes, as mais delicadas, eram faladas em voz baixa. *Abuela* ouvia atentamente minhas histórias e me dava conselhos sobre como proceder. Parecia uma sessão de controle daqueles realizados por psicanalistas, ou reuniões de orientação, com seu conteúdo catártico. As conversas com a *abuela* eram verdadeiras aulas sobre hermenêutica Mazateca. Discutimos o que aconteceu nos rituais, conversamos sobre os vários símbolos da tradição mazateca, ela me falou sobre a família ou sobre as diferentes plantas de poder com as quais ela sabe trabalhar: ‘meninos santos’; salvia divinórium, também conhecida como pastora; peiete; sementes da virgem.

As sessões com os ‘meninos santos’ são feitas a partir das demandas, não têm um dia específico. Às vezes a *abuela* estava exausta, com cerimônias quase diariamente. Insistimos em que ela descanse, mas se alguém viesse pedir um ritual de cura, ela se disponibilizaria, apesar do cansaço: “pobres crianças, elas vêm de tão longe e estão necessitadas. Você não pode negar ajuda aos necessitados”. Essa atitude caritativa também se repete com os vendedores que passam a tarde na casa, para vender flores, alimentos, legumes. O mesmo acontece com as mulheres que bordam roupas para vender.

O ritual com ‘meninos santos’ não resolve todos os problemas. Em alguns casos, a *abuela* encaminha para outros xamãs para tratar problemas mais complicados. Como ela observou, os feiticeiros se ajudam: “Às vezes, quando tenho um caso difícil, peço ajuda a outro xamã com quem trabalho. Existem alguns pacientes que estão muito doentes e eu os encaminho para serem tratados primeiro pelo chupador. ”

Os *chupadores* são outra prática de xamanismo na mazateca. A técnica de extrair objetos por sucção é amplamente disseminada no xamanismo tradicional americano. Acompanhei a *abuela* Julieta em

sua visita ao chupador. Levamos também uma moça que estava sendo tratada na casa, a esposa de Miguelito. Em uma sala mal iluminada, diante de um altar com vestígios de centenas de velas, copos com água, ovos e imagens de santos, o chupador realizava sua performance. Depois de sugar o corpo da jovem, ele tirou três pedras da cabeça. As pedras estavam secas e quentes, por isso dificilmente saíram de sua boca. Quando chegou a hora da *abuela*, chupou algumas pontas de pimenta seca. A *abuela* me disse que ele já tinha tirado ossos de galinha, unhas, velas de morto.

Uma vez falamos dos bruxos *tje'e* os que praticam o mal. A conversa surgiu a partir de algumas fotos que eu registrei com ofertas invertidas no *nindon Tokoxo*. Eles colocaram velas de cabeça para baixo, para que não pudessem ser acesas, grãos de cacau em sacolas de plástico, para que não pudessem ser absorvidos pelos donos do lugar e para completar o anti-ritual, os excrementos de animais acima das oferendas. Uma das maneiras de executar o trabalho é fazer um pedido em nome da vítima e fazer as ofertas invertidas como uma maneira de despertar a raiva dos donos do lugar, os *chikones*. “Há pessoas que pagam muito por esse tipo de trabalho, mas há poucos feiticeiros que se atrevem a fazê-lo, porque, a longo prazo, as entidades acabam descobrindo e os males retornam ao feiticeiro”. Em uma ocasião em que brincávamos sobre o assunto, a *abuela* ficou séria: “em minha casa nada de magia negra, apenas magia branca”, como forma de indicar o equilíbrio de espírito necessário para realizar o trabalho com os ‘meninos santos’ (sobre os *tje'e* ver também Manrique Rosado 2013a).

Uma etnografia da experiência xamânica

Ao refletir sobre o trabalho de campo, Cardoso de Oliveira (1988) trabalhou o conceito de fusão de horizontes da comunicação, baseado em Gadamer (1992, 1993) e Habermas (1989). Na lógica da ação comunicativa de Habermas (1989), a comunicação ocorre no plano discursivo. Roberto Cardoso de Oliveira costumava dizer

que esses modelos ideais eram importantes porque, quando contrastados com a realidade, ‘revelam’, quase no sentido fotográfico – quando os filmes eram revelados a partir dos negativos – aspectos da realidade que não se enquadram no arquétipo.

No caso de rituais com ‘meninos santos’, a comunicação não ocorre apenas no nível do discurso; há uma comunicação que ocorre no plano de imagens não ópticas, imagens mentais. Outro aspecto importante é que as ‘viagens’ não são uma alucinação individual, há uma intersubjetividade que opera no plano dessa comunicação com imagens mentais. O xamã pode enxergar dentro do outro, pode ver a viagem, pode ver o *nahual*, pode ver e se comunicar com os donos do lugar. A experiência de campo envolveu o aprendizado sobre uma forma de comunicação intersubjetiva, se deu no nível da experiência e não simplesmente no nível do discurso.

Essa etnografia nos confronta com novos problemas teóricos. Embora a experiência com ‘meninos santos’ tenha uma dimensão subjetiva, ela adquire uma dimensão intersubjetiva durante o ritual, quando o xamã consegue ‘enxergar’ enquanto trabalha com seus pacientes. Essa experiência é objetivada no nível do discurso, através dos relatos, no meu caso, quando discutia com a *abuela* na manhã seguinte ao ritual. Essa dimensão intersubjetiva também é objetivada no diálogo com outros mazatecos. Quando narrava a experiência, os mazatecos mostraram que ela era consistente em termos de sua tradição cultural, o que colocava em evidência a competência comunicacional, um elemento importante na análise das performances (Bauman 1975; Langdon 2006).

Como antropólogo, minha expectativa não era o turismo místico, minha intenção era trabalhar com os ‘meninos santos’ em uma experiência prolongada. Não bastava experimentar uma vez, é preciso conhecer e se deixar conhecer. O aprendizado foi gradual e a continuação apresento os principais pontos desse processo. O material trabalhado não é o relato de ‘viagens individuais’, são o relato de experiências que foram discutidas com várias pessoas durante o trabalho de campo e se encaixam no que os mazatecos esperam delas. Embora

trabalhemos com imagens mentais, a visualidade dessas experiências também pode ser explorada através da arte mazateca. Várias representações ilustram os murais da cidade, na presidência, no centro da praça e em várias paredes de Huautla. Os mesmos estão inspirados nas experiências com ‘meninos santos’ e foram realizados por um grupo de artistas mazatecos.

Um dia, tomando uma cerveja em um bar com Jorge (66 anos), o primeiro filho da *abuela*, estávamos discutindo xamanismo. Con-tei a ele sobre minhas hipóteses de pesquisa: – “Os antropólogos costumam trabalhar o xamanismo como relacionado às técnicas de êxtase de Mircea Eliade inspirado no xamanismo siberiano. Em América o xamanismo também está relacionado ao poder político.” Ele me ouviu atentamente e ponderou: – “O êxtase é quando bebemos cerveja. Ser xamã é poder enxergar” – ele abaixa a cabeça levemente e o olhar penetrante desafia meus olhos. “Ser um xamã é enxergar dentro do outro”.

Uma das coisas mais interessantes sobre esse processo foi aprender a ‘enxergar’. A primeira vez foi no caso do gordo gritão. Naquele dia, fui ajudar à *abuela* durante o ritual. Ela me colocou em um lugar diferente na sala, me deixou do lado do altar. Depois, conversando com Omar, ele me disse que esse era um local importante para manter o equilíbrio do templo. Naquele dia, umas garotas italianas e a família de Guerrero (Mx.) participaram do ritual. Esta família era composta por um casal mais velho, com mais de 65 anos, e seu filho, com cerca de 35 anos. Uma família muito formal que procurou o ritual de cura porque o homem sofre de diabetes. A *abuela* perguntou se ele havia seguido a orientação de interromper o medicamento 24 horas antes. Começamos o ritual e o homem estava visivelmente nervoso. Quando a *abuela* estava citando as diferentes partes do corpo, citando o fígado, ‘eu enxergue’ uma coisa diferente. Parecia uma bola de luz, que durante todo o ritual a *abuela* trabalhou e apertou para diminuir de tamanho. Naquele dia, consegui ‘ver’ a doença no gordo gritão. Naquele dia, no final da cerimônia, a *abuela* perguntou à família e às italianas que cores tinham visto no início do trabalho: um grupo

respondeu branco e o outro azul. Eu tinha visto azul e branco. Esses fatos foram discutidos mais tarde na manhã seguinte com a *abuela*.

