



Revista de @ntropologia da UFSCAR

jul./dez. 2020 | v. 12, n. 2

ISSN: 2175-4705

Comissão editorial

Amanda Villa  
Bruno Cardoso  
Felipe Vander Velden  
Jucimara Cavalcante  
Leon Terci Goulart  
Luisa Fanaro  
Paula Araujo

Editoras do Dossiê "Etnografia e o desafio da Grafia"

Fabiana Bruno  
Mariana da Costa A. Petroni

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira  
Vice-reitor: Prof. Dr. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden  
Vice-coordenador: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Anna Catarina Morawska Vianna

Projeto gráfico, editoração e capa

Amanda Villa

Imagem da capa

Rodrigo Caravita

 Revista  
@ntropologia  
da UFSCAR

---

# Sumário

## Dossiê

### Etnografia e o desafio da Grafia

- 08 Apresentação ao Dossiê  
Fabiana Bruno e Mariana da Costa A. Petroni
- 12 As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos - como perturbação no conhecimento antropológico  
Suely Kofes
- 27 De uma trajetória desenhada às experimentações etnográficas  
Aina Azevedo
- 45 A vida das Rendas de Bilros em Ilha Grande, Piauí  
Ana Carolina de Campos Almeida
- 60 Em busca de uma visão, em busca de uma grafia  
Rodrigo Iamarino Caravita
- 89 Escalas e comparações: sobre efeitos textuais de procedimentos de taxônomos  
Ana Cecília Oliveira Campos
- 109 Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança  
Amanda Cristina Danaga
- 131 Fazendo corpos e parentes: como grafar cotidianos?  
Carolina Perini de Almeida; Cíntia Engel
- 156 Glossário verbo-visual e suas múltiplas grafias  
Alexsânder Nakaóka Elias

## Artigos

- 189 Confessando o estranho: hegemonia, éthos americano e a colonização lusitana a partir de documentos do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa no findar do século XVI  
Martiniano Sardeiro de Alcântara Neto
- 214 Corpos e belezas trans invadem a cidade: brechas desejanter de corpografias  
Josefina de Fatima Tranquilin-Silva;
- 233 A agroecologia entre a técnica e a ética: experiências de trabalhadoras rurais em um assentamento no Ceará  
Vitória de Fátima dos Santos Sousa; Jorge Luan Teixeira

## Cadernos de Imagens

- 258 Travessia do sensível pelos rios Xingu e Amazonas  
Ralyanara Moreira Freire

## Traduções

- 273 KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. "A emergência da etnografia multiespécies". In: *Cultural Anthropology*, 25(4): 545-576.  
Felipe F. Vander Velden; Thiago Mota Cardoso

## Resenhas

- 309 BEAUDET, Jean-Michel; com participação de PAWE, Jacky. 2017. *Dançaremos até o amanhecer: uma etnologia movimentada na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo..  
Lucas Cimbaluk

- 316 OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 2017. La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: en la frontera. Francine Pereira Rebelo; João Pedro A. Balduino
- 321 IRVING, Andrew. 2017. The art of life and death: radical aesthetics and ethnographic practice. Chicago: HAU.  
Ana Paula Luna Sales

# Dossiê

Etnografia e

o desafio da Grafia

## Apresentação

Fabiana Bruno  
Pós-doutora em Antropologia e Pesquisadora do La'grima (Unicamp)  
[fabybruno@uol.com.br](mailto:fabybruno@uol.com.br)

Mariana da Costa A. Petroni  
Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
[mpetroni@unilab.edu.br](mailto:mpetroni@unilab.edu.br)

A antropóloga britânica Marilyn Strathern escreveu que “se no final do século XX uma pessoa buscasse propor um método de investigação por meio do qual se apreendesse acerca da complexidade da vida social, talvez desejasse inventar algo parecido com a prática etnográfica da antropologia” (2014: 345). Tempos depois, e já no século XXI, esta reflexão sobre o método permanece desafiante ao fazer antropológico. A experimentação e o desejo de invenção com as chamadas distintas “grafias” (Ingold 2011) têm sido o cerne das questões teórico-metodológicas propositivas no âmbito das pesquisas e discussões realizadas no LA'GRIMA (Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem), vinculado ao Departamento de Antropologia-IFCH da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Desde sua criação em 2016, as premissas do LA'GRIMA estiveram ancoradas na experimentação com a observação, descrição e narrativas não apenas do ponto de vista da oralidade e da escrita, mas na aceitação da provocação de Ingold quando afirmou “o que caminhar, tecer, observar, cantar, contar uma história, desenhar e escrever tem em comum? A resposta é que procedem ao longo de linhas de um tipo ou de outro” (Ingold 2007: 188). Aceitar o desafio de deslocar-se dos pontos para as linhas e da supremacia da escrita para a grafia (antropografia, na formulação de Ingold) está na gênese mesma do LA'GRIMA. Inúmeros debates, desde então, nasceram no âmbito deste laboratório, coordenado e motivado pelos estímulos intelectuais da antropóloga Profa. Dra. Suely Kofes.

E muitas destas discussões foram ganhando, ao longo dos últimos anos repercussões, desdobramentos e adesão de outros pesquisadores e laboratórios de pesquisa do Brasil e de países do Mercosul.

A publicação deste Dossiê *Etnografia e o desafio da Grafia* é parte relevante destas reflexões e registra alguns dos desdobramentos e compartilhamentos de questões entre pesquisadores do Brasil e de outros países da América Latina. Os artigos que integram a presente edição advêm, em sua maioria, da comunicação de trabalhos apresentados por ocasião do Grupo de Trabalho 22 da Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em dezembro de 2017, e procuram discutir a validade de distintas grafias tensionando e ampliando a complexidade do fazer antropológico. O termo e a noção de grafias encontram-se implicados direta e indiretamente em diferentes experimentações partilhadas nos artigos deste Dossiê, uma vez que investigar o próprio estatuto das grafias é premissa dos objetivos.

Se as grafias – a palavra vem do grego *gráphein* – podem ser designadas mais diretamente às formas de inscrição como o desenho, a escrita ou ainda a outras maneiras de “grafar”, por exemplo, com a luz (fotografia), por outro lado não podem ser consideradas meros registros de escrita ou imagem que compõem o fazer antropológico.

A experimentação com as grafias recusa a escolha entre escrita e imagem; entre registro, expressão e inscrição no fazer antropológico. É a própria antropologia e suas teorias etnográficas que são afetadas. Pois, alargar as possibilidades de grafia afetam, tensionam e complexificam os modos de observar, descrever, narrar e, portanto, resguardam dimensões de conhecimento em antropologia. Ingold reconhece, por exemplo, no desenho uma “grafia” capaz de estabelecer uma conexão entre observação e descrição – normalmente desconectadas em um trabalho de campo. Para o autor, o desenho pode ser encarado como um modo de pensar e conhecer, atrelado ao próprio fazer, dado que, em sua concepção, o desenho (assim como a dança e a música) não retém o tempo, mas flui em sua execução (Ingold 2013: 126-129).

Fotografias, filmes e outras imagens técnicas são também modos de olhar, pensar e conhecer. A imagem é “pensante” (Samain 2012) e não simples registro. É um questionamento ou uma interrogação (Didi-Huberman 2011), que combina processos e aportes variados em sua produção e institui uma reflexão sobre um lugar de conhecimento por imagem (Didi-Huberman, 2012).

Temos nesse Dossiê dois artigos que problematizam a grafia. O artigo “As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos – como perturbação no conhecimento antropológico”, de Suely Kofes, autora e também organizadora deste Dossiê, oferece

uma contribuição fundamental para a compreensão do leitor sobre o território teórico fundamental que compõe o tema desta publicação. Trata-se daquilo – como bem referenciado pela autora – que diz “do deslocamento da ênfase posta na relação entre antropologia e escrita para a de antropologia e suas grafias”.

Por sua vez, Aina Azevedo, autora convidada para este Dossiê, contribui para ampliar o diálogo teórico sobre uma “antropologia gráfica” com Tim Ingold e com as grafias propostas por Suely Kofes. O artigo “De uma trajetória desenhada às experimentações etnográficas” apresenta reflexões em torno de experimentações etnográficas com o desenho e outras grafias.

As contribuições dos demais artigos do Dossiê enriquecem o consolidado de reflexões desenvolvidas no laboratório e revelam experimentos distintos e variados que assinalam conceitualmente valores de experimentação e experiência com as grafias, bem como sobre o estatuto da prática da observação e da descrição. Ana Carolina de Campos Almeida apresenta experimentos com a descrição de “linhas”, “marcas” e “desenhos” de rendas de bilros em “A vida das rendas de bilros em Ilha Grande, Piauí”. Rodrigo Iamarino Caravita, por sua vez, propõe, “Em busca de uma visão, em busca de uma grafia”, um experimento de grafia e descrição em torno da experiência de participar de diversos rituais e cerimônias xamânicas, nos quais não se é permitido fotografar ou anotar a experiência durante o acontecimento.

As descrições com a grafia da escrita e o tema dos “efeitos textuais” em torno das práticas de biólogos para licenciamento ambiental, entre a prática científica e a burocrática, estão no centro do artigo “Escalas e comparações: sobre efeitos textuais de procedimentos de taxônomos”, de Ana Cecília Oliveira Campos. O lugar da palavra, como aquilo que faz e desfaz relações, em torno do movimento indígena e as biografias da liderança de uma aldeia no litoral paulista se apresenta com a discussão de Amanda Cristina Danaga em “Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança”. Carolina Perini de Almeida e Cíntia Engel trazem, em “Fazendo corpos e parentes: como grafar cotidianos?”, uma abordagem sensível acerca da experimentação com a escrita estar presente na construção de “textos-tentativas” sobre os diversos tempos e o cotidiano da feitura de parentesco em aldeias Terena e das reorganizações familiares para o cuidado da demência em Brasília.

Por fim, Alexânder Nakaóka Elias apresenta em “Glossário verbo-visual e suas múltiplas grafias” um experimento etnográfico de um glossário constituído a partir de fotografias, escrita e desenhos. O pesquisador propõe refletir acerca das múltiplas grafias e seu potencial em compor um modo de conhecimento antropológico com base na comunidade budista no Brasil Honmon Butsuryu-shu (HBS). Desta maneira, o Dossiê

procura adensar experimentações na direção do amplo campo que abriga fotografias, vídeos, desenhos, metáforas, gestos, cadernos de campo/diários, performances, conceitos, objetos e músicas, e inscreve indagações e construções em pesquisa antropológica para uma reflexão sobre suas imbricações e em quais dimensões constituem-se caminhos metodológicos ao ponto de se alterarem, revelarem e/ou tensionarem, num movimento que constitui tanto uma ética quanto uma estética do fazer antropológico. A pluralidade de perguntas e a revelação e partilha de experimentos são o espírito que anima e instiga este trabalho.

### Referências

- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2011. *Écorces*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Quando as imagens tocam o real". *Pós: Belo Horizonte (Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG)*, 2(4): 204 - 219.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2013 *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres/Nova York: Routledge,
- SAMAIN, Etienne. 2012. "As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo". *Visualidades*, 10(1): 151-164. Disponível em: [www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/23089](http://www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/23089)
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

## As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos - como perturbação no conhecimento antropológico<sup>1</sup>

Suely Kofes

Professora Titular no Departamento de Antropologia, LA'grima, IFCH – Unicamp

[skakofes@gmail.com](mailto:skakofes@gmail.com)

### Resumo

Trata-se neste artigo ensaístico de sugerir o deslocamento da ênfase posta na relação entre antropologia e escrita para a de antropologia e suas grafias.

**Palavras-chave:** grafia; escrita; descrição; imagem; estética.

### Abstract

My intention in this article-essay is to suggest the shift of the emphasis on anthropological writing to the anthropology and its graphies.

**Keywords:** graphy; writing; description; image; aesthetic,

I.

O apêndice II, do livro *Coral Gardens and their Magic*, tem um título curioso, traduzindo literalmente, “Confissões de ignorância e de falhas” (Malinoswski 1965: 452-482). Nele, Malinowski confessa que desde os Argonautas ele se dera conta de que escrevera

---

1 Este texto foi escrito para uma conferência e foi o que eu chamei de um primeiro movimento seguido de outro, não incluído aqui, que analisa a biografia de Ishi do ponto de vista do conceito de meshwork.

naquele livro um capítulo sobre o método, mas nele não apontara os erros, as lacunas da sua pesquisa. Desde então prometera a si mesmo não repetir este erro. Para não interromper a narrativa de interesse mais geral com essas informações reflexivas, que seriam importantes apenas ao especialista, conforme ele, a escolha de Malinowski foi um apêndice onde lemos o que não teria sido devidamente observado por ele, o que não foi perguntado, a falha em não organizar as informações enquanto ainda em pesquisa de campo, os gráficos não feitos, as fotografias aleatórias e não sistemáticas como meios de descrição deixando-se levar por tomadas dramáticas, atentas ao excepcional e ao extraordinário. Por exemplo, a foto de doze homens sentados em frente a uma cabana é semelhante a uma foto dos mesmos doze homens no trabalho do jardim, a imagem com a mesma pose anularia os distintos contextos. Finalmente, ele continua a confissão de que não teria analisado mais aprofundadamente a presença europeia na deterioração do poder do chefe, as influências dos missionários, dos comerciantes, da introdução de implementos agrícolas na agricultura. O que conforme Malinowski indicaria mais um compromisso com a visão de um nativo original do que com aquele que ele encontrara já modificado pelo contato cultural e pela mudança. Mas, apesar do título do Apêndice, estaríamos mesmo lendo uma confissão?

O tom da escrita de Malinowski nessa revelação de erros e omissões se aproxima mais de uma reflexão dos limites do seu método. Os erros, os equívocos, as dúvidas, as dificuldades de tradução mostram-se mais como críticas necessárias ao aprimoramento de um método. Lidos conjuntamente, a introdução de *Os Argonautas* (Malinowski 1976: 18-34) e o Apêndice do *Magic Gardens*, notamos que a primeira é mais normativa, prescreve, traça as regras do método a ser seguido; no segundo, entretanto, o como fazer aparece como conselhos do que precisa ser levado em conta para evitar erros, mas ainda se trata de esboçar um método. Digamos então que há uma confissão e um método, e que Malinowski no anexo do seu admirável livro nos oferece as suas confissões metodológicas, formulação que é para muitos um oxímoro.

O importante a considerar é que um livro publicado em 1935 remete ao livro de 1922, e cria uma linha de conexão entre os dois livros por meio de um parêntese aberto no segundo, para uma conversa sobre pesquisa e o modo de sua apresentação. A conversa é tão direta que o leitor do Apêndice do livro *Coral Gardens* é subsumido como leitor de *Os Argonautas*.

Poderíamos dizer que Malinowski faz aqui o que Strathern diria depois sobre a evocação da pesquisa na escrita? Se o for, trata-se de uma evocação à trois, a relação complexa entre a pesquisa e uma escritura em outra escrita, que afirma por meio de

uma retórica evocativa a importância do método como correlação entre teoria, pesquisa e escrita, comprometidas com a acuidade descritiva. A magia deste Apêndice estaria na expectativa de que a escrita antropológica (estou propositalmente singularizando esta escrita em relação à escrita em geral) faça o que dizem que a escrita não o conseguiria, o controle do elusivo.

Este é um preâmbulo para problematizar o que tem sido tema de tantas discussões, a relação entre antropologia e escrita, ou a escrita antropológica. Para isto, é preciso, primeiro, reconhecer o estatuto um tanto movediço do que entendemos, por escrita antropológica. As anotações durante a pesquisa? O diário de campo? O rascunho? O texto publicado? Os desenhos, gráficos, notações musicais, sinais fonéticos, fotografias presentes nos textos antropológicos estariam englobados como escrita? E, trata-se de uma escrita cujo regime deve submeter-se a cânones científicos?

No primeiro capítulo de Naven, intitulado “Métodos de apresentação” (Bateson 2006: 69-72) Bateson evoca um viajante e dois romancistas e nos diz que há dois métodos possíveis para apresentar uma cultura em sua totalidade, de modo a permitir que cada detalhe se mostre como consequência natural dos outros. Deve-se notar que o problema é o de como melhor apresentar o que a pesquisa lhe deu a conhecer. Para Bateson, há dois métodos para tal apresentação: um pelo uso de técnicas artísticas, outro pelo uso de técnicas científicas. Os dois métodos difeririam em um ponto fundamental. Na descrição artística, diz ele, muitas das premissas e inter-relações das partes ficam apenas implícitas. O artista descreveria a cultura, mas as suas premissas e as inter-relações que a compõem ficariam implícitas na composição. As palavras que emprega seriam escolhidas mais pela relevância da sonoridade do que pelo significado de dicionário e pode agrupá-las e realçá-las de tal forma que o leitor quase inconscientemente receba informações que não estão explícitas nas frases.

Entretanto, ele diz “Ao lermos *Arábia Deserta*, ficamos admirados com o modo extraordinário pelo qual cada acontecimento é caracterizado com o tom emocional da vida árabe” (Bateson, *op. cit.*: 70). Este tom emocional, diz Bateson é parte do que torna este acontecimento distinto de outro, e mesmo o torna compreensível. Este tom emocional, ou o ethos, faz o elo entre a estrutura e a operação da cultura. Ora, muito sutilmente, sem o tom de manifesto, o que Bateson está afirmando é a complementaridade das duas técnicas, a artística e a científica.

Para Georges Balandier (1994) haveria duas modalidades extremas de escrita, a escritura acadêmica e a escrita subjetiva, a primeira, que se adquire pela aprendizagem, depois pela prática da disciplina, obedece as regras estritas, exigência de demonstração

por meio de provas, um léxico, noções, conceitos que formam um vocabulário técnico, um jargão esotérico para os profanos. Escrita em que o profissional se mostra, em oposição à escrita subjetiva, com a qual a pessoa se mostra. Há então em Balandier uma oposição epistemológica entre as duas escritas.

Mas, sabemos, há razões de ordem política e estética que modificam a escrita, e, em consequência, há textos antropológicos que não derivam nem de um nem de outro dos dois extremos. O romance etnográfico, o ensaio, um texto de experimentação, que incorporam tanto uma prática competente quanto uma prática expressiva, ampliam as possibilidades. Trata-se da escrita antropológica que encontra o seu ponto de fuga, motivada por inquietações epistemológicas, experimentações estéticas ou pessoais. Possibilitadas ou não por políticas acadêmicas e editoriais. No primeiro caso, normas que restringem experimentações, no segundo caso até mesmo fazendo da narrativa de experiência antropológica um gênero editorial. O que é conhecido, aliás, como o segundo livro. Como exemplos, e há outros, *Corps pour corps* (Favrelet-Saada 1981) após *Les mots, La mort, les sorts* (Favrelet-Saada 1977); *Les Lances Du Crepuscule. Relations jivaros, haute-Amazonie* (Descola 1993) após *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar* (Descola 1986).

Suzanne Chazan-Gilli<sup>7</sup> faz um contraponto interessante entre a sua própria pesquisa e escrita sobre o ritual *do banho das relíquias*, em Madagascar, em 1968, e um romance sobre o mesmo ritual de Michèle Rakotoson, em 1978. No contraponto, mostrando as inversões e reversões entre os dois livros, o romance e o texto antropológico, Suzanne nota como o cânone da observação controlada e a importância de se levar em conta a conjuntura desloca para notas de rodapé o que no romance ganha relevância. No romance, o mito torna-se um sonho inacabado e um enredo esconde o ritual. Curiosamente, o ritual eludido no romance ganha mais complexidade do que no texto antropológico. Depois deste contraponto Suzanne Chazan-Gillig (1998) opõe ambas experiências a uma terceira, uma pesquisa e escritura de 1990, na qual a própria autora implicara-se pessoal e diretamente na colaboração com o grupo local. Em grandes linhas, além da distinção escrita antropológica e escrita literária há aqui a escrita comprometida, engajada, colaborativa modificando o que se compreende como escrita antropológica, até mesmo pondo em dúvida se o seria.

II. De escrita, descrição e grafia

Quem não se lembra daquela inesquecível evocação-descrição de Frazer (1922) no *The Golden Bough* (O Ramo Dourado)? Eu o cito:

Quem não conhece o quadro de Turner sobre o ramo de ouro? A cena, banhada do brilho dourado da imaginação com que Turner impregnava e transfigurava até mesmo a mais bela paisagem natural, é uma visão onírica do lago silvestre de Nemi – “Espelho de Diana” – como era chamado pelos antigos<sup>2</sup>.

Frazer continua, e, com suas palavras escritas ao lado de uma reprodução do quadro de Turner, nos vemos simultaneamente no quadro de Turner e no lago de Nemi, onde vislumbramos a própria Diana nas páginas do livro *The Golden Bough*.



---

2 Do original: “Who does not know Turner’s picture of the Golden Bough? The scene, suffused with the golden glow of imagination in which the divine mind of Turner steeped and transfigured even the fairest natural landscape, is a dream-like vision of the little woodland lake of Nemi – ‘Diana’s Mirror’ –, as it was called by the ancients. No one who has seen that calm water, lapped in a green hollow of the Alban hills, can ever forget it. The two characteristic Italian villages which slumber on its banks, and the equally Italian palace whose terraced gardens descend steeply to the lake, hardly break the stillness and even the solitariness of the scene. Diana herself might still linger by this lonely shore, still haunt these woodlands wild (Frazer 1922: 20-28).

O quadro de Turner compõe com a escrita de Frazer, a descrição do lago de Nemi e do ramo dourado, que levará ao tema da magia, do conhecimento e da política, como depois enfatizaria Sahlins sobre o tema da morte do deus e do rei.

Reconheçamos, portanto, que na antropologia - e este é o ponto de vista deste artigo - o estatuto da descrição é um assunto instigante e problemático. Constante, mas subsumido na discussão sobre a escrita. Estou sugerindo outra resposta à pergunta “o que fazemos na antropologia”? Teorizamos com narrativas e descrições, não seria a resposta? Embora com o adjetivo densa (Geertz 1989) tenha sido afirmada como uma descrição interpretativa contra o suposto positivista, para muitos a descrição seria uma cópia passiva do objeto.

Para Fernando Gil (1998), entretanto, a descrição não é por si realista, e à descrição, reinventada, não se deveria pedir a sua adequação a um fato estável ou a um objeto que lhe seria anterior. Não arbitrária, nem cópias, nem interpretações, o que é descrito joga a sua luz no olhar do sujeito que descreve, e ambos se fazem presente na descrição. As variações descritivas indicariam que elas e os fatos constituem-se mutuamente em suas variações, na conjunção entre quem descreve e quem ou o que é descrito. Mesmo porque, poderíamos acrescentar, a descrição deveria manter a insatisfação como uma descrição das coisas como as conhecemos, como lembra Strathern (1999) ao afirmar a necessária tarefa de se criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (para Strathern, o texto escrito). Como Ashley Lebner (2016) diz em seu artigo, a descrição é, em Strathern, uma redescricao que começa desconcentrando os conceitos, ou seja, descrever implica uma relação com os conceitos. Também, com a política, tendo em vista a crítica aos conceitos que se reproduzem ao invés de se transformarem, como a bem conhecida crítica ao conceito de sociedade. Há assim muitas distinções a serem levadas em conta, e que não se restringem àquelas entre escrita, oralidade e imagem. Ou entre descrição social e texto, a primeira como tarefa científica e a segunda como experimentação da escrita e construção textual. O debate é longo e controverso. Nele eu destacaria o artigo de Roldán (2002) contestando a etnografia como um gênero literário, e a autoridade etnográfica assentada na capacidade de persuasão do autor, Roldán afirma que a validação etnográfica é extratextual e se assenta no modo como é feita a pesquisa de campo, no material conseguido, e em como a combinação entre teoria e dados dá origem a textos etnográficos.

Ao analisar os doze cadernos de campo de Malinowski referentes à sua primeira estada no campo, do final de junho de 1915 até meados de fevereiro de 1916, Roldán justapõe as duas escritas, incluindo as marcações com canetas coloridas nos cadernos,

e como foram levadas ao texto final, indicando as estratégias narrativas usadas por Malinowski e os seus procedimentos de passagem das noções registradas à constituição etnográfica e à argumentação. Por exemplo, embora aqui apenas mencionando sem me estender, de como Malinowski lida com as divergências sobre o estatuto do baloma e os níveis distintos das concepções particulares e das generalizações.

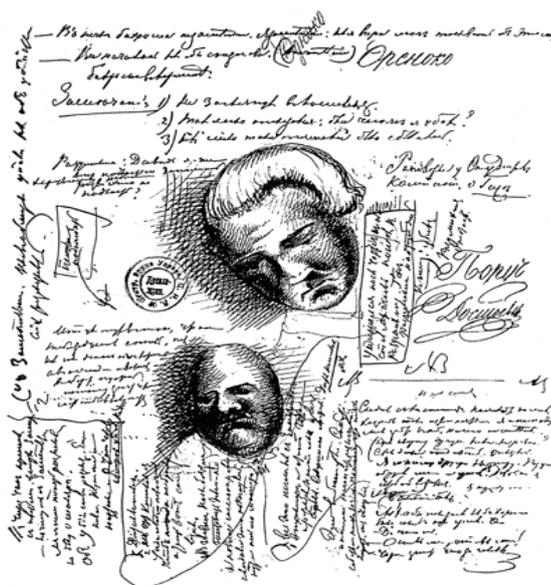
O percurso de Roldán é elogiável. Não poderia ter feito melhor escolha para se opor aos supostos da introdução ao *Writing Culture*, o que me parece dar o tom de seu artigo. Porém, porque não oculta seus oponentes – os argumentos de Clifford (1986) e Geertz (1988) – ele reduz outras mediações da experiência do antropólogo. E esta é uma das armadilhas de focalizar a controvérsia na escrita antropológica. Ou mesmo, de supor a univocidade de sentidos da palavra escrita. Para Strathern (*op. cit.*) o momento etnográfico, embora seja um momento de imersão, não é a única atividade em que a pessoa está envolvida, e a alternância entre os locais de atuação do(a) etnógrafo(a), produz trocas de perspectivas. A escrita etnográfica (distinta de relatório ou reportagem) não seria derivada nem residual, mas criaria um segundo campo (*op. cit.*: 2). Os dois campos se tocam e têm também sua própria dinâmica ou trajetória prolongando o campo longe dele. A divisão entre os dois campos – o da observação e o da análise (*op. cit.*: 232) – e atração divergente que é exercida sobre o conhecimento, pode levar o(a) antropólogo(a) a supor duas trajetórias, uma pertencendo à observação e outra à análise. Salientando o efeito designado como a “consciência aguda da tração” e o do momento etnográfico, haveria uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). Este segundo efeito, como momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre a imersão e o movimento (*op. cit.*: 233).

Assim, a descrição-narração, necessária e problemática na pesquisa e escrita antropológica, está também em sua relação com a imersão e movimento. É preciso notar que em Strathern, e nas minhas duas referências, a palavra escrita foi seguida por um parêntese, em um dos parênteses abertos por ela depois da palavra escrita, lemos, como “meio expressivo”, em outro, “análise”. O importante, e o que pretendo aprofundar em outra oportunidade, é que em Strathern, particularmente na parte dois do efeito etnográfico, ao qual fiz referência, a escrita é um conceito.

Ora, e se suspendermos a escrita como absoluto para reintegrá-la como relativa? É já bem conhecido, embora não necessariamente bem reconhecido, que a descrição se faz com imagens pictóricas, com desenhos, gráficos, fotografias, notações sonoras, nas anotações de campo, nos manuscritos, nos textos publicados. Antropólogos escrevem,

e, não apenas escrevem. O que sugiro pode nos deslocar da escrita para a grafia (aqui recuando ao sentido etimológico arcaico de *graphein*, *grapho*, ou seja, a sinais de rastreamento, a linhas, a gravar, a arranhar, e escrever). Uma antropografia a qual se referiu Ingold (2011)<sup>3</sup>? Mas a grafia é aqui considerada como ampliando a visibilidade do sensível no processo de conhecimento, não se restringindo a inscrições ilustrativas e, portanto, interferindo na reflexão e na análise.

Para Taussig (2011), por exemplo, o desenho, como a escrita (embora seja bom não esquecer que as letras são desenhadas, na caligrafia, ou produtos do design, na escrita digital) é na antropologia um dispositivo de compreensão. O desenho como dispositivo de conhecimento, ou, melhor, como meio analítico conforme sugere Taussig, tem um exemplo primoroso nos estudos da literatura. O que nos é oferecido por Konstantin Barsht (2001a; 2001b; 2004) em sua análise da obra de Dostoiévski.



Ил. 13

Новый план романа "Преступление и наказание" (третья, окончательная редакция). Набросок лица молодого человека с чертами Наполеона Бонапарты. Осень 1865 года.

233

Diz Barsht que a representação do processo criativo do escritor será distorcida se não levarmos em conta todos os aspectos de suas anotações nos manuscritos, incluindo a

3 Particularmente na Parte V e Epílogo, pp. 177-243. Por exemplo: "In brief, I shall show that graphic anthropology is really a kind of anthropology, which differs from ethnography in so far as it is founded in a relation of correspondence. Drawing makes possible a descriptive correspondence, as distinct from the non-descriptive correspondence of written anthropology, and the non-correspondent description of written ethnography." – Cap. 18, p. 252, nota 2.

sua expressão gráfica. A escrita criada por Dostoievski gerou um sistema de signos- icônicos e verbos-icônicos. Mas, de fato, Dostoievski, não teria se contentado em tomar notas para escrever, mas fazer com que o significado das palavras interagisse com outros significados expressos em imagens visuais permitindo a encarnação artística do mundo sensível na composição de personagens e enredos. Ao longo de seu processo criativo o escritor modificava a forma das notas preparatórias indicando a importância que a expressão gráfica da obra significava para ele, dando faces distintas a cada um dos manuscritos.

Barsht faz uma análise fina de Crime e Castigo, comparando o manuscrito e a obra publicada, o contexto de ambas, o processo do escritor, mostrando como no processo de combinação das grafias, neste artesanato, o escritor vai se afastando do personagem. O importante é que este afastamento se fazia na composição, sem a imposição de uma mecânica ou um método de afastamento. Pode-se dizer que esta genética do texto literário está longe do que faz e do que interessa à antropologia. Mas, embora haja uma relação intrínseca da antropologia com a literatura, na formulação de conceitos e na composição de textos (inúmeros exemplos já foram dados e não repetirei aqui tais referências<sup>4</sup>), o que importa para o meu argumento é o que subjaz na referida escrita ideográfica, e que o foco na escrita, seja a sua forma, seja os seus tropos, deixa de lado. Refiro-me à encarnação artística do mundo sensível na trama narrativa ou na redescrição. Ora, não seria disto também que fala aquele diálogo de Roy Wagner com o Coyote no *Coyote Anthropology?* (2010):

- Roy: So why is perception a fake?

- Coyote: See, Roy, we do not see the world we see, hear the sounds we hear, touch the things we touch, or in any way perceive what we perceive, but that something else comes in between (2010: 3).

Diferentemente, também não seria do que fala aquele encontro com a prática de exposição dos melanésios relatado por Strathern (1999: 8)? Ali uma experiência estética afeta a percepção e escrita (“reflexão”) da antropóloga. O que aproxima a etnografia de uma prática revelatória quando Strathern convida o leitor (reparem novamente a alusão à escrita, na referência da antropóloga a um leitor) a considerar o que não é revelado na evidência do que o é.

Invisibilidade e evidência, relação exaustivamente tratada pela filosofia, inclusive

---

4 Tratei deste tema em Kofes (2009), na parte Final, páginas 289-303.

na perspectiva instigante de Shriver (2010)<sup>5</sup>, na aproximação entre Heidegger, Merleau-Ponty e a filosofia oriental. Particularmente, na aproximação que Shriver elabora entre a noção de Yugen, de Zeami, a Merleau-Ponty. Sobre a reversibilidade entre o visível e o invisível, no padrão de sombras que uma coisa contra a outra permite perceber e criar. Algo como um ver sem os olhos, e a estética como a percepção pelo sensível. Esta perspectiva desestabiliza a convenção que separa interior e exterior (e derivações como sujeito e objeto, espírito e mundo, etc.). Deste ângulo, o que está em questão é a estética, aqui considerada enquanto campo do sensível, da percepção, da encarnação do invisível, e não na referência ao gosto ou ao belo. A estética assim concebida habita tensamente o fazer antropológico, conhecimento que é também comprometido com o método e com os pressupostos de cientificidade.

Habitada por conhecimentos, experiências e expressões múltiplas, a antropologia não pode ser reduzida ao que ela mesma não deixou reduzir, à escrita. Deslocar a grafia é reconhecer a escrita como uma – e o valor predominante que pode ter – entre outras maneiras de descrever, narrar e analisar.

Retomo então o que já foi dito anteriormente, relevar a descrição e narração como ofício antropológicos, e que se fazem com desenhos, gráficos, notações musicais, fotografias e escrita. Para isso, evoco duas outras referências etnográficas, e haveria outras. Uma, no livro *A Queda do Céu* (2015), diz Kopenawa:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. (...) beber yãkoana para que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. (...) as imagens dos xapiri são o nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores (Kopenawa & Albert, 2015: 465-466).

Outra, a história de Sangama, conforme contada e analisada por Peter Gow (1990), onde encontramos inter-relações entre alfabetização, grafismos e xamanismo na Amazônia. Ler, ler o jornal, na perspectiva de Sangama, era olhar para um corpo, para uma

5 Em outro artigo, sobre ontologia e invisibilidade, Shriver aproxima a complexa noção de yugen com o invisível em Merleau-Ponty, que envolveria o visível com a profundidade, que criaria um canal, um estreito, uma passagem entre o horizonte exterior e o horizonte interior. O invisível seria uma profundidade interna através do qual o visível é tornado visível pela sua diferença, ou seja, o não-visível. É, portanto, mais do que o que sugere. O que ecoa para a antropologia são os efeitos destes pressupostos na observação e descrição. Ecoa ainda na concepção de “parar o mundo” de Don Juan e Wagner, ou seja, a insatisfação com a descrição comum. Equivalendo ainda à invisibilidade da interação estética.

mulher de lábios pintados de vermelho, era ouvir a suas mensagens diretamente dirigidas a ele para que ele as transmitisse aos parentes. Conforme ele dissera uma vez, os seus olhos não eram como os das outras pessoas, ele sabia ler, os jornais falavam com ele. Para Sangama o papel tinha um corpo, era uma mulher de lábios pintados de vermelho. Ele mostrava a mulher para Zumaeta, seu primo, mas este não via nenhuma mulher, apenas o papel. Da perspectiva de Sangama o texto era uma pessoa que falava com ele.

Ora, diz Gow, em uma concepção ocidental mais popular, a escrita, principalmente o alfabeto, é uma representação visual da linguagem, as palavras sendo representações visuais de discurso. Sangama, ao experimentar o texto diretamente com o papel, na forma de uma pessoa, “uma mulher com a boca pintada”, não se distancia muito desta concepção. Mas, nem se distancia também da importância do grafismo da arte Piro e da experiência visual e das metáforas do xamanismo. O grafismo Piro não designa, conforme Gow, um conteúdo semântico ou representacional. Está em relação com o controle geral da superfície. Os objetos teriam componentes gráficos e plásticos, e os Piro assimilaram o componente gráfico da escrita europeia à sua própria categoria de “desenho”. O interessante do argumento de Gow é que, enquanto os ocidentais têm procurado em vão uma chave semântica no componente gráfico da arte Ucayali, os Ucayali escolhem o componente plástico da escrita europeia como uma explicação para o poder dos brancos intrusos. Sangama enfatiza o papel e não a escrita, e o papel é a voz da mulher que fala com ele, como um sopro que ele ouve, analogia com o xamanismo.

No xamanismo, as visões da ayahuasca, e a profusão de imagens nas canções de cura, nos leva a entender que para Sangama a leitura é uma transformação de papel, uma superfície coberta com “desenho”, em uma mulher corpórea que fala para ele, e que revela informações sobre lugares distantes e sobre as atividades e intenções de seus habitantes.

### III. Final

Com o percurso heteróclito que fiz, seguindo alguns rastros e os justapondo, estou sugerindo um deslocamento da ênfase na escrita e uma atenção às diferenças de seus sentidos para o desafio da (das) grafia(s) na pesquisa antropológica e a inspiração estética como intrínseca à experiência antropológica. Não se trata de subsumir a antropologia à arte e à literatura, nem necessariamente transformá-la em objetos, nem a sugestão de sua hibridização. Trata-se, sugiro, de dobras e de contágio, e de tensões. O compromisso

com a descrição e com a narrativa descarta oposições como imagem e escrita, oralidade e escrita, e outras. Resta a dúvida sobre o nexo entre descrição-narrativa e observação, conceito e análise.

Dos autores que citei, dois antropólogos exploram particularmente tais relações, embora o façam diferentemente. Ingold (2011; 2013; 2015), que não prescinde do que chama de uma prática da observação e da descrição com as linhas, e Strathern (1999), sobre o duplo campo, o da pesquisa e o da escrita (observação e análise).

Afinal, conhecendo e operando desde a sua constituição com a diversidade das grafias, porque foi que a escrita se tornou o recurso privilegiado para convencionalizar (e, normativizar) o modo de expressão antropológico? Creio ser esta a questão que Ingold quer enfrentar na sua concepção de antropografia, de linhas e de singularidade. No caso, singularidade conforme Deleuze (2003), que ao se referir à controversa questão sobre o sujeito (a constituição de si) diz que, por singularidade, é preciso entender não alguma coisa que se oponha ao universal, mas um elemento qualquer que pode ser prolongado até a vizinhança de outro, de maneira a formar uma junção.

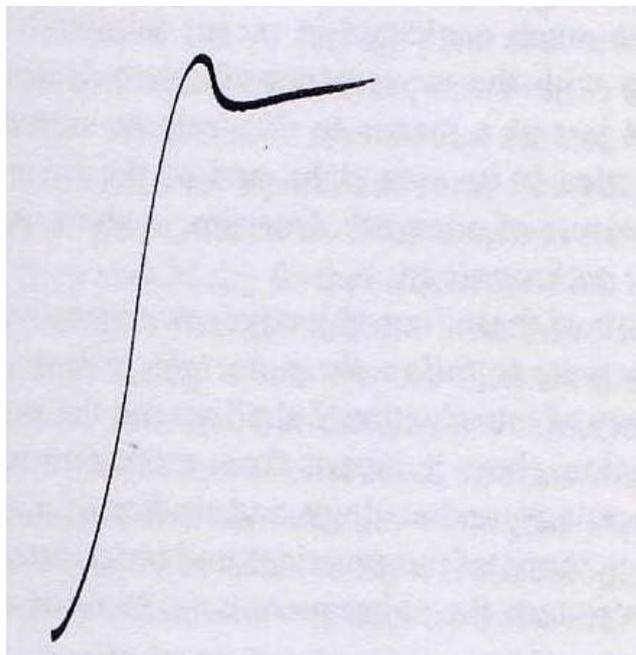
Torna-se assim inspirador quando, na introdução do livro *Lines, A brief History* (Ingold 2007), ele indaga:

What do walking, weaving, observing, singing, storytelling, drawing and writing have in common? The answer is that they all proceed along lines of one kind or another (*id.*: 1).

Ou, quando conta na introdução à coletânea *Redrawing Anthropology* (Ingold 2011) que em um dia de verão, há alguns anos, ele e esposa voltavam da costa nordeste da Escócia, após uma breve férias, pararam então em um bonito e bem conhecido local não muito longe de Inverness. Uma caminhada curta pela mata os levou até as margens de um rio atravessado por uma ponte que oferecia uma visão espetacular de uma cachoeira. Enquanto olhavam para a cachoeira, diz ele:

A nossa atenção foi arrebatada pelo seu tumulto, quando a minha esposa avistou o que parecia um raio prateado atirado para cima desafiando as águas que mergulhavam e desapareciam na espuma. Eu não notei, mas antes que eu tivesse tempo de lamentar a minha falta de atenção, houve outro. Desta vez eu estava alerta, e o vi. Logo depois houve outro e ainda outro. Foi uma visão fascinante e ainda guardo a impressão até hoje. Estávamos, claro, assistindo salmões fazendo o seu caminho rio acima em direção ao seu campo de desova (Ingold 2013: 1-2).

E completa – “Eu poderia desenhar o que vi assim”:



“Bom, isto não é lá grande coisa”, eu o ouço dizer, “é apenas uma linha. Que apenas um olhar não daria muito a ver”, diz Ingold. “É preciso olhar com ela: o movimento que descreve a minha própria observação, de como assisti o salto dos salmões na cachoeira. Nesta linha, movimento, observação e descrição se tornam um. E esta unidade é nada menos do que a própria linha” (*id. ibid.*).

Com isto, conceito-desenho, imagem-descrição, observação-narração poderiam formar nós, formações singulares, com a multiplicidade de linhas em seu próprio traçado. Para Ingold, o movimento crescente aproxima-se do que Deleuze chama de continuum, e o ponto de enredamento de Ingold seriam os pontos de concentração de Deleuze. Não uma solução de compromisso ou uma síntese, ou, uma conjunção não problemática. Para começar a pensar em dobra entre as disjunções apontadas será preciso lançar mão do paradoxo, ou para dizer com Deleuze, relevar uma instancia paradoxal.

Não seria então o caso de ressaltar que noções caras à antropologia como descrição, narrativa, imagens, grafismos, grafia, e escrita contêm a estética, aqui compreendida como operação do sensível, percepção e expressão, e, ao mesmo tempo, contêm observação, conceito, e análise, na torção entre a estética e a ciência, ou o que se convencionou como o sensível e a razão.

Como observei logo antes, Ingold e Strathern, não prescindem de uma prática da observação e descrição-narrativa, a escrita (no sentido da reflexão) em Strathern, a grafia, em Ingold, não remeteria à contemplação desinteressada de um mundo de objetos, nem a tradução de objetos em imagens ou representações mentais. Se assim for, não é preciso escolher entre Roldán e Clifford, ou assumir as antinomias frequentes. Pois é próprio da antropologia movimentar-se, mesmo que muitas vezes envergonhada, entre a sua narrativa canônica como um modo de conhecimento científico e seu duplo, arte e literatura. Mas é preciso mais, o que espero aprofundar em outro momento, é preciso retirar o privilégio do olhar na observação e ampliar os sentidos com os quais ela opera.

Evoco então, e para terminar, um conto de Henry James: “A bela esquina”. Nele, há uma presença fantasmagórica que se desvenda como o duplo do personagem Spencer Brydon, um fantasma de si mesmo, e do qual se exilara. Nos rastros dos textos antropológicos aos quais me referi, a presença fantasmagórica é chamada e afastada. Deixo-lhes o convite para pensar sobre estas questões. Lembrando que mesmo a descrição, associada à observação, retém a presença fantasmagórica, pois, lembremos a clássica, elogiada e belíssima descrição de Malinowski sobre a visita dos Baloma na festa de milamala, afinal, ele descreve o que não vê. Ou teria ele visto os espíritos dos mortos?

## Referências

- BALANDIER, George. 1994. “L’effet d’écriture en anthropologie”. In: *Communications Année*, (58)1: 23-30.
- BATESON, Gregory. 2006 (1936). *Naven: Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da nova guiné*. São Paulo: Edusp.
- BARSH, Konstantin. 2001a. “L’écriture dessinée: une ‘idéographie créatrice’”. In: *Revue Item*. URL: <http://www.item.ens.fr/index.php?id=223406>.
- \_\_\_\_\_. 2001b. “Dostoïevski: le dessin comme écriture”. In: *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, (17): 113-130. URL: [www.persee.fr/doc/item\\_1167-5101\\_2001\\_num\\_17\\_1\\_1200](http://www.persee.fr/doc/item_1167-5101_2001_num_17_1_1200).
- \_\_\_\_\_. 2004 (1996). *Dostoïevski: Du dessin à l’écriture romanesque*. Paris: Hermann.
- CHAZAN-GILLIG, Suzanne. 1998. “Lieux de parole et d’écriture”. In: *Journal des anthropologues*, (75): 45-62. URL: <http://journals.openedition.org/jda/2637>.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.
- DELEUZE, Gilles. 2003. *Resposta a uma questão sobre o sujeito*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. URL: <http://intermidias.blogspot.com.br/2008/10/resposta-uma-questo-sobre-o-sujeito-por.html>.

- FRAZER, James. 1922. "I. The King of the Wood". In: *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. New York: MacMillan Publishers, pp. 20-28.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, pp. 13-41.
- GIL, Fernando. 1998. "La bonne description". In: *Enquête*, (6): 129-152. URL: <http://journals.openedition.org/enquete/1493>.
- GOW, Peter. 1990. "Could sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru". In: *History and Anthropology*, (5)1: 87-103. URL: <<http://dx.doi.org/10.1080/02757206.1990.9960809>>.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: A Brief History*. London: Routledge,
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2013 (2011). *Redrawing Anthropology*. Farnham: Ashgate, 2ª Ed.
- KOFES, Suely. 2009. *Dilemas da maçonaria Contemporânea*. Campinas: Ed. Unicamp.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LEBNER, Ashley. 2016. "La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern". In: *L'Homme* (218): 117-149. URL: <http://journals.openedition.org/lhomme/28946>
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1965. "App. II. Confessions of Ignorance and Failure". In: *Coral Gardens and their Magic*. Indiana University Press, pp. 452-480.
- \_\_\_\_\_. 1976 (1922). "Introdução: Tema, Método e objetivo desta pesquisa". In: *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- ROLDÁN, Arturo Álvarez. 2002. "Writing ethnography: Malinowski's fieldnotes on Baloma". In: *Social Anthropology*, (10)3: 377-393. European Association of Social Anthropologists 377, Printed in the United Kingdom.
- SHRIVER, Ryan. 2010. "Mask and Shadow, Eye and Mind: Reversibility and Depth". *Spring* pp. 1-14. URL: [https://www.academia.edu/245636/Mask\\_and\\_Shadow\\_Eye\\_and\\_Mind\\_Reversibility\\_and\\_Depth](https://www.academia.edu/245636/Mask_and_Shadow_Eye_and_Mind_Reversibility_and_Depth).
- STRATHERN, Marilyn. 1999. "The Ethnographic Effect I&II". pp. 1-28 / 229-233, in: STRATHERN, M. *Property, Substance and Effect*. London: The Athlone Press.
- TAUSSIG, Michael. 2011. *I swear I saw this*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WAGNER, Roy. 2010. *Coyote Anthropology*. Nebraska: University of Nebraska Press.

Recebido em 30 de setembro de 2019.

Aceito em 28 de outubro de 2019.

## De uma trajetória desenhada às experimentações etnográficas

Aina Azevedo

Professora Adjunta de Antropologia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

[ainazevedo@gmail.com](mailto:ainazevedo@gmail.com)

### **Resumo**

Neste relato de pesquisa, parto de uma experiência pessoal com o desenho em trabalho de campo para chegar a experimentações etnográficas com diversas linguagens. Ao invés de uma centralidade em torno do desenho, a diversificação de linguagens passou a ser a tônica de experiências em grupos de trabalhos, oficinas, disciplinas acadêmicas e projetos de extensão. O efeito mútuo entre as grafias — provocação posta por Suely Kofes — é o que tem instigado as pessoas com quem tenho trabalhado atualmente. Pensando então na relação que as grafias podem ter, como de fato incorporar essa mistura e que efeitos ela traz para a pesquisa e a descrição? Como outras linguagens contaminam o nosso trabalho, além da escrita? O que as experimentações etnográficas apresentadas a seguir buscam fazer é explicitar a reunião e reflexão sobre elementos visuais e textuais que melhor atendem aos propósitos de seus projetos.

**Palavras-chave:** Desenhos; Antropologia; Oficinas

### **Abstract**

In this research report, I begin with a personal experience with drawing during the fieldwork to reach ethnographic experimentations that deal with other languages. Instead of focusing just on drawings, the language diversification became central during panels, workshops, academic courses and extension projects. Nowadays, the main challenge that the people I am working with are facing is the mutual effect between graphic efforts — a

provocation done by Suely Kofes. Thinking about the relation between different graphic efforts, how can we incorporate this mixture and what kind of effects it brings to our researches and descriptions? How other languages can contaminate our work, besides writing? The ethnographic experimentations presented here, aims to explicit this mixture of visual and written elements that best serve to the purposes of their projects.

**Keywords:** Drawings, Anthropology; Workshops

A vencedora do maior e mais antigo prêmio de desenho no Reino Unido em 2014 – o *Jerwood Drawing Prize*<sup>1</sup> – foi Alison Carlier, que apresentou uma áudio-descrição de 1'15". Selecionado entre mais de 3.000 trabalhos, foi a primeira vez em 20 anos que um áudio venceu essa competição de desenho. Chamado de “Adjetivos, Linhas e Marcas” (*“Adjectives, Lines and Marks”*) e definido pela autora como “um áudio-desenho aberto, uma descrição falada de um objeto desconhecido” (tradução minha)<sup>2</sup>, o trabalho de Alison Carlier descreve algo que não está lá para ser visto<sup>3</sup>. Mesmo assim, a autora cumpre com uma das possibilidades do desenho que é a de nos mostrar algo que, de outro modo, não veríamos — ou melhor, não imaginaríamos. Podemos seguir os passos de sua áudio-descrição para desenharmos um desenho ou simplesmente imaginarmos um desenho.



**Figura 1:** Imagem do *audio-drawing* de Alison Carlier, 2014.

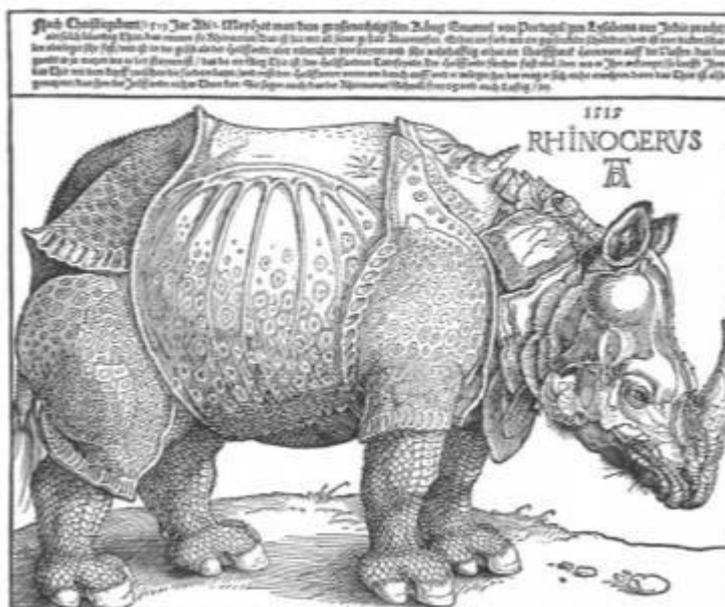
Fonte: Alison Carlier, 2014.

1 Informações sobre o prêmio podem ser visualizadas aqui: <https://jerwoodarts.org/exhibitionsandevents/projects/jerwood-drawing-prize-2014/> .

2 Do original: “*An open-ended audio drawing, a spoken description of an unknown object*”.

3 Uma parte do *audio-drawing* pode ser ouvido aqui: <https://soundcloud.com/user948887624/alison-carlier-adjectives-lines-and-marks-excerpt/>.

De forma semelhante, Albrecht Durer desenhou um rinoceronte no século XVI por meio de descrições, sem jamais ter visto esse animal. Na exposição “*Strange Creatures: The art of unknown animals*” [Criaturas Esquisitas: A arte de animais desconhecidos] (2015)<sup>4</sup> apresentada no *Grant Museum of Zoology* em Londres, além do rinoceronte e outros animais fabulosos, uma breve oficina era oferecida aos visitantes. Por meio de descrições que embaralhavam características de criaturas conhecidas, as pessoas eram convidadas a desenhar um animal estranho, jamais visto — como um unicórnio com pescoço de girafa e pés de galinha. A exemplo de Durer, animais fabulosos eram criados, ocupando o espaço aberto pela descrição e pela imaginação.



**Figura 2:** Xilografia de um rinoceronte.

Fonte: Durer, 1515.

É bastante conhecida a discussão que envolve a representação das formas como elas aparentam ser e de como elas “realmente” são. Esse debate ganhou contornos interessantes quando se descobriu que os cavalos cavalgando não eram representados, no *Derby de Edson* de Gericault (1821), por exemplo, da mesma forma como se apresentavam anatomicamente em movimento — algo somente revelado pela fotografia. Em “Degas, dança e desenho”, Paul Valéry (2012: 72) irá dizer que “as fotos de Muybridge tornavam manifestos erros que todos os escultores e pintores cometeram quando representaram

4 Sobre a exposição, ver: <https://www.rmg.co.uk/discover/behind-the-scenes/blog/strange-creatures-art-un-known-animals-grant-museum%20/>.

as diversas posições do cavalo”. Entretanto, sobre esse mesmo assunto, Merleau-Ponty (2004: 41) acompanhará a reflexão de Rodin, apontando a relação entre tempo e espaço do cavalgar que seria misteriosamente apagada pela fotografia: “É o artista que é verídico, e a foto que é misteriosa, pois, na realidade, o tempo não pára”.



**Figura 3** Derby de Edson.

Fonte: Gericault, 1821.

Entre a descrição, a imaginação, a criação e o que venha a ser a realidade, vemos que há um longo caminho a explorar. O que a menção às obras acima buscou enfatizar foi a inventividade presente mesmo quando busca-se representar algo de forma genuinamente “real”. Mas, ao começar com um desenho que é uma áudio-descrição, meu objetivo foi me distanciar do desenho enquanto forma e me aproximar dos processos abertos pelo desenho, outras grafias e suas relações criativas. Os motivos disso serão apresentados ao longo dessas páginas. Antes de seguir, gostaria apenas de mencionar duas outras obras.

No ensaio “A arquitetura dos intervalos”, Perrotta-Bosch (s/d) convida o leitor a imaginar a execução de 4’33”, de John Cage, no vão do MASP — projetado pela arquiteta Lina Bo Bardi. Apesar de interessante, a ocasião lhe pareceria redundante, pois as duas obras guardariam as mesmas intenções: uma abertura ao outro, ao que existe ao redor, aos acontecimentos que são convidados a entrar no espaço-tempo aberto pela música sem notas pré-determinadas e pela arquitetura ampla e sem barreiras. Por meio do silêncio, em 4’33”, John Cage abre espaço para que os sons ao redor sejam ouvidos. Esses sons, como observa Perrotta-Bosch, não são necessariamente do domínio da música, da arte, mas passam a ser ouvidos. Por sua vez, Lina Bo Bardi não disciplina um espaço por meio

de sua arquitetura, deixa-o aberto para que a metrópole possa intervir ali.

Nas palavras do autor:

Ambas as obras agem dentro do que é real, libertando aquilo que está “oprimido, mas não suprimido” (Oliveira 2006: 295). Trabalhos sensíveis à participação do entorno dentro deles – estando dispostos à escuta – permitem que as exterioridades incidam fortemente sobre o que há de interioridade (Perrotta-Bosch s/d).

Aqui, embora estejamos nos domínios da música e da arquitetura, gostaria de reter as intenções desses projetos: criar intervalos no tempo e no espaço para que coisas não determinadas previamente possam ocorrer. Essa intenção está presente no improviso do jazz ou num puxadinho que é criativamente construído onde não se esperava. Não se trata disso. Trata-se de projetos musicais ou arquitetônicos que questionam as funções de suas linguagens e se abrem a uma experiência com o mundo, com o outro. É esse questionamento e abertura que estão presentes na áudio-descrição. Já o rinoceronte de Durer não tinha propósitos experimentais, mas lançou naquilo que se propôs a iluminar — a realidade do rinoceronte — a marca de muitas imaginações, que acrescentou ao real novas formas.

Em uma oficina de desenho que realizei com o antropólogo português Manuel João Ramos, surgiram dúvidas sobre esboços e rabiscos serem também desenhos. Um dos participantes, o antropólogo belga Germain Meulemans, sugeriu a noção de “desenho mínimo” como um fluxo aberto em que esboçar, mapear e escrever se encontrariam (Azevedo & Ramos 2016: 140). Essa noção provisória se fez necessária mediante os questionamentos com os quais nos deparamos no momento em que descobríamos o desenho presente nas pesquisas ou escritos dos participantes — desenhos mal feitos, como rabiscos e coisas do gênero que, no entanto, eram bons para pensar.

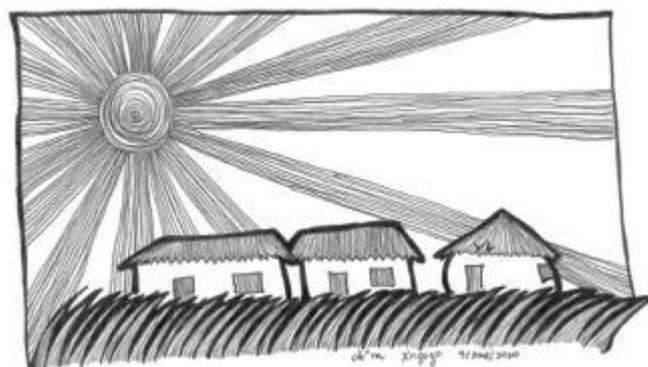
Em outros momentos de minha trajetória desenhada (sobre a qual falarei a seguir), estive mais ocupada em pensar exclusivamente sobre o desenho. Questões sobre fotografar, mesmo sem ser um perito, eram feitas para aqueles que se recusavam a desenhar por se considerarem inaptos. Pensar acerca dos antropólogos que desenhavam como exemplares da relação entre desenho e antropologia, também foi uma forma invocada para ressuscitar o desenho no trabalho de campo.

Ao longo desse caminho, muitas coisas aconteceram, e desenhar se tornou um gatilho para o diálogo com outras linguagens e para o aprendizado ou a invenção de outras línguas, outras grafias. Acompanhando Gama (2016: 128), também me perguntava: “Que

impacto teria no estilo etnográfico uma produção de conhecimento que deslocasse ou mesmo subvertesse a combinação de meios e sentidos?”. O efeito mútuo entre as grafias — provocação posta por Suely Kofes em diversos encontros — é o que tem instigado as pessoas com quem tenho trabalhado atualmente em cursos, oficinas, grupos de trabalho e projeto de extensão.

Ao longo desta década (2010), tenho me envolvido de formas diferentes com o desenho na antropologia. Faço uma breve recuperação cronológica desse envolvimento para aclarar uma trajetória e o ponto em que quero chegar, no presente. Começo com o desenho em diário de campo, passando por oficinas, pesquisas, produção de artigos, para finalmente chegar às experimentações etnográficas em disciplinas e projeto de extensão.

Entre os anos de 2010 e 2011 fiz trabalho de campo na África do Sul como parte de minha pesquisa de doutorado. Foi ali que comecei a desenhar o que, posteriormente, compreendi como um desenho com propósitos antropológicos. Como não foi premeditado desenhar, essa compreensão veio depois. Os desenhos feitos naquela ocasião foram motivados pelo meu inicial desconhecimento de algumas coisas — como nomes e relações — que eu percebia em campo, mas não dominava em termos analíticos. E também pela vontade de marcar o papel com formas que davam contorno à atmosfera dos lugares, à temporalidade, ao clima, aos ritmos promovidos pelo vento na paisagem e às histórias que eu vivia ou que me contavam. Tudo isso se somou ao fato de eu portar um caderno e uma caneta apropriados, ter tempo para desenhar em campo — algo tão fundamental quanto ter uma habilidade — e ser uma adulta que nunca abandonou o desenho como uma forma de expressão.



**Figura 4:** Desenho de Aina Azevedo, 2010.

Elaborado pela autora.

Em 2013, trabalhei como professora substituta na UFRN e dei a disciplina “Antropologia e Imagem” para uma turma muito especial de estudantes de Ciências Sociais e Artes Plásticas. Especial porque, entre outras coisas, a turma se envolveu com as atividades propostas. Uma delas consistiu em fazer um exercício comparativo de fotografar e depois desenhar uma mesma cena, com pessoas ou não. O exercício resultou em experiências diversas, curiosas, que me fizeram perceber que, mesmo em se tratando de adultos que se consideravam inaptos para desenhar, eles poderiam ganhar algo desenhando em suas pesquisas<sup>5</sup>.

Foi essa primeira experiência docente que me levou a dar oficinas de desenho, relacionando-o à ideia de produção de um diário gráfico como parte do trabalho de observação e descrição dos antropólogos. As oficinas ocorreram na UNIFESP em 2014 a convite de Marta Jardim, na UFRN em 2014 a convite de Lisabete Coradine, na Universidade de Aberdeen junto com Manuel João Ramos em 2015, na XIV Semana de Antropologia da UFRN em 2016, na UFPB em 2017 como parte de um projeto de extensão sob minha coordenação e no II SIPA na Unicamp em 2018 a convite do LA'GRIMA<sup>6</sup>.

Durante o ano de 2015, fiz pós-doutorado na Universidade de Aberdeen, quando realizei pesquisa sobre desenho e antropologia e participei de diversas oficinas no âmbito do projeto *Knowing From the Inside*, liderado por Tim Ingold. Em Aberdeen, também tive a oportunidade de produzir, junto com Sara Asu Schroer, um ensaio gráfico sobre a relação entre falcões e falcoeiros em forma de arte sequencial (Azevedo & Schroer 2016), no qual buscamos combinar desenhos e texto de forma reciprocamente complementar. Para nos aproximarmos dessa ideia, tivemos que lidar com um misto de roteiro e *storyboard*. Eu, particularmente, tive que mergulhar em livros sobre pássaros, guias para pilotos amadores,

---

5 As experiências dessa turma podem ser resumidas com o que segue: “(i) o desenho da Cordilheira dos Andes feito por Rianna Feitosa depois da tentativa fracassada de fotografá-la – com o desenho, ela teve a possibilidade de inserir a Cordilheira, de revelá-la através da composição e torná-la visível; (ii) com a descoberta da temporalidade de um jardim, aparentemente inerte, percebida por Patrícia Araújo na presença de um beija-flor que foi notado somente depois do exercício fotográfico, quando ela se deteve para desenhar o ambiente, ou seja, quando ela parou realmente para observar e perceber o jardim; (iii) com o desenho feito por Natália Amarante de uma moradora de rua ciborgue, com mãos de faca – já que essa mulher andava sempre com facas nas mãos para se defender de ataques noturnos; (iv) com a fotografia de uma sala bagunçada feita por Igor Maia, seguida pelo desenho de uma sala com coisas arrumadas em caixas – Igor se deu conta da bagunça de sua sala ao fotografá-la e, embora mantivesse a desordem, no seu desenho inseriu caixas para arrumar a bagunça, isto é, usou o desenho como intervenção; (v) e, por fim, com a confecção de um diário gráfico feito por Cristiane dos Santos que, além de produzir o seu próprio suporte – o caderno –, inventou a sua própria técnica de observação: ouvir e desenhar as pessoas no ônibus e depois visitar e desenhar os destinos citados por elas – como a Prefeitura de Natal e o Forte dos Reis Magos –, conectando assim a cidade através do desenho do seu trajeto e do de outros passageiros” (Azevedo 2016a: 202).

6 Laboratório antropológico de grafia e imagem.

além da própria tese de Sara (Schroer 2014) e suas fotografias pessoais do falcão Rio, para dar forma ao processo de desenhar e redesenhar o ensaio gráfico que reunia humanos, animais, nuvens, correntes termais, ventos, montanhas etc.

Ao longo desse período, meus esforços se voltaram para uma defesa ou um convite ao desenho como método de pesquisa e modo de exposição do conhecimento na antropologia (Azevedo 2016a) e para uma localização da prática do desenho na antropologia por meio dos diários gráficos (Azevedo 2016b). Me dediquei, igualmente, a recuperar a presença do desenho feito por antropólogos historicamente e na atualidade (Azevedo 2016c), e a uma investigação, também histórica, dos desenhos etnográficos russos reunidos no museu *Kunstkamera* de São Petersburgo (Azevedo *no prelo*).

Mais recentemente, a troca de experiências em encontros de antropologia<sup>7</sup> e o aprofundamento do diálogo com membros de dois laboratórios — o LA'GRIMA da Unicamp e o LEPPAIS<sup>8</sup> da UFPel —, passaram a promover a troca de experiências em torno do desenho e outras linguagens, como a fotografia, a montagem, o vídeo etnográfico, o bordado, o design, a bricolagem, os mapas e as diversas cartografias etc. Ao invés de uma centralidade em torno do desenho, a diversificação de linguagens passou a ser a tônica de experiências em grupos de trabalhos, oficinas e disciplinas acadêmicas.



**Figura 5:** Imagem do “caderno” de campo bordado de Bianca Barbosa Chizzolini.

Fonte: Aina Azevedo, 2010.

7 II Seminário de Imagem, Pesquisa e Antropologia em Campinas, 2018; Open Pannel 64: O retorno do desenho — correspondências entre antropologia e desenho no 18º IAUES em Florianópolis, 2018; Grupo de Trabalho 07: Antropoéticas: outras (etno)grafias na 31º RBA em Brasília, 2018; Painel 51: As grafias como perturbação indispensável ao fazer antropológico no VII Congresso da APA em Lisboa, 2019; Oficina Ocupação Antropoética durante a Pré-Ram em Pelotas, 2019; e Oficina Antropoéticas: etnografia, criatividade e outras grafias na XIII RAM em Porto Alegre, 2019.

8 Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som. Para conhecer o laboratório, acessar: <https://wp.ufpel.edu.br/leppais/>.

Como docente, especialmente nas disciplinas de Cultura Brasileira (2018.2) e Experimentações Etnográficas (2019.1), ministradas na UFPB, tive a oportunidade de trabalhar com os alunos diversas linguagens, além do texto. A ideia, que amalgamou disciplinas diferentes, foi expandir a forma como poderíamos expressar nossas pesquisas. Pensando na relação que as grafias podem ter, como de fato incorporar essa mistura e que efeitos ela traz para a descrição, para o entendimento? Como outras linguagens contaminam o nosso trabalho, além da escrita?

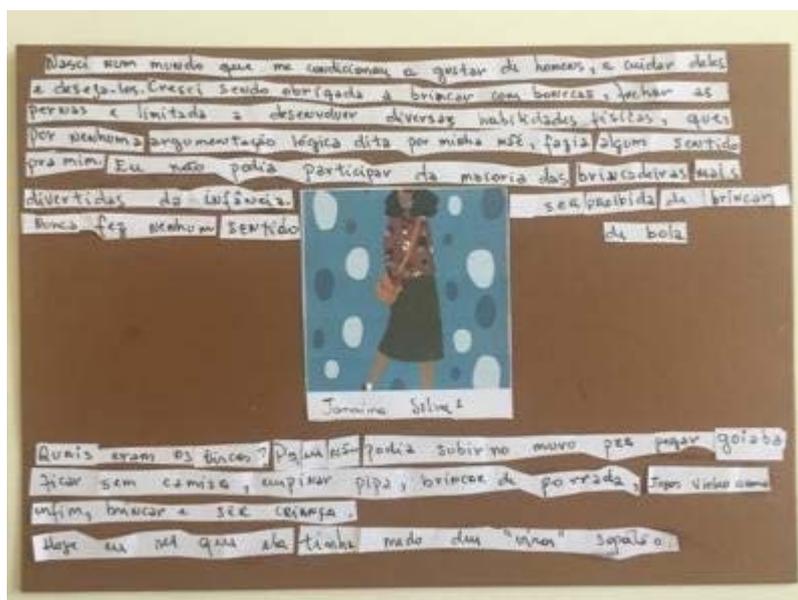
Antes de apresentar quatro trabalhos com imagens desenvolvidos por alunos nos cursos acima mencionados, gostaria de lembrar que a resistência à experimentação não é um problema somente evidenciado nas formas visuais de expressão. Um dos primeiros desafios que temos quando falamos em desenhar ou fazer experimentações etnográficas é que as ciências em geral — e a antropologia não foge à regra — assentam em uma ideia de verdade e realismo em que o próprio texto, ou melhor, inclusive o texto, deve ser objetivo. A própria escrita resiste à experimentação.

Ao discutir em sala de aula a ideia de “ficções etnográficas” desenvolvida por Costa (2019) para reunir, sob uma única personagem analítica, experiências de mulheres de Brasília e Maputo com seus cabelos crespos, o caráter inventivo de tal recurso foi posto à prova. Na defesa de sua ficção etnográfica, Costa (2019: 26) escreve que “(...) a proteção está na omissão do que é meu, do que é de Vanda Cruz e do que é invenção pura e simples — muito embora as invenções nunca sejam nem puras nem simples.” Com esse recurso, a autora também buscou mostrar que as experiências de mulheres negras em diferentes regiões do mundo eram próximas. Suas “ficções etnográficas” abrem os capítulos de seu livro com histórias “vivas” por Vanda e a lida de seus cabelos desde a infância. Não são fabulações desconexas, mas, ao deslocar o real, pode causar incômodo no leitor e no escritor que preferirá um lugar seguro de escuta e de fala, em que as coisas são realmente — ou deveriam ser — como estão escritas.

Depois de tanta tinta gasta com o debate sobre a invenção da “autoridade etnográfica” (Clifford 1998), ainda é necessário dizer que não somos observadores privilegiados capazes de ver acima das pessoas com quem trabalhamos. O que as experiências apresentadas a seguir buscam fazer é explicitar o seu ponto de vista a partir da reunião e reflexão sobre elementos visuais e textuais que melhor atendem aos propósitos de seus projetos.

Ao investigar processos de invisibilização e visibilização de mulheres lésbicas, Luriana de Souza Barros — que também se identifica como lésbica — buscou se inspirar no artifício das “ficções etnográficas” de Costa (2019) para contar as histórias das mulheres com quem vem trabalhando, sem ter a necessidade de dizer qual história

pertence a quem. Luriana não procura criar histórias, apenas embaralhar as vivências como se fossem todas de Janaína Silva, sua personagem analítica. Trabalhando também com ilustrações de artistas lésbicas que promovem o empoderamento desse grupo na *internet*, especialmente, no *Instagram*, Luriana tem desenvolvido colagens com imagens e textos. Futuramente, para trabalhar a visibilidade e invisibilidade das experiências de mulheres lésbicas, abas serão criadas nas bordas de suas colagens, para que o leitor possa tornar visíveis histórias invisíveis.

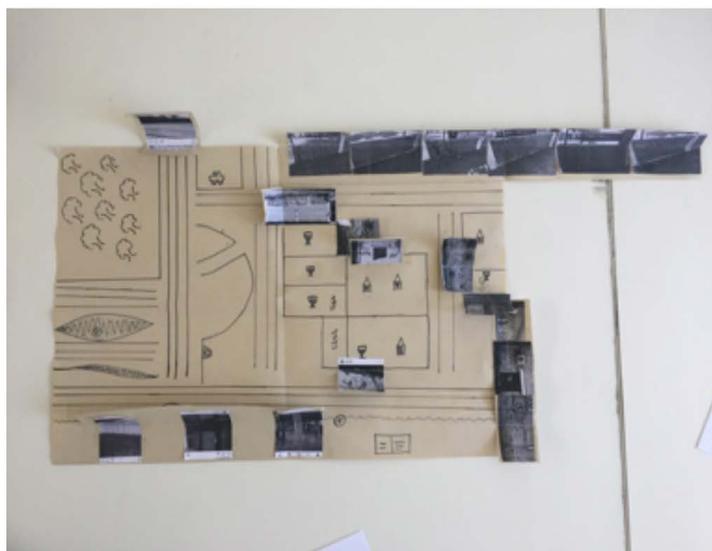
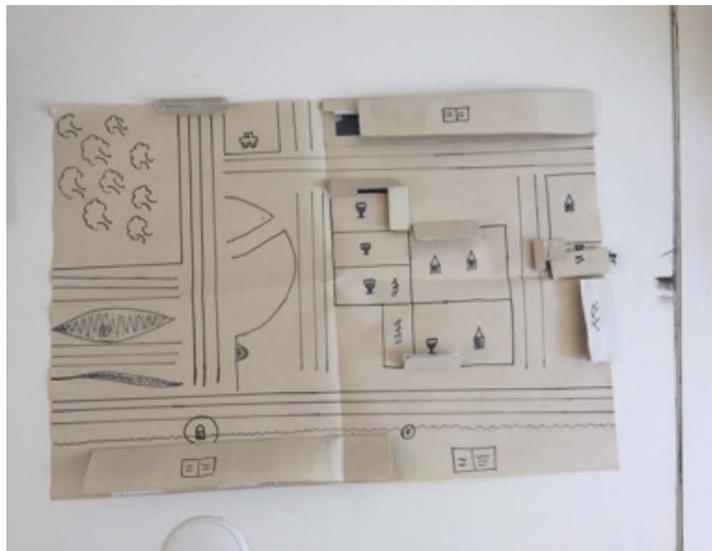


**Figura 6:** Histórias Lésbicas. Colagem.

Fonte: Luriana de Souza Barros, 2019.

Em “Malhas Cartográficas”, Cardoso (2013) apresenta a “experiência intercientífica” de mapear um território indígena reunindo “projetos de conhecimento distintos” junto aos Pataxó, uma geógrafa e ele mesmo, o antropólogo. Em um processo de “visibilização territorial”, os conhecimentos de sujeitos subalternizados seriam incorporados em mapas participativos, etnomapas e cartografias sociais (idem: 8). O autor traz várias críticas à cartografia científica como uma “ideologia que subordina o espaço social” (idem: 6) e desqualifica outros mapas ao longo de sua história (idem: 5). Acompanhando Certeau, Cardoso propõe a volta a um engajamento em itinerários, narrativas e movimentos para a criação de mapas (idem: 9) e traz a cartografia crítica de Harley, para quem mapear consiste em criar conhecimento, mais do que revelá-lo (idem: 3).

Essa leitura abriu a possibilidade de fazer mapas que não pretendessem ser o mundo como ele é — já que a própria ciência responsável por essa tarefa faz críticas a sua objetividade —, mas o mundo como o encontramos, tal qual ele se apresenta a um observador em particular. O trabalho apresentado a seguir (ainda em fase de elaboração), corresponde à pesquisa de Nayane David Pereira Vieira, que vem desenvolvendo um mapa interativo sobre sua pesquisa com um grupo de pichadores que atua especialmente na UFPB e no Castelo Branco — bairro vizinho ao *campus*.



**Figura 7:** Mapa de Nayane David Pereira Vieira, 2019.

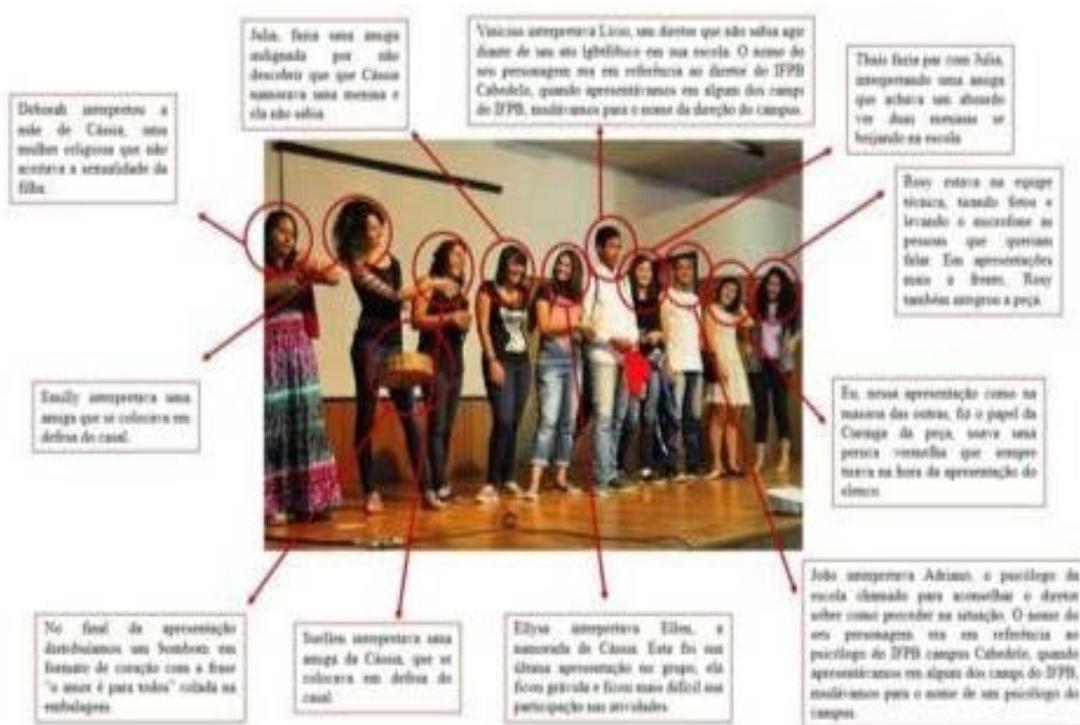
Fonte: Nayane David Pereira Vieira, 2019.

Sua intenção com o mapa é identificar os muros em que há intervenção desse grupo, agregando fotografias dobradas das pichações que podem ser abertas por quem quiser ver. Essa seleção de grafias urbanas conta diversas histórias visuais que vão desde a diferença entre uma “galeria”, um “pixo” e uma “tag”, até as relações machistas que são denunciadas nos muros. A ideia é que esse mapa convide o leitor a transitar por essas paredes e, a partir de cada uma das imagens e/ou conjuntos de imagens, possa chegar ao texto, quando as histórias serão contadas de forma escrita.

Em “*Fotobiografia — Por uma metodologia Estética em Antropologia*”, Bruno (2009) produz uma tese sobre memória e montagem a partir da colaboração de seus interlocutores idosos que redescobrem e rearranjam suas fotografias em diversas etapas da pesquisa. Ao final, o estudo verbo-visual das imagens (fotográficas e da memória), é apresentado como um pequeno filme — montado, desmontado e remontado — da vida dessas pessoas. Além dessa contribuição, as indicações de Bruno sobre um recurso metodológico — o “percurso da memória visual” — acompanham e explicitam o “movimento exploratório visual” e a “rota da memória” (idem: 30).

O movimento dessas lembranças nos instigou a marcar a sequência e o trajeto existentes entre o percurso visual e o relato oral da fotografia, por dois sinais diacríticos simples: de um lado o círculo O, quando os informantes remetiam a narração e os comentários a elementos que estavam dentro do quadro da fotografia; de outro, os colchetes [ ], quando a narração migrava e os comentários se transferiam para fora da moldura fotográfica, para muito longe desta fotografia, mas não de outras representações que existiam, desta vez, nos entrelaçamentos, dos corredores e nas “masmorras vivas” da memória humana (Bruno 2009: 30).

Inspirada no trabalho de Bruno (2009) sobre *fotobiografias* e no teatro de revista, Anna Beatriz Ramos Dias, participante e pesquisadora do grupo Rouxinol de Teatro do Oprimido de João Pessoa, busca trabalhar com um volumoso acervo fotográfico que conta a história desse grupo. Anna Beatriz selecionou algumas imagens que contavam essa história e as conectou às palavras que contextualizam os personagens e eventos. Articulando a fotografia ao texto, as experiências “[...] até então, cravadas no silêncio das fotografias” (Bruno 2009: 28), passam a compor o processo narrativo dessa história que, ao mimetizar o teatro de revista, também busca trazer para o trabalho acadêmico, a linguagem teatral. Na imagem a seguir, Anna Beatriz descreve, por meio dos “expecatores” (Boal 2005), o enredo da peça “12 de junho”, que trata da lgbtfofia no ambiente escolar.



**Figura 8:** 12 de junho.

Fonte: Anna Beatriz Ramos Dias, 2019.

Na elaboração de um trabalho do curso de Cultura Brasileira, Juan Ricardo Barbosa, aluno negro do curso de Artes Visuais, redesenhou o orixá Obaluaiyê. Responsável pela passagem da vida para o pós-morte, Obaluaiyê cria as doenças, mas também as cura. A intenção de Juan, inspirado na leitura do quadrinho “Angola Janga: uma história de Palmares” (D’Salet 2017) e na reportagem da Agência Pública “O Porto Maravilha é negro” (Daflon 2016), foi ressaltar o ato de resistência vivido cotidianamente pela população negra, ainda no Brasil atual. Seu trabalho escolhe denunciar um episódio, entre tantos outros: o assassinato do músico Evaldo Rosa, no dia 7 de abril de 2019, pelo exército brasileiro, que disparou 80 tiros contra o carro em que o músico estava com sua família. Sua reflexão, ancorada em texto e desenho, criou uma nova forma para Obaluaiyê.



**Figura 9:** Obaluaiyê. Desenho.

Fonte: Juan Ricardo Barbosa, 2019.

No desenho de Juan, Obaluaiyê aparece com a guia arrebitada como forma de mau presságio e com pipocas escorrendo sangue, “evidenciando que a morte dos negros vítimas do racismo institucionalizado e com aval do estado estão longe da cura do orixá, restando para ele somente acompanhar os seus filhos ao pós-morte” (palavras escritas pelo autor em seu trabalho).

Nessa trajetória, uma outra experiência muito importante, e ainda em curso, refere-se ao projeto de extensão “Histórias de Quilombo: Memórias e identidade coletiva na produção audiovisual da comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, PB”, coordenado por Patrícia Pinheiro e do qual faço parte. Esse projeto, com base na UFPB, tem trabalhado desde 2017 na produção de um *Acervo Vivo*, por meio da experimentação de múltiplas linguagens relacionadas a formas de aprendizagem, criatividade e diversidade. Tomando como referencial teórico estudos sobre “aprendizagem situada” (Lave 2015) e do “conhecer por meio do fazer” (Ingold 2015), a memória da comunidade tem sido estimulada através de atividades coletivas lúdicas e artísticas que envolvem desde os mais velhos até os mais jovens.

Um dos objetivos priorizados em “Histórias de Quilombo”, é o registro e a valorização de práticas e saberes da comunidade junto à Escola EMEIEF Ovídio Tavares de Moraes que atende à região. Alunos da escola são os principais envolvidos nas atividades, como no caso da coleção etnobotânica desenvolvida em colaboração com alunos do 5º ano e a oficina de fuxico desenvolvida especialmente por mulheres alunas de EJA — Educação de

Jovens e Adultos.

Em “As plantas do quilombo e seus usos: memórias, aprendizados e criatividade na comunidade quilombola de Mituaçu, Conde”, Pinheiro, Paixão & Santos (2019) relatam todo o processo de proposição, desenvolvimento e execução de uma coleção etnobotânica com jovens do 5º ano. Fazer essa coleção proporcionou a discussão de histórias da comunidade, a visita a jardins medicinais na casa de uma das moradoras e o aprendizado sobre o uso de plantas e ervas importantes da região. A coleção etnobotânica foi feita por meio da seleção de pigmentos locais para a confecção de tintas naturais, coleta de exemplares vegetais, a produção de desenhos e colagens de fotografias. A partir desse material, pretende-se criar uma cartilha que possa ser usada na escola que atende a região, trazendo os conhecimentos locais para a sala de aula.



**Figura 10:** Coleção etnobotânica de Mituaçu.

Fonte: Pinheiro, Paixão & Santos (2019).

A oficina de fuxico, em curso desde abril de 2019 até o presente (agosto de 2019), envolve diversas mulheres da comunidade entre 50 e 70 anos, e um jovem rapaz. Ao grupo se somam estudantes e professoras da UFPB que fazem parte do projeto de extensão “Histórias de Quilombo” — Patrícia Pinheiro, Aina Azevedo, Luciana Chianca, Elayne Félix, Thayonara Santos e Aline Paixão. Em geral, os encontros ocorrem uma vez por semana no período matutino na escola da comunidade. Dona Penha, uma das mulheres mais velhas de Mituaçu, foi quem ensinou as demais a fazer fuxico.

O objetivo inicial dessa oficina era produzir uma toalha para a escola, já que, em

## 42 | De uma trajetória desenhada às experimentações etnográficas

todos os eventos importantes da comunidade, uma toalha que pertence a Dona Penha é pega emprestada. A toalha de fuxico está quase pronta e logo cumprirá sua função. Mas novos projetos são imaginados pelas fuxiqueiras (como se autodenominam), para que o grupo não pare de se encontrar. Como dizem: “A gente tem que se reunir, porque fuxico espalhado não presta, não”. Vale salientar que, durante esses encontros, muitos assuntos são trazidos. Histórias antigas da comunidade são compartilhadas e eventos recentes são discutidos. Fala-se sobre comida, corpo, saúde, beleza e poesia em forma de cordel. Fala-se de tudo, fuxica-se junto. No âmbito do projeto de extensão, buscamos reunir os anseios da comunidade a temas que podem interessá-los, e uma das ideias futuras é fazer uma outra toalha, com bordados e fuxico, mas que, dessa vez, retrate o que consideram importante na comunidade, como o Rio Gramame, a pesca, a escola etc.



**Figura 11:** Oficina de fuxico, 2019.

Fonte: Aina Azevedo, 2019.

Neste relato de pesquisa, busquei acompanhar uma trajetória desenhada — a minha própria —, para falar também de outros investimentos que envolvem o desenho e outras linguagens. A apresentação de trabalhos desenvolvidos por alunos, participantes de oficinas e projeto de extensão, teve a intenção de mostrar as possibilidades abertas por experimentações etnográficas. Ao dialogarem com trabalhos acadêmicos e as próprias realidades investigadas, tais experimentações tornam visíveis as intenções daqueles que as produziram, circulando o conhecimento de formas renovadas.

## Referências

- AZEVEDO, Aina. 2016a. “Um convite à antropologia desenhada.” *METAgraphias: meta-linguagem e outras figuras*, 1(1):194-208.
- \_\_\_\_\_, 2016b. “Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia”. *Áltera*, 2(2):100-119.
- \_\_\_\_\_, 2016c. “Desenho e Antropologia — Recuperação histórica e momento atual”. *Cadernos de Arte & Antropologia*, 5(2):15-52. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/metagraphias/article/view/15821>
- \_\_\_\_\_, *no prelo*. Uma análise da coleção de desenhos etnográficos do Museu Kunstkamera de São Petersburgo. *Tessituras*.
- AZEVEDO, Aina e Sara Asu Schroer. 2016. “Weathering — a graphic essay”. *Vibrant*, 13(2):177-194.
- AZEVEDO, Aina e Manuel João Ramos. 2016. “Drawing Close — on visual engagement in fieldwork, drawings and the anthropological imagination”. *Visual Ethnography*, 5(1):135-160.
- BOAL, Augusto. 2005. *O Teatro do Oprimido e outras Poéticas Políticas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- BRUNO, Fabiana. 2009. *Fotobiografia: por uma metodologia da estética em antropologia*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Universidade Estadual de Campinas.
- CARDOSO, Thiago Mota. 2013. “Malhas Cartográficas — técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas”. In: *IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*, Campinas.
- CLIFFORD, James. 1998. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 17-62.
- COSTA, Denise. 2019. *Que leveza busca Vanda? Ensaio sobre a lida do cabelo crespo no Brasil e em Moçambique*. Belo Horizonte: Letramento.
- DAFLON, Rogério. 2016. “O porto maravilha é negro”. *Agência Pública*. Disponível em: <https://apublica.org/2016/07/o-porto-maravilha-e-negro/>
- D’SALETE, Marcelo. 2017 *Angola Janga: uma história de Palmares*. São Paulo: Veneta.
- GAMA, Fabiane. 2016. “Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para

experimental, documentar e expressar dados etnográficos”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 15(45):116-130.

INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo — Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.

LAVE, Jane. 2015. “Aprendizagem como/na prática”. *Horizontes Antropológicos*, 44:37-47.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2004. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify.

PERROTTA-BOSCH, Francesco. s/d. “A arquitetura dos intervalos”. *Serrote*, Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2013/12/a-arquitetura-dos-intervalos-por-francesco-perrotta-bos-ch/>

PINHEIRO, Patrícia dos Santos; PAIXÃO, Aline Maria Pinto da; SANTOS, Thayonara Marina dos. 2019. “As plantas do quilombo e seus usos: memórias, aprendizados e criatividade na comunidade quilombola de Mituaçu, Conde”. In: A. F. Gonçalves, M. O. Andrade & O. H. Romero (orgs.), *Do desenvolvimento à sustentabilidade: políticas socioambientais e experiências comunitárias*. João Pessoa: Editora UFPB. pp. 85-102.

SCHROER, Sara Asu. 2014. *On the Wing — Exploring human-bird relationships in falconry practice*. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Aberdeen.

VALÉRY, Paul. 2012. *Degas dança desenho*. São Paulo: Cosac Naify.

Sites consultados:

<https://jerwoodarts.org/exhibitionsandevents/projects/jerwood-drawing-prize-2014/>  
<https://soundcloud.com/user948887624/alison-carlier-adjectives-lines-and-marks-excerpt>

<https://www.rmg.co.uk/discover/behind-the-scenes/blog/strange-creatures-art-unknown-animals-grant-museum%20>

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/02/Dürer\\_rhino\\_full.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/02/Dürer_rhino_full.png)

<https://wp.ufpel.edu.br/leppais/>

Recebido em 24 de agosto de 2019.

Aceito em 01 de outubro de 2019.

## A vida das Rendas de Bilros<sup>1</sup> em Ilha Grande, Piauí

Ana Carolina de Campos Almeida

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas

[carolavenca@gmail.com](mailto:carolavenca@gmail.com)

### Resumo

Neste artigo, faço a apresentação de alguns materiais e gestos que compõem o ofício de fazer rendas de bilros em uma associação de rendeiras em Ilha Grande, Piauí, Brasil. Concentro-me em descrever os desenhos feitos pelas rendeiras nos moldes de papelão e, a partir desses desenhos, trago os meus próprios para mostrar alguns movimentos do ofício de rendar. Por fim, descrevo um experimento que fiz com rendas de bilros a partir da técnica de *relevo seco ou marcas d'água* para tornar visíveis algumas linhas dos desenhos das rendas de bilros prontas.

**Palavras-chave:** Casa das Rendeiras, renda de bilros, desenhos, experimento

### Abstract

In this paper I present some materials and gestures that compose the craft of making bobbin lace at Casa das Rendeiras in Ilha Grande, Piauí, Brazil. I focus on describing the drawings made by the lacemakers in the cardboards and from these drawings I bring the ones made by myself in order to show some movements produced in the craft of making bobbin lace. Lastly, I describe an experiment made by myself with bobbin lace using the technique of *dry embossing or press watermarks* in order to make visible some lines of the bobbin lace when it is ready.

**Keywords:** Casa das Rendeiras, bobbin lace, drawing, experiment

---

1 As rendas de bilros podem ser encontradas em várias regiões do Brasil: no Nordeste, por exemplo, no Ceará, Maranhão, Piauí, Amazonas, bem como na região sudeste, no Rio de Janeiro e na região Sul, em Santa Catarina.

## Introdução

Em minha dissertação de mestrado (Almeida 2014), investiguei algumas relações das rendas de bilros com as mulheres rendeiras de uma associação chamada “Casa das Rendeiras”, no município de Ilha Grande, no Nordeste, (Piauí, Brasil)<sup>2</sup>. Pesquisei relações a partir da técnica de rendar e modos de transmissão de conhecimento, de habilidades e de sociabilidade no espaço da associação<sup>3</sup>.



**Figura 1:** Casa das Rendeiras.

Acervo da autora.

Durante o doutorado, prossegui com a investigação a respeito das rendas de bilros na Casa das Rendeiras, a fim de conhecer e contar alguns momentos do processo de feitura das rendas. O fazer tornou-se minha principal questão de pesquisa e inquietação: como descrevê-lo de modo a apresentar, na tese, minhas observações e descrições sem, contudo,

- 2 A Casa das Rendeira situa-se em Ilha Grande, ou Morros de Mariana, como designam os moradores do local, a sete quilômetros de Parnaíba e a trezentos e trinta e sete quilômetros de Teresina, no Piauí, nordeste do Brasil. A Casa das Rendeiras localiza-se em uma das avenidas mais movimentadas pelo turismo em Morros de Mariana.
- 3 Foi nesse local que iniciei a minha pesquisa que resultou em uma etnografia da relação das rendeiras com as rendas, isto é, especificamente o modo de fazer as rendas e as relações entre as rendeiras e os materiais. Aprendi um pouco da arte de rendar com elas.

fazer o processo parecer estanque e previamente controlado? Como narrar e expor os movimentos do fazer evidenciando alguns momentos de labor humano com os materiais, de modo a mostrar *as coisas*<sup>4</sup> (os materiais) em suas relações com o meio como seres ativos e participantes da manufatura?

Encontrei fundamento para minha narrativa no conceito de *iteração* (Ingold 2013), propondo-me a contar o processo ao pensar *o fazer* como uma jornada, cuja característica essencial não é a fluidez. Para isto, foi preciso pensar uma narrativa/um texto que desse conta de expressar alguns movimentos emaranhados de rendar como o ato de operar com a linha<sup>5</sup> nos bilros, no desenho do papelão, na almofada, alfinetes, dentre outros materiais desse ofício (na manufatura)<sup>6</sup>.

De acordo com Ingold (2007), os movimentos de caminhar, tecer, observar, desenhar e escrever têm em comum o fato de que todos produzem linhas de diferentes formas e elas estão em todos os lugares. Quando andamos, gesticulamos, nós, humanos, geramos linhas. O ser humano constitui as superfícies pelas linhas a partir de gestos no espaço. As linhas são os traços de gestos das mãos do artesão. Esses gestos são inspirados pelo mundo ao seu redor (Ingold 2007).

Um trabalho manual é, então, uma atividade em que a formação de uma superfície se dá a partir dos gestos em seus movimentos do ofício. Desse modo, os movimentos inscrevem-se, em linhas, na matéria.

As marcas são impressas durante o processo de manufatura das rendas de bilros pelo gestual do rendar nas *superfícies-testemunhos*, os materiais das rendas, e pelas rendeiras. Para evidenciar a construção de um *tecido-renda*, segui os rastros e vestígios das linhas que se tornam camadas nos materiais no desenho que gera a forma da renda.