Após a procissão de Corpus Christi, em 24 de maio, estávamos na casa da *abuela*. Naquele dia não haveria cerimônia e *abuela* aproveitaria a oportunidade para descansar. Quando eu estava quase indo embora, chegou uma humilde família de indígenas nahuas, do estado de Veracruz. Eles trouxeram uma mulher cega acompanhada pela filha de aproximadamente treze ou catorze. A mulher disse que perdeu a visão um mês após a morte do marido. Eles viajaram centenas de quilômetros para consultar a *abuela*. A *abuela*, apesar do cansaço, concordou em fazer essa cerimônia, por caridade. Naquele dia, Coyotita e eu trabalharíamos com a *abuela* Julieta. Ela me apresentou como filho adotivo, que daria apoio à realização do ritual com sua última filha.

Naquele dia acompanhei o trabalho sem ter ingerido os ‘meninos santos’, apesar disso, meus olhos arderam como se eu tivesse consumido. Após o início da cerimônia em que a *abuela* Julieta abriu os caminhos, sua filha trabalhou com a ceguinha. Ela a colocou na frente do altar e segurou a cabeça. Da minha posição de guardião do altar pude ver duas bolas de luz na cabeça da ceguinha nahua e observar como a irmãzinha trabalhava nelas. A mulher cega disse que seu marido tinha sido morto assassinado, quem disparou foi o irmão do delegado da polícia local. Coyotita a ajoelha e mexe na bola de luz que eu estava vendo. A garota, filha da ceguinha permaneceu em silêncio durante toda a cerimônia. No final da *abuela* perguntou sobre as imagens durante a viagem, a menina diz que viu seu avô morto, que também morreu assassinado. Após a cerimônia, a *abuela* recomenda que a mulher cega consulte um chupador. Eu não tive dúvida de que a cegueira era traumática, um diagnóstico compartilhado por Coyotita e pela *abuela*.

Quando a *abuela* me colocou como guardião durante o ritual, comecei a ver a viagem dos outros participantes, a ver doenças como bolas que se acendem na parte do corpo afetada, a cuidar de que os participantes tiveram uma boa viagem e enxergar a quem precisava de

mais do que uma sessão para resolver seus problemas. Perez Quijada (1996) também relata uma experiência intersubjetiva semelhante ao apresentar os resultados de seu trabalho de campo com xamanismo na baixa Mazateca.

Outro passo do aprendizado foi quando os mortos da família apareceram para mim. Primeiro, se me apresentou a *abuela* Regina, que foi quem iniciou à *abuela* Julieta; depois, em algumas oportunidades se apresentou Don Lucio, falecido marido de Dona Julieta e filho de Dona Regina. Dona Regina apareceu cercada por “meninos santos”, Dom Lucio apareceu transfigurado em onça. Existe uma relação entre os mortos da linhagem e o ritual com os ‘meninos santos’. Alguns murais da cidade ilustram esse relacionamento. Para os *chjota-chjine*, a viagem ocorre no eixo que liga o supramundo ao inframundo, o mundo dos mortos. A presença dos mortos da linhagem era um índice do meu progresso no caminho do conhecimento.

Durante os trabalhos, também apareceram os *donos do lugar*. No meu caso, essa experiência foi atravessada pelo nahualismo. Quando os *donos do lugar* aparecem é preciso conversar com as entidades. É como tentar falar durante um sonho em que experimentamos o encontro com essas entidades extraordinárias. Do diálogo depende a interação, a concessão de dádivas e poderes. Na primeira vez em que um *dono do lugar* se me apresentou, comentei com um cogumelero, filho de uma *chjota-chjine* que também trabalha com ‘meninos santos’. Ele enfaticamente me aconselhou: “Você precisa conversar com eles, pedir-lhes dádivas”.

O nahualismo, envolve a transmutação em animal. Durante as experiências, me tornei uma onça em um par de oportunidades e finalmente me transmutei em águia. Nesses casos, deve-se acrescentar que eu pude sentir a transformação, mas não pude me ver como o animal, quem me descreveu o animal foram os xamãs que trabalhavam comigo.

A primeira vez que me tornei uma onça, foi depois de viajar pelas mesas do supramundo e chegar ao o pai eterno e seu peru, foi

ele quem me concedeu o poder de transformação. Transformado em onça, vi meus inimigos como um bando de cães latindo ao meu redor. Como onça, dei um golpe que feriu alguns cães. Quando contei o episódio para a *abuela* Julieta, preocupado, ela me perguntou com simplicidade e brilho nos olhos: – “Você não mordeu a cabeça deles?” Entendi que essa experiência se encaixava na gramática da tradição mazateca. Então ela comentou: “os meninos santos estão ensinando você. Não sei por que, mas eles estão te ensinando. Deve ser porque você não é gringo”. Os ‘meninos santos’ têm agência, são eles que nos revelam coisas, mas as revelações precisam ser confirmadas pelo xamã e pelos sonhos.

Tornei-me onça em outra ocasião, durante uma cerimônia realizada no santuário da *abuela*, dirigida por Omar, seu último filho. Naquele dia, estava localizado no lugar de guardião do templo. Meu papel naquela cerimônia de iniciação foi controlar as fronteiras daquele espaço sagrado: “nada entra, nada sai”. Durante a cerimônia, uma das participantes ficou especialmente perturbada, gritou, chorou. Vi os problemas passarem como se fossem bolinhas, que como onça mastiguei e desintegrei. A certa altura, apareceu uma cobra. Lembrando do conselho de *abuela*, mordi a cabeça dela. Após a cerimônia, conversei com os participantes e conto o que tinha visto. A menina, já mais calma, confirma que as cobras saíram dela. Ela ainda se sentia um pouco angustiada. Naquele dia, durante a viagem, Don Lucio se me apresentou como onça e me convidou para andar no *nindon Tokoxo*, a montanha do *Chikon Tokoxo*. Quando contei esse episódio a Omar, após a cerimônia, ele confirmou que me enxergou como uma onça, o mesmo nahual de seu pai, Don Lucio.

A festa de San Pedro no calendário católico, também marca um período em que é aberta a passagem entre o inframundo, o supramundo, e o mundo dos vivos. Nesta data, os *chjota-chjines* podem pedir poderes aos *donos do lugar*. Quando trabalhei nesse período, vi muitos espíritos alegres, dançando como se fossem *huehuentones*, eram centenas de ancestrais dançando, comemorando a abertura da passagem

que separa o reino dos mortos, aberta por um benevolente San Pedro. Naquele dia eu me tornei uma águia, voei de Huautla para o Brasil. Senti a leveza do voo da águia, sua visão e seu sentido do olfato, mas não pude ver as características do nahual. Mais tarde, trabalhei meu nahual com Coyotita. Mais uma vez eu me tornei uma águia, ela podia me ‘enxergar’, eu era uma enorme águia de prata. Senti as asas e passei boa parte da cerimônia sentado. Naquele dia, os *donos do lugar* me entregaram um bastão e eu dei por finalizadas minhas experiências.

Uma das coisas mais impressionantes para mim foi a experiência do nahualismo. Quando me tornei onça pela primeira vez, fiquei um pouco confuso. Para minha surpresa, quando contei sobre a transformação aos meus interlocutores mazatecos, eles viram isso como natural. Renato, do INI, comentou que era assim mesmo, uno se transforma em animal. Coyotita observou que existem 12 animais, mais que um deve trabalhar o seu nahual. O professor Alfonso me disse que, se eu quisesse continuar desenvolvendo meu nahual, deveria fazer um boneco do animal para trabalhar com ele nos rituais.