### **Meshwork das Rendas e os movimentos de Rendar**

Uma imagem que me inspirou a mostrar os gestos e linhas (essa relação das rendeiras com os materiais) do fazer foi o *Meshwork ou Malha*, outro conceito de Ingold (2013), em que linhas, sem um centro, crescem com os movimentos de um fazer. Esse conceito me permitiu criar formas de analisar esse ofício, privilegiando contar os modos

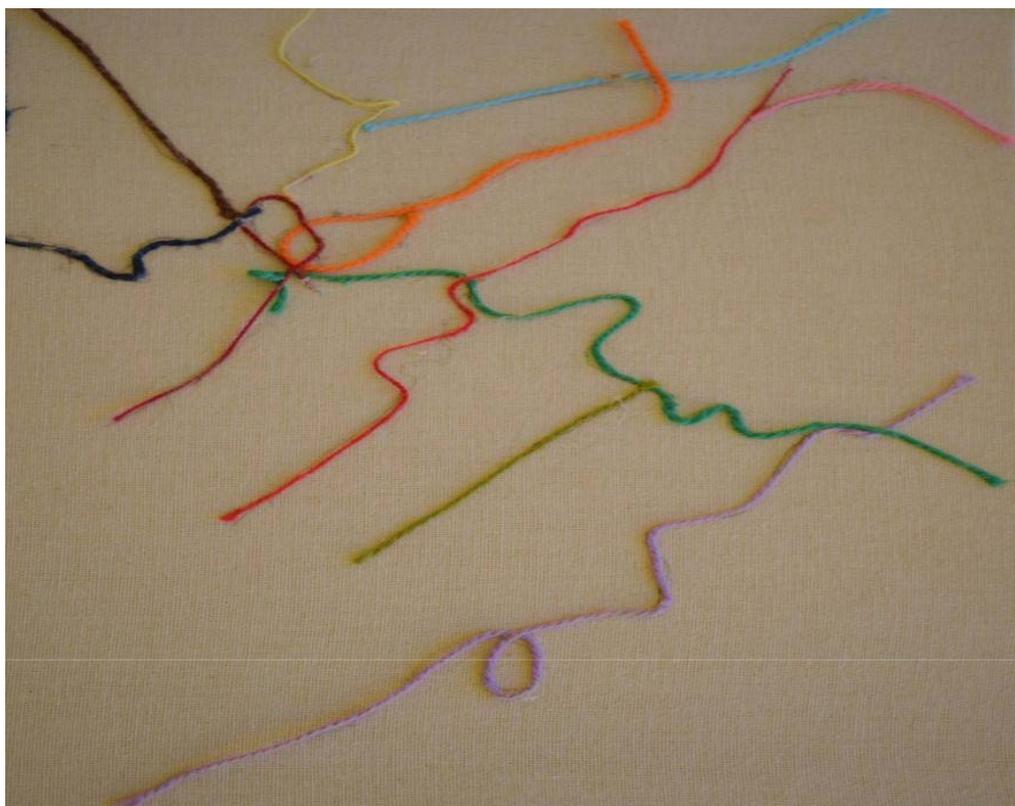
4 Conceito de Ingold (2012): coisas, ao invés de objetos, no sentido de que as coisas são o próprio fazer, processual e não apenas seu produto final. Nesse vocabulário, “coisas” enfatiza o fazer.

5 Ainda, dar atenção aos atos de operar com o algodão e aos artefatos que resultam desse labor, por exemplo, os fios de algodão que se tornam linhas cuidadosamente manuseadas pelas rendeiras.

6 Depois de aprender alguns pontos iniciais das rendas, contar como os *gestos* são o próprio movimento do fazer: a criação de uma nova superfície tecida pelo ofício de rendar e como isso pode nos revelar modos de conhecer as coisas e as relações que elas engendram.

de formação das coisas, em que cada linha tem um fluxo de vida<sup>7</sup>.

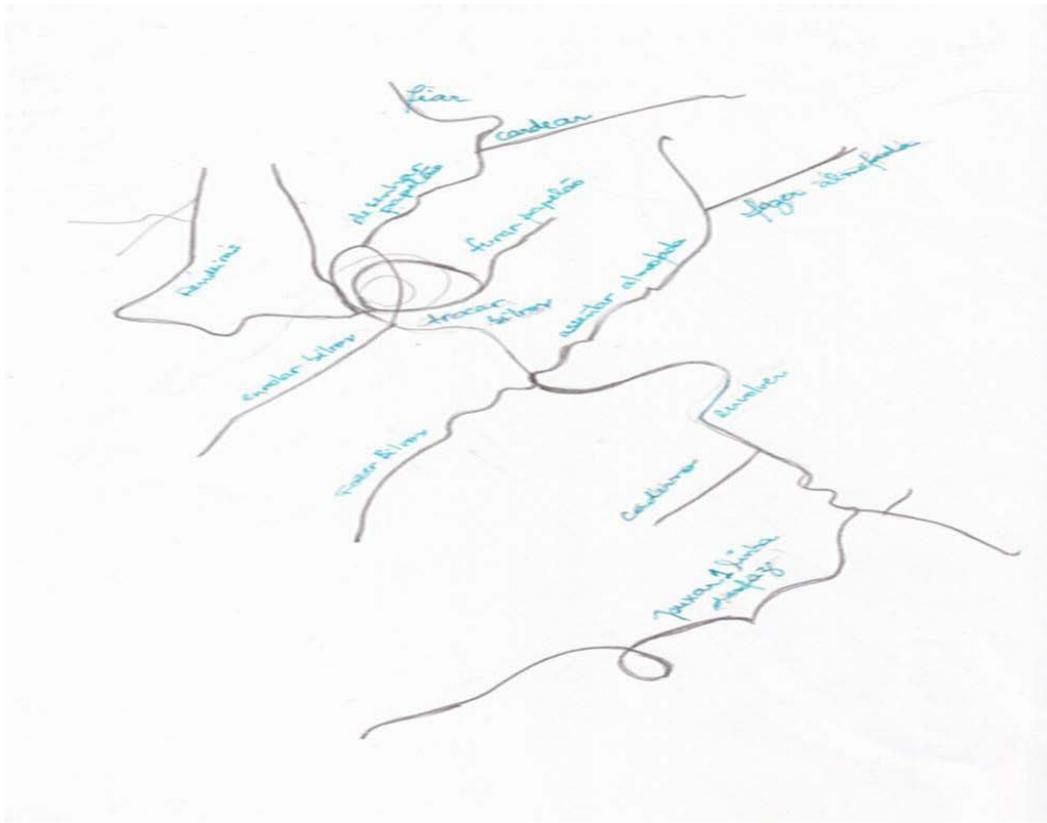
Abaixo, segue a figura 2, referente à capa de minha tese de doutorado, encapada com tecido de algodão, no qual fiz um *meshwork* colando linhas de lã no tecido de algodão. A figura 3 consiste em um desenho do mesmo *meshwork* feito na capa, criado em minha pesquisa com explicações a respeito da metodologia utilizada.



**Figura 2:** Capa da tese de doutorado.  
Acervo da autora.

---

7 “O *meshwork* é um emaranhado de nós. Esses nós são os espaços-lugares em que as linhas ficam amarradas. Mas cada linha sempre ultrapassa o nó a que está amarrada. Mas seu fim está sempre solto, em algum lugar atrás do nó que está tateando em direção a um emaranhamento com outras linhas, em outros nós [...] a continuidade da vida depende do fato de que nada, nenhuma linha, se encaixa perfeitamente” (Ingold 2011: 133).



**Figura 3:** Desenho do mesmo meshwork feito na capa.  
Acervo da pesquisadora.

Trago, agora, neste artigo, algumas relações de rendeiras com os materiais que envolvem a feitura desse tipo de renda, como, por exemplo, a matéria prima: o algodão que passa por processo de *cardeamento* e *fiação* (depois de colhido) para tornar-se fios de linhas<sup>8</sup>.

Trato de alguns gestos das rendeiras como *desenhar no papelão* e *assentar a almofada* – que significa colocar na almofada todos os materiais necessários para a execução da renda. Além de enrolar linhas nos bilros, acompanhei os processos de *fazer uma almofada e bilros*.

Há, também, o gesto de *Puxar 1 linha e desfazer*: experimentei, ao longo da pesquisa, desfazer uma renda, de um tipo de ponto, que eu havia feito. Desfazendo-a, pude conhecer a organização das linhas do ponto em questão: é o desfazer-fazendo e o fazer-desfazendo, como indicam as fotos abaixo.

8 Descrevo um dos modos de cardeamento e fiação do algodão no capítulo 2 intitulado *Fios e Superfícies* em minha tese de doutorado (Almeida 2018).



**Figura 4:** Desfazendo as linhas.  
Acervo da autora.

Seguem, abaixo (ver figura 5), os principais materiais que compõem o ofício de trocar bilros: grade de madeira que sustenta uma almofada; objeto cilíndrico de tecido chita que é preenchido por palhas de arroz amassadas; o papelão que contém os traços do desenho ou molde da renda a ser feita; e as linhas enroladas nos bilros que são afixados no papelão por alfinetes.



**Figura 5:** Almofada assentada.  
Acervo da autora.

A partir da apresentação dos materiais, torna-se possível falar da posição e dos gestuais para fazer as rendas de bilros.

Durante minha pesquisa de campo, na associação, as rendeiras Francisca, Laurinha, Socorro, Livramento, Neguinha e Edinalva (com quem convivi na Casa) me mostraram, enquanto as observava, uma combinação de gestos de ofício.

Todas as rendeiras tem uma posição comum: com as pernas em V, posicionam a grade com a almofada entre as próprias pernas; os pés no chão ou entre o chão e a grade da almofada; a coluna ereta, com a cadeira próxima à almofada, de modo que consigam olhar o papelão.

Cada rendeira segura os bilros com os dedos e as palmas das mãos. Os bilros precisam ser segurados de modo que a linha fique esticada, para que sejam movimentados cruzando-se em pares, continuamente. A linha esticada permite que os pontos fiquem mais alinhados, uniformes e menores, dando à renda a aparência de um trabalho bastante delicado.

A cada sequência e formação de uma *carreira* forma-se um ponto. Enquanto a rendeira segura dois pares de bilros em uma mão, coloca um alfinete nesse ponto e fecha-o com um cruzamento de bilros<sup>9</sup>. Nesse jogo constante de sequência de troca de bilros, a variação dos movimentos do cruzamento depende sempre do ponto que será feito.

Terminado o preenchimento do papelão, as rendeiras unem as linhas de cada par de bilros com um nó, fechando a trama. Então, as linhas são cortadas e a rendeira precisa tirar todos os alfinetes de cada ponto que firma a trama à almofada.

Nesse movimento, quase contínuo, de rendar, vejo linhas entrelaçando-se e sobrepondo-se no papelão, por perfuração, que se fixam à almofada a partir dos traços dos desenhos no papelão.

---

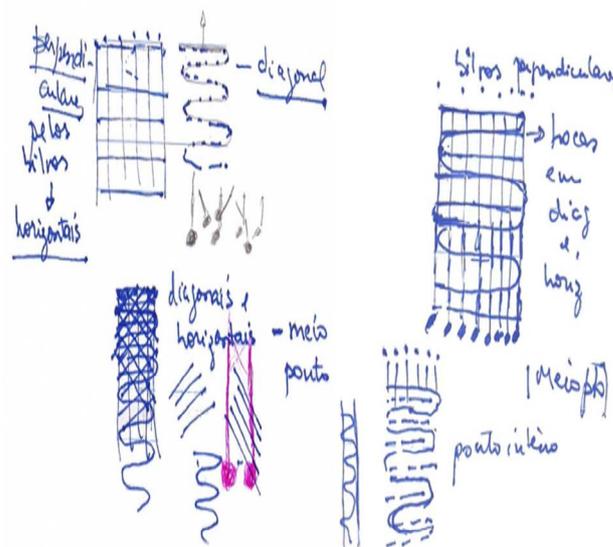
9 O alfinete e seu envolvimento nesse processo será melhor explicado mais à frente.



**Figura 6:** Posição de rendeira.  
Acervo da autora.

Cada ponto corresponde a uma sequência específica de cruzamento ou entrelaçamento de linhas com os bilros. Com a variedade de sequências de cruzamento das linhas nos bilros, encontramos uma diversidade de pontos. Como há muitas possibilidades de cruzamentos, há muitos tipos de moldes e, portanto, de criação de rendas.

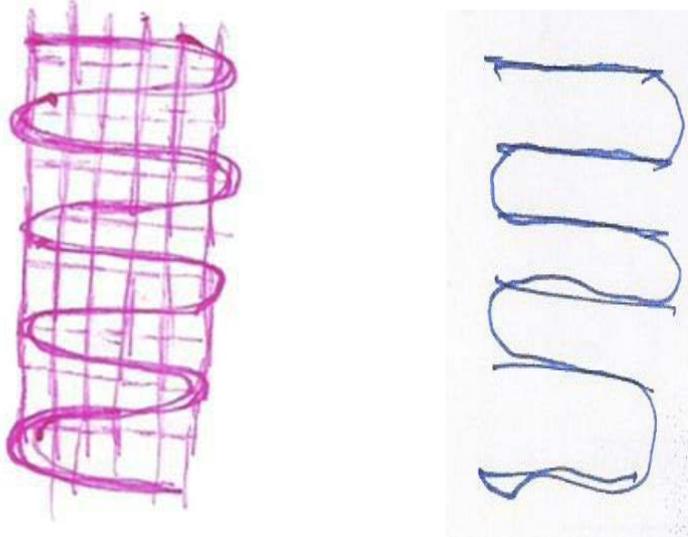
Os desenhos a seguir são relativos à formação que as linhas seguem em alguns pontos das rendas<sup>10</sup>. Sugerem várias direções de cruzamento das linhas para formar pontos das rendas de bilros.



**Figura 7:** Formação que as linhas seguem em alguns pontos das rendas.  
Acervo da autora.

<sup>10</sup> Desenhos que fiz descrevendo alguns movimentos de troca de linhas nos bilros.

Os próximos desenhos (logo abaixo) procuram exibir duas formações de pontos diferentes a partir do cruzamento das linhas: são linhas de movimentos que tracei, que me foram visíveis, dos gestos do fazer.



**Figuras 8 e 9:** Duas formações de pontos diferentes a partir do cruzamento das linhas.

Acervo da autora.

O desenho da esquerda é da camada de linhas formando o *ponto inteiro*: o segundo é a decomposição de um movimento da linha para formar esse ponto. A sequência que as linhas farão, em cruzamento, é dada pelo molde ou papelão.

### Desenhos no papelão

As rendeiras usam a palavra *desenho* para designar os traços em formas feitos em um papelão, os quais serão preenchidos pelas linhas de algodão. Mas, na lida do dia a dia, quando estão traçando formas no papelão ou afixando-o na almofada, elas costumam chamá-lo de papelão<sup>11</sup>.

11 Também são conhecidos como moldes, visto que esse desenho opera como um molde que traz importantes referências dos pontos, seus tamanhos e organização de espaços, indicando sua localização, seu delineamento e seu entorno. O molde é o traçado de uma configuração de pontos combinados no papelão, que serão preenchidos pelas linhas dos bilros. O desenho no molde é gerador das formas das rendas, provenientes de seus entornos e pontos indicados no papelão. Define, também, a posição dos alfinetes que são colocados depois de cada ponto formado, com a função de sustentar e manter a linha esticada, de modo que os pontos não se desfaçam. Cada ponto corresponde a uma sequência específica de cruzamento ou entrelaçamento de linhas com os bilros. Com a variedade de sequências de

O desenho é feito no papelão (como mostram as fotos abaixo) e é composto de pontos característicos e exclusivos das rendas de bilros, isto é, não há outro tipo de renda que faça o mesmo ponto<sup>12</sup>. Os moldes costumam ser feitos em cartolina ou folha de sulfite, mas serão sempre colados em um papelão que será assentado na almofada. *Assentado* é o termo usado pelas rendeiras para o gesto de sobrepor fixamente e, provisoriamente, o papelão na almofada.



**Figura 10:** Papelão na almofada.

Acervo da autora.

---

cruzamento das linhas nos bilros, encontramos uma diversidade de pontos. Cada ponto corresponde a uma sequência específica de cruzamento ou entrelaçamento de linhas com os bilros. Com a variedade de sequências de cruzamento das linhas nos bilros, encontramos uma diversidade de pontos. Como há muitas possibilidades de cruzamentos, há muitos tipos de moldes e, portanto, de criação de rendas. Isto quer dizer que a criação de superfície da renda varia sua forma de acordo com o desenho.

- 12 Supostamente, outros tipos de rendas possuem outras formas de pontos que as caracterizam. Geralmente feito com uma régua, lápis e uma cartolina, esse molde é composto de uma combinação de pontos em um determinado formato, a depender da função que a renda assumirá depois de pronta. É a partir de sua função que o desenho poderá ser traçado, o que possibilitará determinar o tamanho, a forma e os pontos que podem ser combinados. Assim, uma blusa inteira de renda, por exemplo, determinará o tamanho e a forma da peça.



**Figura 11:** Papelão na almofada.  
Acervo da autora.

Assim, a rendeira segue trocando os bilros, preenchendo, criando uma segunda camada de linhas em cima das linhas já traçadas no papelão, delimitando uma superfície, o que confere um efeito de preenchimento de espaços no desenho. Nesses espaços estão a combinação e localização de cada ponto, operando como um mapa.

O desenho traz para a dimensão do visível a forma que as linhas de algodão tomarão. Permite que visualizemos o espaço por onde as linhas serão *tramadas*, ficando momentaneamente sobrepostas ao papelão, de modo a constituir ali uma camada de linhas, com as quais a renda assume várias formas, tornando-se uma superfície inquebrável de algodão.

Com traços em um papelão, as linhas dos bilros nas mãos das rendeiras seguem *um caminho-passagem* em movimento, em uma sequência de formas de linhas que se entrelaçam e se sobrepõem ao papelão por perfuração, fixando-se na almofada para compor camadas trazidas à superfície, as quais geram as formas da renda<sup>13</sup>.

13 Pelos traços dos desenhos é possível observar uma relação entre as linhas nos desenhos e as formas que a renda assumirá (os traços são vestígios, marcas impressas e formas visuais possíveis de indagar).

**Experimento, rendas e prensa: marcando com água os materiais<sup>14</sup>**

O experimento que fiz, com uma técnica conhecida como *marcas d'água* ou *relevo seco*, permite evidenciar, de forma sutil, as marcas impressas no papel, das linhas dos desenhos que constroem a superfície das rendas. Observando de forma tátil, pela textura, é possível conhecer linhas que são pouco percebidas a olho nu. Aqui, podemos tatear as linhas e pontos das rendas e ver como eles criam outra superfície pelo contato dos materiais.

Procurei utilizar as rendas em que mais conseguia fazer, com a prensa, as marcas das linhas e com diferentes desenhos, isto é, peças de rendas com diferentes composições de pontos, com o objetivo de ver o que as linhas me dariam a ver e também o que ocultariam<sup>15</sup>.



**Figura 12:** Relevo Seco ou Marcas D'Água.

Acervo da autora.

---

14 Norma Vieira cedeu gentilmente seu espaço TOTE Espaço Cultural (em Sousas, Campinas, SP), para que eu pudesse usar uma prensa.

15 Com o intuito de mostrar algumas linhas com a técnica do relevo seco para trazer aspectos diferentes do desenho, fiz essa experimentação com três rendas de meu acervo. Meu critério para a escolha das rendas foi feito com base nas primeiras experimentações, observando como ficavam os desenhos de cada renda e o que as linhas poderiam me mostrar com essas marcas d'água, para que eu expusesse na pesquisa.

Nesse relevo seco, as linhas se mostram na interface entre o visível e o invisível, adentram o papel (são sugadas) a depender do desenho da renda, permitindo ver as marcas do tecido no papel; as linhas aqui são as marcas do que se chama de renda, que está, mas não está ali. Essas linhas que ficaram marcadas no papel são formadas a partir do prensamento das rendas na folha de aquarela umedecida.

Com esse processo na prensa, as marcas no papel revelaram e me auxiliaram a mostrar algumas sutilezas das linhas que compõem as rendas de bilros e seus desenhos. Ao mesmo tempo, com as marcas d'água, tem-se o efeito de chamar mais para dentro, quase que escondendo as formas. Para vê-las, nesse caso, me parece importante o efeito de ocultamento. Percebi que aquilo que causa ocultamento e estranhamento parece nos fazer mais atentos para olhar e *re-olhar*. Essas linhas, que chamam o olhar para dentro da folha, proporcionam certo mistério em que não parece ser permitido ver (apenas com os olhos) a renda de forma nítida. Tira-nos da posição confortável em que as linhas estão nítidas e, portanto, mais visíveis na *superfície-papel*, como o desenho das linhas da renda no papelão. No entanto, se dão a ver ao sentir a textura e as formas com as mãos.

### Processo do experimento

Para fazer o experimento, foi necessário utilizar, além das rendas, o papel aquarela, que tem uma textura mais espessa e endurecida do que o papel sulfite, e que, por isso, proporciona absorção em contato com a água. Trata-se de um material poroso<sup>16</sup>, composto de celulose e algodão, permitindo que a folha seja imersa em água e não se desfaça<sup>17</sup>.

Mergulhei uma folha na água por mais ou menos 5 minutos, até que ela ficasse completamente molhada. Nesse momento, pude perceber a relação de dureza e porosidade da mesma, pois, enquanto uma folha 100% de papel teria se dissolvido, esta absorveu a água. Depois de molhá-la, tirei o excesso de água envolvendo-a em um jornal e, em seguida, levei-a para a prensa, máquina elétrica de aço que possui um rolo compressor de grossa espessura<sup>18</sup>. Esse rolo é responsável pelo movimento de *prensar* o material ali colocado. Há várias medidas possíveis da espessura, que fazem a pressão ou *apertamento* do material.

Utilizei uma lâmina de vidro do tamanho de uma folha de sulfite A4<sup>19</sup>, colocando

16 Utilizei papel marca *Canson*, gramatura 300g/m<sup>2</sup>, tamanho A4, branco.

17 Ao olhar para o papel aquarela, percebi que a folha tinha duas faces diferentes: uma delas mostrava muitas linhas corrugadas, vistas apenas com observação sutil e com o papel bem próximo dos olhos; a outra não tinha essas linhas, de modo que sua utilização evitaria que o desenho da renda sofresse interferência de outras linhas do papel e permitiria que as linhas das rendas ficassem mais em evidência.

18 Há também prensas manuais. Essa que utilizei é elétrica.

19 Aproximadamente 3 centímetros de espessura.

sobre ela o papel aquarela úmido, com a face lisa voltada para cima. Por cima dessa folha de papel aquarela, posicionei o tecido da renda e, em seguida, uma folha de papelão sobre ele. Formou-se, então, uma sequência de superfícies sobrepostas: sobre o papelão, um tecido de *feltro inglês*, que é um tecido macio, de gramatura fina, e sobre este, um tecido de feltro mais áspero e com gramatura mais grossa. Ali, se encontravam vários materiais formando camadas.

Para ocorrer o *prensamento*, girei um botão indicador da direção que o rolo deveria tomar para comprimir essa camada de materiais, movimentando-se do lado direito para o esquerdo ou em sentido contrário. Nesse momento, o rolo pressionou, com seu peso, o feltro comum e todas as outras superfícies que ali estavam: papelão, papel, tecidos e a renda.

Terminada a impressão, comecei a levantar os feltros, o papelão e a renda do papel, para verificar o resultado do experimento. Vi, então, as linhas ou marcas do desenho da renda impressas no papel, como se fosse um carimbo em que as linhas pareciam afundar na superfície do papel, adentrando-o.

Observando um dos relevos secos (as folhas prensadas), ao tatear a superfície do papel, era possível perceber ali a formação de sulcos: as marcas das linhas adentradas, sutilmente escavadas no papel. Pelas mãos, era possível perceber o papel afundado, pressionado e *ferido*.

## Conclusão

Minha questão condutora da pesquisa implicou na criação de uma metodologia experimental, pois busquei, a todo instante, aprender a apreender movimentos e, por que não dizer, outras formas de conhecimento com os materiais. Experimento, neste caso, tem o sentido de experienciar uma criação a partir e com as rendeiras e a emergência de formas de rendas de bilros. Experimentei com as rendeiras e os materiais das rendas para aprender gestos de entrelaçamento de linhas que formam os pontos das rendas.

Experimentar com os materiais foi minha principal forma de narrar o fazer trazendo os desenhos, fotografias e palavras que compõem uma narrativa de rendar bilros.

Com o desenho, trago, na pesquisa, o conceito de antropologia gráfica, a partir de Ingold (2011), para experimentar traçar linhas de movimento com o aprendizado do rendar e os desenhos de rendas já prontas; faço uma desmontagem, nesse sentido, das linhas que criaram as figuras dos desenhos formando a renda de bilros. Tanto desenhos de moldes quanto desenhos e rendas são de meu próprio acervo. Os desenhos, também, conduzem a

pesquisa enquanto linhas de movimento que expressam o próprio conhecimento de fazer rendas.

### Referências

- ALMEIDA, Ana Carolina de Campos. 2014. *Tecendo investigações sobre rendas: o trocar dos bilros no Piauí*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2018. *A vida das rendas de bilros em Ilha Grande, Piauí*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. Routledge: London and New York.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Redrawing Anthropology: Materials, movements, lines*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. Routledge: London and New York.

Recebido em 19 de junho de 2019.

Aceito em 10 de outubro de 2019.

## Em busca de uma visão, em busca de uma grafia<sup>1</sup>

Rodrigo Iamarino Caravita<sup>2</sup>

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas

[rcaravita@gmail.com](mailto:rcaravita@gmail.com)

### Resumo

Tenho participado de diversos rituais e cerimônias nos quais não é permitido fotografar ou fazer anotações, ou então nos quais o estado vivenciado torna impossível o registro instantâneo (e mesmo após um tempo) em caderno de campo. Este texto é uma tentativa, um experimento de grafia para relatar algumas destas experiências. Trata-se de um texto polifônico no qual estão presentes diversas vozes, momentos e grafias, que busca tecer um conjunto complexo capaz de descrever um cenário igualmente complexo, apreendido, muitas vezes, por meio de sensações, emoções, sonhos e visões. E, sobretudo, corporalmente. Um texto que mescla diversos elementos gráficos com o objetivo de alcançar uma melhor tradução, ou descrição, para uma experiência que, reiteradamente, nos lança para fora de nós mesmos e nos faz perder nossas amarras.

**Palavras-chave:** práticas xamânicas contemporâneas; busca da visão; caminho vermelho; modos de conhecimento.

- 
- 1 Este texto é o desenvolvimento de um trabalho apresentado no GT “Etnografia e o Desafios das Grafias” na “Reunión de Antropología del Mercosur” (RAM), em dezembro de 2017, intitulado “como des(es)crever experiências xamânicas?”. Agradeço aos participantes do GT pelo rico intercâmbio ocorrido, em especial às coordenadoras Dr<sup>a</sup> Suely Kofes, Dr<sup>a</sup> Mariana Petroni e Dr<sup>a</sup> Fabiana Bruno.
  - 2 Para a realização desta pesquisa, agradeço ao financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por meio do processo nº 2016/13244-3.

**Abstract**

I have participated in many rituals and ceremonies in which it is not allowed to take pictures or take notes, or else in which the experienced sensations makes it impossible to record instantly in a notebook – and even after a while. This text is an attempt to narrate this experience through a writing experiment. It is a polyphonic text with several voices, moments and graphic elements. I try to weave a complex ensemble capable to describe an equally complex scenario, often apprehended through sensations, emotions, dreams, visions, and mainly through an embodiment experience. A text that mixes various graphic elements in order to achieve a better translation, or description, for an experience that repeatedly throws us out of ourselves and makes us lose our moorings.

**Keywords:** contemporary shamanic practices; vision quest; red road; modes of knowledge.

**Uma breve explicação**

*A vida foi isso de sentir o corpo, contorno, vísceras, respirar, ver... mas nunca compreender. Por isso é que me recusava muitas vezes. Queria o fio lá de cima, o tenso que o OUTRO segura, o OUTRO, entendes?*

**Hilda Hilst**

Em um texto tão emblemático quanto provocativo, Bruno Latour (2006: 341) dá alguns conselhos sobre como escrever uma tese de sociologia: “descreva, simplesmente, o estado dos fatos que estão à mão”. Para ele, uma boa descrição não necessita explicação. Isto é, todas as tipologias, comparações, explicações e generalizações seriam produzidas pelos próprios atores em questão. Caberia então ao sociólogo (e ao antropólogo) descrever esta rede na qual estão envolvidos uma diversidade de atores humanos e não-humanos.

Você só deve entrar em pânico se seus atores não tiverem feito tudo isso da mesma forma, constantemente, ativamente, reflexivamente, obsessivamente: eles também comparam, eles também produzem tipologias, eles também elaboram padrões, eles também disseminam suas máquinas, bem como suas organizações, ideologias e estados mentais. Por que você seria aquele que faz o trabalho inteligente enquanto eles agiriam como um bando de retardados? O que eles fazem para expandir,

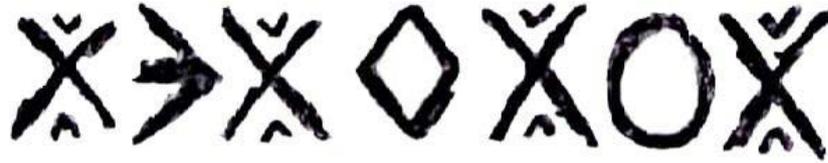
para relacionar, para comparar e para organizar é também o que você tem a descrever. Não há outra camada a ser adicionada à “mera descrição”. Não tente trocar a descrição pela explicação: simplesmente continue com a descrição (*ibidem*: 346).

Trata-se, no caso de Latour, de uma postura sociológica e epistemológica, e, no nosso caso, antropológica. Uma postura próxima à famosa ideia *wagneriana* (Wagner 2010) – todos somos antropólogos – atualizada por Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015) quando ele afirma que todas as teorias antropológicas são versões, ou traduções, de teorias nativas, do próprio esforço inventivo, isto é, criativo, dos nativos. Há ainda uma outra influência fundamental desta antropologia chamada pós-estruturalista – as ideias de Deleuze & Guattari (1996b), que propõem uma substituição da interpretação (ou explicação) pela experimentação. Temos assim, muito brevemente, uma linha teórica a seguir. Mais do que fazer uma discussão teórica e/ou epistemológica desses autores e suas concepções, o que este texto propõe é, justamente, um experimento. Um experimento de grafia baseado em uma experiência de pesquisa. Várias experiências que compartilham de um mesmo suposto: a minha participação em rituais e cerimônias ditas xamânicas.<sup>3</sup> É claro que, de uma forma ou de outra, os antropólogos estão sempre participando do contexto no qual estão inseridos. Trabalhos recentes têm sugerido uma inversão do clássico termo teórico-metodológico consagrado por Malinowski (1992). Falamos agora em uma “participação observante” (Villela 2002; Ingold 2016; Albert 2014; Scuro 2016).<sup>4</sup> Mas, mais do que a participação, o que está em jogo aqui é a experiência, sobretudo a minha própria experiência. Nos primeiros contatos que realizei para fazer a pesquisa fui logo advertido: “você pode fazer sua pesquisa desde que participe dos rituais e das cerimônias”. E, logo veio a explicação: “para você poder falar sobre a Busca da Visão você

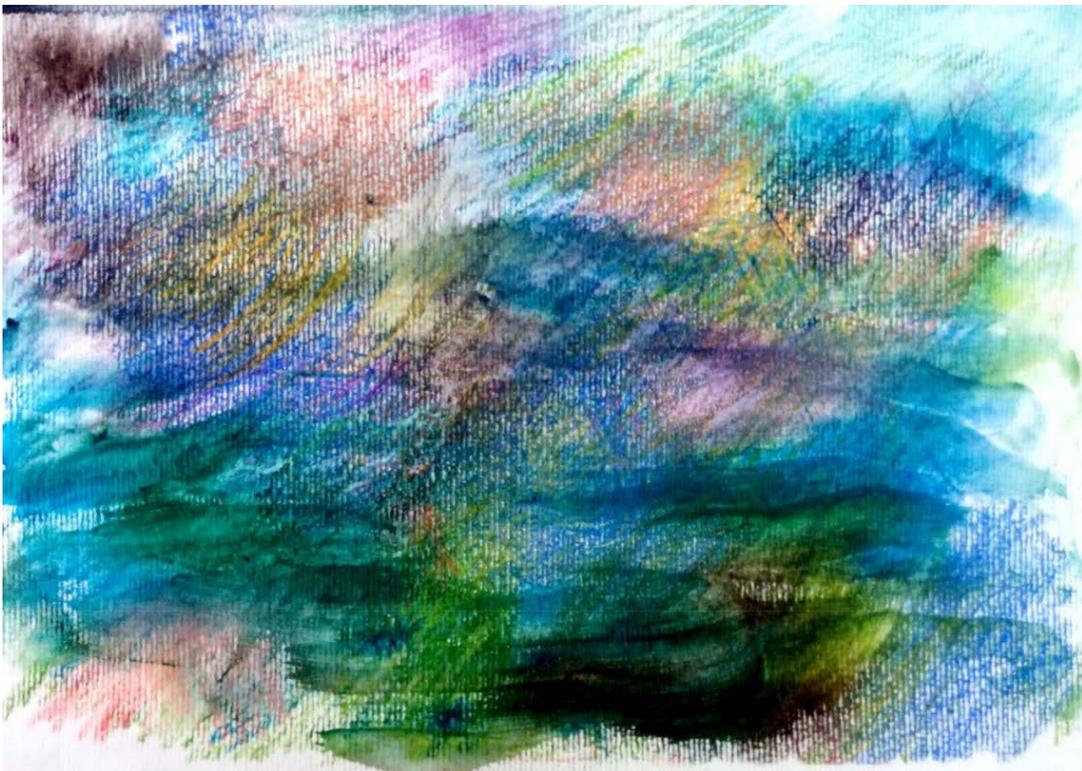
3 Mais pontualmente, trata-se da minha participação em rituais e cerimônias de uma certa linha (ou linhagem, como também se diz) de xamanismo. Rituais e cerimônias que foram criados em um contexto específico, como veremos a seguir, e que, depois de uma série de alianças e atualizações, começam a ser praticados em algumas aldeias guarani no sul do Brasil. Muitas vezes o próprio termo xamanismo não é utilizado por estes actantes (para usar o termo de Latour), ainda que em alguns momentos sim. Optei, por hora, por deixar o termo em suspenso até que eu faça um melhor mapeamento de seus usos.

4 “Com efeito, não pode haver observação sem participação – ou seja, sem uma composição íntima, na percepção como na ação, entre observador e observado (...) É isso que se entende por compromisso ontológico” (Ingold 2016: 407). “Siendo sintético, diría que el modelo etnográfico clásico de la ‘observación participante’, es invertido en la cartografía por una ‘participación observante’. La diferencia no es un simple juego de palabras, es la posibilidad de perderse dentro del campo, de verse ‘transformado’ por el mismo, sin que esto signifique perder ‘rigor científico’ ni correr el temido riesgo de ‘convertirse’ en ‘nativo’, aunque esa posibilidad siempre forma parte del quehacer antropológico” (Scuro 2016: 28).

deve vivê-la, experimentá-la em seu próprio corpo”.



Tratam-se, para citar dois exemplos, a Busca da Visão, e as cerimônias com ayahuasca, de casos nos quais o que entendemos por observar, e também por participar, antropológica e epistemologicamente, ganha novos sentidos. No primeiro caso, porque não há nada a observar (*sic*). A Busca da Visão é um ritual no qual ficamos sozinhos no meio da floresta, em um espaço delimitado, em jejum completo (sem água e sem comida) por quatro dias e com o mínimo de apetrechos possíveis. Justamente aí o suposto observador se torna o que há de mais interessante a ser observado – as sensações corporais que nos atingem, as emoções e os traumas que vem à tona, os sonhos, as visões... um profundo processo de autoconhecimento, como escutamos muitas vezes antes de iniciarmos o ritual – além, claro, de todo o entorno, a paisagem, os símbolos, as cores, os sons.



No segundo caso, tratam-se de cerimônias nas quais tudo aquilo que entendemos por observar ganha, de outra forma, também novos significados. Afinal, como observar uma cerimônia em que, muitas vezes, por conta da ingestão da ayahuasca, mas não necessariamente, nossos sentidos ordinários estão profundamente alterados? Muitas vezes somos “pegos” por visões e emoções que “impedem” que capturemos todo o corpo cerimonial ou ritualístico. Ou, novamente, que nos fazem mergulhar em nós mesmos, e já não há mais cerimônia acontecendo mas apenas uma criança revivendo sua infância, ou então uma cobra se contorcendo, um pássaro voando no céu – há toda uma questão de “devires-animais” (Deleuze & Guattari 1997) em jogo. Mas também estes devires, estas visões, sensações, emoções... não fariam elas parte do corpo cerimonial? Como, então, dar conta de todos estes afetos e afecções<sup>5</sup> que me perpassam em campo sem com isso me esquecer da tarefa antropológica na qual estou envolvido, e, sobretudo, sem me esquecer da antropologia na qual acredito? Uma antropologia, seguindo algumas ideias de Deleuze & Guattari, que busca multiplicar ontologias, multiplicar mundos e maneiras de habitar estes mundos. Nietzsche nos ajuda a responder algumas dessas indagações:

de agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (Nietzsche 1998: 109).

É com esta preocupação que este texto foi escrito – “multiplicar olhos”, expor os afetos todos. Mas como exatamente fazer isso? Buscamos uma “boa descrição”, uma “narrativa adequada” (cf. Latour) para a experiência vivida. Mas, ainda assim, como

5 Compreendemos afeto no sentido dado por Espinosa (1992): “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (Ética III, def. 3). Poderíamos dizer que as afecções são encontros: encontros de um corpo com outro, encontro de corpos com o mundo.

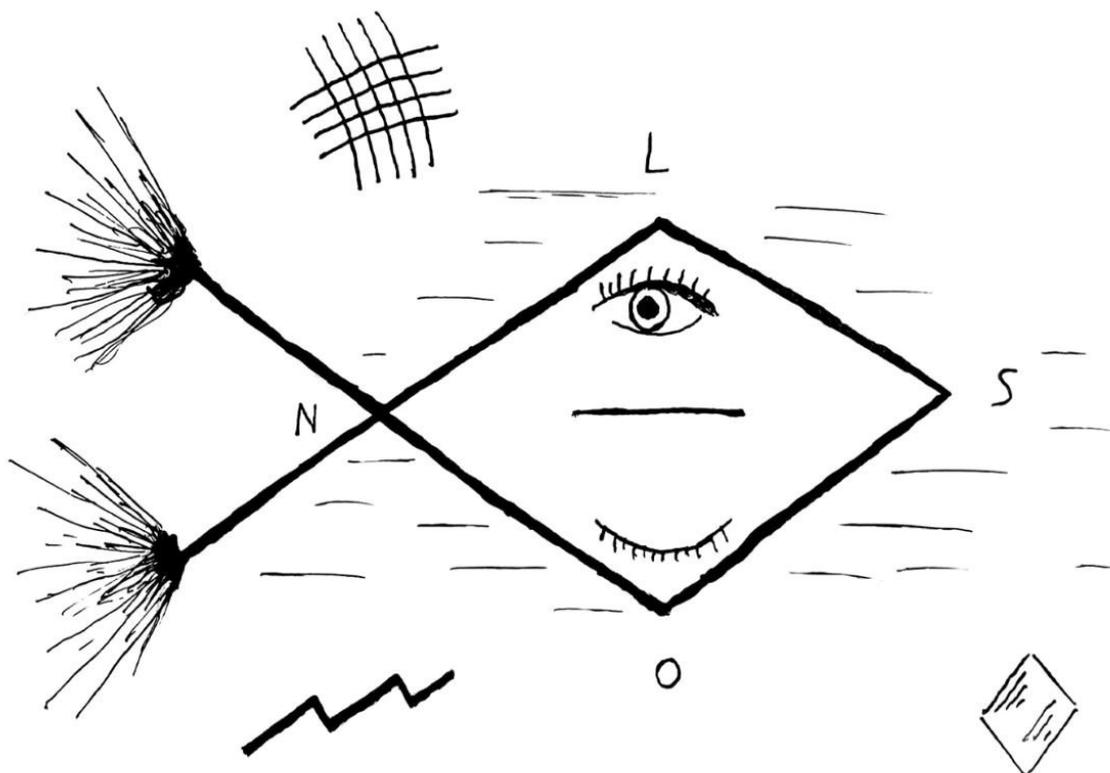
descrever estes encontros? Encontros que são, amiúde, encontros de mundos tão distintos. Com estas preocupações em mente é que busco, neste texto, não apenas múltiplas vozes e olhos, mas, principalmente, múltiplas possibilidades, múltiplas saídas – um texto que permita múltiplos olhares. É neste sentido que entendo a proposta de polifonia e montagem de Taussig (1991), como uma “contra-representação da ciência ocidental”, um tipo de antropologia em oposição “ao que ele identificaria como uma antropologia da ordem preocupada em submeter o caos produtivo e libertário da vida cotidiana à ordem ascética da ciência” (Fausto 1988: 187).



Busco reproduzir a multiplicidade da experiência vivida em texto: vozes, sons, cheiros, sensações, sonhos, tensões, fricções. A polifonia aqui proposta é contra uma ideia autoral (e de autoridade) de um texto. Ainda que, por razões editoriais, este texto tenha a minha autoria, as ideias contidas nele são, em grande medida, provenientes de uma multiplicidade de relações, de encontros, de vozes. Obviamente, pode-se argumentar que eu, o suposto autor, possuo o domínio do que entra e do que não entra no texto. Por isso os desenhos, do qual falarei um pouco mais na sequência, foram tão importantes. No processo criativo, muitas vezes, percebemos que eles escapam ao nosso controle, principalmente quando buscamos falar sobre sensações tão fugidias. Tentamos<sup>6</sup> tecer este texto da mesma

6 Alternamos, em diversas partes do texto, a primeira pessoa do singular, EU, e a primeira pessoa do plural, NÓS. Há muitos motivos para essa alternância. Muitas vezes queremos chamar a atenção dos leitores, incluí-los no contexto. Outras vezes o contexto é ainda mais amplo: “nós, os antropólogos”, “nós, os ocidentais” (sic). Porém, o motivo mais forte de tal alternância é suscitar a dúvida sobre a autoria do texto. Esse texto foi escrito a muitas mãos. As citações, por vezes extensas, as epígrafes, as notas de rodapé, os trechos do diário de campo, os desenhos – todos esses elementos compõem o texto não de forma secundária, não como meros exemplos, demonstrações, explicações. Sonharíamos poder dizer, e foi isto que buscamos a todo momento: **“escrevemos [...] a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente.** Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuimos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. **Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU.** Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. **Fomos ajudados, aspirados, multiplicados**” (Deleuze & Guattari 1996a: 10, grifos meus).

maneira, deixando algumas ideias e conexões fluírem livremente, seguindo os atores (*cf.* Latour), seguindo os fluxos das coisas vivas (*cf.* Ingold 2012). Neste emaranhado, claro, eu também sou um actante, também faço conexões e traço linhas. Aqui, algumas destas linhas ganharam corpo na forma de desenhos.



O uso de imagens combinadas ao texto não é algo exatamente novo na disciplina antropológica, sobretudo quando pensamos em fotografias. Mas quando pensamos em desenhos e em seus usos intencionais na busca de novas grafias o cenário muda consideravelmente. Pode-se dizer que sempre existiu na disciplina uma valorização da escrita em detrimento de outras grafias (*cf.* Azevedo 2016a). Há, evidentemente, todo um sistema de produção e valorização de conhecimento que nos leva a isso. Recentemente, porém, como nos mostra o excelente dossiê “Antropologia e Desenho” (Kuschnir 2016), temos visto uma crescente discussão sobre o tema. Dois livros são fundamentais nessa discussão. O primeiro, do próprio Taussig, *I swear I saw This* (2011), autor já citado aqui pelo seu projeto de escrita polifônico, que parece agora se alargar com a inclusão dos desenhos – livro este antecedido por um artigo no qual ele se pergunta “o que os desenhos

querem?”:

a questão central da antropologia é ser lançado para fora de si mesmo, perder suas amarras e, igualmente, e talvez mais importante, descobrir um caminho – uma poética – para “traduzir” essa nova experiência em termos nos quais o leitor possa se agarrar. Idealmente esta tradução está incompleta. Ela não dissolve o mistério do novo e do desconhecido nas certezas do conhecido, simplesmente porque isso desviaria a atenção do real mistério: aquilo que é conhecido. Desenhos em cadernos de campo, em companhia de seus pedaços de texto em anexo e colagem de recortes e palimpsestos de camadas de anotações em cima de anotações anteriores, são uma maneira de fazer isso (Taussig 2009: 271–72)<sup>7</sup>.

O segundo livro é publicado no mesmo ano, *Being Alive* de Tim Ingold (2011), no qual o antropólogo defende o desenho como uma “técnica de descrição inigualável”, capaz de reconectar a observação ao tão famoso afastamento (distância) do etnógrafo na escrita. Ingold propõe então uma “antropografia” para substituir a oposição entre a etnografia escrita e a antropologia visual – nesta “antropologia gráfica” o antropólogo deveria mesclar diversos elementos visuais a fim de escapar da polaridade entre imagem e texto.

Atualmente, existe uma grande discussão sobre o uso dos desenhos nos escritos antropológicos (Azevedo 2016b; Fausto & Severi 2016; Hendrickson 2008; Martins 2013). A intenção aqui, para somar a essa discussão, é fazer uma escrita polifônica que, no sentido apontado por Ingold, mescle diversos elementos gráficos com o objetivo de, como apontado por Taussig, alcançar uma melhor tradução, ou descrição (como diria Latour), para uma experiência que, reiteradamente, nos lança para fora de nós mesmos e nos faz perder nossas amarras.

Escuso dizer que não possuo nenhuma formação na área, nenhum curso, e os desenhos aqui não têm nenhuma pretensão neste sentido. São, antes, repito, uma experiência de busca de novas grafias. Acontece, com frequência, dos desenhos mostrarem algo que, de alguma forma, não estava lá (no texto) mas, que, por outro lado, sempre esteve lá (nas entrelinhas). O desenho, assim como as linhas, como nos lembra Ingold, possibilita sempre uma saída, ou, no melhor dos casos, múltiplas saídas. Nesse sentido, optei por não colocar legendas nas imagens, tentando mesclá-las da melhor forma possível ao fluxo do texto, nesta tecitura ou emaranhado gráfico. Alguns desses desenhos foram esboçados em meu diário de campo<sup>8</sup>, mas muitos deles foram feitos *a posteriori*, quando já não estava

7 Minha tradução do original em inglês.

8 Ainda que nos rituais e nas cerimônias eu não pudesse estar com o diário de campo, muitas vezes, passado o período ritualístico, eu corria para o diário com a intenção de anotar tudo o que tinha

em campo. Como esta pesquisa se insere no campo de uma antropologia multisituada ou multilocal (Marcus 1995), os desenhos cumpriram um importante papel para, de alguma forma, manter-me conectado ao campo, para diminuir estas distâncias, não apenas entre observação e descrição<sup>9</sup>, como já alertara Ingold, mas sobretudo distâncias temporais de participação, de experiências; e também distâncias espaciais, entre rituais que, ainda que semelhantes enquanto seu “desenho”, são oferecidos, muitas vezes, em locais, paisagens e contextos variáveis.