Xamanismo como modo de performático e fusão de horizontes de comunicação

Com o passar dos meses, meu relacionamento com a família da *abuela* Julieta se tornou cada vez mais próxima. Todas as manhãs eu descia do bairro de La Cruz, passava pelo mercado, comprava seis pães e seguia para a casa da *abuela* Julieta para beber um café de panela e conversar. Eu acompanhava a *abuela* nas várias *mayordomias* que entrelaçam o tecido social. Gabriel estava sempre disposto a acompanhar a *abuela*, a ouvir as histórias dela, eu me preocupava com a sua comida.

“Todo mundo já sabe que você é o guardião da *abuela*”, brincou uma de suas filhas. Eu, que era o companheiro habitual de *abuela*, não dei muita importância a primeira vez. O tema do guardião da *abuela* começou a aparecer várias vezes nas conversas ao redor do fogão. Um dia, conversando com o marido de uma das filhas, perguntei o que

era aquele ‘guardião’. “Guardião é um tipo de xamã, poderoso, que se torna um animal”, respondeu ele.

Confesso que naquele dia comecei a me preocupar. Teria passado o limite? Qual é o limite da fusão dos horizontes da comunicação? As conversas no fogão começaram a adquirir outras conotações. Uma das filhas da *abuela* me perguntou: “Por que você quer aprender? Você quer abrir um templo para ganhar dinheiro?”. Uma e outra vez respondo que não, que como antropólogo tenho que conhecer pela experiência própria para traduzir para um público mais amplo. Outra das filhas me provocou: “Você não pode levar a magia de Huautla para outro lugar. Porque não arranja uma esposa e ficas em Huautla.” De uma maneira ou de outra, essas piadas indicavam o limite do meu aprendizado. Como antropólogo, não posso, nem devo, me tornar um xamã.

Quando me despedi, uma das filhas me disse emocionada: “Gabriel, você não está levando nada, apenas aperfeiçoou o que trouxe das suas experiências. Você é uma pessoa sábia e não é por causa do que aprendeu nos livros”. Omar, com quem eu fiz vários trabalhos, me diz: “Irmãozinho, no começo eu te vi como muito racional, no entanto, você conseguiu se transformar em onça e se transmutar em águia. Você conseguiu”. Nesse ponto, penso no paralelismo existente entre a viagem xamânica e o trabalho de campo como imersões em mundos extraordinários que devemos traduzir.

Na primeira parte do trabalho, discutimos a categoria de xamanismo, sua caracterização para o caso mesoamericano e contextualizamos o caso do xamanismo contemporâneo em Huautla. Passamos do xamanismo como categoria, para conceituá-lo analiticamente como modo de performático (Langdon 2013). Na segunda parte do trabalho, focamos em um caso exemplar, a *abuela* Julieta Casimiro, que permitiu contextualizar historicamente a prática do xamanismo em Huautla, indicamos certos aspectos do ritual e da cosmologia para entender a prática do xamanismo contemporâneo, seu público e diversidade de práticas e especialidades. Trabalhar o xamanismo como um modo performático nos permite entender sua eficácia em con-

textos tradicionais e cosmopolitas. A terceira parte é epistemologicamente mais complexa. Por um lado, reflete a experiência etnográfica da participação em rituais com ‘meninos santos’. Essa parte centrada nos aspectos liminares do ritual pode parecer subjetiva. No entanto, é intersubjetivo, uma vez que essas experiências rituais foram discutidas com a *abuela* Julieta e outros interlocutores mazatecos. Em outras palavras, a descrição da experiência se encaixa no que os mazatecos esperam de uma experiência com ‘meninos santos’. Peirano (2001) chama a atenção para a diferença entre o dito e o feito no campo da análise ritual. Construímos etnografia, não a partir de relatos de terceiros e sim a partir da experiência.

O texto reflete a experiência do êxtase xamânico vivido durante os rituais, a interação com seres extraordinários em um plano de transe onírico, a transformação em nahual e a obtenção de dons. Podemos afirmar que, tanto se encaixa com o que os mazatecos esperam da experiência, bem como também na caracterização realizada por Bartolome & Barabas (2013:36) sobre o xamanismo tradicional no México.

Trabalhar o xamanismo como modo performático nos leva a desafiar teoricamente o conceito de fusão dos horizontes da comunicação (Cardoso de Oliveira 1998). Esse conceito trabalhado na antropologia por Cardoso de Oliveira (1998) é inspirado em Gadamer (1993) e Habermas (1989). Embora Gadamer dê importância teórica aos momentos não metódicos do conhecimento, que incluem arte, religião, dimensão emocional, o conceito adquire um aspecto discursivo em Habermas (1989), com o pressuposto de uma comunicação ‘racional’. Cardoso de Oliveira (1998) aponta a importância do trabalho de campo para essa fusão de horizontes da comunicação e indica que a empatia também é uma forma de conhecimento. Ao analisar o xamanismo como um modo performático, devemos prestar atenção a cinco características das performances, indicadas por Langdon (2006): a experiência em relevo; participação expectante; experiência multissensorial; envolvimento corporal, sensorial e emocional; significado emergente.

Trabalhamos o ritual como um poderoso aparelho comunicacional multimídia que envolve não apenas discursos, mas também cheiros como o do copal; canções, com seus ritmos; a iluminação do local; estados de consciência produzidos por ‘meninos santos’ e um tipo particular de intersubjetividade, que envolve participantes e seres extraordinários, como os donos do lugar. Passamos assim do plano da discussão racional para o nível da performance; da palavra e discurso para aos objetos símbolos, empatia e emoções; da ideia de um ego racional (ocidental), para outras formas de consciência intersubjetiva. Os rituais são um poderoso aparelho comunicacional, como observado pela tradição britânica (Radcliffe Brown; Leach), e esse aparelho opera por meio de performance, o que cria horizontes de comunicação intersubjetivos que transcendem, em muito, o plano discursivo do discurso racional. Estou me referindo ao que Langdon (2006, 2013) aponta quando indica que a performance cria momentos em que a experiência está ‘em relevo’, uma intersubjetividade emergente típica das performances, que implica envolvimento corporal, sensorial, emocional e intersubjetivo. O xamanismo contemporâneo não se opõe ao xamanismo tradicional. O significado não está pré-estabelecido pela liturgia, mas é o produto da performance; um significado emergente que é produto da interação e da participação expectante, seja do público tradicional ou não tradicional que participa da experiência. Pensar no xamanismo como um modo performático nos permite compreender o xamanismo para além dos limites de uma tradição cultural, pensar no fenômeno em sua intertextualidade, que entrelaça várias tradições culturais tradicionais e contemporâneas.

Referências:

- ATKINSON, Jane M. 1992. “Shamanisms today”. *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330.
- BARABAS, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.

- BARABAS, A. & BARTOLOMÉ, M. (eds.). 1999. *Configuraciones éticas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INAH/INI.
- BARTOLOME, M. & BARABAS, A. (eds.). 2013. *Los sueños y los días, xamanismo y nahualismo en el México actual*. México: INAH.
- BAUMAN, Richard. 1975. "Verbal Art as Performance". *American Anthropology*, 77(2):290-311.
- BAUMAN, R. & BRIGGS, C. 2006. "Poética e Performace como perspectiva crítica sobre a Linguagem e a vida social". *Ilha, Revista de Antropologia*, 8(2):185-229.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro/ Brasília: Tempo Brasileiro/ CNPq.
- _____. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/ Brasília: Editora Unesp/ Paralelo 15.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & OLIVEIRA, L. R. 1996. *Ensaio Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário.
- CARRERA GONZALEZ, F. & DOESBURG, S. 1992. *Chan-chaon-yoma, el calendario agrícola Mazateco*. Huautla: mimeo.
- CASTANEDA, Carlos. [1968] 2001. *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. México: FCE.
- CERQUEDA GARCÍA, Maximiliano. 2003. *Efemérides de la mazateca alta*. Oaxaca: Fondo Editorial IEEPO.
- DEMANGET, Magali. 2000. "El precio de la tradición. En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca de Huautla de Jimenez, Oaxaca". *Cuadernos de trabajo*, 6:9-57.
- DUBOIS. 2011. "Trends in contemporary research on shamanism". *Numen*, 58(1):100-128.
- DURKHEIM, E. 1989. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- ELIADE, Mircea. 1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- FEINBERG, Benjamin. 2003. *The devil's book of culture. History, mushrooms and caves in southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2006. "I Was There' Competing Indigenous Imaginaries of the past and the future in Oaxaca's Sierra Mazateca". *Journal of Latin American Anthropology*, 11(1):109-137.
- GADAMER, Hans-Georg. 1992. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- _____. 1993. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- GARCIA CERQUEDA, Osiris. 2014. *Huautla, tierra de magia, de hongos... y de hippies. 1960-1975*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GARCÍA DORANTES, Renato. 1996. *Chan chaon Kjoatsjoale naxinándá yoma. Calendário agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*. México: INI.