### Um antropólogo em Busca da Visão<sup>10</sup>

*Na montanha, vocês não precisam levar nada para anotar.  
Caderno, caneta, nada. Tudo aquilo que vocês viverem lá  
ficará guardado para sempre no coração de vocês.*

**Wherá Tupã**

Estamos sentados na *opy* (casa de reza guarani) tomando chimarrão, conversando em volta da fogueira e, Geraldo e Giovanna, fumando seus *petynguas* (cachimbo sagrado guarani). Geraldo (Karái Okenda) é filho de Seu Alcindo (Wherá Tupã), famoso *tcheramoi* (ancião, avô) com hoje cerca de 108 anos de idade, e de dona Rosa, *tchedjuaryi* (anciã,

---

experenciado. Na maior parte das vezes faltavam-me palavras, e os desenhos se mostraram um excelente método, ou técnica, descritivo(a). Os desenhos aqui presentes possuem propósitos distintos. Alguns, como os do temazcais, são mais representativos/figurativos. Outros são símbolos e grafismos inspirados nos símbolos guarani, na Busca da Visão, no Caminho Vermelho (ver adiante). Outros, por fim, são desenhos que buscam dizer de outra forma aquilo que as palavras não alcançaram: sensações de calor e clausura em um temazcal, o medo da morte, a importância e a beleza do fogo, etc.

9 Muitos relatos aqui presentes foram extraídos quase que integralmente do diário de campo. Aqui há dois caminhos possíveis: apontar ou não estes trechos. Anteriormente, tinha escolhido diferenciar esses longos trechos com o intuito de mostrar que os relatos estão cheios de ponderações teóricas e conceitos dos quais não podemos nos afastar, mesmo quando estamos em profundas imersões etnográficas. A suposta distância entre observação e participação e entre descrição e teoria não é tão evidente assim. Muitas vezes é uma distância produzida com o suposto de uma racionalidade. Sem embargo, ao apontar visualmente esta diferenciação, estava corroborando, e mesmo criando, essa distância. Não queremos dizer que não há momentos distintos de escrita ou mesmo propostas diferentes – um diário de campo, na maior parte das vezes, não é pensado para ser publicado. De qualquer forma, queremos aqui experimentar algo distinto a fim de diminuir, e mesmo tensionar, estes afastamentos. Sendo assim, optei por não diferenciar trechos do diário de campo de escritos feitos em outros momentos.

10 Este relato está baseado na minha participação em três rituais de Busca da Visão entre os anos 2017 e 2018, e em diversas cerimônias que acompanham estes rituais.

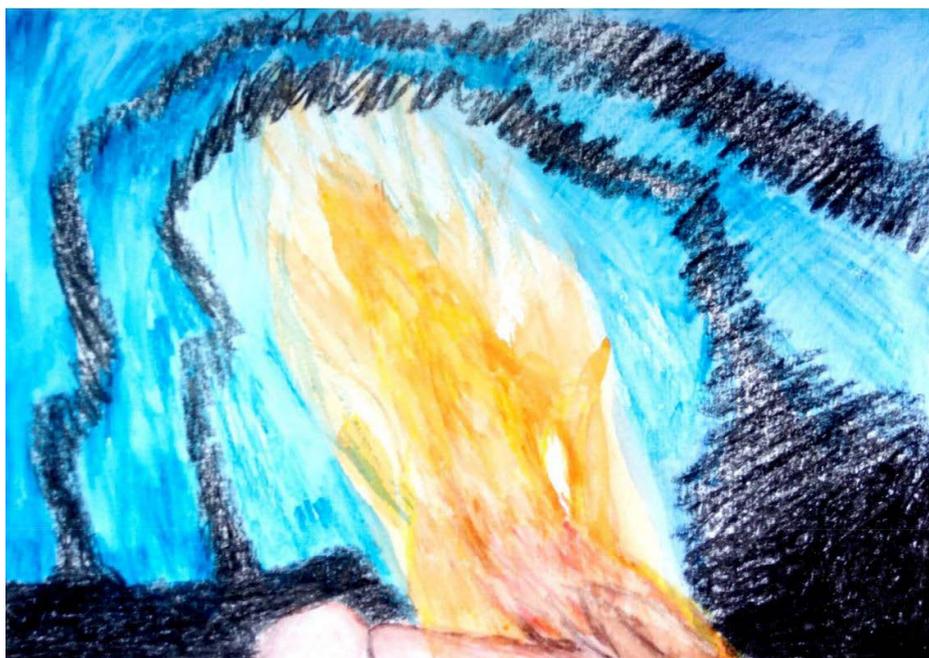
avó)<sup>11</sup>. Giovanna é sua companheira. São eles os responsáveis por conduzir o ritual da Busca da Visão. Cheguei ontem na aldeia Mymba Roka (Amaral), localizada no município de Biguaçu, em Santa Catarina. Tive apenas tempo de montar minha barraca, comer alguma coisa, conhecer Geraldo e Giovanna e descansar. Cheguei aqui através de uma amiga em comum que, sabendo da minha intenção de pesquisa, me recomendou esta aldeia. Somos, no momento, oito não-indígenas, *juruá*, como somos chamados os brancos pelos Guarani, e seis indígenas que realizarão o ritual. Há ainda mais gente para chegar, já que a cerimônia de abertura será somente amanhã. Temos tempo para conversar com calma e sanar todas as dúvidas a respeito.

Entre um gole e outro de chimarrão, sempre fumando seu *petyngua*, Geraldo nos conta como o ritual começou a ser praticado entre eles. Um dia, há mais de 20 anos, Seu Alcindo teve um sonho. Ele sonhou que um homem branco viria trazer um novo conhecimento e ajudá-los a fortalecer e a recuperar sua cultura, já que muitos jovens não estavam mais interessados pelos conhecimentos ancestrais, não frequentavam mais a *opy*, não se interessavam mais pelas canções, pelo modo de vida guarani... Anos se passaram e esta visão, esta profecia de Wherá Tupã não se cumpria. As pessoas já duvidavam dela. Mas um dia, um Guarani ficou muito doente e precisou de atenção médica no hospital. Lá, esse Guarani observou a presença de um médico diferente que às vezes se retirava para fumar um cachimbo semelhante ao *petyngua* guarani. Logo eles se tornaram amigos e começaram a fumar juntos. O Guarani com seu *petyngua*, e o médico, com sua *chanupa* (cachimbo sagrado dos Lakota). Esse médico era Haroldo Evangelista Vargas, que anos antes conhecera a Igreja Nativa do Fogo Sagrado, o Caminho Vermelho e a Aurelio Díaz Tekpankalli. Haroldo estava começando a trazer os rituais para o Brasil, em Segualquia, sede da Igreja Nativa no país. Ele começou a frequentar a aldeia para realizar projetos de saúde e também para falar sobre os rituais que tinha aprendido com Aurélio. Wherá Tupã e Geraldo o acolheram, e logo outras aldeias da região também o fizeram. Assim, os Guarani começaram a se interessar pelos rituais trazidos por Haroldo: temazcal, busca de visão, dança do sol, cerimônia da meia lua. Em pouco tempo os rituais e cerimônias começaram a ocorrer nas aldeias, principalmente depois que Geraldo fez a Busca da Visão em Segualquia e ganhou a permissão para realizá-la em sua própria aldeia. Nesta aliança, obviamente, muitas variações ocorreram – as cerimônias, que entre os Lakota são

11 Apesar dos termos estarem, ao que tudo indica, relacionados com uma terminologia de parentesco, eles são usados, cotidianamente, para expressar outras relações (incluindo aqui o apadrinhamento de diversos não-indígenas), sobretudo para indicar uma posição de respeito – sábio, sábia, ancião, anciã –, e, frequentemente, é um termo traduzido como pajé, sobretudo o termo masculino *tcheramoi*. Porém, a palavra usada pelos Guarani para se referir ao que, grosso modo, seria o equivalente de pajé/xamã é *karai* (Rose 2010: 177).

realizadas com a ingestão de peyote, aqui são realizadas com ayahuasca, as danças e as canções guarani, o *petyngua*, etc<sup>12</sup>.

Haroldo Evangelista Vargas começou a organizar as atividades da Igreja Nativa do Fogo Sagrado no Brasil, em meados dos anos 1990, depois de ter conhecido Aurelio Díaz Tekpankalli, fundador da igreja nos Estados Unidos. No começo dos anos 2000, Haroldo foi reconhecido como chefe e líder espiritual do Fogo Sagrado de Itzachilatlan no Brasil. Ainda que a Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan tenha sido fundada nos Estados Unidos, seu líder, Tekpankalli, nasceu no México e influenciou várias correntes no país. Desde a fundação da igreja nos anos 80 até os dias atuais o cenário tem se ampliado consideravelmente, sobretudo com a nomenclatura mais genérica de Caminho Vermelho (*Camino Rojo* ou *Red Road*)<sup>13</sup>, e seus rituais principais (Busca da Visão e Dança do Sol) tem sido praticados por diversos grupos em toda América Latina, indígenas ou não, ligados oficialmente ou não a Igreja Nativa do Fogo Sagrado.



12 Apesar do ritual da Busca da Visão estar relacionado com a Igreja Nativa do Fogo Sagrado, nestas aldeias guarani ele já ganhou certa autonomia. Em uma aldeia vizinha, por exemplo, Hyral, sobrinho de Geraldo e cacique da aldeia, fundou uma Igreja Nativa Guarani. A nomenclatura Caminho Vermelho é usada de forma mais ampla para abarcar conjuntos rituais que começaram a se espalhar por toda a América como um complexo de saberes e rituais dos povos originários, que, segundo aqueles que seguem estes ensinamentos, compartilham ideias, práticas e espiritualidades semelhantes.

13 O Caminho Vermelho é visto, neste contexto, como o caminho correto da vida, segundo diversos ensinamentos de nativos norte-americanos, sobretudo os Lakota. A Igreja Nativa segue, majoritariamente, estes ensinamentos, este caminho. Há vários outros grupos que também se dizem seguidores do Caminho Vermelho, grupos não oficialmente ligados à igreja criada por Aurelio – há, inclusive, vários outros líderes, no Brasil, no México, nos Estados Unidos e em toda América Latina.

A Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan surge nos EUA a partir da *Native American Church*<sup>14</sup> (NAC). De acordo com Ressel (2013: 79), a fundação da NAC ocorreu mais por “necessidade de reconhecimento como associação oficial pelo Estado do que por opção” já que este registro garantiria “ao grupo o direito legal de realizar suas cerimônias”. A NAC se fundamenta a partir de uma mescla “de cerimônias nativas antigas, a catequização pelo cristianismo dos indígenas norte-americanos e o contato com nativos mexicanos que consumiam o cacto peyote” (*ibidem*: 33). Ela conta, atualmente, com uma grande quantidade de seguidores e, embora tenha um “corpo” cerimonial mais ou menos estruturado, possui também grandes variações – cada grupo indígena tem liberdade para fazer as adaptações que desejarem.

Tekpankalli nasceu em 1954 no estado de Michoacán, México, onde viveu durante sua infância e começo de juventude. Ele se autodenomina um indígena Purepecha que teve uma forte influência de seu avô, descendente de indígenas, em sua formação. Durante a adolescência, mudou-se com seus pais para os Estados Unidos e começou a participar de cerimônias a partir de encontros com “irmãos indígenas” nos Estados Unidos, em Dakota do Sul, nos anos 1980. Assim ele teria conhecido alguns líderes indígenas importantes, como Henry Crow Dog, Leonard Crow Dog e Black Elk. Tekpankalli se propôs então a expandir este conhecimento além das fronteiras indígenas, re combinando os elementos que reuniu ao longo de sua trajetória, o que culminou com a fundação da Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Segundo o estatuto da igreja, *Itzachilatlan* significa, em *nahuatl*<sup>15</sup>, “terra dos gigantes vermelhos”. Um dos intuitos da Igreja Nativa é realizar a união dos povos do norte (na figura da águia) com os do sul (condor). Uma das ideias principais de Tekpankalli (2005, 1996), e também de outros atores importantes do Caminho Vermelho, como Leonard Crow Dog<sup>16</sup>, é a de que todos somos “filhos da terra”, ou seja, de alguma maneira, todos somos indígenas.

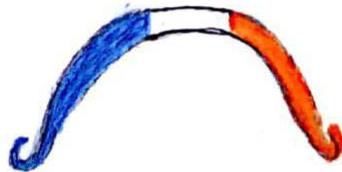
Seguimos na *opy* tomando chimarrão e conversando. A maior parte do tempo ficamos em silêncio. Esse silêncio tão característico dos Guarani. Já é quase fim de tarde e em breve a janta será servida. A comida é preparada por uma equipe formada por algumas mulheres indígenas e por algumas pessoas que se voluntariam para a chamada

14 Tema de alguns estudos de Thomas Csordas (2013) entre os Navajo.

15 Língua pertencente à família uto-asteca, falada no território atualmente correspondente à região central do México. No México, é o idioma símbolo da “mexicanidade” – um movimento de recuperação e (re)valorização das raízes pré-colombianas. O mestre (maestro) de Tekpankalli, Tlakaelel, foi um dos principais líderes deste movimento no país.

16 Leonard Crow Dog é considerado um importante “*medicine man*” lakota que tem buscado unificar os povos indígenas das Américas. É um dos principais líderes de cerimônias de Busca da Visão e Dança do Sol nos EUA.

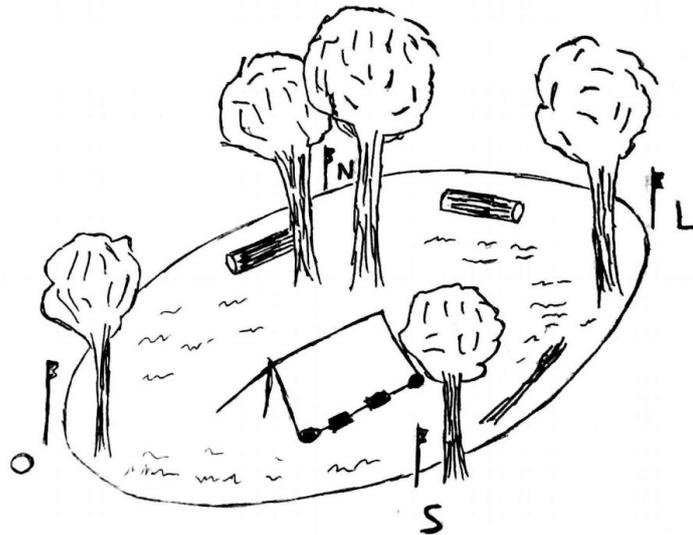
“equipe de apoio”. São pessoas que não subirão a montanha, porém participam de uma série de atividades necessárias ao bom andamento do ritual. Com a chegada da noite, comemos uma saborosa sopa. Não há luz na aldeia, não ao menos nessa área onde estamos acampados, perto da *opy*. O céu, como de costume, dá seu espetáculo. Milhões de estrelas nos iluminam. Voltamos à *opy* para aproveitar um pouco mais da fogueira e do chimarrão. Eu estou cansado e apreensivo. Amanhã, pela noite, será o início oficial do ritual – uma cerimônia que durará toda a noite, com toma de ayahuasca, cânticos, danças e rezos<sup>17</sup>. Depois da cerimônia, os que subirão a montanha, os chamados “buscadores”, deveremos arrumar nossas coisas, descansar um pouco e nos preparar para o temazcal de início.



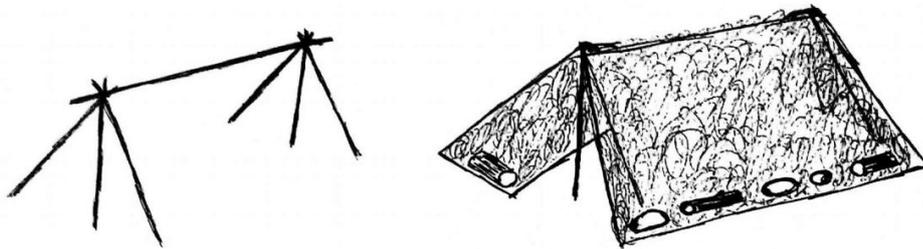
Busca da Visão é um ritual de retiro, de jejum e silêncio em um espaço previamente definido na montanha. Durante este período, os buscadores ficamos em jejum completo (de água, comida e palavras) por períodos variáveis: quatro dias no primeiro ano em que se faz o ritual; sete, nove e treze, respectivamente, nos anos seguintes.<sup>18</sup> Cada ano é representado por uma cor e uma direção cardeal. Começamos pela direção leste, a chamada porta leste, representada pela cor vermelha. Logo depois, em sentido horário, temos a porta sul, representada pela cor amarela, depois a porta oeste/preta e, por fim, a porta norte/branca. Um conjunto de 365 rezos deve ser preparado de antemão para circular e proteger nosso local na montanha. Tais rezos são elaborados com um pedaço de tecido na cor correspondente ao ano de participação, preenchidos de tabaco e atados em uma linha da mesma cor. Além disso, há também as cores das bandeiras, que são confeccionadas com pedaços de bambu e tecidos maiores presos a ele, também cheios de tabaco: a bandeira do céu (azul), da terra (verde) e do coração (lilás) – totalizando assim sete direções. O espaço é formado por um círculo feito com os rezos e pelas bandeiras fincadas na terra. A direção correspondente ao ano é a “porta” do nosso espaço, e nela são plantadas as bandeiras do céu, da terra e do coração. Caso o buscador queira abandonar a Busca, basta pegar a bandeira do coração e se dirigir a *opy*, que fica a cerca de 10 minutos de caminhada da montanha.

17 Em geral, neste contexto de Busca da Visão Guarani, o termo “rezo” aparece no masculino. Pode se referir tanto a uma prece quanto a algo físico, material, palpável – como os 365 rezos que confeccionamos com tabaco para demarcar nosso espaço na montanha.

18 São quatro anos de ritual, uma vez que se complete o ciclo em cada ano.

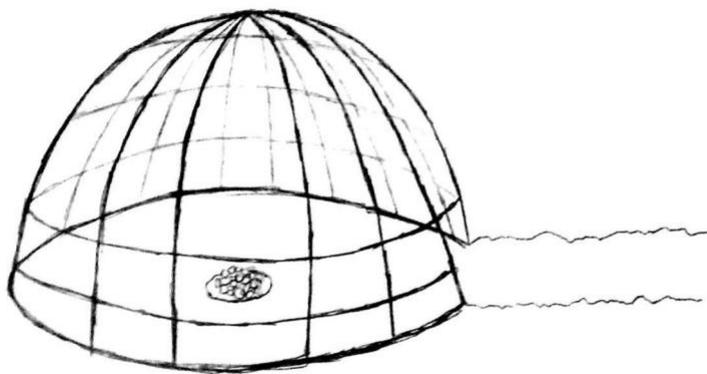


O dia amanhece tranquilo na aldeia. Devo visitar meu espaço para preparar algumas coisas, limpá-lo e montar uma pequena estrutura que servirá de abrigo durante os próximos quatro dias. Seguindo a recomendação, penso em levar o mínimo de coisas possível. A estrutura eu construo com pedaços de madeira fincados no chão, que logo cubro com um pedaço de lona preso por algumas pedras. O espaço não é dos melhores, mas logo consigo limpá-lo razoavelmente bem e montar a “barraca” da melhor forma possível. Percebo que há uma grande quantidade de mosquitos na densa mata que cobre a montanha. Apesar de ser permitido levar repelente e mosquiteiro<sup>19</sup>, decido encará-los sem. Depois de algumas horas preparando meu espaço volto para a aldeia para comer alguma coisa, tomar um banho e esperar pela cerimônia.



19 Geraldo nos contou que na época que ele realizou a Busca da Visão em Segualquia, junto com Haroldo, as coisas eram bem mais rígidas. Não era permitido levar lona, repelente. Apenas a roupa do corpo, uma troca e alguns agasalhos. Mas com o tempo, e principalmente entre os Guarani, esta rigidez se flexibilizou – hoje é permitido levar lona e repelente, e, a partir do segundo ano, uma rede. Alguns confortos (*sic*) que em nada amenizam a dura prova corporal e psicológica a que somos submetidos.

Depois da cerimônia, que durou toda a noite, eu praticamente não descansei. Arrumei as últimas coisas para subir a montanha, tomei bastante água, almocei com os outros buscadores e comecei a me preparar para o temazcal. A jornada começaria ao entrarmos na tenda, quando tomaríamos o último copo de água e iniciáramos o jejum. Deixamos os *petyngua* cheios de tabaco no altar construído próximo à entrada da tenda. Estes só voltariam a ser acesos no temazcal de retorno de cada buscador, quando também teríamos devolvida a palavra – marcada pelo retorno do tabaco, do fogo. Durante todo o período na montanha deveríamos cuidar deles e mantê-los cheios do tabaco consagrado agora nesse altar. O temazcal, também chamada de Tenda do Suor, *Sweat Lodge* ou *Inipi* (em diversas tradições), é um ritual de purificação e renascimento. A tenda, o calor, a escuridão (já que a estrutura, normalmente de bambu, é coberta por diversos cobertores) são elementos que marcam o retorno ao ventre materno, à Mãe Terra. Há uma vasta bibliografia explicando as origens do temazcal<sup>20</sup>, que em *nahuatl* significa: “TEMAZ” = banhar-se com vapor; “CALLI” = casa/lugar. Ou seja, “casa/lugar de banho com vapor” (Sánchez 2010).



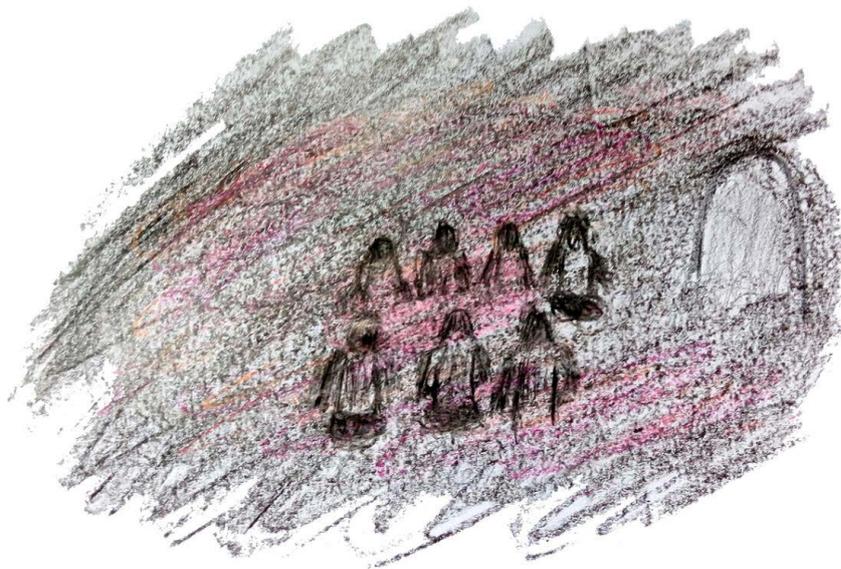
Entramos em ordem. Primeiro os que conduziriam o temazcal, formando o primeiro círculo, mais próximo ao buraco central (chamado de ventre ou coração) no qual são depositadas as pedras quentes. Os outros entravam em ordem de maior “experiência”<sup>21</sup> no ritual e formavam o segundo círculo, mesclado com muitos Guarani que também participavam da tenda. Todos e tudo entravam, sempre, em sentido horário.

20 Para uma visão mais ampla e detalhada do temazcal, ver, por exemplo, a dissertação de Karina Rachel Guerra Braga (2010). Para uma abordagem histórica, ver o livro de Soustelle (1962).

21 Os que estão fazendo o período de 13 dias entram primeiro, depois os de nove, sete e quatro dias, sucessivamente.

Logo na primeira porta senti que a experiência seria pesada. Em geral são realizadas quatro portas, com um intervalo maior entre a segunda e a terceira. Apesar de não ser permitido sair da tenda, a abertura da porta para a saída dos instrumentos e para a entrada de mais pedras alivia a temperatura. Os buscadores, neste caso, saímos após a terceira porta, para nos prepararmos para a subida da montanha. Aqueles que não participariam da Busca ficaram até o encerramento das quatro portas.

Perdi a conta de quantas pedras entraram logo na primeira porta. O calor era muito intenso para mim, mas a pior sensação foi a falta de ar. Uma sensação sufocante. A tenda estava cheia e muito quente. Várias vezes fui literalmente ao chão, cavando um pouco a terra na busca de ar mais “fresco”. O temazcal, conforme ouvi diversas vezes, é um poderoso ritual de limpeza e renascimento. O formato e o calor nos levam ao útero materno, que neste caso é a Mãe Terra. Este útero estava, de alguma forma, me sufocando. Pensei diversas vezes em desistir. Tentava buscar algum lugar mental ou emocional para me acalmar. Mas nada parecia surtir efeito. Enquanto isso as sensações de calor, abafamento, claustrofobia e falta de ar só faziam aumentar. “Só mais um pouco”, pensava eu; “logo esta porta termina”; “você não pode desistir aqui, logo no começo do ritual”. Meu corpo, não obstante, não acompanhava estes pensamentos. Se muito do que estava experimentando como práticas xamânicas me colocava a questão “**o que pode um corpo?**” a sensação que experimentava então me mostrava com clareza “**o que não pode um corpo**”. O ritual estava apenas começando, e uma mensagem já estava bastante clara para mim – “é daqui que você vai sair: do chão”.



Passada esta primeira experiência “traumática”, fui me preparar, junto aos outros buscadores, na *opy*, para a subida. Troquei de roupa, que estava toda enlameada e suada. Ficamos em silêncio aguardando o fim do temazcal. Cerca de meia hora depois somos então chamados e os grupos são divididos. Seremos “plantados” na montanha. Os lugares de cada buscador, embora próximos, ficavam a uma distância razoável para evitar qualquer forma de contato visual. Ao chegar em meu lugar, aguardo enquanto Marlon<sup>22</sup> constrói o círculo com os rezos e coloca todas as bandeiras em seus lugares. Terminada esta preparação, recebo as instruções finais: “boa Busca; depois de quatro dias e quatro noites, viremos te buscar”.

Estou sentado em meu espaço onde acabei de ser “plantado”. Ao leste, a bandeira vermelha, ao sul a amarela, ao oeste a preta e ao norte a branca. Ao lado da vermelha, minha “porta” nesta primeira Busca da Visão, a verde (a terra), a azul (o céu), e a lilás, a bandeira do coração. Meus 365 rezos alinhados circulam as quatro bandeiras fincadas no chão e formam um círculo de mais ou menos 3,5 m de raio. Arrumo um pouco a estrutura que construí no dia anterior colocando mais pedras para segurar a lona no chão. Esta será minha casa por quatro dias.

O espaço é pequeno e eu mal caibo por inteiro, na diagonal. “São apenas quatro dias” – penso comigo – “será suficiente”. Não trouxe mosqueteiro ou isolante térmico. Segui à risca a recomendação de trazer o mínimo necessário: uma calça, um agasalho, duas camisetas, uma coberta, um pano para cobrir o chão e um lenço leve para cobrir o rosto. A mata é bastante fechada e me protege do sol. É quase fim de tarde, e agora devo passar 4 dias e 4 noites sozinho na mata, absorto em meus pensamentos, sem água e sem comida. Quatro dias, 96 horas, 5760 minutos... não parece tanto.



---

22 Marlon é um Guarani com 17 anos de idade, que recém tinha terminado de realizar os quatro anos da Busca. Uma vez terminado este período de formação, a pessoa está apta para participar do chamado “conselho”, e pode então realizar atividades como estas: cuidar do fogo da cerimônia, levar os buscadores para a montanha, realizar visitas etc.

O espaço é levemente inclinado no sentido norte-sul. Há duas árvores maiores ao norte, uma mais ao sul e outras menores espalhadas ao longo do espaço. A parte norte é mais fechada, com troncos e uma vegetação rasteira que não fiz questão de limpar tão bem. Já ao sul, área onde instalei minha tenda, fiz um trabalho de limpeza melhor, e a área está mais aberta. Ao sudeste há uma grande raiz exposta que forma uma área um pouco mais plana, onde consigo passar alguns momentos do dia olhando para a densa floresta que me cerca. Raros são os momentos nos quais os pernilongos dão alguma trégua.

Agora, poucas horas depois de ter sido plantado, a noite se aproxima. Ouço os cantos<sup>23</sup> das pessoas que não subiram a montanha, do grupo de apoio, na aldeia. Logo deve anoitecer, penso comigo. Gasto algum tempo arrumando o espaço e minha “cama”. Não tarda a anoitecer, e logo pego no sono. Sinto o cansaço da cerimônia da noite anterior e do temazcal. Consigo me acomodar relativamente bem, apesar de dois pequenos troncos que incomodam vez ou outra.

Acordo já cansado de tanto dormir, com o corpo dolorido, pedindo algum movimento. Os pernilongos já estão em polvorosa. Visto o meu lenço e me levanto, buscando me alongar para diminuir um pouco as dores corporais. Não sinto fome, apenas alguma sede, mas nada que chegue a incomodar. A noite durou mais do que imaginava. Acordei em vários momentos para trocar de posição. Começo a perceber que estes quatro dias custarão a passar. Resolvo então fortalecer os meus rezos: peço sobretudo força, coragem e firmeza nos propósitos para continuar esta jornada antropológica e pessoal ao mesmo tempo. Estas dicotomias me atordoam e sei que serão temas de muitas indagações. Busco não pensar nisso, não agora, e deixo-me guiar pelas sensações, pela experiência, pelo momento. Rezo para cada uma das direções: ao leste pela abertura, pela disponibilidade, pelo nascimento, pela força (física e mental); ao sul pelo autoconhecimento, pelas emoções, pelos sentimentos (o crescer da criança interna); ao oeste pelo mistério, pelo poder; e ao norte pela sabedoria dos anciãos, pela aceitação, pelo silêncio. Tudo como ensinado pelos Guarani. Rezo também para as outras três direções: à terra<sup>24</sup> pela cura, pela cura interna e pela cura do planeta; ao céu pela liberdade; e ao coração pelo entendimento, pela cura das emoções, das relações. Quando me concentro na bandeira verde, a da terra, muitas emoções vêm à tona. Logo me pego pensando em minha relação com o planeta Terra. Qual é meu lugar, meu propósito de vida? Ou o propósito desta pesquisa? Há algum tempo estas questões me atormentam, ao mesmo tempo em que me fascinam as histórias de

---

23 Estes cantos, como perceberia nos próximos dias, são entoados sempre ao amanhecer e ao anoitecer. Depois do meu período na montanha, também me juntei ao grupo de “apoiadores” e participei de muitos cantos até o final da Busca.

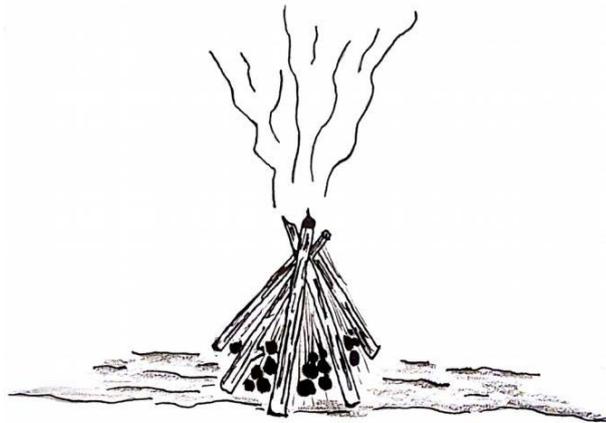
24 Também chamada de *Pachamama*.

muitos povos indígenas, que em uma profunda identificação com o seu território, com a sua terra, lutam arduamente para mantê-los. Eles sabem quem e de onde são. Esse senso de pertencimento me soa encantador.



Passo muito tempo, imagino, pensando nestas questões. Mas, na busca de algo mais “prático”, mais “palpável”, decido retirar os dois troncos que me incomodaram a noite toda. Preciso cavar cerca de 30 cm, com as mãos, para conseguir retirá-los. Isso deve ter me tomado uma hora do dia e também o pouco de minha energia que ainda restava. Pensamentos inevitáveis começam a aparecer: “falta muito para terminar?”, “que raios eu estou fazendo aqui?”, “será que eu vou aguentar, física e psicologicamente?”. Os pernilongos seguem cruéis e não dão trégua. O início da manhã e o fim de tarde são piores. Busco me movimentar nestes períodos, mas o corpo começa a dar cada vez mais sinais de cansaço. Imagino que cada um desses períodos dure cerca de duas horas, pelo menos o ápice da ação frenética dos pernilongos. Duas horas que parecem durar quatro, ou mais. Começo então a perceber que o tempo, além do corpo, será também uma questão central. Dizem que a busca de quatro dias, a primeira do “período de formação”, é a que mais cobra em termos físicos, corporais, enquanto as outras trabalham aspectos outros do ser: emocional, espiritual, etc.

As horas costumam a passar. Não vejo o céu, não vejo o sol. O dia parece nublado, acho que vai chover. Mais uma vez começo a pensar em desistir. Lembro das razões e motivos que me trouxeram até aqui e busco, uma vez mais, fortalecer o meu “intento”<sup>25</sup>, encontrar forças para continuar. Razões de pesquisa. Divago. Foco-me na experiência. Se ela é, essencialmente, uma experiência de autoconhecimento, devo estar aberto para realizar estas passagens, sempre perigosas, entre o Mesmo e o Outro, entre o Subjetivo e o Objetivo. Divago novamente. Tento achar um espaço por entre as árvores para olhar o céu. Nublado. O sol parece não ter se movido muito. Quantas horas teriam se passado? Deito-me. Cubro meu rosto. Nuvens de pernilongos logo aparecem e não me deixam descansar. Tento descobrir, de novo, e de novo, quantas horas teriam se passado. Imagino que algumas. O céu está cada vez mais nublado e o cheiro de chuva e o vento na copa das árvores anunciam a chegada de água. Uma chuva fina e leve começa a cair do céu. Consigo, ao menos, durante a chuva, descansar um pouco, já que os pernilongos praticamente desaparecem nesse momento. Chego a desejar, até mesmo a pedir e rezar ao Grande Espírito<sup>26</sup> por mais chuva, por chuvas mais fortes. Imediatamente lembro da advertência de Geraldo e de Seu Alcindo: “cuidado com aquilo que deseja, com aquilo que pede a *Nhanderú*”.



25 Intento é um termo recorrente nos ensinamentos de Dom Juan a Carlos Castañeda, um dos autores mais famosos e controversos neste ambiente de práticas xamânicas contemporâneas. Possui um significado complexo e vasto em sua obra. No nível pessoal, intento pode ser entendido como aquilo que nos move, diferente de uma “intenção” ou de um “querer”, mas como uma força imponderável. Há todo um treinamento para se harmonizar com esta força, embora, em última instância, sejamos todos escravos dela (cf. Castañeda 1981). A impecabilidade (ver nota 31) é umas das formas para torná-la disponível (acessível). Cabe dizer que Castañeda, apesar de todas as críticas possíveis a sua obra, foi um dos autores que me influenciaram e ajudaram a acercar-me desta pesquisa, sobretudo pela vasta influência que possui nesse contexto.

26 Grande Espírito é também um termo recorrente no Caminho Vermelho, termo que seria oriundo de *Wakǎ́ áŋ Tháŋka* (lakota), e pode ser traduzido também como Grande Mistério. Os Guarani também utilizam o termo, assim como, mais recorrentemente, *Nhanderú* (ou *Nhanderú etẽ* – o “nosso pai verdadeiro”).

Finalmente ouço os cantos do fim de tarde. Aquilo me dá uma força extra para continuar – tantas pessoas lá embaixo, rezando por nós, cantando todos os dias, mantendo o Fogo Sagrado<sup>27</sup> aceso durante todo o ritual<sup>28</sup>. O sol logo deve se pôr – imagino – e os pernilongos que voltaram famintos após a chuva devem diminuir ao cair da noite. Sei que o pôr do sol ocorre às 18:00, e que até o anoitecer de fato devo ter mais duas horas ainda. Penso na minha vida cotidiana e em quanta coisa consigo realizar em duas horas: assistir a um filme, ler algumas páginas de um livro, assistir uma partida de futebol, ou então escrever algumas poucas páginas, ou nenhuma, de um artigo. Lembro de dias cheios e corridos nos quais desejava mais algumas horas para terminar todos os afazeres que tinha me proposto. Mas aqui, já se passaram duas horas, talvez quatro, talvez seis e nada de anoitecer, e muito menos dos pernilongos se acalmarem. Quantas horas cabem em um dia? Penso, novamente, em desistir. As oscilações de pensamentos e desejos não me abandonam. Tenho muita sede. O diálogo interno custa a parar.<sup>29</sup> Mas finalmente, sem que eu perceba, a noite chega e os pernilongos começam a diminuir (até eles devem dormir).

Com o chão sem os troncos, o espaço para dormir, apesar das irregularidades do solo, é bem melhor. Consigo acomodar-me bem, dadas as circunstâncias. Sei que ainda é cedo e que a noite há de ser tão longa quanto o dia. Depois de um longo período absorto em vários pensamentos, adormeço, mas não consigo dormir sequer uma hora na mesma posição sobre o chão duro e irregular. Minhas costas doem. Viro de lado. As pernas doem. Viro para o outro lado. A cada momento de curtos adormeceres muitos sonhos ocorrem. Sonho sobretudo com a minha infância, com velhos amigos de tempo de escola que não tenho mais contato. Cenas há muito esquecidas me vêm à memória: sonho com as festas de criança, com as férias de verão que passava quase sempre no sul de Minas, na casa de minha vó (recém-falecida) e no sítio de meu tio. Começo a visualizar possibilidades de encontrar um lugar, construir um território, descobrir pequenos locais, emocionais, onde meu coração se encontra. Em meio a memórias de infância, umas mais dóceis que outras, semiacordado, escuto dois passos firmes se aproximando do meu círculo, pela entrada

---

27 Uma das características da Igreja Nativa do Fogo Sagrado é a chama do fogo, que deve ser mantida sempre acesa para lembrar a união entre os povos nativos da América e também a união com o Grande Espírito.

28 Depois do período de quatro dias na montanha, fiquei até o fim do ritual na aldeia, juntando-me ao grupo de apoio, responsável, por exemplo, em manter o fogo sempre aceso. O que incluía um revezamento durante a noite e também um árduo trabalho de coleta de lenha.

29 Parar o diálogo interno é um dos modos propostos por Dom Juan para se tornar um guerreiro, ou um homem de conhecimento. É uma das técnicas para conseguir formular novas descrições (concepções) de mundos possíveis: “já lhe disse que o diálogo interno é o que nos prende à terra – disse Dom Juan, – o mundo é isso e aquilo somente porque falamos conosco dizendo que ele é isso e aquilo” (Castañeda 1974: 16).

oeste<sup>30</sup>, para a qual estou virado naquele momento. Acordo rapidamente. Meu coração dispara. Abro os olhos. Apesar da escuridão percebo um vulto negro, em pé, parado em frente da bandeira preta. Ele não adentra o meu espaço. Não olho profundamente para ele e também não tento trocar nenhuma comunicação. Logo percebo que não se trata de nenhuma pessoa e também de nenhum animal. Meu corpo é todo arrepio, meu coração dispara e minha respiração está extremamente ofegante. Sou tomado por uma sensação de morte, mas sinto que devo manter a calma e me fortalecer para não ser subjugado por aquela força, aquele ser, aquele mau encontro. Respiro mais fundo e assertivamente. Tento controlar o imenso pavor que sinto. Algo em mim sabe que não devo responder ao chamado da morte. A cada respiração busco fortalecer este sentimento e aos poucos esta sombra, este espírito, começa a se afastar. Meu coração começa aos poucos a voltar ao normal e tento então interpretar o que este encontro poderia me dizer. No momento só consigo pensar em manter toda a minha atenção voltada para o lado oeste, a fim de não vacilar em nenhum momento e não permitir que tal sombra se aproxime novamente. Não há tempo para interpretações. Sombras, medos. Passo o resto da noite meio dormindo, meio acordado, sempre atento a direção oeste de minha “barraca”. A noite custa a passar e sou desperto por qualquer barulho da mata. O corpo dói cada vez mais. A sensação de boca seca só faz aumentar. Penso em desistir e voltar assim que amanhecer. Já fui longe demais. Mas, logo que amanhece, escuto os tambores e os maracás, as músicas cantadas para as quatro direções, o grito de bom-dia... Tudo isso me fortalece uma vez mais. Recebo a “visão” noturna como um aviso – sei que deveria entrar em contato mais profundo com o meu ego, com a dissolução do ego (como escutei repetidas vezes antes do início da Busca, tanto por parte de Geraldo como de outros buscadores), ou, em termos antropológicos que me fazem mais sentido, com a descolonização do pensamento (Viveiros de Castro 2015). E tal descolonização passava, neste caso, obrigatoriamente pelo corpo (e pela morte).

---

30 A entrada oeste, da cor preta, é a entrada do poder: dos ancestrais, dos espíritos, dos mortos.



Acordo com a boca e a garganta ainda mais secas e com o corpo todo dolorido; costas, pernas e braços, principalmente. Olho para algumas bromélias em meu espaço e resolvo molhar um pouco a garganta com a água armazenada em seu receptáculo.<sup>31</sup> Tomo um ou dois goles. Sinto o gosto da flor, e, apesar de não ser nem um pouco agradável, a água serve, principalmente, para aplacar a sensação de boca seca. Gargarejo um bom tempo e me animo. Começo a me movimentar, a andar por meu espaço circulando os meus rezos, lembrando das intenções ali colocadas, para cada cor, para cada direção.

Olho novamente para o céu. Poucas horas se passaram. Talvez apenas uma, no máximo duas. Percebo que o tempo passa cada vez mais lentamente. Dias antes de subir a montanha lia “Porta para o Infinito”, de Castañeda, e Dom Juan, ao falar sobre a impecabilidade<sup>32</sup>, enfatiza a questão temporal. Segundo ele, a chave para a impecabilidade do guerreiro, isto é, fazer o máximo de tudo em que empreender, consiste em saber que não temos tempo. Para Dom Juan a morte é a melhor conselheira do guerreiro<sup>33</sup> porque ela o lembra a todo momento que não temos tempo a perder, que “não há sobreviventes neste mundo”. Mas, como ser impecável aqui, onde pareço, de fato, ter todo o tempo do mundo<sup>34</sup>? Lembro-me então da visão sombria da noite, sinto profundamente a fome e a sede, escuto atentamente os barulhos e perigos da floresta e me sinto fraco e impotente. Sinto a morte muito próxima, como nunca antes a senti. Ela me lembra que, mesmo aqui, não tenho, de fato, tempo.

Por fim terminei o período de quatro dias (que pareceram semanas). Após descermos da montanha, todos os buscadores de 4 dias que tinham finalizado o processo (em silêncio e evitando contato visual, conforme recomendado) ainda entramos em mais um temazcal antes de termos “devolvida” a nossa palavra e podermos tomar água e comer. Somos 5 buscadores a completar o período de 4 dias: 3 *jurúas* e 2 Guarani. Entramos um a um na tenda, após a roda central, que é formada pela “mulher medicina” (Giovanna), o condutor (Geraldo) e por mais três ou quatro pessoas mais experientes, que em geral entoam os cantos. Outras pessoas entram após nós, completando o círculo maior. São

31 Apesar de ser um jejum completo, era “permitido” consumir tudo que estivesse em nosso espaço. Então, caso chovesse, poderíamos beber a água da chuva, por exemplo.

32 “Não é tão complicado assim como você quer fazer parecer. A chave para todos esses assuntos de impecabilidade é o sentido de não ter tempo. Via de regra, quando você sente e age como um ser imortal que tem todo o tempo do mundo, você não é impecável; nessas ocasiões, você devia virar-se, olhar em volta e aí compreenderia que sua impressão de ter tempo é uma idiotice. Não há sobreviventes neste mundo!” (Castañeda 1974: 188).

33 Interessante paralelismo: guerreiro é um termo recorrentemente utilizado por Dom Juan/Castañeda e também aqui, entre os Guarani.

34 “Você não tem tempo, e no entanto está cercado pela eternidade. Que paradoxo para a sua razão!” (Castañeda 1974: 220).

sobretudo Guarani da aldeia e outros apoiadores. Muitas crianças e até mesmo um bebê participam.



Começam a entrar as pedras quentes, uma a uma, trazidas pelo “homem fogo”. A cada pedra colocada no círculo central, a “mulher medicina” coloca sobre elas um punhado de ervas ou então óleos essenciais – as medicinas – que são queimadas/defumadas. O começo é suave e o cheiro das ervas é refrescante e revigorante. Após entrarem todas as pedras da primeira porta (o número varia de acordo com o propósito), sai a “caixa” com as medicinas e os chifres de veado utilizados pelo condutor para colocar as pedras no círculo central. Tudo sempre girando em sentido horário, seja para entrar, seja para sair. Entram então os instrumentos (um tambor e um *mbaraka mirĩ*<sup>35</sup>) e por fim o balde de água. Fecha-se a porta. A escuridão é praticamente total, graças aos muitos cobertores que cobrem a estrutura de bambu. Lá fora, o “homem fogo” e seu ajudante são os responsáveis por trazer as pedras quentes, as medicinas, os instrumentos etc. Assim que a porta se fecha os cantos começam, em geral quatro cantos por porta. O condutor, de tempos em tempos, despeja um bom tanto de água por sobre as pedras, liberando vapor e muito calor. A maioria dos

35 Sobre a importância do chocalho/maracá na cosmologia guarani, ver a tese de Deise Montardo (2002) e o TCC de Mariano Ortega (2015). Em outros rituais e cerimônias que participei ligados ao Fogo Sagrado de Itzachilatlan, o maracá também ocupa um lugar de destaque. Aqueles que puxam os cantos estão sempre em posse dele e dão o ritmo da música – considerado com um instrumento sagrado ele “dá a voz” ao portador, ao mesmo tempo que o conecta com espíritos e divindades

cantos é entoado em guarani. Dona Rosa, a anciã da aldeia, com 102 anos, esposa de Seu Alcindo, participa desta tenda e entoa alguns cantos. Impressiona a sua força e a sua voz. Fecho os olhos e tento receber um pouco da força de seus cantos e rezos.

Após os quatro cantos a porta é aberta. Sai a água e os instrumentos. Repete-se a mesma estrutura. O calor aumenta. Meu corpo sua sem parar, como que esgotando os últimos estoques de água. Ao final da segunda porta, em geral, o intervalo é um pouco maior. Neste caso, o intervalo é ainda maior porque a água é servida aos buscadores e os *petynguas* são acesos e passados, um a um, a cada buscador, devolvendo assim nossa palavra. Uma Guarani começa a falar. Não pude entender quase nada de suas palavras, mas, mesmo assim, as sensações chegavam de forma clara através da sua postura corporal (a cabeça baixa, tanto de quem fala quanto de quem escuta), a voz suave (e firme ao mesmo tempo), o ritmo lento e pausado, a serenidade, alegria e respeito. Um a um, em sentido horário, começamos a falar. No começo a voz custa a sair, e o mais difícil é conseguir encontrar as palavras justas para serem ditas naquele momento. Os Guarani, guardiões das palavras que foram concedidas por *Nhanderú*, as proferem como flechas certeiras. Nós, *juruás*, esforçamo-nos para ser retos, justos, precisos.