- HABERMAS, Jürgen. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos. 1977. *Relatos del mundo mágico mazateco*. México DF: INAH.
- _____. 1994. *La mesa de Plata. Cosmología y curandeirismo en la Mazateca de Oaxaca*. Oaxaca: IOC.
- _____. 2000. "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales". *Desacatos*, 5:131-146.
- JORALEMON, Donald. 1990. "The selling of the shaman and the problem of informant legitimacy". *Journal of Anthropological Research*, 46(2):105-118.
- LANGDON, Esther J. 1992. "Shamanism and Anthropology". In LANGDON, J. & BAER, G. (eds.): *Portals of Power. Shamanism in South America*, pp. 1-21. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- _____. 2006. "Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs". *Ilha, Revista de Antropologia*, 8(1):162-183.
- _____. 2007. "Shaman and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity". *Vibrant*, 4(2):27-48.
- _____. 2009. "Xamãs e xamanismo: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". *Ilha, Revista de Antropologia*, 11(2):161-191.
- _____. 2013. "New perspectives of shamanism in Brazil. Shamanism and neo-shamanism as dialogical categories". *Civilizations*, 61(2):19-35.
- _____. 2016. "The performance of diversity: shamanism as a performative mode". *GIS*, 1(1):9-39.
- LEVÍ-STAUSS, Claude. 1967. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MANRIQUE ROSADO, Lidia. 2010. "Cosmovisión y geografía sagrada Mazateca". In BARABAS, A. & BARTOLOMÉ, M (eds.): *Dinámicas culturales, religión y migración en Oaxaca*, pp. 302-332. México: INAH.
- _____. 2013. "Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos". In BARTOLOMÉ, M. & BARABAS, A. (eds.): *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual*, pp. 93-121. México: INAH.
- _____. 2013. "Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje'e*". In BARTOLOMÉ, M. & BARABAS, A. (eds.): *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual*, pp. 125-164. México: INAH.
- MIRANDA, M.C.Q. & ALVARADO, B. M. 1999. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico *chjota éнна* (mazatecos)". In BARABAS, A. & BARTOLOMÉ, M. (eds.): *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, pp. 11-53. México: INAH/INI.

- MIRANDA, María C. 2004. "Los huehuentones de Santa María Chilchotla. Una tradición mazateca". In BARABAS, A., BARTOLOMÉ, M. & MALDONADO, B. (eds.): *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, pp. 64-65. México: INAH/FCE.
- NEIBURG, Federico G. 1984. *Identidad y conflicto en la sierra mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PEREZ QUIJADA, Juan. 1996. "Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja", *Revista Alteridades*, 6(12):49-59.
- RODRIGUEZ, María T. 2016. "Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca". *Nueva Antropología*, 30(84):73-89.
- SCHAFER, Carol. 2012. *La voz de las trece Abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Ediciones Luciérnaga: Barcelona.
- TAUSSIG, M. 1987. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra.
- WASSON, Robert G. 1957. "Seeking the magic mushroom". *Life*, 100-102, 109-120.

Abstract: In this article we analyze the contemporary shamanism in Huautla from the case study of the grandmother Julieta Casimiro, one of the most outstanding chjota-chjine of the city, with which I had the opportunity to work for more than seven months during the fieldwork. Our presentation will be divided into three sections in which we present data of a different nature. In the first section we present a synthesis of the trajectory of the Grandmother Julieta. The second section systematizes information that is the result of direct observation, of having accompanied dozens of rituals with the holy children and of having participated as an auxiliary in several opportunities. In the third section I approach my own learning throughout this ethnographic experience, an ethnography from states of consciousness in rituals with 'holy children'.

Keywords: Shamanism, Rituals, Contemporary shamanism, Mazatec.

Recebido em janeiro de 2020.

Aprovado em julho de 2020.

Ambientes e Saberes em Conflito: a experiência social indígena em tempos de COVID-19

**Entrevista com Eliene Putira Sacuena (PPGA/UFGA)
e Elisa Urbano Ramos (PPGA/UFPE)**

Hugo Menezes Neto^a
Francisco Sá Barreto^b
Alex Vailati^c

Eliene Putira Sacuena é doutoranda em Antropologia (PPGA/UFGA) e indígena da etnia Baré, da região do Rio Negro, no estado do Amazonas. Elisa Urbano Ramos, ou Elisa Pankararu, é mestra em Antropologia (PPGA/UFPE), indígena da etnia Pankararu, no sertão pernambucano. As pesquisadoras foram entrevistadas pelos professores do PPGA/UFPE Hugo Menezes Neto, Francisco Sá Barreto e Alex Vailati, em abril de 2020, para o Programa de Extensão Museológicas Podcast, com o objetivo de pautar a experiência social indígena frente à pandemia do novo Coronavírus. Elas responderam a duas perguntas de largo alcance dissertativo, relacionando a COVID-19 às epidemias que assolaram e assolam os povos indígenas desde 1500, e também a

a Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Email: hugo.menezesnt@ufpe.br.

b Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Email: francisco.bsantos@ufpe.br.

c Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Email: alex.vailati@ufpe.br.

outras ‘doenças’ enfrentadas pelos povos indígenas, como as invasões aos seus territórios, a presença nociva dos garimpeiros e madeireiros, a devastação ambiental, a política antidemocrática e a perda de direitos conquistados.

Quais os desafios enfrentados pelos povos indígenas diante da pandemia do COVID-19?

Eliene Putira Sacuena – Para falar sobre isso, a gente precisa lembrar os contextos pelos quais nós, povos indígenas, passamos desde a invasão do Brasil. Desde a invasão do Brasil essa questão biológica é responsável pelo genocídio de povos indígenas. Mais uma vez, a gente se depara com uma realidade que não faz parte do nosso contexto cultural, da nossa medicina tradicional indígena. A gente lembra que, com a invasão do Brasil, chegaram a varíola, a caxumba, a varicela, a gripe, cólera, malária, e até hoje a gente tem essas infecções, essas doenças que acabam trazendo mortes para os nossos povos. Hoje nós somos aproximadamente 850 mil indígenas e existe um cálculo de que nós éramos mais de 5 milhões. Somos 305 etnias, falamos mais de 274 línguas e tudo isso está em perigo. A gente tem que pensar também que, em 2016, com o H1N1, houve a morte de centenas de indígenas também, principalmente do povo Guarani, na região do Sul do país. Então, a gente tem já uma experiência; no novo século não é tão diferente da época da invasão do Brasil.

Essa doença pode, depois da invasão, gerar um dos maiores genocídios, porque nem os próprios não indígenas conseguem lidar ainda com ela. O nosso sistema imunológico é totalmente diferente do não indígena. A gente já tem problemas muito sérios dentro das nossas comunidades, que estão relacionadas à questão da anemia e da parasitologia. A gente ainda tem desnutrição nas comunidades indígenas, doenças crônicas, pessoas que são de grupos de risco nessa pandemia: nossos velhos e nossas velhas, que, para nós, são o nosso patrimônio,

são nossos livros. Essa doença entra pelos rios, entra pelas estradas, e ela consegue uma contaminação pelo ar.

Hoje, a gente está aqui para falar sobre isso para as nossas comunidades. Antes, há 520 anos, nós não sabíamos como funcionava, nós não tínhamos como lidar com doenças que eram totalmente desconhecidas para nós, povos indígenas. Nós não sabíamos entender o que o não indígena está falando, hoje é diferente. Hoje eu posso falar com meu povo e usar a tecnologia do não indígena, e informar a ele o que está acontecendo. Todos nós, indígenas profissionais de saúde, independentemente de sua graduação, começamos a ter o entendimento e passamos isso para a sua comunidade; isso é positivo. Essas informações são necessárias para não acontecer o genocídio dos nossos povos. Eu lembro que, durante minha dissertação, eu conversei com minha avó e ela dizia que essas doenças do branco entravam pelo rio. A monografia do meu pai (ele morreu em 2008, mas deixou um TCC em Sociologia na UFAM), fala sobre a entrada e o auge da borracha no Rio Negro, quando os nordestinos chegaram, eu pude perceber que a fala da minha avó, sobre a doença entrar pelo rio, estava relacionada à exploração da borracha, da piaçava, do cipó dentro do território do Rio Negro. As doenças relacionadas ao Corona vírus, que podem levar indígenas a falecerem por COVID-19, no território do Rio Negro, também têm entrado pelo rio. Nós não temos estrutura de saúde para lidar com isso.

Nós não temos a discussão da diversidade da Amazônia. Tudo é planejado de cima para baixo, ainda. Eu vejo os distritos de saúde indígena trabalhando muito, mas são batalhas muito isoladas. Eu não vejo os governos estaduais falando dos povos indígenas, os pronunciamentos, e nós somos invisibilizados pelo sistema político antidemocrático do Brasil, como se nós não fizessemos parte. Talvez seja por isso que os não indígenas não gostem que a gente use a palavra 'nação'. Quando a gente usa 'nação indígena', é muito forte. As pessoas ainda não entenderam a importância de estarmos aqui hoje e nos reconhecermos como povos originários.

O não indígena não consegue entender que os nossos velhos têm um valor muito maior na nossa cosmogenia, que está além do que é capital. Se um velho nosso morrer é como se acabasse uma parte da nossa história. A gente não está falando de valores econômicos, a gente está falando de valores espirituais, de valores educacionais, de valores de saberes, de entendimentos do que é a humanidade.

Hoje, na Antropologia, eu digo que eu não discuto natureza e sociedade, é muito vago, deixa muitos saberes de fora. Na minha visão, enquanto indígena da etnia Baré que eu sou, eu discuto natureza-humanidade, pois quando eu discuto natureza e sociedade eu tenho que dizer o que é humano e o que é não humano. Na humanidade para nós, enquanto povos indígenas, não existe divisão, nós somos humanidades. Aquela árvore tem o mesmo valor que eu, aquele rio tem o mesmo valor que eu. Os nossos velhos têm valores superiores, maiores que qualquer outro ser para nós. Temos que pensar, em termos de pandemia, nos valores. Os valores somos nós, são as vidas, não só o ser humano, mas uma humanidade em conjunto. Essa humanidade precisa ser valorizada pelos não

Está na hora do mundo rever, a natureza está pedindo socorro há muito tempo. Nós estamos lutando desde a invasão do Brasil; meus ancestrais lutaram para eu estar aqui hoje; o meu povo resistiu para eu existir hoje; o meu povo resistiu na sua língua para que eu aprendesse a língua portuguesa para a gente conversar e vocês entenderem o que a gente quer falar. E isso é dolorido para a gente.

Essa doença faz pensar: “o que é o bem viver dos povos indígenas?”. Nas nossas comunidades, as crianças são livres, nós vamos quantas vezes quisermos para os rios. Lá, a gente vai brincar e tomar banho. A gente não vai mais poder tomar banho no rio como se tomava. Isso é dolorido. Essa doença está envolvendo nossas práticas culturais. Nossos pajés começam a fazer seus rituais, e como fazer um ritual se tu não podes ter contato com o outro? Mas nós vamos vencer porque a gente já passou por tanta coisa juntos: invasão, genocídio, etnocídio...

Elisa Urbano Ramos – Eu estou aqui na aldeia, no sertão de Pernambuco, tentando nos isolar o tanto quanto pudermos da sociedade lá fora. Essa COVID-19 é um elemento novo e estranho nas nossas vidas. De repente, nós estávamos aqui na aldeia pensando currículo intercultural, organização de mulheres, e, especialmente aqui no povo Pakararu, estávamos saindo da nossa tradição, a ‘corrida do Umbu’, quando esse elemento novo pula da tela da televisão e invade nosso território, invade a nossa forma coletiva de viver.

Eu costumo falar a partir de um contexto histórico. Não dá para a gente não estar relacionando essa pandemia com outras epidemias na história do nosso país: a chegada do colonizador, do explorador, que aqui chega em 1500 e com ele traz várias doenças. Ao longo desses cinco séculos e duas décadas várias epidemias destruíram quase nações inteiras no nosso país. Ainda hoje continuam de Norte a Sul desse país essas mesmas epidemias massacrando o nosso povo: COVID-19, gripes, invasões, explorações.

Nossos povos têm seus próprios sistemas de saúde e esses sistemas próprios da medicina tradicional, do conviver com a natureza, de conviver com as pessoas, com as plantas, com a árvore, com as pedras, essa forma de fazer a própria cura, esse sistema é invadido por outros sistemas que colocam suas doenças em nossos povos. Então esse sistema (invasor) tem por obrigação curar as mazelas que ele mesmo trouxe. Aí entra em cena o contexto da política pública de saúde, nas quais nossos parentes têm seus direitos negados e violados.

Nós somos da vivência coletiva. Nós estaríamos realizando nossos rituais. Nós somos um povo que costuma juntar cem, duzentas, trezentas, mil pessoas, e estarmos ao mesmo tempo nos alimentando, cantando, dançando ou realizando nossos rituais sagrados. Então, como dizer aos nossos idosos para não se aproximar? Nós não temos esse hábito de ficarmos separados uns dos outros, de almoçar separado, de rezar separado. A gente é de estar no terreiro, na roça, nas nossas serras, nas nossas fontes, juntos. De um lado, a nossa forma de viver indígena, a nossa forma de ser Pankararu, de outro lado, vêm

os elementos externos, como perigo que nos rodeia. Há o medo de contrair uma doença porque sabemos que se um de nós for infectado metade da população pode ir embora, muitos não ficarão para contar a história. A gente vai pensando: como o ensinamento dos nossos antepassados nos ensina a lidar com essa situação? Como os nossos profissionais de saúde, como curandeiros, pajés, mulheres da tradição, os nossos mais velhos, vão agir diante desse desafio que é esse conjunto de elementos externos? Tudo isso, depois, não será só lembrança, haverá sequelas, mas, nós estamos unidos.

Alguns grupos indígenas têm fechado suas fronteiras e impedindo o trânsito para a comunidade externa a fim de proteger seus povos dos riscos do contágio. De certa forma, esse parece ser um advento a partir do qual os povos indígenas estão reafirmando a luta pela terra e pela mais firme demarcação das terras indígenas. É um momento que evidencia mais ainda a necessidade de reforçar a luta pelas terras e pelos direitos indígenas no Brasil?

Eliene Putira Sacuena – Falar sobre a proteção dos nossos territórios é dizer que a gente já faz essa luta há muito tempo. Mas, agora, se tornou algo muito necessário; é uma estratégia de defesa de cada etnia, de cada povo, da humanidade, do que nós definimos como humanidade. Aqui no estado do Pará algumas pessoas se utilizam do momento para invadir nossos territórios. Quando a gente passa a proteger nosso território contra algo muito complexo, que é a COVID-19, a gente se depara com os invasores. Essas invasões todas já tinham sido denunciadas há muito tempo. Ali com os Yanomamis, aqui no Pará com os Arawetés, Xikrins, Assurinis, todos esses povos já tinham feito denúncias, inclusive internacionais. Primeira coisa que a gente tem que pensar é que estamos num momento histórico muito ruim. Um país que está sendo desgovernado. Não que isso não tenha acontecido em outros governos também. Só que esse, desde o início, falou que nós seríamos alvo.