## Referências

- ALBERT, Bruce. 2014. “‘Situação Etnográfica’ e Movimentos Étnicos. Notas Sobre o Trabalho de Campo Pós-Malinowskiano”. *CAMPOS - Revista de Antropologia Social*, 15(1):129–44. doi:10.5380/campos.v15i1.42993.
- AZEVEDO, Aina Guimarães. 2016a. “Um Convite à Antropologia Desenhada”. *METAgraphias*, 1(1):194–208. Universidade de Brasília: <http://periodicos.unb.br/index.php/metagraphias/article/view/15821>.
- \_\_\_\_\_. 2016b. “Desenho e Antropologia: Recuperação Histórica e Momento Atual”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2):15–32. doi:10.4000/cadernosaa.1096.
- BRAGA, Karina Rachel Guerra. 2010. *Modelando Xamãs: O Caso Da Tenda Do Suor*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- CASTAÑEDA, Carlos. 1974. *Porta Para o Infinito*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- \_\_\_\_\_. 1981. *The Eagle’s Gift*. New York: Washington Square Press.
- CSORDAS, Thomas. 2013. “Dispelling Dispute in Native American Church Healing”. In: F. Benda-Beckmann, K. Benda-Beckmann, M. Ramstedt & B. Turner (ed.), *Religion in Disputes: Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*. New York: Palgrave Macmillan US. pp. 19–35 doi:10.1057/9781137318343\_2.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996a. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 1)*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 1996b. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 2)*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 4)*. São Paulo: Editora 34.
- ESPINOSA, Baruch de. 1992. *Ética*. Lisboa: Relógio de Água.
- FAUSTO, Carlos. 1988. “A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras Da Etnografia”. *Anuário Antropológico*, 86:183–98.
- FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo. 2016. “Introdução: de imagens e palavras”. In: C. Fausto & C. Severi (ed.), *Palavras Em Imagens: Escritas, Corpos e Memórias*. Open Edition Press. doi:10.4000/books.oep.1292.
- HENDRICKSON, Carol. 2008. “Visual Field Notes: Drawing Insights in the Yucatan”. *Visual Anthropology Review*, 24(2):117–32. doi:10.1111/j.1548-7458.2008.00009.x.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos Num Mundo de Materiais”. *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25–44.
- \_\_\_\_\_. 2016. “Chega de Etnografia! A Educação Da Atenção Como Propósito Da Antropologia”. *Educação*, 39(3):404–11. doi:10.15448/1981-2582.2016.3.21690.
- KUSCHNIR, Karina. 2016. “A Antropologia Pelo Desenho: Experiências Visuais e Etnográficas”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2):5–13. Doi:10.4000/cadernosaa.1095.

- LATOURE, Bruno. 2006. "Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)". *Cadernos de Campo*, 14/15:339-52. doi:10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p339-352.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1992. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- MARCUS, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117. doi:10.2307/2155931.
- MARIANO, Cláudio Ortega. 2015. *A Nossa História Sobre o Mbaraka Mirim Ou Mba'epu Mirim (o Chocalho Guarani)*.TCC. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MARTINS, Humberto. 2013. "Sobre o Lugar e Os Usos Das Imagens Na Antropologia: Notas Críticas Em Tempos de Audiovisualização Do Mundo". *Etnografica*, 17(2):395- 419. doi:10.4000/etnografica.3168.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através Do 'Mbaraka': Música e Xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia Da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RESSEL, Henrique da Costa. 2013. *Cerimônias Nativas: Tradição e Inovação No Fogo Sagrado de Itzachilatlan*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.
- ROSE, Isabel Santana de. 2010. *Tata Endy Rekoe – Fogo Sagrado: Encontros Entre Os Guarani, a Ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SÁNCHEZ, Ángela María Martínez. 2010. *Temazcal, Una Disciplina Ancestral*. Morelia: Consejo de la Ciudad de Morelia.
- SCURO, Juan. 2016. *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SOUSTELLE, Jacques. 1962. *Daily Life of the Aztecs: On the Eve of the Spanish Conquest*. New York: The Macmillan Company.
- TAUSSIG, Michael. 1991. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2009. "What Do Drawings Want?" *Culture, Theory and Critique*, 50(2-3): 263-74. doi:10.1080/14735780903240299.
- \_\_\_\_\_. 2011. *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 1996. *Una Voz Para Los Hijos de La Tierra. Tradición Oral Del Camino Rojo*. Chicago: P.S. Graphics.
- \_\_\_\_\_. 2005. *El Regreso Al Camino de Mis Antepasados*. Morelia: Impresos Hurtado.

VILLELA, Jorge Mattar. 2002. "Corpo e Alma: Notas Etnográficas de Um Aprendiz de Boxe". *Mana*, 8(2):220-22. doi:10.1590/S0104-93132002000200015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A Inconstância Da Alma Selvagem - e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2002b. "O Nativo Relativo". *Mana*, 8(1):113-48. [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext&tlng=pt).

\_\_\_\_\_. 2015. *Metafísicas Canibais: Elementos Para Uma Antropologia Pós-Estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção Da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 20 de janeiro de 2019.

Aceito em 27 de maio de 2019.

## Escalas e comparações: sobre efeitos textuais de procedimentos de taxônomos

Ana Cecília Oliveira Campos

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

[a.cecilia.oc@gmail.com](mailto:a.cecilia.oc@gmail.com)

### Resumo

Trata-se de uma descrição etnográfica que tem como aspecto central a relação entre burocracia e ciência nas práticas de biólogos que produzem pesquisa científica e estudos para etapas de Licenciamento Ambiental no Mato Grosso. O arranjo textual usa relatos de campo e uma prática de interlocutores, a comparação, como metáfora para a descrição etnográfica; mobiliza também relatos etnográficos em laboratórios, congressos acadêmicos, coleções zoológicas e em campo. Entre biólogos, ciência e burocracia aparecem ora como práticas duais e opostas, ora como em intensa interação. Compõe essa aparente contradição a relação de biólogos com outros pesquisadores, bem como com empresas de consultoria ambiental e com órgãos de auditoria do governo. Seguir as práticas que produzem o meio biótico no licenciamento explicita uma narrativa cujo argumento central é que os Estudos de Impacto podem ser usados como estratégias de conhecer áreas e espécies.

**Palavras-chave:** experimento etnográfico, antropologia da ciência, taxonomia, licenciamento ambiental.

### Abstract

This article is an ethnographic description that has as its central aspect the relationship between bureaucracy and science in the practices of biologists who produce scientific research and studies for Environmental Licensing in Mato Grosso. The textual arrangement

uses field reports and a practice of interlocutors, as a metaphor for the ethnographic description; also mobilizes ethnographic reports in laboratories, academic congresses, zoological collections and in the field. Among biologists, science and bureaucracy appear or as dual and opposite, or as in intense interaction. This apparent contradiction includes the relationship between biologists and other researchers, also with environmental consulting firms and government auditing agencies. Following the practices that produce the biotic environment in licensing explains a narrative about this procedure, in which the central argument is that Impact Studies can be used as strategies to know areas and species.

**Keywords:** ethnographic experiment, anthropology of science, taxonomy, environmental licensing.

### **Introdução: entre licenciamentos e pesquisas científicas**

O processo de construção de um grande empreendimento no Brasil segue etapas que conectam expertises específicas à circulação de documentos. As etapas que compõem o Licenciamento Ambiental que pode ser resumido em: Termo de Referência; Estudo de Impacto Ambiental/ Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA); Licença Prévia; Plano Básico; Licença de instalação; Atendimento às Condicionantes e Licença de Operação (Bronz 2013; Zhouri 2008). Cada uma dessas etapas é marcada pela elaboração ou emissão de documentos que passam pelo órgão que licencia o empreendimento. Entre as expertises acionadas está a das ciências biológicas, em especial nos EIA/RIMA. Esses Estudos são elaborados por equipes multidisciplinares que analisam o meio biótico, o meio físico e o meio socioeconômico – estando no primeiro o foco do presente artigo.

Para os estudos referentes ao meio biótico, a expertise técnica acionada é a das ciências biológicas. Nesse processo, *experts*<sup>1</sup>, entre outros aspectos, realizam levantamentos ambientais que determinam espécies<sup>2</sup> existentes em uma área. Acompanhar o trabalho de alguns desses especialistas, através da observação participante em suas atividades de

---

1 O itálico será usado para marcar termos que ganham significado específico na maneira vez que são acionados por interlocutores dessa pesquisa, bem como palavras de língua inglesa.

2 Kirksey (2015) faz referência ao conceito de espécie como não universal na sua descrição do trabalho de campo entre taxonomistas. Aqui eu fomento a categoria não para estabelecê-la ou dar a ela força, mas para observar práticas que a produção de uma espécie envolve. Também por isto, não está em questão o conceito de espécie. Esse conceito é considerado um dos grandes desafios para os próprios taxonomistas. Aqui produzo uma descrição que segue a prática dos interlocutores, isto é, abordo a produção de espécies mesmo sem que para isso esteja produzindo uma categoria muito delimitada do que seja a espécie. Também por isso observo a produção de espécies a partir da produção de seus nomes e da identificação das mesmas.

campo, em laboratório e em coleções zoológicas evidenciar que o processo de produção de empreendimentos se faz em meio a uma longa trilha de documentos (Morawska Vianna 2014). No que diz respeito ao EIA/RIMA, essa trilha é também marcada pela identificação de espécies tanto em documentos burocráticos (como é o caso de inventários e listas de espécies) quanto em documentos científicos (artigos e teses, por exemplo).

Este artigo descreve a prática de identificação de espécies feita por taxonomistas<sup>3</sup>, atividade que é fortemente marcada pela comparação como forma de visualizar diferenças morfológicas entre espécies. Para isso, relatos de campo são pontos de partida para abordar a questão da nomeação de espécies; da atuação de pesquisadores em campo e em congresso, no laboratório e em coleções zoológicas; em seguida, ganha ênfase comparação enquanto uma prática descritiva de taxonomistas<sup>4</sup>; por fim, os procedimentos de interlocutores são usados como metáfora para a comparação central desse artigo, a que põe em evidência ciência<sup>5</sup> e burocracia.

Se em campo a principal estratégia estava em acompanhar práticas de biólogos em laboratório e em coleções zoológicas, no arranjo textual a estratégia é usar uma prática desses experts como metáfora para a descrição – de modo a auxiliar a tarefa de “recriação imaginativa de efeitos da própria pesquisa de campo” (Strathern 2014: 346). Aqui a escala adotada na escrita permite ver consultorias ambientais e pesquisas científicas; e as comparo como fazem os biólogos, para que fiquem visíveis uma em relação à outra.

### **Nomes dos bichos: Revisões taxonômicas e listas de espécies**

Direcionar um olhar antropológico a documentos permite toma-los, não como meras fontes de informação escrita, mas como “artefatos paradigmáticos das práticas do conhecimento moderno” (Riles 2006: 7). Nesse sentido, documentos científicos não são simples registros de resultados, mas inscrições que decorrem de processos de purificações e de extensas redes de relação (Latour & Woolgar 1997). Assim, o contato com as práticas de interlocutores de campo se deu também na pesquisa documental entre documentos

---

3 Em campo ouvi tanto o termo taxônomos, quanto taxonomistas.

4 Embora a maior parte dos relatos seja centrada no trabalho de campo entre especialistas em rola-bostas, há também referências à especialistas em mamíferos e moluscos.

5 No que diz respeito às ciências dos modernos, Marras (2013) apresenta a relevância da análise latouriana para pensar recinto e procedimentos laboratoriais e o empenho de cientistas em isolar os experimentos de influências externas. A particularidade do presente estudo fica evidente ao se observar os efeitos da produção serem imediatamente referentes a um espaço não laboratorial, já que o espaço laboratorial aqui não é um recinto como descreve Marras (2013) e o conhecimento do cientista é acionado por meios administrativos e legais considerando de antemão sua legitimidade de tratar o assunto: ele é um expert e como tal capaz de produzir os dados cientificamente legítimos.

de Licenciamento Ambiental na Biblioteca da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Mato Grosso (SEMA-MT). Nesses documentos, para além de seu conteúdo, chama atenção a própria a estrutura dos EIA/RIMA. EIAs e RIMAs<sup>6</sup> de diferentes regiões e de distintos empreendimentos, em alguns aspectos, eram bastante similares: muito volumosos, continham imagens da chamada fauna e flora, plantas e mapas da região de instalação do empreendimento, descrições sobre atividades de levantamento de fauna e listas de espécies (ver Figura 1).

Tabela 3.12. Espécies registradas na área do empreendimento das PCH's Jacutinga e Saracura.

Taxon	Nome Popular	Quant	Registro	Transecto	Zona
<b>Ordem Didelphimorphia</b>					
<b>Familia Didelphidae</b>					
<i>Didelphis</i> sp.	gambá	7	peg	TR 4 a 7	Z1, Z3
<i>Didelphis albiventris</i>	gambá		DS		
<i>Marmosa</i> cf. <i>lepida</i>	marmosa	1	col	PM 2	Z1
<i>Marmosops</i> sp.1	marmosa	2	col	PM 2, 5	Z1, Z2
<i>Marmosops</i> sp.2	marmosa	3	col	PM 5, H	Z1
<i>Marmosops parvidens</i> <sup>1</sup>	marmosa		DS		
<i>Micoureus demerarae</i>	culca	6	col	PM 2, 3, 5	Z1, Z2, Z3
<i>Monodelphis</i> sp.	catita		DS		
<i>Philander opossum</i>			DS		
<b>Ordem Xenarthra</b>					
<b>Familia Myrmecophagidae</b>					
<i>Myrmecophaga tridactyla</i> <sup>2</sup>	tamanduá-bandeira	1	Peg	TR 5	Z1

Figura 1: Tabela com exemplo de lista de espécies.

Fonte: Documento fotografado pela autora em 2015 na SEMA

As listas de espécie normalmente aparecem em formato de tabela e seguem uma classificação usual das ciências biológicas, a de Carlos Lineu, em uma identificação binominal sugerida em 1758 (ARAÚJO & BOSSOLAN 2006: 5). As listas e os nomes que nelas constavam passaram a ser um importante aspecto dessa pesquisa a partir do contato

6 Mais detalhes sobre procedimentos administrativos de licenciamentos ambientais podem ser encontrados nas pesquisas de Debora Bronz (2013) e Andrea Zhouri (2008). Nesse artigo o interesse centra-se menos no procedimentos e efeitos do documento e mais na maneira que práticas de biólogos conectam-se a eles.

com contato taxonomistas e sistematas. Esses interlocutores<sup>7</sup> colocavam em suspeição o que nas listas parecia dado: *bichos*<sup>8</sup> são nomeados.

Conforme me explicou T.S9, especialista em pequenos mamíferos, a taxonomia envolve classificar e descrever espécies. O taxonômico brincou que aquela tinha sido a primeira profissão da humanidade, já que ainda no Éden animais tinham recebido nomes. Com o mesmo tom irônico, concluiu sua descrição das práticas da taxonomia com a frase: “Deu-se vida a um bicho que não existia”. Longe do Éden, T.S e outros taxonomistas seguem regras de nomeação inicialmente estabelecidas no I Congresso Internacional de Nomenclatura Científica, em 1898, e inscritas no Código Internacional de Nomenclatura Zoológica (ARAÚJO & BOSSOLAN 2006).

Em seu laboratório estavam os mamíferos taxidermizados com os quais trabalhava, roedores pequenos e peludos. A *revisão* na qual trabalhava T.S tornaria pública, meses depois, a descoberta de novas espécies descritas na elogiada defesa de mestrado daquele pesquisador. Como gostavam de lembrar os taxonomistas, a descrição produzida naquela dissertação permitiria a pesquisadores do mundo inteiro identificar indivíduos das novas espécies. De modo similar, todos os nomes que constam nas listas de espécies dos EIAs da SEMA haviam também sido formulados a partir da classificação e descrição de novas espécies em pesquisas científicas como as que acompanhei entre taxonomistas da UFMT.

O trabalho de taxonomistas evidenciou uma profunda conexão entre as listas de espécies dos EIA/RIMA e a cadeia de procedimentos que permite identificar e nomear espécies em laboratório. Assim, olhar para o processo de licenciamento ambiental desde laboratórios e coleções zoológicas, especialmente o Laboratório de Scarabaeidologia e a Coleção a ele anexa, permite ver também outra cadeia de documentos que se produzia no mesmo espaço: as de inscrições científicas.

### **Campo, laboratório e coleção zoológica**

A ilustração na porta do Laboratório de Scarabaeidologia incitava um humor ácido: um rola-bosta, carregava, em vez de esterco, o símbolo da UFMT (ver Figura 2). Ainda no

7 As flexões de gênero são aqui evitadas. No entanto, é importante ao menos ressaltar a presença de mulheres em campo e a histórica importância de mulheres nos estudos das ciências biológicas, especialmente do comportamento de espécies (SÁ, 2011).

8 O termo refere-se ao modo como os interlocutores e interlocutoras dessa pesquisa costumam fazer referência a animais não-humanos. É usado em distintas situações, tanto para fazer referência à espécie com a qual trabalham (“o meu *bicho*”, por exemplo), quanto para apresentar características (“é um bicho muito bonito”, por exemplo). Ao longo do texto é também esse sentido que o termo assume.

9 No intuito de preservar interlocutores, opto por usar identificações fictícias.

início da pesquisa F.M, pesquisador responsável pela coleção, apresentou-me o espaço e, nos enormes armários retrateis, os *bichos* coloridos, os raros e os exóticos. Em cada uma das prateleiras nos armários estavam gavetas removíveis, suas tampas de vidro permitiam ver besouros, sempre alinhados em aparência milimétrica, o que alguns ali caracterizam como “um lugar adequado para alguém com TOC”.



**Figura 2:** Imagem na porta do Laboratório de Scarabaeidologia  
Fonte: Arquivos da autora

Ao lado da coleção, no laboratório, estavam um espaço de triagem e três salas de trabalho cuja profusão de objetos dispostos com menor rigor destoava da organização das gavetas com espécies ordenadas: computadores, vidraria, instrumentos de metal, armários e microscópios. A coleção zoológica e o laboratório pareciam estar longe dos canteiros de obra que via nos EIA/RIMA. Embora interlocutores e interlocutoras me falassem constantemente das consultorias ambientais, elas pareciam deslocadas dos documentos, mas profundamente ligadas aos *bichos* e técnicas de identifica-los. Não comunicavam-se entre si em termos de “meio-biótico”, “impacto” ou “mitigação”, termos comuns nos EIA/RIMA. Falavam, sobretudo, de procedimentos feitos diretamente com os bichos entre outros estavam as coletas e as identificações.

Embora não houvesse nem mesmos resquícius de solo ou esterco nos *bichos* da coleção, as florestas e ecossistemas de onde tinham sido coletados estavam presentes em laboratório, ainda que nas etiquetas que os *bichos* carregavam. Posteriormente, em campo, fortes imbricamentos se evidenciavam entre os *bichos no mato* e os *bichos* da coleção. Na ocasião, um grupo de interlocutores participava da Reunião Latino Americana

de Scarabaeoidologia (RELAS). A Reunião, que teve sua primeira edição em 1993, desde então ocorre a cada dois anos. A apresentação, no site do evento denota seu teor:

O Encontro Latino-Americano de Scarabaeoidologia (RELAS) nasceu da intenção de reunir especialistas em Scarabaeoide para discutir seus trabalhos. No entanto, se tornou um evento que para além de pesquisadores, amigos que com grande entusiasmo se encontram a cada dois anos para compartilhar suas descobertas científicas, experiências, desafios e diversidade de pensamentos. (Site RELAS, Sessão Início, tradução livre).

As descobertas científicas em torno da Scarabaeoidologia haviam começado bem antes das RELASs. Mais precisamente, associadas ao desenvolvimento da sistemática moderna e sua aplicação aos escarabaeoidologistas. Como apontado acima, ainda nos anos 1700, Lineu foi o primeiro a propor categorização de vegetais e animais em divisão que incluía: reino, filo, classe, ordem, família, gênero, espécie. Como gostam de lembrar os interlocutores, os *scarabaeoidaes* são insetos (classe *insecta*), que ocupam a ordem com o maior número de espécies (*Coleoptera*). O estudo desses besouros no Brasil é mais recente, como mostra o trecho de apresentação do evento:

Essa edição, que marca a consolidação da segunda geração de escarabaeoidologistas do Brasil no cenário nacional e latino-americano, mostrará também que o interesse pelo estudo desses insetos vem crescendo cada vez mais no nosso país, motivando novos alunos a cada dia **descobrirem as maravilhas desse grupo tão diverso e fascinante**. (Site RELAS, sessão início, tradução livre, grifo adicionado)

“Maravilhas” e “fascínio” são termos que descrevem com precisão o entusiasmo daqueles taxonomistas. Na apresentação de trabalhos no evento, um pesquisador apresentou dados decorrentes da pesquisa com o número de 15 mil exemplares<sup>10</sup> do gênero *Dichotomius* avaliados. Fotos de alguns dos exemplares analisados foram mostradas na apresentação de *slides*, evidenciando suas características marcantes.

No último dia do evento ocorreu a saída de *campo*. Árvores pequenas com seus galhos retorcidos ocupavam um relevo um pouco acidentado. Éramos nove, a maioria

10 Uma vasta e relevante discussão na antropologia coloca em questão o lugar que seres outros-que-humanos ocupam na disciplina (Ingold 1995, Haraway 2012, LATOUR 2001). Aqui o uso de termos que referem-se a outros-que-humanos (tais como bichos, espécimes, exemplares e objetos de pesquisa) não objetiva o reforço de uma perspectiva antropocêntrica, mas a apresentação de maneiras de nomear que partem dos próprios interlocutores de pesquisa.

pesquisadores com anos de experiência no estudo dos rola-bosta, como gostam de chamá-los. Os mais experientes mostravam como deveriam ser revolvidas as fezes e cupinzeiros. Identificá-los não era difícil, já que eles se destacam da vegetação esverdeada do solo. As fezes eram descoladas com facilidade da vegetação e, levantando-as, devia-se olhar com cuidado para o solo onde estavam e no próprio excremento. Os cupinzeiros pequenos também se desfaziam nas mãos sem maiores dificuldades. Pesquisadores experientes abriam, com facões e machado, cupinzeiros grandes, tocavam em fezes e se lembravam de outros momentos naquela mesma área. Ao encontrar um *bicho*, indicavam como pegá-lo com as mãos, normalmente colocando-o entre polegar e indicador. Para conservá-los, os bichos eram postos em pequenos tubos (de plástico com tampa) cheios de álcool.

F.M (o já mencionado responsável pelo laboratório de Scarabaeidologia) comentava que ir ao congresso e não estar ali (no campo de coleta) seria como conceder uma palestra sobre uma cachaça a alcoólatras e, ao final, não deixar que a provem. Em um mesmo momento, conversas sobre velhos amigos, possibilidades de novos trabalhos, suor, facão, terra avermelhada nas roupas e *bichos*. Logo se constatou que, como sempre, haviam levado poucos tubos. Potes improvisados começaram também a ser ocupados por qualquer besouro que fosse encontrado.

Ocasionalmente mostravam uns aos outros os *bichos* encontrados. Faziam comentários como “Esse *bicho* aí, é *fulano* que está revisando” ou “Vou levar esse para *fulano*”. F.M me mostrou em sua mão um bicho, preto e arredondado como uma semente. Uma vez mais as memórias me remetiam às bancadas de laboratório<sup>11</sup>. Aquele era um *bicho* do gênero revisado por R.N, o doutorando co-autor da apresentação oral citada anteriormente. O *bicho* foi colocado em um tubo, era só uma questão de tempo até que estivesse morto. Em poucos dias estaria em Cuiabá no Laboratório de Scarabaeoidologia. Seria incorporado à coleção de Coleoptera da UFMT e ocasionalmente analisado por R.N. Essa análise o faria ser mais um no crescente número de exemplares analisados por aquele cientista.

Os *bichos* nos quais toquei em *campo*, cheios de esterco e terra, estariam em breve em caixinhas assustadoramente organizadas e limpas. Um processo feito em laboratório

---

11 Esse ponto, a coleta, remete à descrição de Latour sobre a formação de coleções: “o interesse que se tem pelo lugar é menor que o interesse que se tem em leva-lo de volta” (Latour 2011: 338). Ao que complementa: “as formas da terra precisam ser codificadas e desenhadas para se tornarem moveis, mas não é isso que se deve fazer com rochas, pássaros, plantas, artefatos, obras de arte. Estes podem ser retirados do contexto em que estão e levados embora durante as *expedições*. Portanto, a história da ciência é em grande parte a história da mobilização de qualquer coisa que possa ser levada a mover-se e embarcar em uma viagem para casa, entrando no censo universal” (Latour 2011: 350). Há, no entanto, uma ressalva, já que aqui o interesse pelo campo é justamente o interesse que se tem em levá-lo de volta.

ligava o bicho que F.M me mostrou em campo a imagens de *Dichotomius*, cuja foto fora apresentada naquele encontro na Reunião. Do mesmo modo, uma longa cadeia de práticas conecta inscrições científicas e listas de espécies dos EIA aos bichos coletados em campo e armazenados nas gavetas das coleções.

Cada um dos tubos coletados é identificado pelo entomologista por meio de uma etiqueta com números e letras. A etiqueta indica o nome do responsável pela coleta, as coordenadas geográficas do local, bem como o estado, país e data de coleta. Informações que são também encaminhadas à coleção zoológica. Para serem levados aos laboratórios os besouros são postos em mantas, pedaços de algodão envoltos em folha de jornal, para manterem a temperatura. Alguns dias depois, os besouros chegam ao Laboratório de Scarabeoidologia e passam às mãos de outro especialista, que confere a presença das etiquetas nas mantas e os guarda em prateleiras até que sejam montados. Quando começa a montagem, os *bichos* são postos em *becker* com água quente e detergente. A etiqueta feita em campo é presa com alfinete no canto em uma placa de isopor coberta com um guardanapo. Após quinze minutos os corpos no *becker*, antes endurecidos, ficam maleáveis. A maleabilidade permite que suas patas sejam dobradas a partir das articulações: dois pares de patas postos próximos ao abdômen e um par de patas aproximadas ao pronôto. Se feita sem preparo dos corpos, a montagem provocaria perdas de patas e cabeças. A cabeça é colocada alinhada ao abdômen e são aproximadas a ela as mandíbulas e antenas. Os *bichos* são então furados nos élitros com alfinetes entomológicos. O local do furo é contado a partir da divisão dos élitros. O especialista deve olhar atentamente para que o furo esteja entre a segunda e a terceira linha do élitro direito. O alfinete transpassa o *besouro*, que deve estar reto, de todos os ângulos. O especialista roda o alfinete para avaliar quão reto está o *besouro*. Uma vez posto no isopor outros alfinetes são fixados na placa com fins de segurar suas patas. No momento seguinte é escrita uma etiqueta com nome do especialista e a data da montagem, ela é posta ao lado da identificação que veio do campo. Os besouros são colocados na estufa[3] e, após 72 horas, são retirados. Depois da estufa os *bichos* são passados para uma pequena caixa. A caixa tem aproximadamente 12cm<sup>2</sup> e fundos de isopor. Os besouros são deslocados pelo alfinete, que fura o isopor e os estabiliza na caixa. A caixa pronta, cheia de *bichos* alinhados, é guardada em uma gaveta de madeira com tampa de vidro e se encaixa nas prateleiras retráteis da coleção zoológica. Os besouros ainda precisam ser identificados. A partir dessa identificação os besouros ocuparão gavetas de suas respectivas espécies, recebendo, para isso, identificações individuais. São pelo menos três pequenas etiquetas de identificação: em uma constam as informações da etiqueta produzida em *campo* pelo coletor; em outra o nome da espécie; em outra um código QR.

Assim, na coleção e no laboratório, um aparente afastamento do campo é produzido em contínuos procedimentos que um interlocutor caracterizou como *tecnificação*. O termo foi usado por A.A, pesquisador de coleópteros, enquanto apresentava a coleção para um grupo de recém-ingressos no curso de biologia da UFMT. Na ocasião, A.A explicou que aquela se tratava de uma coleção taxonômica, especializada em insetos. Citou que essas informações são armazenadas em papel, em formato de livros ou periódicos como os que estavam nas prateleiras da coleção.

Depois de falar desse meio de armazenar informações – referindo-se ao papel –, A.A passou a tratar dos *objetos de estudo*, os *bichos*. “O objeto de estudo nunca muda, a nossa técnica e experiência melhoram e tiramos novas conclusões, novas e muito mais precisas”, disse ele. Continuou dizendo aos calouros que, para esse aprimoramento das técnicas, “temos que preservar”. Explicou que preservar os *objetos de estudo* exigia temperatura, condições de manutenção e umidade específicas, bem como armazenamento das informações “onde”, “quem” e “quando” foi feita aquela coleta. O cientista afirmou que era “parte da natureza humana ter coleções, coletar. Perguntem-se: o que coletam? Conchas? Brincos? [...] Aqui simplesmente tecnicizamos o que fazem em casa”. Comentou que por meio de publicações, o mundo inteiro passa a ter acesso às informações dos trabalhos taxonômicos realizados. A.A explicou também alguns pontos dessa tecnificação, como o armazenamento de informações em Código Quick Response (QR), que permite acoplar aos objetos de estudo mais informações do que em uma pequena etiqueta, técnica esta que está em processo de implantação no laboratório.

Ao justificar seu interesse em insetos, A.A enfatizou a existência de mais de 56 mil espécies e comentou em tom de piada: “se existe um deus ele é entomólogo... e trabalha com besouros”. O pesquisador mencionou também que insetos inspiraram o trabalho de importantes figuras das ciências biológicas como Wilson e Darwin, cuja produção, salientou A.A, possibilitou o trabalho daquele laboratório. Terminou sua apresentação da coleção tratando da necessidade de preservação e recomendando que, em seus futuros trabalhos, aqueles estudantes destinassem parte dos orçamentos aos gastos cotidianos das coleções e que tivessem cuidado com os dados, advertindo: “dados são importantes!”. Chama atenção nessa abordagem a maneira que a noção de preservação não está associada unicamente aos besouros em seus ecossistemas, mas à possibilidade de ter seus corpos conservados em coleções, bem como o imbricamento entre *bichos* (os *objetos de pesquisa*) e os papéis (dados e conclusões de pesquisas). A potência das coleções, nesse sentido, está na possibilidade de esses espécimes poderem ser repetidamente reavaliados por diversos pesquisadores e técnicas de pesquisa se bem preservados. A coleção não se encerra em si,

mas está ligada a contextos de produção científica. Por último, a coleção (e sua associação com o laboratório) aparece como espaços tecnificados, e de cuidado com *dados* e *bichos*.

### **“Olhar por horas e horas”: sobre a comparação taxonômica**

O trabalho de taxonomistas exige olhar espécimes “por horas e horas” foi como descreveu A.G, pesquisador de doutorado, enquanto trabalhava avaliando espécimes no microscópio. Ele, como outros pesquisadores do laboratório, manuseava com precisão o intervalo de um centímetro entre a cabeça dos alfinetes e os *bichos*. Em sua pesquisa ele esperava encontrar e descrever 28 novas espécies do subgênero objeto de sua investigação. Para isso, conforme sua explicação, era necessário agrupar os espécimes à partir de caracteres marcantes que os identificavam, diferenciando-os pela presença (ou ausência) de pequenas características morfológicas.

No laboratório e na coleção zoológica fazia-se ver que a atenção voltada aos bicho e aos dados estava ligada a procedimentos de identificação de espécies que se seguiam. Antes que fossem incorporados à coleção zoológica, os *bichos*, já montados, precisavam ser identificados. Para essa identificação os *experts* atentavam a certas características dessa espécie. Cada espécie conhecida entre eles já havia sido descrita por algum cientista, seguindo sempre as mesmas especificações das descrições taxonômicas, que determinam características ligadas ao grupo estudado – mais frequentemente: gênero, subgênero ou espécie.

No caso de A.G, na revisão do subgênero que resultaria em sua tese de doutorado e publicações, ele esperava encontrar na Coleção 28 espécies não descritas. Para produzir essa descrição, nos próximos anos A.G precisará trabalhar com *exemplares bem conservados*, limpos, inteiros e bem montados. Por exemplo, uma montagem com menos de 1 cm entre a cabeça do alfinete entomológico e os *bichos* poderia dificultar o manuseio; danos em pequenos caracteres – como uma antena –, tendem a dificultar a identificação; e imprecisões nos dados podem dificultar sintetizações sobre distribuição populacional de espécies.



**Figura 3:** Microscópio e gaveta com bichos.

Fonte: Foto tirada pela autora em campo.

A.G separava os exemplares a partir de certas características. O processo de formulação de uma espécie aparece aqui com a comparação entre características de *bichos*. Por exemplo, a rugosidade no pronoto pode ser uma das características que distingue um agrupamento. A partir da comparação de certas características visíveis, segue-se o agrupamento de indivíduos que podem gerar descrições que resultem na nomeação de uma nova espécie ou na possibilidade de identificar espécies já descritas. Um conjunto de características que permita a descrição das espécies novas por A.G conduzirá posteriormente à pesquisa de quaisquer cientistas que trabalhem com o subgrupo em questão, inclusive em Licenciamentos.

Uma vez publicadas as conclusões de A.G, outros interessados poderão comparar seu próprio material às suas descrições. As habilidades desenvolvidas por A.G ao “olhar por horas e horas” fazem com que consiga com mais facilidade identificar indivíduos do grupo com que trabalha. Assim, as *expertises* desenvolvidas na coleção e no laboratório fazem com que alguns de seus pesquisadores cooperem com outros cientistas na identificação de *bichos*.

No cotidiano do laboratório, biólogos me instigavam a ver o caráter não contínuo que as pesquisas assumem. R.N, por exemplo, trabalhou no que me apresentou como “coleção de referência”. O que eu enxergava sobre a mesa eram gavetas cheias de pequenas caixas onde estava alocada uma grande quantidade de *bichos*. Aqueles eram apenas alguns dos *bichos* coletados em um trabalho de monitoramento de quase seis anos. R.N falava da pesquisa com admiração sobre o período de tempo amostrado, o que possibilita observar flutuação da população em um período de tempo por meio de programas estatísticos. O

material, montado e identificado, seria enviado para o Museu Zoológico da Universidade de São Paulo (MZUSP) e, como me explicou, poderia ser usado para identificar outros espécimes.

Biólogos desenvolviam ao longo de suas pesquisas habilidades de ver, identificar e caracterizar espécies via comparação. De modo mais amplo, essas práticas de identificação são seguidas de ferramentas de tornar visível (por exemplo, em textos, coleções de referência e imagens). As discussões à respeito de escalas com frequência tocavam a questão da visibilidade.

### **Escala e visibilidade entre taxonomistas**

Em muitos momentos durante o trabalho no laboratório cientistas discutiam a produção de seus textos. Comentavam com seus colegas suas ideias sobre distribuição dos capítulos, a qualidade das imagens e testavam uns com os outros as chaves taxonômicas. Em uma ocasião T.P, pesquisadoras de mestrado, e J.M, estudante de biologia com uma pesquisa de iniciação científica, conversavam sobre a produção de imagens para as descrições de espécies. Nelas os caracteres dos *bichos* eram descritos de modo que pudessem ser identificados. T.P destacou que era necessário que os caracteres que descrevia pudessem ser identificados nas fotografias. As imagens serviam menos como prova do que ela havia visto, e mais como ferramenta de tornar visível ao leitor seus dados e resultados de pesquisa. Na opinião de J.M, a produção é facilitada quando há imagens comparativas. Em lugar de apenas apresentar, por exemplo, uma declividade no abdome, mostrar também como seria uma ausência dessa declividade. A grafia de imagem e do texto escrito aparece aqui como a potência de tornar visíveis os resultados da pesquisa, de permitir que a comparação seja visível.

“Fica mais visual” disse T.P sobre a escala que adotaria para as fotos. Como ela informou na reunião de laboratório daquela semana, estava trabalhando nas fotos que seriam usadas em sua qualificação, cujo texto foi concluído poucas semanas depois. Mostrou-me na tela de seu computador o modo que alinhava fotos com diferentes focos. As fotos eram tiradas a partir de uma câmera acoplada a uma lupa, através da qual a cientista focalizava certos caracteres. Os caracteres haviam sido identificados durante sua pesquisa como relevantes para a descrição de seus *bichos*. Depois de selecionadas, em um software, ela alinhava essas fotos. Acrescentava uma linha na lateral da imagem formada com indicação de medida, que mostrava a escala da imagem. Sua escolha de escala tinha em vista a possibilidade de que quem visse a imagem pudesse ter facilmente parâmetros

da dimensão do bicho. Foco, alinhamento e escala estavam voltados a fazer visível na sua produção científica o que ela mesma viu naqueles microscópios. Nessa lógica, ver e identificar as 11 espécies novas que constavam na qualificação, não é um fim em si mesmo, era necessário que outros cientistas também vissem e identificassem.

A sequência dos trabalhos de T.P ganha sentido em um contexto em que novas espécies não são apenas identificadas, mas também nomeadas e descritas. Esse processo de revisão taxonômica exige, entre outras questões, descrever as espécies, determinar caracteres que as identifiquem, publicar o trabalho. O último ponto faz com que a espécie ganhe visibilidade em outros espaços, não só no Laboratório de Scarabaeoidologia da UFMT, mais precisamente em qualquer outro lugar que compartilhe da linguagem taxonômica e do interesse naquele *bicho*. Como salientou um interlocutor “[a taxonomia] é uma língua falada no mundo todo”.

### **Boi de Piranha e a “greve ao contrário”**

As horas de trabalho de Laboratório de Scarabaeoidologia eram intercaladas com momentos de descanso em frente ao prédio do laboratório. Durante os trabalhos os olhares estavam sempre atentos, cuidadosos para não quebrar tarsos, para anotar números corretamente, para produzir adequadamente etiquetas e identificar diferenças em corpos em que um observador não especialista veria uniformidades. Nos intervalos, no entanto, o rigor das técnicas dava lugar a risadas e desabafos que nem sempre giravam em torno dos *bichos*. Em uma dessas ocasiões encontrei quatro biólogos conversando sobre a audiência pública do dia anterior. A audiência tratou da Proposta à Emenda Constitucional (PEC) 65, ela implica que apenas a elaboração do EIA seja suficiente para implementação de um empreendimento sem interrupções - por suspensão ou cancelamento determinado por órgãos responsáveis pela auditoria. Pelo argumento dos interlocutores, estava em discussão o processo de aceleração do Licenciamento Ambiental. Nesse contexto, a PEC 65 poderia funcionar como “boi de piranha”. A expressão usada apontava para a possibilidade de, após ser duramente criticada a PEC 65, pudesse ser aprovado um Projeto com alterações mais brandas, mas que tornassem o Licenciamento mais rápido e menos científico. Na leitura dos interlocutores, a PEC 65 coloca em risco o potencial científico do Licenciamento e vai contra o tempo das etapas minuciosas de sua produção.

A fala dos interlocutores na audiência combateu o que chamaram de “*mito da morosidade do licenciamento*”. Um dos argumentos era que o modelo de licenciamento vigente ainda deixa lacunas que não contemplam a sazonalidade de algumas espécies.

Assim, alterações que tornassem o processo de licenciamento de uma obra mais rápido tenderiam a contemplar ainda menos tais características. Na análise de G.N, pesquisador de doutorado, enquanto atuantes no programa que mais produz na Universidade, eles tinham a corresponsabilidade de me manifestar diante de casos como aquele.

Os pesquisadores também colocavam em questão a independência dos dados nos estudos de licenciamento, pois são as empresas de consultoria ambiental as responsáveis pela contratação dos *experts* em ciências biológicas para os estudos de meio biótico. E estas empresas de consultoria são, por sua vez, contratadas por empresas responsáveis pelo empreendimento a ser licenciado. Na visão dos interlocutores, em alguns casos, essa relação de ordem de prestação de serviços que se dá em tal composição de cadeia pode pôr em risco a independência dos dados. O contexto facilitava que os interesses da empresa responsável pelo empreendimento influenciasse o trabalho da empresa de consultoria, que por sua vez implicava em riscos de influências também nos estudos realizados pelo *expert*.

Nos dias que se seguiram à Audiência Pública sobre a PEC 65 retomei o tema com alguns interlocutores. Em seus comentários apresentaram um modelo explicativo para o Licenciamento Ambiental. Essas explicações se centravam em especialistas contratados para serviços de consultoria ambiental e empresas de consultorias. G.N, apresentou duas metáforas para se referir à empresa de consultoria ambiental. Na primeira, elas apareciam como animais de topo de cadeia de uma pirâmide ecológica. Na segunda, eram como parasitas. As duas metáforas se referem a estratégias das empresas de acumular benefícios a partir do trabalho de outros, de traga-los. De fato, os interlocutores com frequência se queixavam dos valores pagos em trabalhos de consultorias bem abaixo daquele estabelecido como padrão por hora de trabalho para a categoria. Enquanto seres de topo de pirâmide, as empresas acumulavam lucros a partir da produção dos consultores. Enquanto parasitas, as empresas de consultoria dependiam dos consultores para ter seus ganhos. Afinal, legalmente, era necessário que um estudo fosse feito para que ela recebesse pagamento de seu contratante.

Embora citem exceções, os interlocutores tendem a caracterizar práticas de consultoria ambiental como “suspeitas” ou “duvidosas” na medida em que incorporam os interesses dos empreendimentos em detrimento ao “lado dos *bichos*”. Essas práticas resultam de um interesse por parte das empresas de “ganhar sempre mais”, conforme afirmou um interlocutor. Assim, são as empresas e não os contratados pela execução dos estudos de licenciamento que ficam com a maior parte dos recursos para execução dos trabalhos e lucros sobre eles.

Esse modelo explicativo, em que agentes podem ou não estar “do lado dos *bichos*”, contempla especialmente empresas de consultoria e prestadores de serviço, mas pode também englobar outros atores. Por exemplo, empreendedores, políticos, colegas de trabalho, instâncias da SEMA e Ministério Público poderiam estar mais ao topo ou à base da pirâmide na medida em que priorizassem aspectos mais monetizados ou mais ecológicos e científicos. Mesmo biólogos contratados para consultorias poderiam transitar pela pirâmide ao executar “práticas suspeitas”. Termos como “tem gente por aí” eram seguidos de relatos esbravejados sobre dados incompletos, coletas “mal feitas”, listas de espécies incompletas ou listas com seres de outros domínios geográficos.

A atenção que biólogos davam a seus textos científicos na busca por fazer visíveis suas conclusões de pesquisa, se contrastava à atenção das empresas ao teor dos textos burocráticos, que por vezes empenhavam-se em invisibilizar resultados de um Estudo de Impacto, por exemplo. Por parte das algumas empresas de consultoria alguns termos caros aos biólogos tendiam a ser evitados, tais como “extinção” e “danos irreversíveis”. Assim, em alguns casos as empresas pediam alteração dos termos usados nos estudos ou mesmo mudavam o estudo sem autorização do consultor. Por esse motivo, se por um lado o objetivo legalmente estabelecido de documentos como o EIA/RIMA era o parecer de um especialista, por outro, algumas estratégias poderiam ser necessárias para assegurar que a versão final do documento não estivesse em dissonância com os resultados levantados durante o estudo de campo.

Uma dessas estratégias foi o que R.N chamou de “greve ao contrário” feita por ele e alguns colegas durante um estudo. Tratava-se de uma pesquisa para consultoria, trabalho que seria feito em algumas etapas por um conjunto de pesquisadores. Durante o processo, o grupo notou que seus relatórios eram alterados antes de comporem a versão final. Na etapa seguinte do estudo, protocolaram seus documentos originais em cartório em uma tentativa de inibir as alterações e comprovar a existência do documento original. No argumento de R.N, os estudos para essa consultoria mobilizaram empenho e comprometimento dos profissionais envolvidos e os dados deles decorrentes geraram muitas produções científicas publicadas.

Trabalhos como o que participou R.N são vistos como licenciamentos “bem-feitos” que “realmente mostram o que tem”. A ideia de que os estudos pudessem “mostrar o que tem” em uma área retoma desde um outro ponto a ideia de visibilidade. Embora envoltos em contextos de produção arriscados, os licenciamentos são também abordados em sua possibilidade de contribuição para o conhecimento de uma área.

### Considerações finais: perguntas burocráticas e perguntas científicas

Durante uma conversa, um especialista em moluscos bivalves, R.S, explicitou dois contextos de formulação de perguntas de estudo: de um lado estão as perguntas ecológicas, de outro as perguntas burocráticas. O primeiro contexto de formulação, o biológico, é movido por perguntas da ciência, por perguntas ecológicas, não sendo limitado pelo tempo ou pela sazonalidade de espécies em um espaço. Esse contexto tem recursos mais escassos para a logística da pesquisa. O segundo contexto, o burocrático, é movido pelo cumprimento de uma determinação legal, está interessado em um recorte de tempo e espaço que aparece em uma lista de espécies e tem seu tempo limitado. R.S argumentou que embora a pesquisa científica com frequência trabalhasse com menos recursos financeiros (para a logística, por exemplo), isso não implicava em resultados mais frágeis, quando comparados àqueles gerados por estudos de Licenciamento.

Apesar da possibilidade de maior aporte para pesquisa de campo por parte de algumas consultorias, nelas o estudo era enxergado como um produto que deveria ser entregue com rapidez. O tempo constitui-se como uma diferença marcante entre as perguntas que ele chamou de biológicas, baseadas em teorias ecológicas, e aquelas denominadas burocráticas voltadas exclusivamente a “cumprir a legislação” e “entregar uma lista de espécies”. A crítica de R.S não estava voltada às listas de espécies em sí, mas à impossibilidade de entregar um estudo consistente em circunstâncias em que não é possível, por exemplo, observa a sazonalidade de pássaros e outras espécies migratórias. Os riscos disso, no argumento do pesquisador, estendiam-se até o derramamento da Samarco<sup>12</sup>, por exemplo, caso em que o pesquisador identifica que nem mesmo será possível identificar as dimensões das perdas ambientais. Nesse caso como afirmou “o estudo não condiz com [a realidade] porque foi burocrático, não biológico”.

No modo de explicação de R.S os estudos de licenciamentos/burocráticos apareciam em contraste aos estudos biológicos. A inscrição na ciência é sempre questionada, revista, repensada e criticada. Contrapõe-se ao tempo finito das perguntas burocráticas do licenciamento. As perguntas biológicas estavam espalhadas pelas conversas no laboratório tanto quanto os *bichos* e os escritos sobre eles. As perguntas estavam nos *bichos* e no que outros taxonomistas já haviam dito sobre eles: que bicho é esse? Como identificá-lo? Como descrevê-lo? Por quem ele foi descrito? Em que ambientes são encontrados? A despeito das críticas, não cheguei a conhecer um biólogo que se mostrasse contra o licenciamento, apenas contra a impossibilidade de incluir neles o tempo de perguntas próprias da ecologia.