Pela demarcação de terra, era para eu estar lá no médio Rio Negro, no estado do Amazonas, e não aqui no estado do Pará. *A priori* é: “você querem terra, você têm que ficar lá”. Acontece que para nós, povos indígenas, território é algo que está além da demarcação de terra. É algo muito maior. A demarcação de terra pode, de repente, demarcar e colocar uma árvore sagrada do meu povo para fora. Só que, para nós, não existe essa linha, porque essa árvore continua fazendo parte do meu território. O território, ele é um contexto complexo que nós precisamos o tempo todo estar cuidando. Mas esse cuidar está muito além de colocar uma cerca, um muro. Acredito que a reafirmação dessa demarcação de terra, no momento em que vivemos, é necessária. Nossos mais velhos souberam se apropriar muito bem da demarcação de terra, mas a gente fala sobre demarcação de terra sem deixar de falar sobre território. Porque não são metros quadrados, não são lotes, não é soja, não é gado, é humanidade. Cada árvore tombada somos nós tombados, cada rio que seca somos nós secando. Não é: “vamos demarcar para eles tantos lotes de terra”. Nós mesmos podemos fazer nossa autodemarcação, porque cada um de nós, cada povo, sabe até onde vai o limite do seu território. Se a FUNAI respeitasse esse processo, entenderia melhor o que seria território indígena. Nós sabemos até onde vai, nós sabemos o limite do outro. A gente sabe que daquele igarapé em diante é outro povo. A gente sabe que todos nós podemos compartilhar do mesmo rio, o rio não se divide, o rio é sagrado. E quando a gente tem autodemarcação não significa dizer que o outro parente não pode ir lá. Os nossos territórios, eles são sagrados, toda a humanidade é sagrada, falamos em território sagrado com humanos e não humanos.

Elisa Urbano Ramos – Nós temos visões semelhantes sobre território, sentimentos semelhantes. Vou usar o território Pankararu como exemplo. Nós falamos de 14.294 hectares. Isso foi estipulado pelo não indígena, mas, para o nosso povo, para meus avós e tataravós, as cachoeiras são a morada das nossas pessoas invisíveis, dos nossos espí-

ritos sagrados. No Rio São Francisco, na Cachoeira de Paulo Afonso tem parentes nossos morando. Fechar nossos territórios para que não sejam invadidos por uma epidemia, também estaremos protegendo as nossas serras. Como fazer aquele fazendeiro que só entende de plantar e criar para o seu enriquecimento, entender que determinada árvore é a morada de um ser invisível? Como fazer entender que determinada pedra que está em determinado local, é território? Esse território é para além da extensão demarcada.

A problemática da terra aqui no Nordeste piora com decisões do Estado Brasileiro que legitima invasões, vendas de terras indígenas, violência contra os nossos parentes. Nunca houve tanta violação quanto nos últimos dois anos, nunca aconteceu tanta violência explícita de Norte a Sul desse país como nos últimos anos. O racismo contra os povos indígenas é terrível e se estende pela questão religiosa, pela questão epistemológica, pela questão de cor, de gênero. Nossos caciques, parteiras, nossas crianças e jovens, homens e mulheres, precisam fazer essa reflexão de que nós estamos num Estado que legitima toda forma de violência contra nossos povos e que isso é histórico, é cultural deles. Não nos pertencem certas culturas, nossos antepassados não nos deixaram certos maus costumes: o mau costume da ganância, do capitalismo, do machismo, principalmente do racismo e do patriarcado. Cada uma dessas mazelas está ligada a essa pandemia. A pandemia está ligada à negação dos nossos territórios, no sentido físico, cultural e espiritual, de uma subsistência, sobrevivência de culturas, de corpos e, sobretudo de uma espiritualidade; de uma pandemia que rompe com nossos sistemas de saúde próprios, que rompe com nossos sistemas de educação próprios, com a vida das nossas mulheres.

Nós temos falado muito sobre como as nossas mulheres têm vivenciado os desafios desse momento de pandemia. A gente tem falado de violência de gênero como mazelas da colonização que mexe, que ofende e que viola as nossas formas de viver em harmonia uns com os outros – homens com mulheres, velhos com crianças, pessoas com árvores. Essas violações deixam os nossos seres invisíveis tristes, porque

nos oprimem, nos machucam, nos violentam. Nós, aqui no Nordeste, sentimos a mesma dor que sentem os nossos parentes no Norte, no Sul, no Centro-Oeste. Dói nos nossos corações e essa dor a gente transforma em força para defender nossos territórios, a morada dos nossos antepassados que estão morando aqui conosco. Não queremos que destruam a nossa morada enquanto seres físicos e a deles enquanto seres espirituais. Nós estamos atentos, acordados e falando uns aos outros para além dos nossos territórios.

Recebido em maio 2020.

Aprovado em agosto 2020.

KRENAK, Ailton. 2019.
Ideias para adiar o fim do mundo.
São Paulo: Companhia das Letras, 85p.

Wagner Lins Lira^a

Na contemporaneidade, qual mundo rumo ao colapso devido a pretensões totalizantes consentidas a favor da civilização global? De que forma herdamos – e ao mesmo tempo construímos para futuras gerações – um Planeta conduzido por paradigmas dicotômicos no explicar e sentir as coisas da vida? Considerando a expectativa ocidental, que se propende à compreensão do mundo, podemos considerá-la fadada ao fracasso? Afinal, o que esperar do presumível desenlace das “verdades”? O fim ou uma oportunidade de se repensar ideias, atitudes e relações para adiarmos o inevitável?

O recente livro de Ailton Krenak busca refletir sobre estas inquietações em tom dialógico – afinal a obra é exposta a partir do compilação de suas falas – quando se propôs discutir desafios e potencialidades da modernidade na compreensão de problemas passados e coetâneos, convidando-nos a um instigante exercício filosófico e transcultural de superação de fronteiras, em prol do alargamento dos saberes que precisam transgredir o que é ensejado por fundamentalismos tecnicistas.

^a Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Membro dos Grupos de Estudos Alcool e Outras Drogas (UFPE) e Transdisciplinaridade, da Infância e da Juventude(UFRPE). Email: wagneip79@gmail.com.

A principal de suas ponderações gira em torno da forma histórica, excludente e dialética como nossa civilização vem erigindo uma concepção enviesada de humanidade - justificadora de arbítrios e violências - ao distinguir humanidades 'esclarecidas' das 'obscurecidas', estando as últimas passíveis de 'iluminação' capitaneada pela razão totalizante. Agressão contumaz entranhada desde os primórdios da 'antiética capitalista'.

Em consequência, utilizando-se desta concepção unificadora de pessoa, certas agências internacionais atuam no Planeta associadas a um 'corporativismo monstruoso' induzido por mitos irrestritos para o governo da Terra, aliás, vista sob o prisma da natureza não-humana e seletivamente conservada 'aos pedaços' conforme interesses mercadológicos. Mitos que relativizam perdas subjetivas e ou naturais, quando territórios, saberes e pessoas entram em conflito com os pressupostos do progresso.

Mesmo sendo a humanidade uma ideia pretensiosamente absoluta, Krenak indica-nos que boa parte do contingente mundial - sobretudo em países periféricos- sequer aproxima-se desta condição, uma vez que são alocados às margens do Planeta, representando agrupamentos expulsos da civilização, embora forjados nas lutas para viver e sobreviver em precárias condições estruturais. Destinadas a servirem ou não como mão de obra às veleidades do mercado, segundo Ailton, as pessoas daqui defrontam-se com um 'mundo maluco' respaldado em relações de clientelismo e fetichismo do desenvolvimento, ao passo que são ludibriadas com os 'esplendores da razão'.

Neste caso é que são fabuladas concepções contrafeitas a favor do governo do mundo o que, para Krenak, figura um dos meios cruciais de assaltar perspectivas milenares sobre a natureza, o cosmos e o sagrado, uma vez que o Ocidente buscou alienar tais dimensões, afastando-as da humanidade. Ele demonstra as potências resilientes dos saberes tradicionais, apregoando que no universo tudo é natureza, pois trazem-na para o cerne das culturas, além de nutrirem com os elementos - animados, inanimados e imaginados - encadeamen-

tos interativos, quando entendem que todos eles são arrogados por panoramas mantenedores de afetos através de dádivas, intensões e solidariedades.

Visões de mundo perenemente desvanecidas em benefício do tecnicismo global fundador de prospectivas artificiais sustentadas por tecnologias enganadoras a serviço da ‘perversidade corporativa’. Assim caminha a humanidade – a passos de zumbis – gradualmente subalterna aos impulsos dos ‘donos do Planeta’, que nos mantêm alheios da módica posição humana na conjuntura cósmica, demovendo-nos do ‘organismo Terra’.

Ailton detecta que quando a razão se afastou da natureza iniciaram-se os estranhamentos e os ataques contra os agrupamentos que a ela são afeiçoados, na medida que a organicidade destas pessoas – vinculada às formas intercorrentes com as quais se relacionam com a vida – destoa da dialética capitalista. Logo, os ‘filhos da Terra’ são retirados de cena devido às catástrofes e extermínios seletivos iniciados com as grandes navegações do final do Século XV.

Uma antiética, descrita por Krenak, enquanto gestora pertinaz de ‘consumidores’ – e não de ‘cidadãos do mundo’ – hábil, de antemão, a minar outras formas de vida, sabedorias e subjetividades a ela contrapostas no perfazer de um cenário nublado, onde são engendradas ideologias e subjetividades individualistas cada vez mais intolerantes, quando vão de encontro aos prazeres da vida, assim como à criatividade da diversidade.

Diante desta dramática trama histórica, o autor questiona se, de alguma forma, seria-nos possível reduzir os danos da razão, que, ao que lhe parece, acelera a ‘queda humana’, assim interpelada como a finita passagem de nossa espécie que – tal qual as demais – habita num dialógico fluxo planetário obnubilado por lentes maniqueístas. Por ser a decaída irremissível, é que Ailton pondera sobre a possibilidade de adiarmos o fim, postergando impactos na invenção coletiva de focos de resistência, segundo ele, ilustrados pela metáfora dos ‘para quedas coloridos’, que precisam ser arquitetados no cotidiano, acima

de tudo, quando dedicamo-nos a contar ‘histórias desconhecidas’ res-paldadas nas artes, tecnologias e saberes ancestrais.

Criativas subversões oriundas de elementos visionários ruti-lados por performances indutoras de sonhos e êxtases hábeis ao desvelamento de realidades não perceptíveis, embora imanentes à ‘conectividade cósmica’. Perspectivas que reordenam as relações dos humanos entre si, mas com outros seres e elementos, ao passo que alargam noções de tempo, espaço e território. Modelos de resistência estimulados pela expansão de subjetividades, enquanto o Ocidente propendeu-se à retração das mesmas.

Neste sentido, inadiáveis mudanças paradigmáticas precisam de compreensões inclusivas por parte das ciências, Universidades, escolas e outros centros do saber capazes de erguerem verdadeiras ‘ilhas de resistência’. Por este ângulo, devemos lançar mão da ideia fixa que permeia as relações predatórias dos humanos entre si e dos mesmos com a Terra, inclusive carecemos de uma definição mais plural e realista de humanidade.

Ailton incentiva-nos à relutância epistêmica que precisa manter-se alerta para os ‘sinais dos tempos’ pontualmente detectados – no Antropoceno, que representa a recente história moderna do Ser Humano no Planeta - quando recusamos outras companhias no decorrer da viagem cósmica, optando pela queda rápida e solitária ao dessabor da modernidade. O recado é claro! Precisamos preservar nossas subjetividades, não as lançando ao apetite do mercado, tal qual deixamos transcorrer com a natureza.

Destarte, o fim dos tempos se anuncia com a síncope de cômodas verdades, especialmente, diante da falência dos pressupostos que nos elegeram como permanentes usurários de um Planeta, cuja finalidade exclusiva seria a de nos prover com seus fartos recursos. Daí o desespero, a insegurança e a ‘paranoia da queda’ sob ameaça de perda dos prazeres e das necessidades, quando a provedora Terra se abstém a fornecer.

Então que saibamos aprender com os desastres de cada tempo, tendo clareza de que, enquanto espécie, já testemunhamos vários fins

de mundo. Talvez esta seja a mensagem mais contundente deste livro, quando nos alerta para o fato de não estamos desacompanhados e descompromissados com o universo, posto que somos capazes de aprender com os erros, além de termos potencial coletivo para frear e enfrentar os contratempos do progresso na construção cotidiana e dialógica de um mundo melhor.

Recebido em abril 2020.

Aprovado em julho 2020.

DESCOLA, Philippe. 2019.

Une Écologie des Relations.
Les grandes voix de la recherche.

Paris: CNRS Editions/De vive voix, 53p.

Denise Machado Cardoso^a

O livro *Une Écologie des Relations* é uma obra na qual Philippe Descola apresenta uma trajetória de pesquisa, ao mesmo tempo em que apresenta sua perspectiva para estudos acerca das continuidades e descontinuidades entre coletivos de seres humanos e não humanos, tendo como referência quatro formas de classificação, também por ele denominadas como ontologias: o animismo, o naturalismo, o totemismo e o analogismo.

Ao longo dos cinco capítulos que compõem o livro apresenta sua teorização do que ele denomina como Ecologia das Relações. Em breve introdução, apresenta sua formação como antropólogo, assinalando sua iniciação em Filosofia. A partir de suas leituras sobre etnologia percebeu que questões filosóficas universais poderiam ser temas de estudos e debates para além do continente europeu. Com influência direta de Maurice Godelier, decidiu-se efetivamente pela Antropologia. A experiência etnográfica foi impulsionada por Claude Lévi-Strauss

^a Professora no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA). Email: denisecardosoufpa@gmail.com.

e a partir daí explica como se desenvolveu o interesse em pesquisar populações do continente americano.

No segundo capítulo descreve sua experiência entre os Achuar, povo que se localiza na região limite entre Equador e Peru, cuja população fala vários dialetos e mantém uma unidade cultural por outros aspectos. Além das considerações sobre os escassos estudos sobre esse povo, descreve-os em suas principais características belicosas como forma de proteção de seu território desde o início do avanço de exploradores e colonizadores.

Nos primeiros tempos em campo houve a presença da antropóloga Anne-Christine Taylor, sua companheira. Nesse início dedicaram-se à aprendizagem da língua, além de estudos sobre formas de interação com o meio ambiente. Dentre as várias descobertas sobre plantas e animais, houve a constatação de que em boa parte do tempo esse povo canta para encantarias mágicas. Estes seres encantados denominados como *Anent* (que vem de *Enentai*, o coração) trazem discursos do coração, da alma e cantam mentalmente ou murmuram, pois, suas palavras são difíceis de serem compreendidas. A interpretação de sonhos também é uma maneira de se comunicar com seres encantados. Com auxílio de especialistas, interpretar sonhos da noite anterior faz com que um mundo intermediário se apresente e oportunize a troca de mensagens entre seres humanos e não humanos.

O estudo sobre a adaptação dos Achuar a dois ecossistemas principais indicam: um meio inter fluvial, com colinas e solos pobres, uma floresta densa, uma população de animais predominantemente arbórea; e um vale de grande rio com área de pastagem. Descola mostra três grandes 'porosidades' entre o mundo dos jardins: a horticultura sobre solo queimado, o mundo da coleta e o mundo da caça. Não há grandes distâncias espaciais entre florestas e jardins de tal modo que os pequenos animais da floresta transitam nos jardins.

No capítulo 'Totemismo, animismo, naturalismo e analogismo' o autor relata suas reflexões ao retornar para a França e conclusão de sua tese, sob orientação de Claude Lévi-Strauss. Intitulada 'A natureza

doméstica' ele explica que humanos no espaço doméstico estão divididos em duas categorias: pela consanguinidade e pela afinidade. A partir daí indica que entre vários povos ameríndios da Amazônia, inclusive os Achuar, essa forma de categorizar não se restringe às relações sociais entre humanos, mas, também, entre humanos e não humanos.

O totemismo enquanto uma projeção análoga, com descontinuidade natural e social, e com diferenças morfológicas, é um modelo que não pode ser operacionalizado do mesmo modo entre os povos ameríndios, sejam eles da América do Norte ou da Amazônia. Ao invés de observar aspectos naturais para pensar as categorias sociais, utilizou as categorias sociais de afinidade e consanguinidade para pensar as relações com objetos naturais. Concluiu que não há distinções universais entre natureza e cultura.

De acordo com a lógica presente no totemismo os grupos mistos de humanos e não humanos são constituídos de seres morfologicamente distintos, mas que partilham qualidades psíquicas e morais. Tais qualidades psíquicas são definidas de maneira abstrata. Algumas das qualidades são compartilhadas por humanos e não humanos, independente de suas formas, e são representadas por um ser totêmico.