12 Referente à derramamento de rejeitos tóxicos ocorrido em 2015.

Por sua vez, o ponto de partida dessas perguntas estava na produção taxonômica já feita e no próprio *bicho* e seu corpo, a conclusão não poderia ser externa a isso. Enquanto observava sua preparação de imagens para sua qualificação perguntei a uma interlocutora se não a incomodava a ideia de que no futuro alguém poderia analisar outros caracteres e identificar as espécies que ela agrupava de um modo poderiam ser associadas de outra maneira. A sua resposta apontava para a produção da ciência como contínua no tempo: a ideia não a incomodava porque no futuro saberiam que ela chegou a suas conclusões a partir dos caracteres que escolheu descrever e das técnicas adotadas, assim era esperado que outros métodos e técnicas de pesquisa potencialmente trouxessem novos resultados. Novamente a ideia da coleção como grande armazenadora que possibilita muitas pesquisas científicas aparece aqui, já que os mesmos exemplares poderiam ser reavaliados a partir de outros caracteres e tecnologias. Os cientistas tinham em vista que a ciência estava sendo feita antes deles e continuaria a ser feita depois da publicações dos resultados de seus pesquisas.

Inspirada nos procedimentos dos taxonomistas nas coleções, aqui apresento a produção de ciência e de burocracia uma em relação à outra, via comparação. Ao falar das revisões taxonômicas nas quais trabalham contam sobre gêneros, espécies e subespécies; ao fazê-lo usam comparações sucessivas. A comparação está no método. Também nesse trabalho a comparação é um modo de tornar visível. Ambos os trabalhos envolvem, como disse A.G, observar por horas e horas. Observei a montagens de *bichos*, a utilização de softwares, a identificação de espécies, a chegada de pessoas ao laboratório, os papéis a serem assinados. O que vimos em comparação permitiu-nos, a mim e a A.G, agrupar, descrever e nomear a partir de certas diferenças. Por fim, comparar a partir de caracteres implica em reconhecer os limites e estratégias de visibilidade da escala adotada. De mesmo modo, argumento em torno da visibilidade de burocracia e de ciência em comparação, como o fazem os biólogos que atuam tanto com pesquisa científica quanto com licenciamento.

Assim, a comparação permite dizer o que é um *bicho*, qual sua espécie, o que o caracteriza, o que o aproxima e afasta de outras espécies. Como as práticas de taxonomistas evidenciam, colocar lado a lado permite comparar, olhar atentamente, identificar características que aproximar e afastam os exemplares observados. Também nessa etnografia a comparação atuou em sua potência de explicitar, colocando burocracia e ciência lado a lado. Via comparação, inscrições burocráticas e científicas tornaram-se mutuamente visíveis. Cada vez que identificava o modo com que interlocutores acionaram uma inscrição burocráticas, ela fazia notório o modo com que o faziam em uma inscrição científica.

Evidenciar esses dois processos tem por intenção, para usar os termos de Stengers, politizar o que em um primeiro olhar parece estar separado da política e

ser da ordem da ciência e da técnica (Stengers 2015:34): estudos acadêmicos e para consultoria, licenciamento e pesquisa científica. Visto desde a atuação de biólogos da Coleção Zoológica- UFMT o meu interesse inicial de pesquisa, o licenciamento ambiental, foi colocado em comparação à produção de ciência. O experimento etnográfico neste artigo dá lugar à prática de biólogos como metáfora para seus modelos explicativos do licenciamento ambiental e tem como efeito um esforço para que burocracia e ciência se tornem mutuamente visíveis.

## Referências

- ARAÚJO, Ana Paula Ulian de; BOSSOLAN, Nelma Regina Segnini. 2006. *Noções de Taxonomia e Classificação - Introdução à Zoologia*. São Carlos: Instituto de Física de São Carlos – USP.
- BRONZ, Debora. 2013. "O estado não sou eu. EstratégiaFs empresariais no licenciamento ambiental de grandes empreendimentos industriais". *Campos Revista de Antropologia Social*, v. 14, n. 1/2 : 37-55.
- HARAWAY, Donna Jeanne. 2012. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- INGOLD, Tim. 1995. "Humanidade e Animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, n. 28.
- KIRKSEY, Eben. 2015. "Species: a praxiographic study". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 21: 758–780.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório: a produção de fatos científicos*. Rio De Janeiro: Relume Dumará,
- LATOUR, Bruno. 2011. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Esperança de Pandora*. Bauru: Edusc.
- MARRAS, Stelio. 2013. "Recintos de Laboratório, Evolução Darwiniana e Magia da Obliteração – Reflexões em Antropologia da Ciência e da Modernidade". *ILHA* v. 15, n.1: 7-33, jan./jun.
- MORAWSKA VIANNA, Catarina. 2014. "Trilha de Papéis da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactado". *Revista Anthropológicas*. Ano 18, 25(2):22-40.
- RILES, Annelise. 2006. "Introduction: a response". In: *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 1-38.
- SÁ, Guilherme José da Silva e. 2012. "Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas". *Anuário Antropológico*, 2011-II:77-110.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.

ZHOURI, Andréa. 2008. "Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental". *Revista brasileira de Ciências Sociais*. 2008, vol.23, n.68:97-107.

Recebido em 12 de junho de 2019.

Aceito em 30 de julho de 2019.

## Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança<sup>1</sup>

Amanda Cristina Danaga

Professora de Antropologia na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

[adanaga@gmail.com](mailto:adanaga@gmail.com)

### Resumo

As lideranças do movimento indígena no Brasil têm acionado a primeira pessoa do singular em suas narrativas trazendo para a discussão um novo modo de compreensão dos sujeitos. A subjetividade passa a ser compreendida a partir desse “eu” enunciador no movimento indígena, mas não só. As narrativas sobre si não são apenas enunciadas no interior desse movimento, elas estão em toda parte e fazem parte do cotidiano indígena. Os regimes de subjetivação ameríndios e suas políticas e poéticas começam a ganhar notoriedade. Surge uma conexão entre o movimento indígena e as biografias. Esse debate repercute na produção dos textos etnográficos. A subjetividade desponta nos textos etnográficos na medida em que também é parte dos discursos ameríndios. Este texto busca refletir essas questões a partir dos discursos da liderança de uma aldeia no litoral paulista. A ideia reside em analisar sua discursividade na vida cotidiana da aldeia, como suas falas agem nas pessoas provocando efeitos e afetos diversos, como suas palavras fazem e desfazem alianças e relações com todos os tipos de gente e como atuam na produção de pessoas e da própria liderança.

**Palavras-chave:** Subjetividades, liderança; memórias; grafias.

---

1 Este texto é parte da tese de doutorado “Encontros, efeitos e afetos: discursos de uma liderança tupi guarani”, defendida em dezembro de 2016 no Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal de São Carlos /PPGAS/UFSCar (Danaga 2016a). Uma versão dele, que segue agora modificada, foi apresentada na *Reunión de Antropología del Mercosur*, entre os dias 4 e 7 de dezembro de 2017 em Misiones, na Argentina. Agradeço as coordenadoras, debatedoras e demais colegas do GT “Etnografia e o Desafio Da Grafia” pelas contribuições, em especial à Suely Kofes e Mariana Petroni.

**Abstract**

Leaders of the indigenous movement in Brazil have triggered the first person of the singular in their narratives bringing to the discussion a new way of understanding the subjects. Subjectivity comes to be understood from this enunciating “I” in the indigenous movement, but not only. The narratives about themselves are not only enunciated within this movement, they are everywhere and are part of indigenous daily life. Amerindian subjectivity regimes and their policies and poetics begin to gain notoriety. A connection appears between the indigenous movement and the biographies. This debate has an impact on the production of ethnographic texts. Subjectivity emerges in ethnographic texts as it is also part of Amerindian discourses. This text aims to reflect these issues from the speeches of the leadership of a village on the coast of São Paulo. The idea is to analyze his discourse in the daily life of the village: how his speeches act on people causing effects and affections, how his words make and undo alliances and relationships with all types of people and how they act in the production of people and the leadership itself.

**Keywords:** Subjectivities; leadership; memoirs; spellings.

**Introdução**

A história de uma vida não se resume apenas à narração de uma única vida, mas na narração de muitos encontros, agentes, e outras histórias. O propósito deste texto é refletir sobre o ato de narrar histórias de vida, seus encontros e conexões.

Os percursos percorridos durante minha trajetória acadêmica e que culminaram na escrita da tese de doutorado (Danaga 2016a) foram importantes ferramentas reflexivas que me remeteram a pensar o quanto a subjetividade é algo passível e possível de ser etnografado, apesar das controvérsias que ainda existem sobre o tema. A subjetividade e a legitimidade constituem um campo do debate sobre o exercício antropológico e a produção das etnografias. Não por acaso, a subjetividade foi mote para ampla discussão em toda a história da antropologia. Não apenas a subjetividade do antropólogo como também a dos sujeitos da pesquisa.

A história do movimento indígena no Brasil desperta para a rediscussão do lugar do “eu” nas produções antropológicas ao trazer um novo modo de compreensão dos sujeitos entre povos indígenas. Tudo isso torna-se possível, em larga medida, a partir dos discursos proferidos por lideranças e figuras representativas desse movimento. Afora a compreensão das formas e conteúdos de tais discursos, quando considerados na perspectiva do movimento indígena, há um realce de enunciados autobiográficos na etnologia indígena. Conceituados como regimes de subjetivação ameríndios, eles sugerem reflexões em torno da grafia, na medida em que a antropologia passa a considerar a fluidez

entre as políticas e poéticas que compõem o texto etnográfico. Evidencia-se uma conexão entre as políticas ameríndias e as biografias.

Foi partindo dessa discussão, que abordei algumas memórias e enunciados de uma liderança tupi guarani<sup>2</sup> que vive no município de Ubatuba/SP, na Ywyty Guaçu - Aldeia Renascer. Por meio dos seus discursos busquei apreender os modos tupi guarani de fazer políticas, pessoas e relações, sobretudo, pela maneira como o então cacique da aldeia conduzia tais ações. Considerei, também, o modo de fabricação dele mesmo enquanto liderança, seus estilos narrativos, sua trajetória e experiências, atentando para os contextos de enunciação em seus processos e no constante refazer deles.

### **O sujeito na antropologia e as narrativas de vida como etnografias**

O debate que apresento aqui aponta para uma ligação entre as narrativas de vida e o desafio da escrita etnográfica e revela que, mais do que meras anotações e registros documentais, as grafias assumem grande importância sobre o modo como é produzido o conhecimento antropológico. Parece ter havido um mal-estar acadêmico em torno dessa discussão. A antropologia foi associada a uma espécie de escrita narrativa, um trânsito entre a ciência e a literatura, como mostraram os debates dos autores conhecidos como pós-modernos Price (1983, 1990), Taussig (1993) e Crapanzano (1985, 2005), para citar apenas alguns. Eles realizaram experimentos em torno da questão da autoria etnográfica, procurando novas formas literárias para escrever ou narrar as situações históricas e etnográficas de suas pesquisas. Na tentativa de fazer outra antropologia, buscaram realizar experimentações textuais em uma investida para superar a possível disjunção na experiência do antropólogo em seu trabalho etnográfico (o campo e o texto).

Entendemos que o conhecimento antropológico e etnográfico surge da interação de experiências e de trocas de saberes entre agentes em situações diversas e emerge dos efeitos provocados por essas interações. Na construção da narrativa e do texto etnográfico entrelaçam-se muitas circunstâncias que não são totalmente apreendidas pelo pesquisador, mas que podem ser profícuas, na medida em que o pesquisador toma como base os efeitos que tais conexões e contrastes entre as diferentes circunstâncias podem proporcionar. Ao invés de “verdades parciais”, como propôs Clifford & Marcus (1986), o que Strathern (2004) sugere como resultado do encontro etnográfico são “conexões parciais”, uma “ficção controlada” que não almeja trabalhar com totalidades, mas relações. As “conexões

2 Tupi Guarani aparece grafado sem hífen por fazer referência ao etnonimo com o qual essas famílias guarani se identificam e não à família linguística. Para compreender melhor essa questão, consultar: Danaga (2016a, 2016b) e Danaga, Almeida & Mainardi (2018b).

parciais” sinalizam a possibilidade de pensar e experimentar a própria escrita do texto etnográfico como local no qual estão contidas várias outras possibilidades (Strathern 2004). De acordo com Strathern (2014: 345): “Um dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita”.

O texto etnográfico resulta, portanto, de uma série de elementos e de processos de agenciamentos que se cruzam e que, concomitantemente, atravessam o pesquisador durante sua etnografia. Se para Bruce Albert (2015), o conhecimento antropológico “[...] é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (Albert 2015: 512-513), considero as inúmeras possibilidades de grafias dessas, também, inúmeras relações.

Nesse sentido, entendo que a grafia sobre a vida de uma pessoa pode indicar uma multiplicidade de narrativas sobre outras vidas, outras relações alicerçadas não somente em um mesmo tempo e espaço, mas como um campo aberto de potencialidades e conexões. De acordo com Suely Kofes (2015: 37), “[...] o que é fascinante notar nas narrações biográficas é como iniciam-se de maneira distinta, como configuram diferentes temas”. E cita: memória, migração, família, trabalho rural e urbano, produções de gênero, de falas, de maneiras particulares do uso da linguagem e formas narrativas, de crenças, religiosidade e personagens míticas, de atribuição de nomes e constituição de pessoas, de arte e de ciência. A autora reitera a necessidade de se explorar as narrativas biográficas como um campo conceitual da antropologia e pensar as biografias não como restrições que se limitam à história de uma única vida, mas como possibilidades contextuais dentro de um universo de relações que nunca se isola em uma só vida. O que conta nas abordagens biográficas, quando pensadas no interior das produções etnográficas na antropologia, é o sentido das conexões entre as relações e os desdobramentos narrativos que despontam delas. A escolha de uma abordagem biográfica “[...] conteria o mesmo contexto de relações e teria o mesmo sentido – não o da vida ou o de uma história, mas o sentido do encadeamento de relações e desdobramentos narrativos” (Kofes 2015: 33). Assim, o desafio que ainda persiste, é alocar a produção das biografias em um mesmo estatuto conceitual que o das etnografias, já que, como lembra a autora, onde existe um nome, existe um conjunto de relações.

Do mesmo modo, a escrita de narrativas e memórias pessoais no campo científico, implica em lidar com o deslocamento das clássicas dicotomias do pensamento moderno ocidental (subjetividade/objetividade, indivíduo/sociedade, cultura/personalidade, etc.). Este ponto de vista repousa na problematização da noção de sujeito na etnologia e sua

incompatibilidade com a ideia de individualismo, como é analisado o sujeito ocidental. Pensando na incompatibilidade de referências em universos simbólicos tão distintos, Peggion (2017), ao descrever a respeito do experimento de escrita biográfica de uma liderança Kwahã do povo Tenharim, propõe refletir se, de fato, a referência ao coletivo implica na exclusão da pessoa, ou ainda, se é possível pensar o sujeito como uma existência múltipla, mas que aparece ao antropólogo como uma pessoa, em função dos seus próprios parâmetros simbólicos.

Uma concordância sobre a existência do “eu” nos discursos ameríndios fora anteriormente sinalizada por Calavia Saez (2006, 2007). Para ele, o “eu” sempre fez parte desses discursos, mas não fazia parte da produção etnográfica: “O ‘eu’ tem efetivamente um lugar no discurso das Terras Baixas da América do Sul; mas não tem sido criado para ele um lugar na literatura” (Calavia Saez 2006: 8). Descreveu, ainda, que as histórias pessoais não parecem suprir as dúvidas e anseios dos etnólogos em campo. Como se fosse um gênero menos legítimo de história por não ser coletivo. Tal pensamento, ainda segundo o autor, advém da própria noção que assume o quadro jurídico no Brasil, cujo entendimento acerca dos indígenas é sempre pelo coletivo, eles são considerados mais pessoas jurídicas do que físicas.

A autoria da cultura é um pressuposto firmemente assentado na etnografia da geração de etnógrafos a que pertencço. O sujeito particular é perfeitamente legítimo na hora de falar de história, de economia ou de cosmologia. O único que implicitamente se põe em dúvida é que ele esteja habilitado a falar de sua própria vida (Calavia Saez 2007: 14).

Assim, ao dar ouvidos a uma pessoa dá-se ouvidos a muitas outras. E é nesse sentido que as biografias indígenas contemplam a limitação do “eu” incondicional e sinalizam para a concomitância analítica e reflexiva dos sujeitos e coletivos, mútua e reciprocamente imbricados. Pois, se categorias como indivíduo e histórias pessoais ou particulares soam como estranhas ao pensamento ameríndio, há nisto uma boa razão para entender a respeito do que está dizendo um narrador indígena ao dizer sobre si mesmo. (Calavia Saez 2007)

Ao narrar trajetórias da vida da liderança da Ywyty Guaçu, percorri trajetórias de vidas de muitas outras pessoas tupi guarani, como um modo de expor partes de uma história que ele desejava contar. Os encontros que aconteceram na sua história de vida permitiram que sua história não encerrasse somente uma história, mas um conjunto de

várias realidades experienciadas por outras histórias, pessoas e lugares.<sup>3</sup> O interesse reside na busca daquilo que transcende as narrativas dos sujeitos, nas conexões possíveis entre memórias, histórias e políticas, em uma temporalidade que é fluida e que, portanto, não se limita à linearidade cronológica. Vai e volta de acordo com os rastros deixados pelas falas, narrativas e enunciados, não só, mas principalmente da liderança com a qual convivi durante minhas pesquisas.

### O lugar do discurso na produção de si e dos outros

Meu nome é Antônio da Silva Awá, sou Tupi Guarani. Minha mãe é Luzia Samuel e meu pai é José Benedito da Silva. Não me lembro os nomes dos meus avós, a gente não se preocupava em registrar nada. Nasci na aldeia do Bananal em Peruíbe e fiquei lá até os 22 anos. Eu acho que lá no Bananal a gente seria feliz, todos os Tupi Guarani juntos. Era muito bom lá, levava vida de *nhandeva* mesmo.<sup>4</sup>

Um medo de ter que encarar a morte sem ter deixado nenhum legado àqueles que ficam. Um receio, não da morte em si, mas da impossibilidade de continuar existindo através dos seus. Um entendimento de que a vida nada mais é do que um breve intervalo de tempo, uma curta passagem por esse mundo. E, enquanto se faz a travessia, é imprescindível, se fazer viver nas pessoas, se fazer existir pelos seus, é esse o único modo de durar, de não fazer “peso na terra”, como diz Antonio da Silva Awá. Foi assim que a liderança da Ywyty Guaçu definiu a vida. É nesse sentido que caminham muitas de suas narrativas, sempre ligadas àquilo que ele chama de “continuidade da cultura”, sua *luta*<sup>5</sup>, em referência a sua trajetória de vida, que aconteceu e ainda acontece em busca da garantia de direitos para seus filhos,

3 Em “*The Last Cannibal*”, Ellen Basso (1990) já comentava a respeito da interatividade advinda das histórias narradas sob a aparência de experiências individuais e como essas experiências serviam como motivações para experiências coletivas. “*The deeply personal experiences of remembering, reminding, explaining, and projecting forward have crucial connections to collective experiences*” (Basso 1990: 149).

4 *Nhandeva* quer dizer “os que são dos nossos”. Os Tupi Guarani usam muito a categoria *nhandeva* para se referir a tudo que remete aos seus costumes. A expressão *vida de nhandeva* quer dizer que viviam do modo tradicional, junto aos *parentes*. Expressões como falar em *nhandeva*, tal pessoa é *nhandeva*, são muito usadas. *Antigos* é outra categoria que usam muito para se referir aos antepassados e também aos mais velhos que viviam no Bananal e os que ainda estão vivos. Do mesmo modo, se valem do termo *parentes*, geralmente para se referir aos consanguíneos, embora também usem o termo para afins que compartilham do mesmo modo de vida *nhandeva*. *Parente* é uma categoria que engloba inclusive, a depender da situação, todos os outros indígenas.

5 Há um constante e importante uso da palavra *luta* nos seus enunciados, sobre o qual discuto em outros momentos (Danaga 2016a, 2019).

netos e *parentes* tupi guarani do estado de São Paulo. Antonio Awá enuncia sua existência como uma passagem. Para ele, o que importa durante a passagem é o legado deixado aos mais novos.<sup>6</sup> Ensinar aos mais novos através das vivências, pelas palavras, por meio dos conselhos e outros diversos tipos de enunciados, inclusive as *brincas*. Aconselhar como um modo constante de atualizar os comportamentos e de se fazer sempre vivo, através das palavras e das pessoas.

Contou-me que desde muito pequeno desejava ser uma liderança, por isso acompanhava o seu tio Bento Samuel (liderança já falecida do Bananal) a muitas reuniões. Além de ser o cacique<sup>7</sup> da Ywyty Guaçu atua, juntamente com outras lideranças, nas articulações políticas das demais aldeias tupi guarani do estado de São Paulo.

Nascido aos 12 de dezembro de 1953, na aldeia do Bananal (Peruíbe-SP), Antonio Awá está hoje entre os Tupi Guarani mais velhos que vivem no litoral. Sua mãe, Luzia Samuel dos Santos, veio do Mato Grosso do Sul. Os mais velhos dizem que vieram caminhando e fixaram-se nas proximidades de onde fica hoje a aldeia do Bananal. Naquele tempo, andar era imperativo. Não havia tanta necessidade de ater-se a um único lugar, a rigidez das fronteiras era menos acentuada o que possibilitava a movimentação. Chegar, ficar ou andar, eram escolhas possíveis. Como afirmou Awá: “Antigamente não tinha parada, acabava a caça e eles andavam, não tinha problema de demarcação de terra, era só chegar e ficar [...] não tinha fronteira para o índio”.

Foi no Bananal que Awá começou a “ser feito chefe” (Guerreiro 2011), convivendo e acompanhando lideranças como João Gomes e seu tio Bento Samuel (antigos caciques) em suas viagens e reuniões, envolvendo-se com questões referentes àquilo que ele define como “coisas de política”, isto é, assuntos ligados à regularização fundiária, garantia de direitos nas áreas de saúde, educação, entre outros, abrangendo, em muitos casos, a capacidade de diálogo com não indígenas.

As lideranças (apesar de suas dinâmicas pessoais e de suas diferentes personalidades como já escreveu Waud Kracke em 1978) estão muito ligadas a viagens, conexões, ampliação das redes e a procura de novas alianças (Oakdale 2014). Quem muito anda, muita história tem para contar e Awá, não foge a esse perfil. Os caminhos percorridos por ele são parte

6 O legado pode ser entendido como a conquista de bens materiais, benefícios para a aldeia (escola, posto de saúde) ou no âmbito dos conhecimentos, daquilo que chamam *tradição*. Conforme apontou Clastres (2003) a respeito da figura do chefe ameríndio, ele é aquele que se dispõe sempre a serviço de um coletivo.

7 Cacique (*ruitxá*) é a expressão mais utilizada por Antonio Awá e pelos moradores da Ywyty Guaçu para se referir a pessoa que atua como chefe de aldeia. Em menor proporção, eles usam liderança e chefia, mesmo porque que liderança pode estar associada a ações mais pontuais e a mais pessoas, por exemplo, os *xondaro*, pajés, etc.

do seu processo para tornar-se uma liderança. Suas viagens são componentes do seu tornar-se. O seu caminhar conecta-se diretamente com a formação da sua pessoa e reflete em seu enorme esforço, observado em muitos de seus enunciados, em produzir pessoas tupi guarani. “É porque, sempre meu plano de trabalho foi esse [...] a respeito da cultura indígena, né?” Uma preocupação constante com o “tornar-se um Tupi Guarani”, intenção explicitada nas muitas sessões de conversas que acontecem quase que diariamente na Ywyty Guaçu, em falas recebidas como *brincas* ou aconselhamentos (*omongeta*), a depender do tom atribuído a elas. Ao falar sobre si, sobre suas experiências e pretensões, busca falar para todos. Para os Tupi Guarani, para os Guarani Mbya e para os *jurua* (não indígenas) que vivem na aldeia. Falas carregadas de afetos e efeitos do funcionamento da dinâmica da liderança, que “[...] se apoia na habilidade narrativa para exercer seu poder de enciamento” (Oakdale 2014).

Na Ywyty Guaçu, moram famílias tupi guarani e guarani mbya. A formação da aldeia resultou do encontro entre as famílias e a produção de um filme. Foi no trabalho como figurantes na aldeia cenográfica do filme “Hans Staden” que encontraram a liderança que daria seguimento ao processo de fundação da aldeia. As primeiras moradias dos habitantes da aldeia foram as “ocas cenográficas” que ficaram abandonadas no local onde aconteceram as gravações. Antonio Awá vivia com sua família na região de Ubatuba. Diz que perambulava em busca do lugar sonhado por sua mãe no qual fundaria uma aldeia e onde seria liderança. Encontraram-se todos: o cacique tupi guarani Awá, os Guarani Mbya, o filme, o lugar, o sonho, o desejo de ser liderança. As memórias, narrativas e histórias de Awá versam sobre esses e outros encontros. Elas são importantes para a compreensão do modo de vida dessas famílias e das relações que constroem e atualizam constantemente em aldeias no litoral do estado de São Paulo. (Danaga 2012a, 2012b, 2016a, 2016b; Danaga, Almeida & Mainardi 2018b)

Quando pela primeira vez conversei com Antonio Awá, notei que ele apreciava discursar sua história e suas memórias, desejava conhecer mais sobre as suas origens, seus antepassados e lamentava por não ter tido esse interesse ainda na infância. Ficou evidente que seu objetivo era fazer com que sua história circulasse nas pessoas, principalmente nas crianças e nos jovens de sua aldeia. Dizia: “O que eu sei é o que me contavam [...] vou falar o que me falaram [...] lá no Bananal eles contavam assim...” Os discursos apreendidos dos *antigos*, expressam os encontros de elementos constituintes na formação daquele que discursa. Nesse sentido, tais narrativas, mesmo que contadas e conduzidas por um “eu”, compõem-se por “vários”. Há uma multiplicidade de “eus” narradores. É como se o discurso narrado a partir de um “eu” enunciador, articulasse sobre e por muitos outros,

“[...] é a expressão de um processo de devir-outro, da absorção de saberes, nomes e afetos tomados de outrem.” (Calavia Saez 2006:187).

Observando o que escreveu Calavia Saez (2006), uma fala autobiográfica é sempre uma forma de consolidar representantes indígenas, de ratificar uma posição no movimento indígena, de legitimar o elo do líder com o grupo, já que é ele quem fala com os de fora e com os de dentro. “O mesmo mediador que relata perante os brancos sua inserção numa sociedade tradicional deve encenar perante o seu povo o roteiro complementar, a história dessas capacidades adquiridas no convívio com os outros.” (Calavia Saez 2006:15-16)

Por meio de uma fala autobiográfica, Antonio Awá destaca para os moradores da Ywyty Guaçu a importância que atribui àquele lugar, contando sempre um pouco mais de sua história, compartilhando suas memórias e seus anseios, enfim, falando de si. Suas narrativas versam sobre sua própria vida e carregam a expectativa de atualizar comportamentos e direcionar ações. São histórias do passado e do presente que se conectam diretamente com a sua concepção de futuro. São formas de contar sobre as famílias tupi guarani e a história da Ywyty Guaçu, por meio das histórias de sua própria vida, “[...] como se a expressão autobiográfica fosse uma das funções da chefia. O chefe conta sua vida, porque é em virtude dela que o grupo como tal chegou a existir” (Calavia Saez 2007:17).<sup>8</sup>

Muito já foi discutido nas etnografias ameríndias sobre o quanto os discursos<sup>9</sup> são essenciais no surgimento e manutenção da chefia (Clastres 2003; Basso 1990; Franchetto 1993 entre outros). A capacidade de agenciar discursos é tida como, “[...] um dos principais índices de chefia que se pode exibir” (Guerreiro 2011:116).

A ênfase reside não somente nos discursos que acontecem na aldeia. Para Awá, discursar na interlocução com os não indígenas é parte fundamental da ação política em fazer dos jovens, boas lideranças. Iniciar os mais novos ao domínio da fala, principalmente no caso das falas mais assertivas com os não indígenas, produz, ainda que metaforicamente, uma relação como a de iniciação do jovem guerreiro tupi, que só se torna homem de

8 A ideia da liderança atuando através de um ato inaugurador, que estimula, atrai e guia os outros, assemelha-se ao *tenotã-mõ Araweté*, como explicou Viveiros de Castro (1986), como aquele que segue à frente, que principia e que abre os caminhos. “O líder araweté é assim o que começa, não o que comanda; é o que segue na frente, não o que fica no meio. Toda e qualquer empresa coletiva, supõe um Tenotã-mõ. Nada começa se não houver alguém em particular que comece. Mas entre o começar do Tenotã-mõ, já em si algo relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago, mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma autorização.” (Viveiros De Castro 1986: 302)

9 Para um aprofundamento no debate da entrada do discurso como foco dos processos de entendimento e interpretação em contextos comunicativos nas pesquisas etnográficas, consultar os trabalhos de Sherzer; Urban (1986) e Basso (1990).

verdade (*ava*) ao matar um inimigo de guerra (um cativo), ganhando nome, escarificações e uma esposa. Quando se aprende discursar, se torna “homem” de verdade.

Os discursos existem com inúmeras variações, nas mais diversas situações e modulações e são considerados indispensáveis pela liderança, por isso ele os demanda. Por muitas ocasiões, a finalização de uma fala vinha acompanhada com solicitações para que outras pessoas também discursassem.<sup>10</sup> Quando as pessoas se negavam ou não se prontificavam a fazê-lo espontaneamente, seus nomes eram acionados, encorajando-as, por vezes, compelindo-as. A produção de corpos e pessoas justapõe-se ao ato de falar. Para crescer, tornar-se pessoa tupi guarani, é preciso aprender a discursar.

Dentre as modulações que acompanham as “exigências para os discursos” estão, por exemplo, momentos de descontração. Maria, Guarani Mbya que reside na Ywyty Guaçu desde os tempos de sua formação, costuma falar pouco. A liderança sempre demandava que ela falasse algo, já sabendo que todo pedido de fala direcionado a ela vinha acompanhado de olhares desconfiados, murmúrios e reclamações quase inaudíveis, o que causava risos nas pessoas. Em uma dada ocasião, Awá anunciou que Maria contaria uma bela história que encantaria a todos. Ao passo que dizia isso sorrindo, havia seriedade em suas palavras e um certo receio de que ela se negasse a fazê-lo. Ele se referia a história do *Ka’a* (erva-mate), segundo ele, uma história mais ligada à tradição dos Guarani Mbya, contudo uma boa história para todas as crianças ouvirem. Brincava, dizendo que ela contaria a história usando tão belas palavras que todos iriam se emocionar. Enquanto ele falava, todos riam, possivelmente porque jamais imaginavam Maria, em sua timidez, compartilhando histórias com eloquência. “Ela vai falar num dialeto tão bonito que vocês vão até chorar! [...]” “É para essa molecada aprender como era antigamente.”

Nessa ocasião, Maria não verbalizou a história do *ka’a*, como propusera Awá. Porém, discretamente e sem muitas palavras, como em um “gesto inaugurador”, ela conduziu crianças e adultos (principalmente professores) a participarem da produção do *ka’a*, desde a retirada da planta pelos meninos até a moagem pelas meninas.<sup>11</sup> Viveiros

10 A requisição ao discurso (em situações onde a comunidade se reunia) me foi dirigida em vários momentos durante a pesquisa de campo, para falar sobre os mais diversos assuntos, como o andamento de meu projeto de pesquisa, a situação do relatório técnico na Funai, minha opinião a respeito dos ensaios de cantos com as crianças, entre outros. Ele desejava que eu falasse e como isso não acontecia espontaneamente, por diversas vezes, me “convocava” a falar.

11 A produção do *ka’a* está ligada ao *Nimongaraí* (ritual do batismo) que acontece em janeiro para os Guarani Mbya. Quanto ao seu preparo, primeiro os *awa’i* (meninos) colhem a erva e passam-na sob fogo rapidamente para secar, depois amarram pra deixar secar naturalmente. No dia seguinte, as *kunha’i* (meninas) pilam a erva-mate e colocam o pó em cabaças, onde fazem um pequeno furo com o dedo e um pedido que se refira a outra *kunhã’i*. Então, elas enchem o orifício com mais pó e fazem outro furo e pedem por outra *kunhã’i*. Apenas as mulheres podem fazer isso, também só podem fazer pedidos para outras mulheres. Depois o *ka’a* é misturado e pode ser utilizado por toda a comunidade.

de Castro (1986) escreve a respeito do “gesto inaugurador” relacionado aos *tenotã-mõ*. Segundo o autor, qualquer empreendimento comunitário prescinde da iniciativa de um *tenotã-mõ*, de alguém que dê início para que as coisas prossigam, como se por contágio, não somente por imposição.

Isto posto e associando com a importância que os discursos têm nas etnografias, ressalto a relevância de consagrar espaço nos textos para as vozes das pessoas entre as quais pesquisamos, incorporando suas narrativas que, durante muito tempo ocuparam posição marginal nas etnografias, sendo quase sempre relegadas aos espaços anexos. Inserir as narrativas no corpo do texto, como propôs Richard Price (2004), incide em uma tentativa de “evocar a textura do texto”. Nesse sentido, empregar as narrativas metodologicamente como um estilo da escrita, dá destaque às dimensões subjetivas através de uma etnografia da memória e das experiências, lançando mão não somente de um olhar etnográfico, mas também de uma escuta etnográfica, como se quisesse dar voz aos olhos no processo de produção do texto etnográfico.

Ademais, trazer os enunciados para as reflexões remete para a possibilidade de ver mundos ampliados sob perspectivas particulares ou, no mínimo, de apreender os “pontos de ressonância” que o ligam a um grupo, “[...] pois nesses mundos ampliados só é possível ver sob perspectivas particulares”. (Carneiro da Cunha 1998: 13).

### **Surgimento e manutenção da liderança**

Era legal, aquilo que era vida! Mamãe quando queria pegava peneira de taquara, né? Aí ela peneirava pra pegar o camarão. Aí nós ficava lá, eu e minhas irmãs. Aquilo era vida, tinha muita caça, quando queria madura uma banana, o que mamãe fazia? Ela cavava e fazia aquele buracão, enchia de folha, colocava as bananas lá, aí tampava com barro, bem tampado, e assim mesmo aquele porco do mato, achava e comia tudo, mamãe ficava muito brava. Com tanta caça que tinha ali, ali era bom pra caramba, antigamente era muito bom. Não tinha estrada, não tinha luz, não tinha nada, a gente saía uma vez por semana, quando dava. Era 3 horas da manhã e pegava o trenzinho que passava lá, aí onde é Piaçaguera hoje, passava lá 3 horas, não saía de lá era mais ou menos 10 horas, 10 horas e meia pra gente tá pegando ele 3 horas da manhã lá, pra a gente ir pra São Vicente. Era isso aí nossa vida, hoje eu falo pra eles, hoje tá tudo fácil, todas as aldeias têm estrada, têm luz [...]. Eu pensava que sempre ia viver aquela vida, com mamãe do meu lado, que a gente não ia tá perto da cidade, que a gente ia sempre ter nossos pajés ali, então é isso daí.

Conforme já mencionado, foi no Bananal que Awá passou a sua infância, juntamente com seus sete irmãos, dos quais quatro são falecidos: Conceição, Sebastião, Paulo e Glória. Suas outras irmãs são Elícia, que vive na TI Piaçaguera; Teresa, que mora na aldeia do Itaoca e Aparecida Nambi, liderança na aldeia de Miracatu. Relata que andavam muito pela região. Passeavam pelas proximidades do Rio Branco e descansavam embaixo de uma pedra em uma cachoeira. Conta que iam bebendo a água que acumulava nos pequenos buracos deixados pelas pegadas das antas. Fala das passagens por Capoeirão, conhecida como aldeia de Antônio Branco em Itariri, das viagens e paisagens entrepostas nos caminhos. Suas histórias são sempre entremeadas com os elementos das paisagens que as compõem. Somado a isso, temos gestos e por vezes desenhos (feitos no chão de terra com gravetos), que nos permitem não só ouvir, mas ver suas narrativas.

No Bananal, cresceu, conviveu e inspirou-se em antigas lideranças tupi guarani. Conheceu Nifa, que trabalhou como assistente de enfermagem na aldeia em meados dos anos 1970, com quem se casou e teve seis filhos. Nifa abandonou seu ofício na enfermagem e dedicou-se aos cuidados de sua família e à fabricação e venda do artesanato, atividade que ainda hoje é sua subsistência.

Ainda no Bananal, Awá começou a enfrentar questionamentos por ter se casado com uma *jurua*. Seu tio, Bento Samuel não aceitava os casamentos com brancos. A despeito de ter saído do Bananal pouco tempo antes de um grande conflito ocorrido na área (fonte para a formação de várias outras aldeias tupi pelo litoral), de ter se casado com uma *jurua* e de fazer viagens pela região na companhia de sua mãe, como relata, considera a área uma espécie de patrimônio para todos os Tupi Guarani e pensa que se tivessem ficado unidos, teriam um grande território. Por outro lado, ressalta que “os Tupi juntos brigam muito”.

Ao deixar a aldeia de Peruíbe, partiu com sua família para os arredores de Mongaguá, nas proximidades de onde formaria a aldeia do Itaoca, embora a contragosto de sua mãe que intentava chegar até o litoral norte, na região de Ubatuba. Ele conta:

Saímos com a mamãe pra fazer aventura, aí fomos lá pro Itaoca, formamos aquela aldeia lá e ela faleceu. A vontade dela era vir pra cá, nem sei se ela conhecia esse lado. Eu tenho família lá em Boracéia, mas não sei o histórico de mamãe, não sei por que ela encanava com esse lugar. Ela tinha vontade de vir pra cá, pra esse lado aqui de Ubatuba, ela tinha tido um sonho.<sup>12</sup>

12 Dentre muitas coisas que os sonhos podem enunciar é comum a revelação para a busca e formação de novas aldeias. Almeida (2016) discorre sobre isso para o caso da formação da Ywy Pyhaú em Barão de Antonina. Sonhos promovem diversos encontros e movimentam aldeias inteiras ou trajetórias pessoais como, por exemplo, na história de Guaíra e na sua revelação em tornar-se um pajé tupi guarani, como

Viveu um período distanciado da vida em aldeia até a formação de Itaoca, onde permaneceu por alguns anos. Atualmente, moram na aldeia do Itaoca famílias tupi guarani e guarani mbya. Os motivos que o levaram a abandonar essa aldeia nunca foram expressamente enunciados.<sup>13</sup> Comentou da dificuldade em se gerir uma aldeia e da sua tentativa em estimular os mais jovens na *luta* por seus direitos e a na defesa da cultura. Segundo ele, essa foi a motivação para formar a aldeia em Itaoca: “Era isso que eu queria fazer lá em Itaoca, foi pra isso que fundei aquela aldeia, mas quando a comunidade não quer, não adianta.”

Sua mãe faleceu na aldeia Itaoca e ele permaneceu mais quatro anos no local, porém, afirmou que lá não “sentia-se alegre”. Costuma dizer que não se encontrou. Após a saída de Itaoca, residiu com sua esposa e filhos próximo ao Paraná. Novamente, não sentindo-se alegre, regressou para o litoral, desta vez na região de Paraty Mirim-RJ. O plano inicial era seguir direto para Ubatuba, trilhando o caminho sonhado por sua mãe. Acabou não indo: “Errei mais uma vez!”, lamenta. Prosseguiu para viver em um bairro chamado Patrimônio, próximo a entrada da aldeia Araponga, onde estão famílias guarani mbya, onde permaneceu por algum tempo, mas a dificuldade em conseguir material para fabricação do artesanato o fez andar novamente. Dessa vez, para Ubatuba, em um bairro chamado Horto, onde construiu um pequeno barraco de madeira e permaneceu juntamente com sua família trabalhando na produção e venda do artesanato. “Aí comecei a minha *luta*, trabalhando no artesanato e pensei, não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim.”

Nas narrativas sobre suas andanças, a linearidade e a sequência cronológica eram por vezes interrompidas, outros tempos e lugares entreamavam a história. Mas um ponto era sempre retomado, os tempos do Bananal. O Bananal, os *antigos* e sua motivação para se tornar liderança. Já contara que desde menino era *capitão* de seu tio Bento Samuel.

Eu fui capitão do Tio Bento lá no Bananal, desde o começo eu sempre quis ser líder [...]. Nós, os Tupi, estamos se acabando. Tem eu, a Catarina e o Leonardo, se a gente não tomar as providências, não vai mais ter nada, índio falando a língua, dançando...

Associei sua reflexão, aparentemente deslocada da linearidade de sua história, a uma afirmação que fizera em outro momento da narrativa e que me pareceu interessante,

---

mostra Mainardi (2015) em sua etnografia na TI Piaçaguera.

13 A obliteração de Awá das histórias dos tempos do Itaoca ou mesmo do tempo que morou no Horto (bairro de Ubatuba), me parece ser resultado de uma escolha deliberada que visa um discurso sobre o momento presente, no contexto etnográfico da Ywyty Guaçu.

sobre quando se instalou com a família na pequena casa no Horto e disse “não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim”. Então, era sobre isso que ele estava falando, sobre ser liderança, sobre ser Tupi Guarani. Talvez, o desejo de liderança tenha sido sonegado quando sentiu-se frustrado com sua experiência em Itaoca, como depois relatou: “Esse negócio lá do Itaoca é assim, se você quer lutar por uma comunidade e eles não querem, você tem que deixar quieto, tem que abandonar.”

Como apresentam algumas etnografias, uma das principais prerrogativas para ser uma liderança ou chefia no interior do universo ameríndio é fundar algo. A despeito dos motivos que o levaram a deixar a aldeia de Itaoca, assim que o fez partiu em direção ao litoral norte. Ele e sua família sofreram as dificuldades de morar fora de uma terra indígena, devido a falta de reconhecimento e a ausência dos recursos e direitos que isso implica, mas, também, porque viviam da produção e venda do artesanato e a retirada do material da mata era fator de complicações. De qualquer forma, o que se percebe é que em ambos os casos, quando saiu do Bananal e quando saiu de Itaoca, não foi morar imediatamente em outra aldeia, como fizeram muitos de seus parentes. Perambulou por aí, como costuma dizer.

Porém algo que ficou latente irrompeu depois da participação no filme. É nesse ponto que a cronologia é retomada, no filme. Explica que o convite para a participação veio do próprio diretor do filme. Participou da primeira parte das filmagens interpretando um Tupinambá. Finalizada essa etapa, retornou para sua casa. Ficou muito pensativo pois dizia ter encontrado a terra apontada em sonho por sua mãe. “Fiquei encucado com isso e pensei, agora achei minha terra, a terra que mamãe falou!” Depois de um tempo, voltou com outros indígenas que participaram do filme para olhar o lugar das filmagens. Perceberam que o local estava em situação de abandono e lembraram de uma possível promessa feita pela Prefeitura Municipal em ceder o espaço para formação de um centro cultural de promoção da cultura indígena e um local destinado à venda e exposição de artesanatos.<sup>14</sup>

Diante da situação de negligência do que havia restado do cenário e da paisagem, pois contam que havia muito mato e buracos causados pela retirada ilegal de areia, ocuparam a área. “O prefeito prometeu doar essas terras, saiu até no jornal, mas sumiu esse jornal. Depois de dois anos que acabou o filme, estava tudo no mato grande, tinha as ocas, aí eu falei para o japonês [como se refere ao suposto proprietário da área], onde tem

14 Ainda que digam haver reportagens de jornal desse período registrando a promessa feita pela Prefeitura Municipal, não foi possível encontrá-las nos arquivos municipais. Encontrei apenas uma fala do próprio diretor do filme remetendo-se ao assunto, onde ele diz: “Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia [referindo-se à aldeia cenográfica] como uma espécie de museu e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada”.

oca, tem índio!”

Com alegria a liderança revela essa parte de sua história e sente-se orgulhoso pelo que construiu na Ywyty Guaçu. Considera que tudo foi cuidadosamente preparado por sua mãe, já que as coisas foram acontecendo da forma como ela imaginava. “As pessoas me procuraram para fazer a aldeia. Eu vim e foi todo mundo embora depois, mas eu fiquei. Foi a mamãe que preparou isso para mim”.

Ele associa a sua presença na aldeia e sua ligação com o local, aos antepassados que habitavam a região: os Tupinambás e Tupiniquins. Ao estabelecer esse vínculo histórico com aqueles que ele chama de seus “antepassados Tupi”, menciona que é possível sentir a presença deles fortalecendo-os através do espírito.<sup>15</sup>

Mais do que o simples ato de carregar uma rede, parte de seu papel no filme, Awá moveu-se como no sonho de sua mãe. “O filme foi só carregar a rede, não significou nada, foi só para mostrar para o *jurua*, não teve reza, não teve nada de índio, para mim não fez diferença [...]. Eu tô seguindo o caminho dela e ela vai estar comigo, trabalhando junto.”

Há uma preocupação enunciada por ele, que vem desde os tempos do Bananal e dos discursos dos antigos: a presença dos *jurua* na aldeia. Não por serem brancos, ele enfatiza, mas porque os brancos não se adequam às regras da aldeia. Por exemplo, “[...] os brancos devem levar as crianças para a casa de rezas, mas não se importam com isso. Eles pensam que a escola é o lugar onde se educa as crianças” (Danaga 2018a). Reclama que os não indígenas não sabem como respeitar uma liderança *nhandeva*, ao contrário dos Guarani Mbya, com os quais afirma não ter esse tipo de problema. Considera que os Guarani têm um pensamento diferente que os distingue dos Tupi. Eles não se casam com *jurua*, pois, de acordo com Awá, eles sabem que os *jurua* roubam muita coisa dos indígenas e os enfraquece espiritualmente. Manifesta que um de seus maiores medos é morrer e ter como resultado de todas as suas ações, a aldeia ocupada por não indígenas.

É uma coisa que eu, durante 10 anos tô fazendo, meus filhos falam, rezam, cantam, é nossa cultura, junto com os irmãos Guarani. Isso é união, troca e preservação da cultura. Isso é um orgulho para mim, as crianças estão aprendendo. [...] aqui já tinha índio anos atrás. Aqui na serra do mar tinha Tupinambá, Tupiniquim. Tem alguma coisa aqui, senão a gente não estaria aqui. Nossos antepassados ensinam a gente, eles fortalecem pelo espírito [...]. Eu tenho medo de fazer esse trabalho, morrer e ficar tudo aí, encher de *jurua*.

15 Os Tupi Guarani da Ywyty Guaçu mencionam algumas histórias envolvendo a presença e a visão dos antigos Tupi em algumas ocasiões, sobretudo festivas.

Nota-se que a Ywyty Guaçu constitui o momento apoteótico de sua história. Foi na Ywyty Guaçu que ele concretizou o seu desejo de ser liderança. Mas como se sabe, manter-se chefe também é prerrogativa daquele que se torna um chefe.

Em uma das ocasiões que estive em campo, Awá não se encontrava. Alguns disseram que ele não morava mais ali, mas não davam detalhes. Refleti sobre qual teria sido o motivo de tal saída. Talvez pela presença dos não indígenas, conflitos pontuais com alguns Mbya, a separação de sua esposa. Presumi que tais eventos não seriam motivos tão consistentes para levá-lo a deixar a área pela qual *lutou* por tanto tempo.

Arrisco-me a afirmar que sua motivação para abandonar a aldeia foi exatamente a questão da manutenção da liderança, por ver seu prestígio, característica forte da chefia, diminuído. O chefe, argumentou Perrone-Moisés (2011: 275), “[...] é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe.”

Se o chefe, como também discute Calavia Saez (2007: 16), age em seu grupo não como um gestor de uma dada socialidade, mas como alguém que atualiza essa socialidade ao criar o grupo a partir de laços potenciais, ele viu esse poder de atualização ser posto em cheque e, por isso, decidiu deixar a aldeia. O status do chefe para este caso é resultado mais da sua capacidade pessoal em congregar pessoas e menos por uma posição exclusivamente hierárquica na qual há uma obediência cega e invariável. A noção de poder e autoridade buscada pela liderança, assim como alhures, para outras realidades ameríndias ligam-se com a ideia de prestígio.<sup>16</sup>

Para Perrone-Moisés (2011, 2015), por exemplo, essa é uma noção que precisa ser encarada com mais seriedade dentro dos estudos ameríndios. Que as lideranças carregam a característica do sofrimento e de que todo esse sofrimento é sempre em prol do coletivo, isso é fato entre os ameríndios, mas porque os chefes fazem isso? Porque suportam esse sofrimento? Porque querem assumir as dificuldades e responsabilidades de serem chefes? É pelo prestígio que o chefe se sacrifica? De acordo com a autora: “Onde a generosidade é o mais alto valor moral, o que nos parece um ‘saque’ é para o chefe a glória, resultado do trabalho bem feito.” (Perrone-Moisés, 2015: 47).

---

16 Renato Sztutman (2009), ao analisar processos de magnificação, de personificação ameríndias, reflete sobre o que chamou de uma espécie de “desequilíbrio dinâmico” dentro dessa noção de hierarquia na que se refere a uma representação política, como um plano da chefia e uma ação política, como um plano da liderança. O líder é quem realiza a composição de um coletivo, formando uma aldeia. O chefe é quem é capaz de “[...] representar esse coletivo diante de outros coletivos, quando passa da ação para a representação” (Sztutman 2009:32). Segundo o autor, os Tupi antigos revelam uma característica que ainda nos dias atuais é muito presente em socialidades ameríndias, que são noções mais plásticas da chefia e da representatividade.

Quando acionado pelos seus filhos para ir até Curitiba, durante um movimento pela reivindicação de melhorias na saúde indígena, a liderança aceitou acompanhá-los para representar a Ywyty Guaçu, quando retornaram de viagem, ele não voltou imediatamente à aldeia. Recrutar, a sua capacidade de agenciamento para dar peso ao movimento, foi um primeiro passo no processo de sua volta, mas foi necessário um pouco mais do que isso. Um de seus filhos precisou ir buscá-lo de volta e convencê-lo de que ele era peça fundamental naquele lugar. Ao longo dos dias subsequentes ao seu retorno, proferiu muitos enunciados que ratificaram a sua posição de liderança e demandavam, por parte de seu grupo, reconhecimento e respeito.

Reafirmou a necessidade e o desejo de sua presença enquanto liderança do local. Se requeriam sua liderança, deveriam respeitá-lo e aceitar sua capacidade de negociação nas interlocuções diversas, pois se coubesse a todos a resolução de tais questões a sua presença como “chefe da aldeia” estaria esvaziada de sentido.

Que nem eu falo, amanhã eu vou fazer o que? Se um, pega o telefone e quer resolver, eu vou ficar aqui fazendo o que? O outro, pega o telefone e quer resolver, então não precisa cacique, mas na hora das coisas apertar, me deixa quieto no meu canto, me deixa quieto, senão porque eu venho aqui? Então tem que ter o respeito.

### Últimas considerações

As experiências e os enunciados de Antonio Awá parecem extrapolar a ideia de pessoa como totalidade.<sup>17</sup> Ele é pessoa misturada (como se percebem os Tupi Guarani), é aldeia, é palavra, é antigo e é presente. Foi desse modo que meu encontro com ele culminou na escrita do que podemos chamar sua história de vida, seus deslocamentos, se o compreendermos enquanto vários e apreendermos as muitas histórias através de sua história. Não que a produção desse tipo de conhecimento seja algo novo entre os indígenas ou mesmo na antropologia; penso que o deslocamento esteja na forma de registro, na produção textual.

A realização de um empreendimento etnográfico centrado em histórias pessoais,

---

17 A ideia de que as histórias contadas por uma pessoa podem atravessar outras pessoas, lugares, tempos e espaços, pode ser iluminada pelo que Roy Wagner (1991, 2011) conceituou como “pessoa fractal” no contexto melanésio. Uma pessoa fractal carrega consigo as duas polaridades (indivíduo e sociedade) sem, no entanto, dissociá-las. “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas.” (Wagner 2011: 4).

desponta como um método (talvez) experimental na etnologia produzida no Brasil <sup>18</sup> e pode conferir uma nova complexidade ao próprio material etnográfico, apoiando-se em outro modelo que não o recorrente nas produções etnográficas. A esse respeito, cabe mencionar que a chamada etnobiografia, autobiografia ou biografia indígena, como um recurso metodológico supostamente questionado devido ao seu rigor epistemológico, frente ao que prevê os cânones da produção da ciência ocidental, começou a ganhar espaço na antropologia brasileira por demanda dos próprios indígenas e seus anseios em narrar e registrar suas histórias e memórias pessoais. Os desafios para a etnografia estão emergindo de ações indígenas e de uma reflexão crítica em relação à antropologia e aos seus modos de grafia sobre os outros ou dos outros.

Um dos casos mais emblemáticos na atualidade é o de Davi Kopenawa, no livro “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami” (2015), obra que é fruto do encontro e da colaboração entre Davi e o antropólogo francês Bruce Albert.

Destarte, destaco que os exercícios biográficos permitem tais deslocamentos de dualidades e da forma pela qual o outro é escrito na antropologia. Isto posto, e retomando o exemplo Yanomami, Bruce Albert comenta que Davi Kopenawa, ao narrar suas reflexões e memórias pessoais, afirmou estar também se referindo aos valores e a história de seu povo. “Nesse caso, o ‘eu’ narrador é indissociável de um ‘nós’ da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz” (Albert 2015: 539).

Nesse sentido, o que aparentemente seria reduzido a histórias individuais, pode ganhar amplitude e desdobramentos em outras esferas. Como sugere Marilyn Strathern (2004), o desafio consiste em não adotar o individual e o coletivo como categorias binárias e/ou englobantes, a fim de não atribuir proporcionalidade a elas, hierarquizando-as. O individual e o coletivo não são apreendidos a partir de supostas escalas de grandeza. Tanto o indivíduo quanto o coletivo apresentam seus respectivos graus de complexidade e, portanto, não devem ser pensados como “parte” e “todo”. Como assinalou a autora, se “pequenos” dados podem gerar “grandes” questões, então, se torna dispersa a própria diferença entre grande e pequeno (Strathern 2004).

O debate que coloca as biografias no interior das etnografias, vem acompanhado da discussão sobre o controle da narrativa. Quando entra ou sai a voz do etnógrafo do texto? Em que medida a “abstração sociológica” é capaz de conter qualquer possibilidade de pessoalização? Marco Antonio Gonçalves (2012) abordou a questão ao falar das monografias clássicas na antropologia. Citou, por exemplo, o uso da fotografia na obra

---

18 Nas produções da antropologia norte-americana, escrever autobiografias não é um gênero incomum (Calavia Saez 2006).

“Os Nuer” de Evans-Pritchard [1940] (2013), para as quais os nomes de aldeias ou localidades de residência obliteravam os nomes próprios dos fotografados ou qualquer outra referência biográfica a esses. Alude, ainda, um diálogo presente em outra obra clássica da antropologia, “Nós os Tikopia”, Raymond Firth [1936] (1998), onde há menção a um discreto aparecimento das biografias nas etnografias. “Vez por outra, o texto recorre às pessoas de carne e osso que encarnam as personas sociais, mas que não se transformam propriamente em personagens.” (Gonçalves 2012:33)

Nas etnografias ameríndias, parece haver em toda narrativa, uma preocupação com o nome e o lugar de que se fala. Tudo tem um nome e tudo que se conta é a partir da experiência de alguém. Parece ser esse o gênero da narrativa indígena por excelência. Mesmo para as narrativas dos mitos, o que se narra são versões do que se ouviu, do que foi armazenado na memória, o que, por si só, imprime uma marca da personalidade daquele que conta. Há possibilidades para outras conexões e complexificações de acordo com os tempos e os espaços, os enunciadores.<sup>19</sup>

Para além dessa discussão sobre como se constrói a narração, partindo do ponto de vista do eu narrador, outra questão interessante é como se constrói a narração também pelo pesquisador, isto é, como metamorfosear as vidas em textos.

Se noções como as de pessoa, natureza, sociedade, entre outras - como compreendemos hoje - podem ser percebidas pela pluralidade de acepções culturais que carregam, a construção de narrativas pessoais também acompanha a ideia que se tem (a partir das etnografias) dessas noções. Isto é, se se compreende tais noções sob seus aspectos culturalmente construídos, como a noção de pessoa, por exemplo, as narrativas que derivam dessas mesmas pessoas também o são. Do mesmo modo para o conceito de sociedade que, como escreveu Ingold (2003), tem uma função histórica em lugares específicos do mundo. Sendo assim, como a vida social pode ser na ausência de qualquer coisa que se reconheça como uma sociedade, já que existem formas de sociabilidade incompatíveis com o conceito de sociedade?

Nesse seguimento, Viveiros de Castro (2002: 14) também apontou para a “[...] noção de sociedade como uma totalidade autocontida derivada de categorias e instituições características do ocidente moderno, não podendo assim, almejar à universalidade antropológica do conceito, mas meramente à particularidade etnográfica de uma concepção cultural”. Diante de tal crise conceitual, derivada de uma crise histórica, como destaca o autor, a antropologia abandonou o conceito de sociedade e passou a considerar a agência dos próprios povos em conceituaram-se a si mesmos.

19 A esse processo Peter Gow dá o nome de “mitopoiese”, uma “gênese contínua de novas versões de mitos” (Gow 2014).

É nesse sentido e a partir daí, que suponho que o debate entre sujeito e objeto indivíduo e sociedade, não ocupa mais o ponto central da discussão, ainda que necessite ser acionado em algumas ocasiões específicas, geralmente nas que envolvem políticas de Estado. Também dispensa maiores explicações o valor etnográfico que podem ter as histórias pessoais, como dado e como texto, no sentido stratherniano. Como sugeriu Gonçalves (2012), é na partilha que a biografia se encontra com a etnografia e essa partilha acentua uma relação outra entre o antropólogo e os sujeitos da pesquisa e é a partir dessa relação que os antropólogos podem refletir.

### Referências

- ALBERT, Bruce. 2015. "Post-scriptum, quando eu é um outro (e vice-versa)". In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. pp.512-552.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2016. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BASSO, Ellen B. 1990. *Native Latin American cultures through their discourse*. Indiana, EUA: Indiana University Press.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. "Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares". *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 76. pp.179-195.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Autobiografia e Liderança indígena no Brasil". *Tellus*, ano 7, n. 12. pp. 11-32.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 7-22.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.).1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1985. *Waiting the whites of South Africa*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Horizontes imaginativos e o aquém e além." *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, pp. 363-384.
- DANAGA, Amanda C. 2012a. *Os tupi, os mbya e os outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer - Ywyty Guaçu*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de São Carlos.
- \_\_\_\_\_. 2012b. "Os tupi guarani da aldeia renascer (SP): uma reflexão sobre os enunciados da mistura e os agenciamentos da 'cultura'". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, pp. 10-31.
- \_\_\_\_\_. 2016a. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- \_\_\_\_\_. 2016b. "Nome e relações. A noção de mistura entre famílias tupi guarani do litoral

- paulista". In: \_\_\_\_; PEGGION, Edmundo Antonio (Org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, São Carlos.
- \_\_\_\_. 2018a. "Eles pensam que a escola é o lugar onde se educa as crianças. Diálogos sobre o aprender na experiência cotidiana." *Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente*, Humaitá, Ano 11, Vol XXI, Número 2, Jul-dez. pp. 7-11.
- \_\_\_\_; ALMEIDA, Lígia R.; MAINARDI, Camila. 2018b. "Um nome que faz diferença. Reflexões com famílias tupi guarani." In: MACEDO, Valéria Mendonça; GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *Nas Redes Guarani - um encontro de saberes, tradições e transformações*. 1ed. São Paulo: Hedra. pp. 321-338.
- \_\_\_\_. 2019. "Não luta comigo, não é meu amigo. A luta como política tupi guarani". *Revista Aceno*, vol. 5 (10): pp.113-128.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2013 [1940]. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das intuições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2012. "Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens". In: \_\_\_\_; MARQUES, R.; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- GOW, Peter. Mitos e mitopoiese de An Amazonian Myth and its History. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 187-210, 2014.
- GUERREIRO, Antônio R. Júnior. 2011. "Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 3, n. 1, pp. 95-126.
- INGOLD, T. [1998] 2003. "A Evolução da Sociedade". In: FABIAN, Andrew C. (org.) *Evolução: Sociedade, Ciência e Universo*, Bauru: Edusc.
- KOFES, Suely. 2015. "Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?" In: \_\_\_\_; MANICA, Daniela. *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRACKE, Waud H. 1978. *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MAINARDI, Camila. 2015. *Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani*. 2015. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). 2014. *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2017. Biografia, território e escrita: notas sobre Kwahã Tenharim. In: *Reunión de Antropología del Mercosur – Misiones, Argentina*.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, pp.857-883.
- \_\_\_\_. 2015. "Festa e guerra". *Tese de Livre-docência em Antropologia Social - Universidade de São Paulo*, São Paulo.

- PRICE, Richard. 1983. *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Alabi's world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea". *Revista Horizontes Antropológicos*, v. 21, pp. 295-312.
- FIRTH, Raymond. 1998 [1936]. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. Edusp, São Paulo.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Partes e todos: refigurando relações." In: \_\_\_\_\_. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- SZTUTMAN, Renato. 2009. "De caraíbas e morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 1, n. 1, pp. 16-45.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Conceito de sociedade em antropologia". In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WAGNER, Roy. 2011. "A pessoa fractal" (tradução). *Ponto Urbe*, v. 8.
- \_\_\_\_\_. 1991. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebido em 15 de maio de 2019.

Aceito em 30 de julho de 2019.

## Fazendo corpos e parentes: como grafar cotidianos?

Carolina Perini de Almeida

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília

[carol\\_perini@yahoo.com.br](mailto:carol_perini@yahoo.com.br)

Cíntia Engel

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília<sup>1</sup>

[cintiaengel@gmail.com](mailto:cintiaengel@gmail.com)

### Resumo

Ambas decidimos voltar aos nossos campos etnográficos – a feitura de parentesco em aldeias Terena no pantanal sul-mato-grossense e as reorganizações familiares para o cuidado da demência em Brasília – não para ir além, mas para tentar de novo, experimentar e escrever sobre algo que facilmente escapa: os diversos tempos e cadências do cotidiano, do ócio àquilo que soa invisível. Buscamos, assim, trazer efeitos do sensível e produzir efeitos pela grafia, tentando levar em conta que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que conhece a si mesmo com toda a clareza” (Merleau-Ponty 2012: 12). Isso possui implicações múltiplas e imprevistas, sendo a principal delas a construção de textos-tentativas, permeáveis na medida em que não contenham todas as possibilidades de perguntas e respostas e exijam de si serem reescritos, e, portanto, transformarem-se em outra coisa, para continuarem engajados com seus efeitos.

**Palavras-chave:** cotidiano; corpo; parentesco; cuidado; etnografia.

---

<sup>1</sup> Agradecemos ao apoio financeiro propiciado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal, que possibilitou a apresentação oral deste trabalho no GT 22 da XII Reunião de Antropologia do Mercosul.

**Abstract**

We both decided to go back to our ethnographic fields – kinship in *Terena* villages in the Pantanal of Mato Grosso do Sul (Brazil) and family reorganizations for caring of dementia in the urban Federal District of Brazil. Not to go further, but to try again. We realized that we needed to write about the various times and cadences of daily life, from idleness to that which sounds invisible. We thus seek to bring effects of the sensible and to produce effects by writing, trying to consider that “language is never the simple attire of a thought that knows itself with all clarity” (Merleau-Ponty 2012: 12). This has multiple and unforeseen implications, the main one being the construction of unfinished texts, permeable to the extent that they do not contain all the possibilities of questions and answers and require of themselves to be rewritten, and therefore, to be transformed into something else to remain engaged with their effects.

**Keywords:** everyday life; body; kinship; care; ethnography.

**Introdução**

A tentativa e modo de ser deste artigo é um diálogo entre perspectivas e campos etnográficos distintos. Em alguma medida, eles causam em nós reflexões que se articulam. Talvez pelo modo de ser das relações, pela oportunidade de ver relações criando e fazendo mundo, e pelos desafios que diferentes mundos enfrentam em fazer-viver junto, em articulação e interdependência com pessoas, terra, substância, medicamentos, cuidados. Ambas decidimos voltar aos nossos campos etnográficos – a feitura de parentesco em aldeias Terena no pantanal sul-mato-grossense e as reorganizações familiares para o cuidado da demência em Brasília – não para ir além, mas para tentar de novo, experimentar.

Existem questões que apreendemos em campo e que foram (e, em alguma medida, ainda são) de difícil articulação pela escrita. Em campo, partilhamos certos gestos, olhares, jeitos de fazer, ser, conversar; além de paisagens e espaços feitos disso tudo. Por nossos sentidos entramos em contato com delicadezas de convivência, com demandas e possibilidades de mundo. Articular tais processos por meio da escrita é um desafio. Ainda nos parece fundamental nos engajarmos com os efeitos dos nossos textos e experiências anteriores e continuar tentando expressar.

Esse texto é uma experiência-desafio. Vamos tomar a liberdade de tentar, encarando de forma aberta que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que conhece a si mesmo com toda a clareza” (Merleau-Ponty 2012: 12). Isso possui implicações

múltiplas e imprevistas, sendo a principal delas a construção de textos-tentativas, permeáveis na medida em que não contenham todas as possibilidades de perguntas e respostas e exijam de si serem reescritos, e, portanto, transformarem-se em outra coisa, para continuarem engajados com os seus efeitos.

Por ser um diálogo, algumas vezes escrevemos juntas, ao mesmo tempo, e, assim, usamos a primeira pessoa do plural. Evocamos juntas. Mas, às vezes, falamos na primeira pessoa do singular, aquela que orientou nossas escritas em momentos divorciados. Trazemos uma para a outra as nossas tentativas de texto e as colocamos em diálogo para evocar junto. Não queremos comparar campos e, assim, produzir qualquer tipo de análise comparativa ou transcultural; queremos, sim, lidar com um desafio que nos afeta ambas e nos situa em determinados debates em torno dos projetos de conhecimento e criação com a etnografia.

Eu, Carolina, busco pensar sobre alguns aspectos do cotidiano de meus interlocutores Terena – povo indígena da família linguística Aruak, habitante do pantanal sul-mato-grossense – nas aldeias Argola (*Akulea*) e Cachoeirinha (*Mbokoti*), da Terra Indígena Cachoeirinha, em Miranda-MS (e também nas cidades sul-mato-grossenses para as quais se deslocam com frequência). Para tanto, tomo como ponto de partida a noção que me foi apresentada e com a qual venho trabalhando até o momento: *xuve ko'ovokuti*. Como tentarei apontar, o termo *xuve* pode se referir tanto à posição social alcançada a partir do investimento pessoal e do reconhecimento público, quanto ao coletivo de pessoas e a lugares. Na leitura indígena, tal como a planta, o *xuve* tem raízes e sementes, nasce, cresce e morre. O que me fez insistir no palpite de que poderia se tratar de uma metáfora vivida, que diz sobre crescimento por multiplicação, proliferação e, sobretudo, *relações*. Em certos pontos, minhas tentativas de escrita sobre os troncos têm passado a ressoar a partir do diálogo com Cíntia, especialmente quando ela escreve buscando encontrar espaço para a conformação de redes de solidariedade e para modulações da escuta. Desse diálogo, ao invés de construir uma ponte entre realidades tão distintas, tenho procurado compreender nossas grafias como o próprio rio sobre o qual a ponte passa. Como propõe Coelho de Souza (2017:111), a capilaridade do rio e de suas margens abertas na terra, sem fronteiras ou limites, seriam imagens mais adequadas para a evocação da vida como simbiose, co-existência e co-constituição.

Já eu, Cíntia, tenho pesquisado a vida com demências no Distrito Federal junto de um centro multidisciplinar de geriatria e de mundos que se articulam com ele ou em algum tipo de relação com ele. Parte do meu campo envolve as lógicas de cuidado e manejo de substâncias por esse centro, outra parte me relaciona a algumas famílias e seus cotidianos

de cuidado e manejo de substâncias. Convivi com técnicas, exercícios cotidianos de cooperação e lidas com efeitos de medicamentos, interações entre eles, entre médicos, entre sintomas e, em conjunto, com relações de divisão, partilha, cooperação e conflito entre lógicas, pessoas e mundos. Com esse campo, tenho tido alguns desafios, especialmente para articular em escrita diversas relações complexas que compõem corpos, demências, pessoas e redes sociotécnicas – deixando que o cotidiano e suas cadências ordinárias tenham protagonismo. Gostaria de narrar sem estabilizar o que vem a ser demência, ou cuidado, ou uso de medicamentos, ou mesmo corpos, direitos, interações e partilhas. Aqui, nesse texto, quero aprender com Carolina a pensar sobre os modos de narrar experiências etnográficas de convivência.

Nós iremos, a partir de agora, (re)escrever sobre esses dois campos para, em seguida, tentar articular juntas as questões que nos motivaram a refletir sobre a grafia, em suas potencialidades e desafios. A partir da tentativa de escrita desse texto, voltamos a colocar em jogo os efeitos com os quais queremos continuar engajadas em nossos campos, com os desafios narrativos de fazer isso e com o que pensamos ser importante nesse exercício por ora: por quê, e para quê, escrever<sup>2</sup>.

### **Os troncos como metáforas vividas: crescer, conviver e multiplicar**

*DESPALAVRA*

*Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despavbra.  
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades humanas.  
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades de pássaros.  
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo.  
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades de árvores.  
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.  
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas.  
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo com as suas metáforas.  
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes, podem ser pré-musgos.  
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos.  
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto.*  
(Manoel de Barros 2001)

2 Seguindo a proposta do texto, consideramos importante destacar que ele foi escrito, debatido e refeito entre o final de 2017 e início de 2019 e que, de lá para cá, foram alguns os efeitos e engajamentos gerados. Em parte, este diálogo inspirou uma discussão sobre ética, cuidado e escrita sistematizada no interlúdio da tese da Cíntia (Engel 2020:228). De outro lado, esta experiência tem mobilizado a busca de sentido para minha escrita de tese durante uma pandemia com bebê em casa e sem rede de apoio. As questões: por quê e para quê escrever persistem e podemos dizer que o artigo em si foi e continua sendo reescrito e transformado em outras coisas – segue, pois, como um rascunho de futuros rascunhos e tentativas etnográficas.

Da primeira vez que encontrei com Seu Calixto – *xuve* morador da aldeia urbana Marçal de Souza, meu primeiro amigo e interlocutor Terena (que, infelizmente, nos deixou em 2017, com 87 anos) – para apresentar e discutir com ele o tema da minha pesquisa de mestrado, ele argumentou como era importante haver pessoas que estudassem e tentassem entender o que os índios realmente precisam. Disse-me que, se quisesse saber sobre os parentes dele, teria que ir para a aldeia, pois sua família “levava” para lá. E, por fim, acrescentou que os *purutuye*<sup>3</sup> precisavam ir viver um pouco com os índios para que pudessem “sentir” a realidade indígena. Sua última colocação chamou de súbito minha atenção por tocar exatamente no que acredito estar em jogo no engajamento antropológico. Em campo sentimos com o nosso corpo tudo o que queremos mais tarde transformar em texto. É o nosso corpo engajado que permite o saber antropológico, e isso vai além da simples emoção e empatia, ainda que não as exclua. De sorte que, motivada por ele, parti para a aldeia Argola para viver com seus parentes e “sentir” um pouco daquela realidade. Sem saber direito explicar o que é que queria estudar daquela vez, nessas primeiras viagens me limitava a dizer que queria entender a “família Terena”<sup>4</sup>.

Pensando e perguntando sobre as ressonâncias da noção de “família”, cheguei à noção de *xuve*. Pude compreendê-la na medida em que me vi envolvida em diversas situações cotidianas das quais participei e nas quais aprendi não apenas sobre os troncos, mas sobre outros tipos especiais de laços que as pessoas estabelecem umas com as outras. Inspirada por Carsten (2000), penso que, conquanto tais laços, formas de *relatedness*, possam às vezes ser descritos em termos genealógicos, também podem ser apreendidos de outras maneiras. De modo que, com o dia a dia vivido na aldeia, desvelaram-se “novos significados e novas experiências de estar relacionado” (Carsten 2000: 34, tradução minha). Tentarei resumir minha compreensão da questão até aqui.

Tendo em vista que “O ideal Terena é, pois, viver entre parentes” (Pereira 2009: 79), as ideias em torno de o que é, quem é e como deve se portar um parente são centrais para se entender qualquer processo social relacionado aos Terena. Por isso considero que as elaborações de Pereira sobre os troncos, intrinsecamente relacionados a um *ethos* e à concepções muito particulares de civilidade e etiqueta – já que engendram “estilos de vida” –, foram fundamentais para minha percepção dessa dinâmica articulada a outras

3 Termo da língua Terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não indígenas brasileiros.

4 É preciso dizer que no idioma Terena não existe palavra que equivalha literalmente à “família”, sendo a melhor aproximação a noção de *iyenoxapa*, traduzida para mim como “meu grupo”, “meu pessoal” e “meus parentes”. A ideia de “casa” (*ovokuti*) também é fortemente associada à de “família”; mais do que isso, a associação entre coletivo de parentes e lugares revela o quanto as dinâmicas de parentesco são espacializadas nesse contexto, por isso considero a possibilidade de se pensar esses modos de se relacionar expressos pela metáfora do tronco como também constituidores de “paisagens”

esferas da vida desse povo. A partir de suas formulações, pude orientar a interpretação do meu material etnográfico e chegar aos *xuve ko'ovokuti*. Ou, na realidade, partir deles, como me instaram sempre meus instrutores Terena, aliás.

*Xuve* é o termo empregado para tronco de árvore. *Ovokuti*, da raiz *ovoku* (casa/home, que Seu Aristides traduziu como “casa dele”), acrescido da partícula *ti* seria “casa nossa” (*ovoku-ti*), “nossa casa”, “nosso lar”. O sentido corrente do termo, como o traduziram para mim, seria o de “casa da família”, e é essa extensão de tradução que tenho utilizado. No cotidiano da aldeia, o termo *xuve* pode se referir ao “tronco da casa”, “tronco que chama os filhos” ou ao “chefe de casa/família”, designando tanto uma posição social dependente do investimento pessoal e do reconhecimento público, quanto coletivos de pessoas e lugares. Ademais, como dito acima, esta noção faz render a imagem vegetal a que o termo remete.

Inicialmente, havia tomado como “confusão” o fato de que não conseguia encontrar na bibliografia sobre os Terena, e muito menos nas conversas com as pessoas em campo, um consenso sobre se a noção dos troncos fazia referência a coletivos de pessoas, a lugares ou a sujeitos em uma determinada posição. Formulei, então, a questão que hoje percebo que de tão ruim era boa por exigir a reformulação de seus próprios termos: é o *xuve* pessoa ou coletivo?

Autor que mais detidamente refletiu sobre o tema, Pereira (2009) definiu os *troncos*, de modo geral, como um grupo de pessoas unidas por relações de parentesco e amizade sob a liderança de um indivíduo ou casal de idosos. Ainda que a fala transcrita por ele se reporte ao *tronco* como sujeito (“O *tronco* tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe” PEREIRA, 2009: 57) e que tenha esclarecido que os anciãos são também identificados como *tronco*, analiticamente, o antropólogo optou pela expressão de “líder do *tronco*” ao fazer menção ao sujeito individual.

Não obstante, o que antes tomei como “certa imprecisão na bibliografia” (Perini de Almeida, 2013) era, na verdade, reflexo do fato de que nosso vocabulário não acompanha o vernáculo. Talvez por esse motivo, não ter conseguido decidir entre pessoa e coletivo foi sentido por mim, a princípio, como “inconsistência”. Estamos, todavia, diante de um modo de vida – pensamento – que não se pauta pelo regime do um *ou* muitos como em outras partes da América indígena (cf. Stolze Lima 1996; Sztutman 2002).

O *xuve* não apenas pode ser tanto um e muitos, como também pode ser dois – um par! Assim, minha percepção foi a de que meus interlocutores, ao falarem em troncos, além de se referirem aos agrupamentos domésticos familiares ou locais, remetiam principalmente ao próprio indivíduo ou mesmo casal de idosos em torno de quem se

formam esses coletivos. Nesse sentido, as ponderações de Pereira sobre a relação dos troncos com “estilos de vida” e padrões comportamentais são bastante sugestivas, abrindo questões para além da obsessão sociologista com os grupos e seus governantes, com as unidades sociais e as suas chefias. Na mesma direção, atentando para o caráter dinâmico – vivo – do *xuve*, e para as implicações da metáfora vegetal por meio da qual seu significado se desdobra, é que quero buscar uma maior compreensão das noções e das vidas dos meus interlocutores.

Parafraseando Seu Aristides – senhor de cerca de 70 anos, um de meus anfitriões na aldeia e quem me concedeu uma das explicações mais sistemáticas sobre os troncos até aqui – o *xuve* é “orientador”, é o tronco que orienta os filhos e tudo vem da orientação dele, inclusive o processo de construção de mais famílias e formação de novos *xuve*. É dele que partem os rumos (os ramos) para a família. Ele também deve prezar pela manutenção da ordem e da harmonia; deve ser sábio e experiente para falar bem e dar bons conselhos; deve, com suas atitudes, dar o “exemplo” de boa conduta; deve ter bons modos e evitar o conflito aberto; deve saber se adaptar e tirar o melhor proveito das mais diversas e adversas situações; além de organizar e liderar a vida econômica da família, especialmente na lida com a terra. Com esses atributos pode se considerar o responsável por todos que convivem em sua área. O tronco que gera sementes também é raiz, encarna a história e partilha memória. Assim, o tronco bem-sucedido torna-se um colecionador de boas relações e coloca-se em constante movimento, seu nome “corre longe”.

Da forma pela qual venho expondo a noção de *xuve* até o presente o/a leitor/a poderá ter a impressão de que essa figura é essencialmente masculina. Porém, tal impressão não corresponde inteiramente ao que observei na aldeia. A importância do casamento e da condição de homem casado para o *xuve*, além de evidenciar o aspecto processual da formação do tronco, revela a importância da mulher nesse universo. O tronco, como processo iniciado com o casamento, tem como *locus* de sua força o casal, por isso a *êno ko’ovokuti* (*êno-ko-ovokuti*, “mãe”; 3ª pessoa singular; casa; “mãe da família/nossa casa”) é crucial ao *xuve*. Como disse Seu Aristides, “já sai da família do *xuve* para fazer outra família, constituir mais família para ser *xuve*”. O *xuve* é, por conseguinte, construído pelos dois: “os dois já formam um *xuve*, os dois são”. De modo que a mulher também é “tronco”, é “pé”, ainda que haja, de fato, ênfase diferencial no polo masculino.

Talvez resida aí a centralidade do casamento e da noção de orientação. Explicou Seu Aristides: “o casamento tem que ser preparado antes de casar, para formar outra família. O processo é assim. Tudo vem da orientação do *xuve*, que é o pai. Porque não pode morar assim, casar sem responsabilidade. Aí não dá, não convive. (...) Tem que preparar.”

Pegando emprestado aqui as analogias nativas, uma das principais responsabilidades dos troncos originários, a fim de se tornarem raízes importantes, é preparar o terreno para suas sementes. Ou seja, é preparar o casamento para que, na boa convivência, dele forme-se outro tronco. De tal maneira que o “processo” de proliferação dos troncos, como ressaltou Seu Aristides, é marcado pela preocupação com o bem conviver e com a estabilidade do *casal*: por meio de um investimento cotidiano.

Nessa direção, o final de uma conversa com Seu Aristides, na qual ele responde a uma provocação boba da minha parte, pode ser bastante instrutivo.

C.: Será que eu vou ser *Xuve* um dia? Eu já casei, Seu Aristides.

A.: Pensa. Você também Carol você já está no processo de ser *xuve*, porque você já casou. Mas o seu trabalho não é questão de, assim, de mandar numa família. Assim, como nós aqui, a gente está aqui. Eu não saio e fico direto por aqui. Você não! Você é uma pessoa volante, que anda, procurando dialogar com alguém. Ou você é capaz de orientar, você já aprendeu conviver com o seu companheiro, que é esposo, marido. (...) Então, como no caso aqui sou *xuve* e você é orientador e está escrevendo. Não é que você não sabe que é, assim, responsável da família. Você já sabe. Você já casou. Você é uma responsável do trabalho seu para criar bem-estar daqui para frente.

C.: Hum... Tem que parar quieta, né?

A.: É.

Ao invés de simplesmente responder “porque você não é Terena!”, Seu Aristides se esforçou para pensar como minha situação pessoal se encaixaria, ou não, nesse contexto. E de sua reflexão ficam evidentes características indispensáveis para poder ser *xuve*, para além do *status* de casado. Com muito cuidado e elegância, ele procurou me explicar como meu estilo de vida “volante” de estudante de antropologia – diferente do dele, que não fica direto “por aí” – não me permitem aglutinar pessoas perto de mim e criar raízes. Por outro lado, ressaltou alguns outros atributos que reúnem que possibilitariam um caminho futuro como *xuve* (“para criar bem-estar daqui para frente”), como a responsabilidade, a capacidade de orientar e de saber *conviver*.

Tornar-se tronco é, pois, dependente de um investimento pessoal, que ultrapassa desdobramentos automáticos do casamento e procriação. Casar-se e ter boas raízes não fazem sozinhos um *xuve*. O tronco aglutina e orienta, para isso é preciso “estar aqui” – “como nós aqui, a gente está aqui”. Ou seja, o tronco não apenas cresce e prolifera, mas também atrai.

Aqui, sobretudo no que tange a ideia de orientação, já podemos vislumbrar, portanto, uma imagem diferente daquela da planta cujo crescimento é orientado pelo sol. Para me valer de um vocabulário botânico, diria que se trata antes de um geotropismo positivo (a penetração da raiz solo abaixo) e de uma espécie de tigmotropismo (como o do enrolamento de gavinhas de maracujá, chuchu e videira em torno de esteios de madeira, por exemplo), do que de um fototropismo positivo (crescimento das plantas em direção a luz do sol). Assim, um de meus objetivos seria, justamente, refletir sobre esse aspecto da metáfora e seus efeitos possíveis, como indicarei mais adiante<sup>5</sup>. Sendo mais explícita, portanto, creio que a metáfora arbórea vivida e evocada pelos Terena com quem venho trabalhando diz respeito a um modelo vegetal mais rizomático (Deleuze & Guattari 1995)<sup>6</sup>.

O *Xuve* não é uma coisa *ou* outra: se é o tronco *e* se vive em troncos. Talvez seja um coletivo investido de qualidades pessoais concretizadas na figura do (in)divíduo (o casal) tronco. Talvez seja o chefe investido de qualidades coletivas concretizadas no seu *ovokuti*. Também pode ser toda a história e a memória que encarna, todas as relações que o compõem.

Partindo, pois, do pressuposto de que a linguagem e suas metáforas são vividas, gostaria de pensar, a partir de agora, sobre algumas questões que surgiram ao se levar a sério as implicações dessa imagem vegetal (os troncos) como modo de vida constituidor de mundo. Quero, portanto, me deter a partir de agora em duas questões que me parecem fundamentais: **i)** quais os efeitos criativos da linguagem? e **ii)** quais as possíveis implicações político-ontológicas de se viver em troncos, de se recusar a alternância do um e muitos? Estou, por fim, querendo pensar aqui no que nos incita Manoel de Barros com o poema que escolhi como epígrafe desta parte: como aumentar o mundo com nossas metáforas? Como compreender o mundo sem conceitos (ou com outro conceito de conceito)? Como, enfim, refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto?

Começemos, em ordem, pela primeira questão, que, em certo sentido, relaciona-se com a própria escolha em dizer de outra maneira o que já havia dito na dissertação de mestrado para que o trabalho pudesse se transformar em “outra coisa”. Estou, assim,

5 Vale dizer que representar e experimentar relações (*relatedness*) por meio de metáforas arbóreas é algo bastante arraigado na cultura ocidental e, como argumenta Mary Bouquet (1996), embasa o tom moral e a influência visual do diagrama genealógico utilizado pelos antropólogos.

6 É importante notar que há, com efeito, uma discussão a ser amadurecida sobre a correlação entre a produção do parentesco e o crescimento vegetal na etnologia a partir de contextos etnográficos em que essa espécie de “linguagem vegetal” é recorrente na conceituação de pessoas e coletivos (Guerreiro Junior 2011, 2012a, 2012b; Costa 2007; Veiga 2000; Rival 1993). Desse modo, com vistas a situar meu material etnográfico em relação a questões mais gerais da etnologia indígena, será objeto de reflexão futura afinar o diálogo com essa bibliografia, levando em conta, especialmente, a possibilidade de se pensar no tronco como “pessoa-relação”, tal como sugere Guerreiro Junior (2011) quando discute a relação entre tronco, corpo e parentesco entre os Kalapalo.

de princípio, partilhando do entendimento daquilo que Merleau-Ponty expressou na citação que reproduzimos de início (2012:12). Nessa leitura, a linguagem atua como um devir, uma antecipação, uma transgressão, uma operação violenta. Isso porque ela tem o poder de superar a ela própria em mais do que se diz termo a termo “(...) quer se trate de lançar o outro em direção ao que sei e que ele ainda não compreendeu ou de orientar-me em direção ao que vou compreender” (Merleau-Ponty 2012: 216-217). É, portanto, por meio da linguagem que os sujeitos se tornam o que são e as coisas transformam-se nelas mesmas.

Nesse sentido, entendo que a linguagem também *faz* mundo. Daí a importância vital da escolha das metáforas e suas operações. Em alguma medida, estou inspirando-me na proposta de Roy Wagner (2010) de levar às últimas consequências o poder inovador das metáforas (tanto coletivas, expressões socializantes, quanto individuativas, expressões que conferem poder). Desse modo, quando tento pensar junto com meus interlocutores Terena na metáfora dos troncos (*xuve*), e nos problemas dela decorrentes, tento fazer o exercício de entender que não há um estado anterior aos termos e contextos. Ou seja, não haveria um estágio pré-referencial antes das *relações*. São as relações, em suas estéticas, que compõem referentes e seus termos. Voltando aos *xuve*, o tronco – seja planta, seja gente, seja lugar – é assim constituído por serem estabelecidas com ele relações do tipo específico (a forma, o “como se”) que se tem com troncos (lugares/parentes/plantas). É tronco/*xuve* aquilo que tem afeto de tronco.

Este é o momento em que quero passar à segunda questão, usando como gancho algo da reflexão de Strathern (2014: 358-360) sobre a forma quando descreve os processos de reificação (objetificação e personificação) entre os Hagen. Nessa ocasião, a autora argumenta que a demasiada atenção conferida aos efeitos estéticos das entidades vem do que lhe parece ser um contraste útil entre os pressupostos euro-americanos sobre a naturalidade das coisas e a maneira como os melanésios se concebem como tendo que trabalhar arduamente para fazer com que as coisas apareçam em seus aspectos apropriados. “O escrutínio da forma ressaltava que, *ipso facto*, uma forma só pode aparecer com suas propriedades apropriadas – ou então ela não aparece” (Strathern 2014: 360). Em consequência, seria a estética o que tornaria as relações visíveis. Nesse sentido, estou entendendo aqui que as metáforas, sendo estéticas, são as formas pelas quais as relações aparecem, ao mesmo tempo em que criam com elas mundos possíveis. Ou seja, viver de determinada forma tem implicações e efeitos político-ontológicos.

Em minha última visita a Dona Hilda Francelino, agora viúva de Seu Calixto, ela me contava sobre seu luto, que a obrigava a mudar de quarto, deixando vazio o cômodo

antes ocupado pelo casal. Ela passou a ocupar o quarto de uma das suas filhas mais novas, que havia se mudado para a casa do namorado/marido assim que S. Calixto faleceu. Dona Hilda disse que a filha iria se casar, já tendo até juntado o dinheiro para a festa, porém, com a morte do pai, ela desistiu. “Quem vai entrar comigo na igreja?”

A filha havia começado a namorar um vizinho enquanto S. Calixto estava doente. D. Hilda, percebendo o movimento, conversou com ela e disse que aquilo “não estava certo”. O pretendente deveria ir conversar com o pai da moça, pedi-la em casamento. O pai – *xuve* junto à esposa – tinha que autorizar a relação. No dia seguinte a essa conversa, contou que o moço apareceu na porta de sua casa, sozinho e “com a roupa do serviço ainda”, perguntando se ela queria falar com ele. Aquilo a enfureceu. “Onde já se viu?! Não é assim que se faz as coisas!”. Disse a ele: “não sou *eu* que quero falar com *você*, é *você* que tem que querer falar comigo e com o Calixto!”. Por sorte, S. Calixto nesse dia não estava se sentindo bem e havia ido se deitar, não tendo ficado sabendo de nada. D. Hilda falou novamente com a filha, que ficou muito envergonhada pelo comportamento do companheiro: “não acredito que ele fez isso e sem eu estar junto... Vou falar com ele de novo!”. No outro dia, aí sim, o companheiro apareceu junto com a filha, de banho tomado e camisa, e pediu para falar com S. Calixto. Aí deu tudo certo e o Calixto ficou feliz. “Tem um jeito certo de fazer as coisas!”, ela me explicou.

Há um jeito certo de fazer as coisas e, somente assim, criam-se os efeitos (e mundos) desejados. Voltamos, pois, a nossa questão sobre os efeitos criativos da linguagem. Se nossas metáforas fazem mundos, que mundos possíveis são esses? Queria, instigada pela “boa *convivência*” que sempre defendem os meus amigos Terena, poder pensar nas metáforas dos troncos como constitutiva de mundos de confluências e coexistências.

O estímulo agora vem da análise resolutiva elaborada por Antônio Bispo dos Santos (2015: 89)<sup>7</sup>. Conforme o autor, confluência (e convivência) é estar junto, mas não misturado. Ao contrapor saberes orgânicos a um sintético, Bispo está igualmente enfatizando a diferença entre o conhecimento de elaboração e estruturação vertical *versus* conhecimentos de orientação circular. Justamente, o que os saberes biointerativos reivindicariam para si é o “e... e... e...”, a “confluência de todas as experiências” (a diversidade); ao passo em que o saber sintético/desenvolvimentista operaria por meio do “ou”, ou seja, da negação do outro para que possa se estabelecer. E aqui me volto ao ideal do bom conviver Terena ao qual dedica-se o tronco, pensando que pode ser uma espécie de confluência, de se estar junto sem se misturar – um viver *com*. Lanço, mais uma vez, a hipótese de que podemos estar diante de um fazer mundo que nega o “ou” e afirma que o

7 Agradeço ao amigo e colega de doutorado Lucas Coelho Pereira por me chamar atenção para essa possibilidade de diálogo com o pensamento de Bispo neste ponto.

um é sempre muitos.

Para Deleuze e Guattari (1995), o rizoma é o oposto de uma estrutura composta por pontos e posições. O rizoma é feito somente de linhas. Algo como uma terceira margem do rio: “A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e...e...e...’” (DELEUZE & GUATTARI, 1995:36). Pensando com esses autores, se o tronco tem uma orientação de crescimento rizomática, portanto com ênfase na multiplicidade, temos que entender, que ao se afirmar como um e muitos ele, na realidade, nega a ambos. Igualmente, como um modo de falar sobre relações, *xuve* também é um modo de viver com, logo de criar. E o que se cria com os troncos passa por *como* se cria com os troncos.

Poucos dias antes de ir embora da aldeia, em março de 2017, perguntei a uma amiga como eu poderia xingar alguém no idioma Terena. Ela disse prontamente: “*mokere!*”, traduzindo-me o termo como “bobo”. Mas logo em seguida acrescentou: “ou surdo”. Foi aí que notei de que maneira a falta de audição pode ser uma das piores condições a se apresentar para o convívio Terena. Ironicamente, *mokere* (em seu duplo sentido) é exatamente como sempre me sinto lá, tendo que pedir diversas vezes para as pessoas repetirem o que me dizem, mesmo em português. O contrário raramente ocorre. Geralmente sou compreendida de primeira, mesmo quando julgo estar falando rápido demais ou sussurrando algo que deveria ter sido ouvido apenas por alguém próximo, mas que acaba sendo escutado por todos ao redor.

Assim, lembro-me agora de Bernardo, o personagem principal de Manoel de Barros, e do seu silêncio como modo de comunicação, um modo próprio de fazer um mundo seu. Acredito que dialogue com isso, em algum nível, a insistente denúncia de Davi Kopenawa (2015: 226) contra a surdez dos brancos: “Nossos maiores amavam suas próprias palavras. (...) Suas mentes não estavam fixadas em outro lugar. (...) Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais vêm das cidades.”. Para ele, em alguma instância, esse conflito entre mundos, o dos Yanomami e o dos brancos, seria uma patologia da comunicação.

Bernardo que era homem, era árvore e era pássaro, que era um, era muitos e não era ambos, produziu escuta com seu silêncio. Inspirada por ele, quero com essa pesquisa pensar os troncos – que são pessoas, coletivos, lugares, corpos, relações – como uma vida possível, um mundo que se cria com metáforas, eflúvios e afetos. Quero, junto com os Terena, pensar que “viver como” não é “virar um”, é antes de tudo um *comviver*. E, assim, quem sabe, ao escrever sobre os possíveis efeitos de se viver em troncos e se formar terra possa ajudar a criar mais escuta do que palavras.

## Grafar cotidianos em meio a relações de cuidado e convivência com demências

Em 2012, passei a conviver com pessoas diagnosticadas com diferentes tipos de demência, com uma terapêutica gestada por um centro de medicina coordenado por geriatras e formado por uma equipe multidisciplinar e com cuidadoras, especialmente aquelas que eram categorizadas e se autodenominavam como cuidadoras familiares e principais. Nessa aproximação, circulei com mais intensidade em grupos de acolhimento multidisciplinar e psicológico para pessoas recentemente diagnosticadas com demência e grupos para cuidadoras de pessoas diagnosticadas (Engel 2013).