Ao relacionar o animismo e o naturalismo acrescenta uma terceira forma de percepção das continuidades e descontinuidades entre humanos e não humanos, visto que há um conjunto de qualidades psíquicas e morais partilhadas por todos que definem o grupo totêmico, e elas diferem um grupo do outro.

Há, ainda, sociedades que não apresentam as características do animismo, nem do naturalismo ou do totemismo. Essas sociedades se utilizam da classificação pelo analogismo. Estas classificações formam uma maneira sistemática para estabelecer a ordem nas sociedades e elas são familiares visto que são anteriores ao naturalismo. E os povos europeus eram analogistas, notadamente no Renascimento bem como na Idade Média e na Antiguidade. Atualmente, o analogismo se expandiu no Extremo Oriente, nas populações ameríndias dos Andes e do México, e grande parte da África.

O modo de identificação analógica requer elementos estruturantes que podem conter singularidades e disparidades. Um exemplo europeu para elucidar essa forma de classificação analógica é o sistema social no qual há Deus como o mais perfeito numa corrente cujo oposto está o ser insignificante. Assim, o analogismo permite que se reagrupe uma totalidade de elementos que se mantém pelas diferenças, inclusive pelas menores diferenças.

No capítulo que encerra o livro, Descola reitera suas considerações sobre os quatro modelos de ontologias por ele sistematizados (animismo, naturalismo, totemismo e analogismo). As suas elaborações partem de discursos diretos de suas pesquisas e de experiências etnográficas realizadas por outras pessoas, somando-se a obras de diferentes áreas de investigação.

Ressalta que as formas pelas quais o fazer e o objeto antropológico vem se configurando com a imagem, isto é, com os signos a partir de suas significações se traduzem no retrato da realidade social, logo, a figuração não necessariamente é objetificado, a expressão humana como o corpo, são exemplos concretos de imagem. O autor leva a uma ampliação dos modos de percepções, mostrando as rupturas de velhos conceitos.

Uma outra possibilidade de pesquisas futuras está relacionada também aos Achuar e outros povos com saberes ancestrais e, portanto, tradicionais, trata-se da questão das espécies. Nesse contexto Achuar, cada espécie não humana é dotada de uma alma que constitui um coletivo com o qual os humanos interagem. Essa lógica se expressa a partir de regras sociais utilizadas para reger as relações tanto entre humanos entre si quanto destes com os não humanos.

A visão que os povos europeus têm de outras regiões do mundo nem sempre é a mais adequada para explicar as realidades de povos de outros continentes. Portanto, às conceitualizações instituídas a partir do conhecimento científico produzido na Europa serão somadas outras produzidas segundo a lógica do conhecimento de povos que habitam os vários continentes.

Nos anos que estão porvir há uma proposta de demonstrar essa diversidade de percepções acerca dos prolongamentos do meio ambiente, dos modos de vida, e como as coletividades englobam humanos e não humanos no que se refere à apropriação de seus territórios como lugar de pertencimento, não mais como espaços concretos, mas como as representações simbólicas pelas quais se situam. A indicação de pesquisas futuras cabe tanto ao próprio Philippe Descola quanto instiga outras pessoas interessadas no tema a desenvolver pesquisas segundo esse viés que introduz novas percepções.

Recebido em abril 2020.

Aprovado em julho 2020.

Instruções aos Colaboradores

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** aceita trabalhos originais em língua portuguesa, espanhola ou inglesa; e trabalhos ainda não publicados na língua portuguesa:

- Artigos (até 10.000 palavras - incluindo bibliografia e notas)
- Resenhas (até 1.200 palavras; de preferência de publicações dos últimos dois anos). Resenhas não devem receber título, mas devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando também o número de páginas.
- Ensaios bibliográficos (até 4.000 palavras, incluindo bibliografia e notas).
- Entrevistas (até 2.500 palavras).

Os textos (salvo Resenhas e Ensaios) devem ser acompanhados por:

- Resumos em português e em inglês (até 150 palavras, cada).
- 4 a 5 palavras-chave em português e em inglês (colocadas após o resumo).
- Título em Inglês.
- Informações sobre o autor (função ou cargo atual, vínculo institucional, endereço institucional e e-mail), sendo estas colocadas em nota de rodapé.

Os seguintes aspectos devem ser observados na realização dos textos:

- Espaço duplo. Fonte: Times New Roman 12.
- Aspas duplas para citações. Aspas simples para palavras com emprego não convencional.
- Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações.
- Notas de fim numeradas em ordem crescente.
- As referências bibliográficas no corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação:página), p. ex.: (Sahlins 1998:203). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano devem ser identificados por uma letra depois da data (p. ex.: Kuper 1999b:68).
- Referências bibliográficas simples (sem comentários) devem ser inseridas no corpo principal do texto e não nas notas de rodapé, sendo estas reservadas a comentários ou explicações.

Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados no fim do texto, corretamente numeradas e tituladas, com devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

A bibliografia, no final do trabalho e em ordem alfabética, deve respeitar os seguintes formatos representados por exemplos (pede-se atenção especial à pontuação, espaços, uso de itálico e de maiúsculas)

Livro:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Coletânea:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Artigo em periódico:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uacá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Artigo em coletânea:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Tese acadêmica:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Trabalho apresentado em evento:

BURITY, Joanildo. 2004. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanism, religião e estado no Brasil contemporâneo", *XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu — MG*.

Publicações Online:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Antropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07).

Submissões de artigos e maiores informações em:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Information for Authors

The revista ANTHROPOLÓGICAS accepts original papers in English, Portuguese and Spanish, and materials not yet published in Portuguese:

- Articles (no more than 10.000 words - including references and notes).
- Reviews (no more than 1.200 words; preferably of publications from the last two years). Reviews should not have titles, but present complete references of the publications analyzed, also indicating its number of pages.
- Bibliographical essays (no more than 4.000 words - including references and notes).
- Interviews (no more than 2.500 words).

The texts (save Reviews and Essays) should be accompanied by:

- Abstracts in Portuguese and English (no more than 150 words each one).
- 4 to 5 key words (to be placed after the abstract).
- Title in English.
- Information about the author (current occupation or function, institution, institutional address and e-mail), to be placed in footnote.

The following aspects should be considered for materials submitted:

- Double spacing.
- Font Times New Roman 12 pt.
- Normal quotation marks(" ...") for quotations. Inverted commas ('...') for uncommon use of words.

- Italics for expressions in foreign languages, neologisms and titles of works and publications.
- Footnotes always in numerical order.
- References to publications included in the text should have the following format: (name of the author/space/ year of publication:page), for example: (Sahlins 1998:203). Various titles of the same author published in the same year should be identified by a character after the date (for example: Kuper 1999b:68).
- Simple references to publications (without any comment) should be included in the text, not in the footnotes. These should only be used for textual comments and explications.

All illustrative material (drawings, charts, maps, diagrams, and photographs) should be sent at the end of the text and in a form suitable for publication without redrawing, with correct numbers and titles, due references (if reproduced from another source) and exact indication of the places where they have to be inserted in the text.

All bibliographical titles should appear in alphabetical order at the end of the article and should be presented according to the following model, (please pay special attention to punctuation, spaces, italics, and capital letters):

Monographs:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Edited books:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Articles in journals:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Articles in edited books:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Theses:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Papers presented at congresses or other events:

THEIJE, Marjo de. 1996 Brazilian Base Communities and the Genderedness of Ideology and Practice. Lecture at the *Spring Conference of NGG/NOSTER*, Heeze, May 14-15, 1999.

Online publications:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07)

For submissions and for more information, see:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Para adquirir números atuais e anteriores da Revista, entre em contato com a secretaria da Revista através dos seguintes números de telefone e/ou e-mail:

Tel.: (081) 2126-8286 / Fax: (081) 2126-8282

E-mail: anthropologicas@ufpe.br

Tiragem: 200 exemplares

Solicita-se permuta.
Se aceptan canjes.
Exchange desired.
Échange souhaité.
Austausch erwünscht.

[informações técnicas da editora]