Entre 2017 e 2018 voltei ao centro, acompanhei consultas, reuniões interdisciplinares, um coral, fiz algumas entrevistas e li prontuários, foi uma nova imersão a partir de outros circuitos desse mesmo lugar. Desde que comecei a me envolver com redes da demência no Distrito Federal queria poder saber mais dos dias, das horas dos dias, das coisas por fazer, dos modos de conviver e se relacionar em casa, da busca e manejo diário das substâncias receitadas. Por isso, nesse novo período de campo, passei também a frequentar semanalmente a casa de três famílias e acompanhar as coisas que eram feitas, a dinâmica das relações e do uso de substâncias, especialmente os medicamentos – parte central dos dias. Abandonei as entrevistas, os espaços de narrativa da condição e de feitura do que é Alzheimer e como cuidar dele e de outras demências e passei a dar carona para ir até a Farmácia de Alto Custo<sup>8</sup>, fazer caminhadas, mexer nas coisas pela casa, lavar a louça, apreender os ritmos da casa e me engajar para estabelecer comunicações significativas com as pessoas que conheci.

Em relação à primeira imersão de campo e tentativa de elaborar sobre o que via – a dissertação – a categoria *cuidado* ou, mais especificamente, *care* (Tronto 1993; Lagarde 2003; Molinier 2004; Hirata & Guimarães 2012) me orientou. Naquele momento, mesmo com possíveis limitações do termo em alguns contextos – como a ideia de que cuidado é prestado de uma pessoa para outra de certa forma e de modo passivo a partir de uma relação de dependência (conceito já questionado em Winance 2010; Taylor 2017; Fonseca & Fietz 2018) – era o único termo que me levava ao que parecia fundamental aos meus interlocutores: os modos de estabelecer relações significativas.

O campo da demência é, com razão, ocupado com determinados conceitos e modos de reformulá-los para reconhecer a manifestação da pessoa em sujeitos com demência, iniciativa que ficou conhecida como *personhood movement* (Kitwood 1997; Kontos 2005;

---

8 Por meio desse campo, conheci algo sobre como o Sistema Único de Saúde organiza institucionalmente o cuidado de pessoas com demência, desde o atendimento em um centro especializado até o Programa de Saúde da Família e a lista de remédios que podem ser acessados ou em Farmácias do Estado/Distrito, Farmácias Populares e Farmácias de Alto Custo.

Leibing 2006). Preocupe-me com isso também, mas, apesar de diversas tentativas, não consegui me engajar com tal trabalho. O que acabou tomando o texto foram as tentativas e dilemas em se estabelecer relações significativas por meio de trocas e relações envolvendo diversas dinâmicas de cuidado e convivência.

Na época da dissertação, conceituei essa habilidade de se relacionar de forma significativa como “alteridade perceptiva” – um processo de aquisição de talentos, a partir de relações atentas, que buscam comunicações mesmo quando não partilham de experiências e conexões perceptivas com o mundo.

Entendi que era pelo reconhecimento de diferenças no modo de se relacionar com o espaço, corpo e ambiente, que pessoas envolvidas no cuidado e convivência com as demências passam a desenvolver suas habilidades técnicas e afetivas que promoviam potenciais relações significativas, apesar das diferenças. Estava muito tomada pelas discussões sobre composições do corpo e pelo modo contínuo do corpo se fazer a partir de atos perceptivos relacionados aos mundos, ambientes, objetos e seres (Merleau-Ponty 1945).

Não sei mais se a ideia de alteridade perceptiva é uma boa conceituação, ou se aproxima do que eu gostaria de narrar. De toda forma, o texto teve certos efeitos a partir do modo como foi construído. Quando apresentava algum dos meus textos com trechos sobre essas tentativas de estabelecimento de relações em congressos, eventos ou em diálogos esparsos entre acadêmicos, alguém me parava em um canto depois, ou mesmo intervinha para dialogar com a minha fala dizendo algo como: “eu lembrei muito da minha vó”, “da minha mãe”, “do meu tio”, “a gente passou por isso”. Por mais que eu tivesse vontade de dialogar ali sobre o que vinha refletindo a partir do campo e com os conceitos que tinha tentado, nos congressos e nos encontros acadêmicos meu texto interpelava algo sobre outro lugar – das lembranças de casa – e era sobre a casa que meus interlocutores queriam conversar e ser ouvidos. “Forcei a mão” em algumas oportunidades, tentando melhorar conceitualmente o que vinha tentando dizer: aproximei-me de estudos de ciência e tecnologia (Latour 2005; Mol 2002; Ingold 2010; Gane & Haraway 2010), de sua relação com mais recentes estudos de *care* (Mol, Moser e Pols 2010) e da demência (Lock 2013; Leibing 2018; Feriani 2017; Vianna 2013). O que, nos circuitos que frequentei no doutorado, parecia me aproximar mais de alguns critérios de qualidade da reflexão conceitual. Sentia que precisava melhorar meu arcabouço e palavras para falar do que me interpelava em campo.

Foi um bom aprendizado, importante, mas ao orientar meu esforço para destrinchar e focar no que os conceitos ou as chaves analíticas podem fazer, o que lhes

falta, como transformá-los, também perdi um pouco do que levava as pessoas para esse outro lugar com o texto. Ao insistir em como melhorar minha possibilidade de falar sobre as demências e as relações que as envolvem a partir de uma escolha qualificada de certos autores e palavras, o mais ordinário e cotidiano perdeu espaço. Recentemente li algo que se comunicou com tal experiência a partir da produção de pequenas histórias em um site: Pols et al. (2018) sugerem que um rumo complementar aos trabalhos sobre demência seja pensar junto com as pessoas que conhecemos em campo e menos sobre elas e sobre o que viria a ser a demência, ou as demências. As autoras recuperam o termo cuidado para essa empreitada. Mol, Moser e Pols (2010) sugerem que o cuidado deve ser seguido em suas muitas feitura, incluindo toda a articulação necessária para que ele se realize e investigando quais são as eficácias que surgem dessas articulações. Não faria sentido, nesse modo de compor as coisas, separar o cuidado do uso de medicamentos, acoplamentos com tecnologias, organização dos espaços, feitura de alimentos e por aí vai. Ademais, não se pretende que o cuidado seja compreendido como algo feito de uma parte para outra, mas sim como uma relação de cooperação complexa e de elementos interconectados em certas relações, que podem ser atravessados por conflitos e faltas de cooperação, especialmente porque existe um povoamento enorme de elementos actantes sendo articulados.

Sendo o cuidado essencialmente composto de relações e cooperações, abordá-lo não seria simplesmente adotar o ponto de vista daquelas que são chamadas de cuidadoras e os seus relatos, mas acompanhar as feitura de relações e interações diversas que forjam vida, morte e a lida com adoecimentos. Essa é uma reflexão bastante conhecida dos estudos de deficiência (Winance 2010; Fonseca & Fietz 2018), e que, contemporaneamente, tem ganhado mais espaço dentro do universo da demência<sup>9</sup>, retomando algumas de suas discussões clássicas: como o debate sobre *personhood* (Jenkins 2014; Halewood 2016).

Passo, então, a dar espaço para um excerto dos meus dias de campo, isso para tentar me comunicar e retomar a preocupação com a convivência e com a criação de relações significativas a partir de muitos cuidados. Quando cheguei pela primeira vez na casa de D. Terezinha<sup>9</sup> – uma senhora maranhense de 80 anos, que veio para a Cidade Ocidental/GO porque quatro de suas cinco filhas mulheres estavam morando ali e acharam melhor trazê-la, junto do marido, para o cuidado ser mais dividido –, estavam ela, duas filhas, um neto, o marido e os dois cachorros preparados para me receber. Eu liguei antes, me expliquei um pouco e disse que gostaria de encontrá-los pessoalmente. A Cidade Ocidental faz parte de uma região conhecida como “Entorno”, isso porque ela circunda o Distrito Federal, tem

---

9 Para acessar a iniciativa, consulte: <http://somatosphere.net/thinking-with-dementia>

relações intensas com ele, mas é parte do Estado do Goiás. No telefone, a filha me disse que a D. Terezinha<sup>10</sup>, quando recebe visitas, ou conhece pessoas estranhas e novas para sua convivência, tem algo que elas chamam de ‘surto de sanidade’: ela lembra das coisas, conversa sem esquecer ou mostrar os esquecimentos; o que normalmente leva as pessoas a pensarem que as duas são mentirosas ou exageradas dizendo que a mãe tem Alzheimer. Por esse motivo, achou melhor me deixar previamente avisada.

De fato, D. Terezinha me contou muitas histórias sobre as filhas, a casa no interior do Maranhão, dos bichos de lá e da doença dela: “eu tenho Alzheimer, é uma coisa que tá dentro de mim (fechou a mão e passou-a na frente do rosto, da garganta e do peito), é ruim, minha filha, mas eu quero muito viver, então é desse jeito que vai ser. Com os poder de Jesus!”. A filha mais velha, Marineide, contou que, no começo, foi difícil aceitar que a mãe tinha essa doença. D. Terezinha era a ‘costela da casa’, contaram, era ela quem agregava todo mundo, cuidava, dava conselhos e mantinha os laços familiares bem cuidados. Agora, já depois de dez anos convivendo com os vai e vens dos dias com a mãe, aprenderam a lidar melhor com tudo, recompor as relações. Continua difícil, disseram, mas no começo foi pior. Contou ainda que, se eu ficasse indo assim toda semana, logo a D. Terezinha ia se acostumar comigo, se soltar mais, falar dos menininhos que ela via pela casa e mexer em tudo, mudar de lugar, fazer as arrumações dela na minha frente.

Todos entenderam de pronto minha pesquisa, achei que ia ser mais difícil explicar e conseguir autorização para ficar indo para dentro de casa. Disse que eu queria ver como era no dia a dia, porque vi os médicos passando remédios e vi os grupos de cuidadoras, mas não sabia bem como “as coisas são feitas todo dia, né?” – completou o neto, André. Era isso! As duas filhas com quem convivi mais – Marineide e Marilene – passaram a me incluir no que elas acreditavam que eu precisava saber e também nas coisas em que eu poderia ajudar (ou, ao menos, não atrapalhar): como dando caronas, fazendo companhia para a D. Terezinha, indo até os médicos e farmácias, ajudando a lembrar de todas as receitas, pesquisando na internet datas de provas de concurso público para conseguir um emprego fixo, coisas assim. Elas me levaram no médico geriatra de Brasília, no médico do posto de saúde para trocar as receitas de uma Secretaria de Saúde para outra e assim conseguir os medicamentos pela Farmácia da prefeitura; foram comigo na cidade vizinha para pagar as contas – que ali o banco tinha ido embora por conta de muitos assaltos; na emergência por causa de picos de pressão e depois por desmaios constantes. Não só me mostraram o que precisava ser feito, mas onde ir, os circuitos e articulações de lugares, além de porque e o que tinha relação fundamental com os ajustes dos dias e humores.

---

10 Utilizo nomes fictícios, conforme combinado com meus interlocutores.

Também passei muitos dias em casa, na rotina dos dias sem eventos (e nos dias com eventos, como os desmaios). Nesse passar dos dias, aprendi o que elas faziam para dar os remédios, testar se eram bons, compreender as vontades de D. Terezinha. D. Terezinha me ensinou também o que a incomodava nessas trocas, o que achava de ir aos médicos, quem eram os meninos que andavam pela casa, em qual casa ela morava e o medo que tinha de passar mal, morrer e deixar seus filhos pequenos todos por criar. Errei muito, fiz muitas bobagens na convivência com elas e com D. Terezinha, e foi a partir desses erros, das conversas com as filhas e a cuidadora da casa, que fui me aproximando mais de adquirir um tipo (ainda que, no meu caso, muito precário) de experiência. Uma experiência para conviver, conviver de modo mais leve e atento com um mundo cheio de altos e baixos, troca de remédios, seu manejo e testagem, brigas por uma divisão maior das tarefas, lutos e lidas afetivas.

Um desses erros foi crucial para minha convivência com D. Terezinha melhorar e para que eu conseguisse ouvir de forma mais atenta algumas dicas sobre a melhor convivência que as filhas e a cuidadora estavam tentando me fazer entender. Quando precisávamos ir até a consulta com o geriatra, era uma maratona! Isso porque tanto D. Terezinha como o seu marido consultavam no mesmo dia. Era preciso acordar de madrugada, tomar café, banho, vestir, lidar com o nervoso de ir ao médico, chegar cedo, pegar fila, esperar, lembrar de muitas coisas que aconteceram nos meses que antecederam as consultas, preparar os papéis e lidar com o lugar. Por isso as duas irmãs precisavam ir juntas, e, se tivesse uma terceira pessoa, era ainda melhor.

Eu ia e ficava com D. Terezinha enquanto a consulta do seu marido acontecia, para que ambas as filhas pudessem participar da consulta. No primeiro dia em que fiquei sozinha com ela, foi complicado. Marineide me perguntou: “você dá conta?” Disse que sim, confiante! Nessa época ela já me conhecia, sabia meu nome eventualmente, mas sempre sabia que eu era próxima da casa e parecia gostar de mim. Mas ao ficar pela primeira vez sozinha comigo, estranhou: perguntava o tempo todo pelas meninas, me dizia que queria ir embora porque precisava arrumar o almoço delas e do marido. Passou a abrir as portas do hospital, algumas dessas levavam a salas de consulta. Procurava pela cozinha, pela saída, ou por outro lugar. Eu, meio sem saber o que fazer e assustada com uma possível retaliação dos médicos ou funcionários, falei para a D. Terezinha que estávamos em um hospital, que a gente não poderia abrir as portas, porque os médicos iriam se incomodar. Segui um pouco a cartilha dos grupos de cuidado: “olha no olho, explica, se não der certo, engana, vai distraíndo”. Não deu certo. Ela, irritada, me disse: “pois se eles brigarem comigo, eu brigo com eles, por que não posso abrir uma porta?” Entendi ali que a minha agonia com o

uso do espaço que era um hospital e com o uso que ela queria fazer dele era um problema meu (e dos outros), não dela. Deixei ela andar, andei com ela conversando solto. O clima foi melhorando entre a gente, prestei atenção nos detalhes da parede, no labirinto que era para achar qualquer saída, no jeito que as outras pessoas olhavam para a D. Terezinha. Ela me levou a ficar atenta à uma série de detalhes e à minha inexperiência. Minha agonia não passou completamente nesse dia e me senti bastante frustrada com ele por semanas. Mas no próximo dia em que passamos por uma experiência parecida, foi bem melhor, tínhamos acertado alguns ponteiros e confianças mútuas.

Foi aí que entendi uma dica que a Marilene tinha me dado sobre conviver e cuidar: “ela só faz o que ela quer, não adianta mandar. E ela malina! Tem que ficar de olho para ela não arrancar a torneira da pia, tirar os espelhos das tomadas elétricas, mas tem que deixar ela à vontade”. Esse equilíbrio entre tomar cuidado para nada machucar D. Terezinha e, eventualmente, causar prejuízos para a casa em época de desemprego e, ainda, deixar ela à vontade, era um aprendizado fino, que as filhas foram desenvolvendo com o tempo, na interação com D. Terezinha, a partir do que a deixava mais satisfeita com a convivência e com o que a deixava mais incomodada. Nem sempre essa técnica dava certo e precisava constantemente de ajustes – processo comum às lógicas de cuidado e chamado por Mol, Moser e Pols (2010: 14) de *tinkering*. Isso poderia se dar por conta de razões das mais variadas: desde um remédio novo que bagunçou as dinâmicas, até um lugar estranho que exigia de todo mundo posturas não conhecidas; ou mesmo por razão nenhuma, ou que não se sabia. Ou até por falta de paciência e imposições diversas de vontades conflitantes. Isso tudo exigia versatilidade de habilidades e de conhecimentos que iam sendo agregados e desafiados constantemente. Também não era possível simplesmente falar como uma nova pessoa envolvida com o cuidado deveria fazer, elas orientavam, mas a afinação vinha com a convivência.

No fim, me pareceu que o equilíbrio vem a ser mais uma tentativa constante de compreensão mútua e ajustes de vontades do que um modo específico de agir. Ou, como Moser (2010) observa em seu campo sobre o cuidado da demência em uma instituição da Holanda: trata-se de um conjunto de técnicas para desenvolver algo que foi chamado, naquele contexto, de *co-presença*. E, nesse sentido, me convenci de novo que, nesses circuitos da demência, a partir de uma série de engajamentos práticos, são as relações e seus manejos que ganham centralidade no cotidiano. Manejo, inclusive, das interações entre diversas substâncias, médicos, serviços de saúde e espaços da cidade. A partir delas e das dificuldades e não cooperações explícitas ou implícitas que dilemas e silenciamentos das pessoas engajadas em circuitos da demência, sejam cuidadoras ou pessoas com

alguma demência, aparecem aos olhos sem que sejam lidas e entendidas como culpa da demência ou da tarefa de cuidado, simplesmente. Cuidado, inclusive, parece ser parte de um modo de conviver amplo e cotidiano, e não um conjunto de atividades, ou mesmo uma perspectiva unívoca.

Nesse sentido, parece-me relevante olhar para esses acoplamentos e relações necessárias às cooperações de cuidado, junto com suas condições de possibilidade e suas conexões parciais. Donna Haraway (1991a), na tentativa de pensar biopolítica, saúde e estabelecimento de fronteiras entre saúde e doença, afirma que corpos são produzidos em meio a determinados contextos, ou melhor, co-textos, multifacetados, mas hierarquicamente formulados como regimes de verdade e feitura de padrões. Pensar em compósitos, que por vezes Haraway (1991b) chama de *cyborgues*, traz a atenção para as conexões estabelecidas e o nascimento de entidades actantes. A singularidade dos compósitos está nas articulações parciais estabelecidas dentro de historicidades localizadas.

Relações interafetadas por práticas cooperativas de cuidado fazem gerar corpos, mundos e pessoas. As estratégias e experiências de partilha de certos processos de sofrimento, adoecimento, cuidado e feitura de vida nos levam a acompanhar as coisas sendo feitas (Ingold 2011). Minha aposta é constituir uma estratégia ao individuar que não seja adotar o ponto de vista de cuidadoras, ou de pessoas com demência, ou de profissionais de saúde, colocando em foco, no lugar disso, na experiência e narrativa das práticas e relações que formam acoplamentos, atentando, assim, para as condições de fazimento deles, parcialidades envolvidas e limitações das cooperações – várias delas, historicamente e localmente constituídas.

Mais para o meio do percurso da minha convivência na casa de D. Terezinha, estávamos tomando o lanche da tarde, ela, com muita dificuldade de engolir a comida – cuscuz com leite – começou a tirar pedaços da boca e brincar com eles no prato. Marilene, tentando que a mãe parasse com aquilo, disse: “Ô, mãe, olha a Cíntia aqui, vai ficar fazendo essas sujeiras na frente da visita?”; “Visita? Nah, essa aí vive aqui, tá aqui já tem é tempo”. Rimos todas, Marilene comentou: “é, não dá mais pra usar essa”. Lembrei daquele primeiro dia e do ‘surto de sanidade’ com pessoas estranhas. Naquele dia me senti alegre por poder participar da brincadeira com o cuscuz: ela não precisava fingir que se importava com certas coisas e, assim, eu aprendi bem mais sobre as coisas com as quais eu devia me importar menos para conviver melhor.

Para falar desse processo de aprendizagem para conviver melhor, acho que é importante fazer aparecer na narrativa o ócio, os tempos, os desafios em prática,

o que é manejar os dias, os erros, os aprendizados ao longo do tempo. Em uma bonita autoetnografia sobre o cuidado de sua mãe que tem Alzheimer e mora nos EUA, Taylor (2010) reflete sobre a insistência da pergunta que as pessoas sempre lhe fazem: “ela reconhece você?” Para a autora, essa pergunta se articula com uma série de discursos e noções sobre o Alzheimer que circulam e informam como os esquecimentos vão afetar a capacidade da pessoa em reconhecer ou não pessoas próximas, especialmente da família, a partir da evocação de seus nomes e de lembranças específicas do passado. Tal foco no que a demência faz com a pessoa e no que é ou deixa de ser o Alzheimer, incomoda Taylor, e ela nos diz que gostaria de falar sobre a vida com demência e os desafios de mantê-la a partir de outras questões, gostaria que lhe perguntassem algo relacionado ao cuidado, que lhe perguntassem como ela faz para manejar tudo e que também tentassem se comunicar com sua mãe por quem ela é, não pelo luto sobre o que ela deixou de nominar ou lembrar.

### **Afinal, como recriar com a linguagem – o que criar junto com ela?**

Ambas convivemos com certos fazimentos de coisas muito básicas na relação com as pessoas, lugares e substâncias e nos pareceu que esses fazimentos, por eles mesmos, eram centrais para os nossos interlocutores e para o que seria importante escrever com eles e para as pessoas interessadas neles. Mas continuamos em dúvida se o que havíamos escrito conseguia produzir e se engajava de forma justa com esses efeitos. Não é que discordamos do que fizemos antes, a partir de limitações que julgamos, agora, superar; mas é porque a escrita parece demandar uma continuidade. Tentamos, até aqui, fazer dialogar, afinar e adequar nosso referencial para reescrever, escrever de novo, ou até repensar a escrita. Toda vez que tentamos descobrimos novas coisas, elementos que nos fazem desconfiar das palavras com as quais escolhemos dialogar. Talvez porque esse momento de parada da reflexão, de afinamento do que foi dito, de adequação final ao que faz sentido dizer a partir dos critérios atuais de qualidade e conceituação teórica nos nossos circuitos de produção não seja central para o que nos engaja com nossos campos. Eles nos dizem mais de um ajuste contínuo, sem parada, sem receita final e com certos engajamentos para com as relações e convivência.

Nos parece que é difícil criar o que estamos querendo com a linguagem porque precisamos remontar o cotidiano. Dar o tom do tempo, do espaço, dos modos de fazer, das delicadezas mínimas deles, do jeito de montar possibilidades de convivência. E isso é difícil porque um texto é quase como um episódio, um evento, um caso, um encontro. Mas a gente precisa falar da vida diária, das horas correndo, do fluxo intenso de articulações.

Não é recriando coisas extraordinárias que vamos nos engajar com a experiência sensível que partilhamos. Como fazer? Talvez o como fazer esteja muito conectado com outra questão: para que fazer? Para quê insistir na densidade, repetição e dimensão das relações? Responderíamos agora que é para deixar elas transcenderem de nós e para, assim, fazer uma boa etnografia, grafar cotidianos e, quiçá, ajudar na abrangência das possibilidades de ser deles.

Talvez um caminho importante seja fazer o texto conviver, cuidar, abrir espaço. Apostando que forma é conteúdo e que, se estamos falando de relações, convivência e partilha, um jeito possível de fazer é construir um texto que cuida das relações. Que não se fecha, que não disputa um espaço, um campo intelectual, que discorda de si mesmo, que levanta questões sem destruir possibilidades contrárias de levantá-las. Que tenta não se isolar, que tenta estabelecer relações de entendimento e solidariedade com mundos, pessoas, corpos diversos. Erra e traz o erro para pensar. Um constante rascunho, quem sabe?

Se precisamos abrir nossos corpos para partilhar de relações sensíveis que envolvem conviver bem e compreender para além do que tomamos como normal, ou igual, talvez um dos caminhos seja abrir nossos textos e modos de argumentar para delicadezas e convivências. Quem sabe localizamos em nossos diálogos a potência de criar e partilhar sensibilidades como um ponto de partida, no sentido de aprimorar nossa capacidade mesmo de escuta, nosso silêncio, nosso engajamento de relação.

Um texto-povoamento! Podemos pensar a etnografia como extensão de mundos, modos de existência e pensamentos. Para isso, entendemos que talvez seja preciso se desafiar a fazer com a linguagem uma descrição que não feche, uma grafia não resolutive. Ou seja: produzir uma descrição em profundidade que não encerre o assunto e proponha um caminho melhor, pelo contrário, que abra espaços de contínuo refazimento.

Ao pensar nas modalidades de participação com nossos campos e constituição da escrita, podemos voltar a falar sobre plantas, e dessa vez gostaríamos de emprestar algo da reflexão botânica-filosófica de Emanuele Coccia, especialmente quando o autor toma como princípio que toda forma de vida pressupõe a existência de vida no mundo para construir uma filosofia feita pelas plantas (uma metafísica da mistura) – “Viver é essencialmente viver da vida de outrem: viver na e através da vida que outros souberam construir ou inventar” (2018: 14). Em sua leitura, as plantas, em seus modos de existência, inverteriam os pilares das ciências naturais ao estabelecerem a primazia do espaço sobre o sujeito, suas vidas fundam mundos sem violência.

Estar imerso, rompendo a assimetria entre continente e conteúdo, para criar e

partilhar sensibilidades como modos de aprimorar nossa capacidade de engajamento de relação, leva a nos perguntarmos sobre os supostos dilemas trazidos pelos conceitos de estranhamento e alteridade. A oposição entre nós e eles pode não apenas nos levar a folclorizar e romantizar um eu ou um outro, mas também nos conduzir a apresentar propostas, respostas prontas e fechamentos. Não se trata, assim entendemos, de sistematizar conclusões, mas de se engajar em possibilidades não resolvidas, partilhar com nossos interlocutores de seus problemas, para os quais nem sempre há uma “solução”.

Por isso também resolvemos não estabelecer uma comparação entre um modo de constituir convivência e outro, mas sim iluminar tecnologias de convivência para trocarmos reflexões acerca da escrita. Seguindo Stengers (2005)<sup>11</sup>, queremos olhar para as práticas no sentido de animar cada vez mais os mundos constituídos com elas, fortalecendo elementos, actantes, seres e vidas se fazendo, não as atomizar, explicá-las ou usar delas por meio de uma comparação injusta para assegurarmo-nos de um ponto.

Em conjunto, julgamos importante (ou fomos interpeladas a) falar sobre os modos pelos quais relações significativas das mais complexas se estabelecem, ou não, a partir de tentativas; dando espaço para o que, em nossos campos, nos aproxima dessas convivências e dilemas ao estabelecê-las. Para tanto, escolhemos a forma de escrita que nos pareceu dialogar com esse processo: textos-tentativas ou, simplesmente, rascunhos.

## Referências

- BARROS, Manoel de. 2001. *Ensaio Fotográficos*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB/INCT/CNPq/MCTI.
- BOUQUET, Mary. 1996. “Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1):43-66.
- CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: cultures of relatedness”. In: \_\_\_\_ (org.), *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press, p.1-36.
- COCCIA, Emanuele, 2018. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2017. “Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia”. *Revista de antropologia*, 60(1):99-116.
- COSTA, Luiz Antonio. 2007. *As faces do Jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade Federal do Rio

11 Agradecemos a professora Iara Maria de Almeida Souza pela sugestão de diálogo com Stengers e a ecologia das práticas.

de Janeiro/Museu Nacional.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. "Introdução: Rizoma". In: \_\_\_\_\_, *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Ed. 34., p.10-36.

ENGEL, Cíntia. 2013. *Doença de Alzheimer e cuidado familiar*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

ENGEL, Cíntia. 2020. "Interlúdio/ensaio: aprendizados em campo, ética, desconforto e textos-tentativa". In: \_\_\_\_\_, *Partilha e cuidado das demências: entre interações medicamentosas e rotinas*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, p.228-240.

FERIANI, Daniela. 2017. *Entre sopros e assombros: Estética e experiência na doença de Alzheimer*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

FONSECA, Claudia; FIETZ, Helena. 2018. "Collectives of care in the relations surrounding people with 'head troubles': family, community and gender in a working-class neighborhood of southern Brazil". *Sociologia & Antropologia*. 8(1): 223-243.

GANE, Nicholas & HARAWAY, Donna. 2010. "Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?". *Ponto Urbe*. 6(6): 1-18.

HALEWOOD, Michael. 2016. "Do those diagnosed with Alzheimer's disease lose their souls? Whitehead and Stengers on persons, propositions and the soul". *The Sociological Review*. 64: 786-804.

HARAWAY, Donna. 1991b. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". In: \_\_\_\_\_, *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge. p.149-182.

\_\_\_\_\_. 1991a. "The Biopolitics of postmodern Bodies: constitutions of Self in Immune System Discourse". In: \_\_\_\_\_, *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge. p. 203-230.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nádia (orgs.). 2012. *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Editora Atlas SA.

INGOLD, Tim. 2010. "Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials". *Realities Working Paper Series #15*. Manchester: ESRC.

JENKINS, Nicholas. 2014. "Dementia and the inter-embodied self." *Social Theory & Health*, 12(2):125-137.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. 2011. "Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo". *R@u - Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(1):95-126.

\_\_\_\_\_. 2012a. "Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil)". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 9(1), art.1.

\_\_\_\_\_. 2012b. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.

KITWOOD, Tom. 1997. *Dementia reconsidered: the person comes first*. Buckingham: Open University Press.

- KONTOS, Pia. 2005. "Embodied selfhood in Alzheimer's Disease". *Dementia: Sage Publications*. 4(4): 553-570.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LAGARDE, Marcela. 2003. "Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción". In: *Emakunde*, 53: 10-14.
- LATOUR, Bruno. 2004. "How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies". *Body & Society*. 10(2-3): 205-229.
- LEIBING, Annette. 2006. "Divided gazes: Alzheimer's disease, the person within, and death in life". In: A. Leibing; L. Cohen (eds.), *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. New Jersey, Rutgers University Press. pp. 240-268.
- \_\_\_\_\_. 2018. "On Heroes, Alzheimer's, and Fallacies of Care: Stories of Utopia and Commitment". In: Harm-Peer Zimmermann (ed.), *Kulturen der Sorge: Wie unsere Gesellschaft ein Leben mit Demenz ermöglichen kann*, Rio de Janeiro: Campus. pp. 177-194.
- LOCK, Margaret. 2013. *The Alzheimer conundrum: entanglements of dementia and aging*. Princeton: Princeton University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2012. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2006 (3ª edição), 1945 (original). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham, Duke University Press.
- MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. 2010. "Introduction". In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- MOLINIER, Pascale. 2004. "O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento". *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, 10(16): 227-242.
- MOSER, Ingunn. 2010. "Perhaps tears should not be counted but wiped away. On quality and improvement in dementia care". In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 277-300.
- PEREIRA, Levi Marques. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados: Editora UFGD.
- PERINI DE ALMEIDA, Carolina. 2013. *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- POLS, Jeannette et. al. (eds). 2018. "Thinking with dementia: an introduction to the series". *Somatosphere*. Disponível em: <http://somatosphere.net/2018/09/thinking-with-dementia-an-introduction-to-the-series.html>.
- RIVAL, Laura. 1993. "The growth of family trees: understanding Huaorani perceptions of the forest". *Man, New Series*, 28(4): 635-652.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "Introductory notes to an Ecology of Practices". *Cultural Studies*

*Review*, 11(1): 183–196.

STOLZE LIMA, Tânia. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana* 2(2): 21-47.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

SZTUTMAN, Renato. 2002. “Do dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis”. *Revista de Antropologia*, 45(2): 443-476.

TAYLOR, Janelle. 2017. “Engaging with Dementia: Moral Experiments in Art and Friendship.” *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 41(2): 284–303.

\_\_\_\_\_. 2010. “On recognition, caring and dementia” In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 27-56.

TRONTO, Joan. 1993. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.

VEIGA, Juracilda. 2000. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

VIANNA, Luciano. 2013. *Fragmentos de pessoa e a vida em demência: etnografia dos processos demenciais em torno da Doença de Alzheimer*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

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

WINANCE, Myriam. 2010. “Care and disability: practices of experimenting, tinkering with, and arranging people and technical aids”. In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 93-118.

Recebido em 13 de maio de 2019.

Aceito em 30 de julho de 2019.

## Glossário verbo-visual e suas múltiplas grafias

Alexsânder Nakaóka Elias<sup>1</sup>

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas

[alexdefabri@yahoo.com.br](mailto:alexdefabri@yahoo.com.br)

### Resumo

O presente trabalho tem como alicerce o acervo formado por diários fotográficos, narrativas orais e cadernos de campo escritos, composto durante diversas etapas de pesquisa junto à primeira comunidade budista do Brasil, denominada Honmon Butsuryu-shu (HBS). Aqui, tendo como material central de análise um experimento etnográfico que denominei de “glossário verbo-visual”, pretendo mostrar como diferentes grafias, – a saber, a fotografia, a escrita e o desenho –, podem constituir, dentro do texto antropológico, importantes formas de conhecimento sobre a referida comunidade, sendo capazes de elucidar, tanto de forma sensível/sensorial quanto de forma inteligível, o contexto e as relações existentes no campo no qual estava inserido. Tais grafias, longe de serem tomadas a partir da ótica de um dualismo clássico entre a escrita e a imagem, serão aqui consideradas em suas especificidades características e nas relações complementares que podem estabelecer entre si, por meio do processo da montagem.

**Palavras-chave:** Glossário; Fotografia; Escrita; Grafias.

### Abstract

The present work is based on the collection of photographic diaries, oral narratives and field notebooks that I composed during several stages of research with the first Buddhist community in Brazil, called Honmon Butsuryu-shu (HBS). Here, having as the central material of analysis an ethnographic experiment that I have called a “verbo-visual glossary”, I intend to show how different spellings – photography, writing and drawing –

---

1 O presente artigo é fruto de reflexões do meu doutorado em Antropologia Social pela Unicamp, com auxílio de bolsa FAPESP, que foi finalizado em maio de 2018.

can constitute, within the anthropological text, important forms of knowledge about the said community, being able to elucidate, both sensitively/sensibly and in an intelligible way, the context and the relationships existing in the field in which it was inserted. Such spellings, far from being taken from the viewpoint of a classical dualism between writing and image, will be considered here in their characteristic specificities and in the complementary relations that they can establish among themselves by means of the process of assembly.

**Keywords:** Glossary; Photography; Writing; Graphs.

## Introdução



**Imagem 1:** Namumyouhourenguekyou

**Fonte:** Reproduzida do livro "O que é Primordial", 2008.

A imagem acima apresentada pode parecer uma forma incomum de se iniciar um ensaio sobre determinado tema. Porém, sem almejar uma síntese visual, tampouco uma leitura descritiva da fotografia em questão, é importante ressaltar que ela serve como

ponto de partida para as reflexões aqui propostas e que desencadearam (n)a criação de um experimento por mim nomeado de “glossário verbo-visual”, cujo conteúdo refere-se à minha experiência de campo em templos da religião budista *Honmon Butsuryu-shu* (HBS) no Brasil (visitados entre os anos de 2011 e 2016) e no Japão (2014), além de uma peregrinação realizada por Índia e Nepal (2014).

Ao refletir sobre a confecção deste experimento, o penso como uma montagem que envolve textos, desenhos e fotografias, o verbal e o imagético, sem investir em um dualismo, mas, ao contrário, em uma relação de complementaridade *das* e *entre* as duas formas de expressão, embora respeitando as particularidades das mesmas. Sugiro, desta forma, que a imagem é um ponto fundamental de ligação no presente estudo, pensada de forma transversal.

É necessário dizer que a experimentação verbo-visual aqui exposta é uma versão resumida da que se encontra na minha tese de doutorado (Elias 2018), defendida em maio de 2018 junto ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp. Nesta pesquisa, o ato fotográfico permeou todas as etapas de pesquisa e, sem ele, o referido trabalho não seria possível, visto que tanto na minha inserção como fotógrafo-antropólogo junto à comunidade, quanto no momento da confecção do texto-imagem (a tese, em si), a fotografia teceu os fios e as malhas do percurso, servindo como facilitadora no acesso ao campo etnográfico, como caminho visual para que o leitor adentrasse no meu tema de pesquisa, como intervalo entre os capítulos escritos ou, ainda, levantando importantes questões relativas à ordem do visual e de um pensamento e conhecimento antropológico *por* imagens.

Assim, a princípio torna-se indispensável considerar e explicitar a polissemia de significados presentes na imagem complexa que apresento como abertura desta comunicação. Essa fotografia encontra-se no livro “O que é Primordial” (Correia 2008), escrito pelo pré-pontífice *Nityuu* Correia, um sacerdote da escola do Budismo japonês HBS, que me dedico a pesquisar desde o mestrado<sup>2</sup>. Tal imagem representa o cerne da comunidade, sendo considerado o título do “Sutra Lótus” – um dos milhares de ensinamentos deixados pelo Buda Histórico<sup>3</sup> que, segundo o mito budista, habitou a

2 Também conhecida como Budismo Primordial do Sutra Lótus, escola do Budismo japonês que me dedico a estudar desde o mestrado, que realizei no Programa de Pós-graduação em Fotografia e Cinema (Unicamp), iniciado em 2011 (no Instituto de Artes da Unicamp) sob a orientação do professor Etienne Samain, antropólogo, filósofo e teólogo que dedica boa parte de sua carreira acadêmica à chamada “Antropologia da Imagem”.

3 Existem três grandes vertentes ou tradições budistas: *Theravada*, *Mahayana* e *Vajrayana*. Como uma escola do Budismo *Mahayana*, a HBS caracteriza-se, de acordo com Usarski (2002: 64), não apenas por reinterpretar elementos enraizados nos ensinamentos do Buda Histórico, mas também “pelo acréscimo de constituintes não imediatamente identificáveis nas fontes primitivas”. Assim, ao contrário

Terra, mais especificamente o subcontinente indiano, a cerca de 500 anos antes de Cristo –, considerado como primordial pela religião estudada.

Esse título em sânscrito corresponde ao mantra “*Saddharnapuṇḍarīka*” e foi traduzido para o idioma japonês pelo mestre *Nichiren Daibossatsu*, precursor da HBS e de outros segmentos da religião, como o mantra “*Namumyohourengekyou*”, que consiste para os seus seguidores na causa, essência e semente da Iluminação (ou Nirvana), objetivo maior do Budismo. O mantra e oração também é denominado pela comunidade HBS como uma imagem, e aí estão os *insights* sugeridos pela fotografia mostrada acima. Inicialmente, o *Namumyohourengekyou* é uma imagem denominada *Gohonzon*, colocada diante dos altares (*Gohonzon*) e que são o alvo de veneração em todas as cerimônias e práticas rituais. Dessa forma, ela representa o “Buda Primordial”, considerado como o “Deus” da HBS, conforme a própria designação elaborada pelos adeptos no Brasil.

Mas, além de ser a mera representação do “Buda Primordial”, esta Imagem Sagrada apresenta-se como um objeto dotado de “agência”<sup>4</sup>, no sentido que nos fala Alfred Gell (1998) que, de forma metonímica, também é e contém o “Buda Primordial”, sendo objeto de extrema devoção por parte dos “fiéis” (termo êmico utilizado pela comunidade no Brasil).

Além desta dupla função estabelecida pelo mantra sagrado, é fundamental dizer que esta imagem também é uma escritura. Isso porque o que é venerado pelos fiéis é o *Namumyohourengekyou* grafado em kanji, o tipo de ideograma japonês mais complexo<sup>5</sup>,

---

das escolas da tradição *Theravada*, a HBS baseia sua doutrina no Sutra Lótus, compilado na segunda metade do século IV d. C e “um dos mais citados textos da produção literária no ambiente do Budismo *Mahayana*” (Usarski 2002: 70).

4 Tim Ingold (2012: 33) fará uma crítica ao conceito de “objeto” e, conseqüentemente, de “agência” em Gell, ao afirmar que “no primeiro movimento teórico que toma as coisas para enfocá-las em sua qualidade de objeto (*objectness*), elas são retiradas dos fluxos que as trazem à vida”. Para tanto, utiliza como exemplo uma “pipa”, afirmando que “pensar a pipa como um objeto é omitir o vento – esquecer que ela é, antes de tudo, uma pipa-no-ar. E, assim parece, o voo da pipa é resultado da interação entre uma pessoa (quem a empina) e um objeto (a pipa); enquanto tal, ele só pode ser explicado imaginando que a pipa seja dotada de um princípio animador interno, uma agência, que a coloca em movimento, na maioria das vezes contrariando a vontade daquele que a empina”. Dessa forma, Ingold sugere o termo “coisa” ao invés de “objeto”, acentuando a importância das relações (*meshwork*) que ocorrem entre e ao longo dessas “coisas”. Neste sentido, penso em uma aproximação das reflexões de Ingold com as de Gregory Bateson (1991: 191-213, apud Samain, 2012: 26-27), quando o antropólogo britânico, ao levantar os questionamentos “será que os computadores pensam?” e “será que um cérebro pode pensar?”, nos dirá que o que pensa é o sistema, o circuito total que, no caso dos computadores, envolve também um homem e um ambiente, ou, no caso do cérebro, “o que pensa é o cérebro no interior de um homem, que é parte de um sistema que inclui um ambiente”. Ao refletir sobre as indagações de Bateson e pensando especificamente sobre as imagens fotográficas, Samain (2012: 31) afirma que “sem chegar a ser um sujeito, a imagem é muito mais que um objeto: ela é o lugar de um processo vivo, ela participa de um sistema de pensamento. A imagem é pensante”.

5 Além do *kanji* existem os ideogramas do tipo *hiragana* e *katakana*.

muitas vezes utilizado como arte pictórica (um desenho, propriamente), sendo que muitos artistas trabalham pintando tais inscrições. Ao apresentar tal constatação, o intuito é o de tensionar as noções de escrita e de imagem, ao perceber, neste caso, que as letras e os ideogramas também nos são dados a partir da visão, sendo percebidos como imagens antes de serem decodificados como signos/símbolos linguísticos.

No que diz respeito aos ideogramas, é fundamental ressaltar uma ligação direta entre os caracteres com o elemento visual da vida cotidiana que re(a)presentam. Anne-Marie Christin (2000, 2006) observa, ao falar do hieróglifo egípcio, que essa capacidade figurativa não é simplesmente imitativa ou representativa, levando em consideração o suporte no qual é inscrito (seja pedra, papiro, ou incluindo, a meu ver, as inúmeras telas dos computadores), o dimensionamento e a relação espacial e semântica ligada à distância que separa os signos uns dos outros, tal como ocorre nos ideogramas japoneses e chineses.

Tim Ingold (2015: 269) também aponta que as letras do alfabeto romano possuem essa ligação visual/espacial com determinado objeto (que ele chamará, propriamente, de “coisa”), ao nos contar a história da letra “A” maiúscula, cujo “pequeno gesto e a marca gráfica que deixam arrastam atrás de si um peso de precedente histórico que se estende por muitos milênios”. O autor mostra a “evolução” (ou o retrocesso) da letra, inicialmente uma figura que representava uma cabeça de boi e por meio do qual os escribas egípcios registravam a riqueza em bovinos, que sofreu uma série de cooptações até chegar ao “A” contemporâneo.

No caso dos *kanjis* exibidos no glossário verbo-visual, se um determinado conjunto de ideogramas significa “*hondo*” (em português, “nave do templo”), por exemplo, ele terá os formatos e os traços que remetem aos aspectos visuais de um Templo japonês. Aliás, o ideograma “本” (referente à “*hon*”) é o mesmo que está presente em “*gohonzen*” (Altar Sagrado) e *gohonzon* (Imagem Sagrada), cujo formato do desenho, isto é, a sua “montagem” que inclui os seus espaços em branco ou lacunas, mostram a forma de um Templo, com uma estrutura vertical, o telhado, a sua base e as suas paredes.

Outro exemplo interessante de ser pensado é o kanji 水, (“*ssui*”, que significa água), presente em *okoussui* (água benzida), cuja forma tem a aparência de algo fluido e líquido, lembrando os traçados de um rio. Além dele, o kanji 日 (“*ni*”, que significa sol) é formado por um traço central que representa o Sol e o quadrado que o cerca é o brilho do astro com os seus raios luminosos, presentes nos nomes dos mestres *Ibaragui Nissui*, *Nichiren* (cujo nome em japonês significa Lótus do Sol, em referência ao ensinamento budista seguido pela HBS) e *Nitiryu*<sup>6</sup>. Ao tomarmos outros ideogramas do glossário, temos

6 O kanji “*ni*” (sol) está presente, inclusive, na composição do nome *Nihon*, que significa “Japão”, a terra do “sol nascente”.

ainda 人 (“nin”, termo que significa “pessoa”), presente em *Ibaragui Nissui Shounin*, *Nissen Shounin* e *Nitiryu Daishounin*, na qual o traço superior corresponde à cabeça e os dois traços inferiores às pernas de um ser humano.

Ao perscrutar os ideogramas da pequena amostra apresentada no final deste ensaio é possível descobrir outros exemplos interessantes, como o *hiragana* お (“o”) que provém de “*ojigi*”, símbolo utilizado para reverência e presente no início dos termos *Odaimoku* (ensinamento sagrado), *Odyuzu* (terço sagrado), *Okoussui* (água benzida), *Omamori* (amuleto sagrado) e *Oterá* (Templo). Os formatos dos traços deste ideograma remetem a uma pessoa curvando-se em um típico gesto de devoção e saudação no Japão, sendo que a sua colocação/montagem no início dos termos em questão consiste, tanto na fala quanto na escrita, em um sinal de respeito aos objetos sagrados.

### Entre imagem e escrita

Apesar da aparente obviedade da relação entre a escrita japonesa e o desenho, é importante dizer (e assumir um “erro”) que a imagem que abre a “Introdução” deste trabalho e que também foi a primeira a aparecer na minha dissertação de mestrado (Elias 2013: 43) está invertida, de “cabeça para baixo”. Este episódio, que se deu por “acaso”, passou despercebido não apenas por mim, mas pela leitura de sacerdotes da HBS fluentes no idioma japonês, além da revisão realizada por minha mãe, que morou por 12 anos no Japão e domina a leitura e a escrita do *kanji*.

Tal constatação foi realizada apenas por uma conhecida japonesa que pertence a outro segmento do Budismo ensinado por *Nichiren* que, ao folhear a dissertação, me chamou a atenção dizendo: “Mas Alex, está ao contrário o *Gohonzon*”. Embora envergonhado com o erro, após uma reflexão mais cuidadosa o fato serviu para dinamizar o conceito de escrita e de imagem, rompendo, dessa maneira, com um possível dualismo (irreconciliável) entre as duas formas de expressão e para pensar nas relações possíveis entre ambas. Isso porque, após escanear a imagem que apresento acima, perdi a referência inicial da posição “correta” e para mim, que não domino o *kanji* japonês (composto por cerca de 3.000 ideogramas), tal escrita foi tomada unicamente como imagem.

É instigante refletir, neste sentido, na história que Kopenawa (2010: 64-70) nos conta a respeito do significado e da origem do primeiro epíteto que recebeu, “Davi”, que lhe foi dado pelos brancos. Segundo ele, tal alcunha era proveniente de “peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de *Teosi*”. As peles de imagens, para *Kopenawa*, consistem precisamente nos nossos livros, compostos pelo que chamou de “desenhos de

escrita”. Embora *Kopenawa* afirme que, de forma distinta dos brancos, os pensamentos dos indígenas “se expandem em todas as direções e as suas palavras são antigas e muitas, vindas dos antepassados”, não precisando “armazená-las nas peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente”<sup>7</sup>, ele parece reconhecer a importância dos “desenhos de escrita”. Assim, ao relatar as suas experiências de vida para Bruce Albert<sup>8</sup>, afirma que para que os brancos possam escutar *Omama*, aquele que criou os *Yanomami*, é preciso que as palavras sejam desenhadas como as deles, em peles de imagens, “para que penetrem em suas mentes”.

Contudo, após ressaltar a relação intrínseca entre escrita e desenho/imagem, é fundamental mencionar que ao reunir estes elementos em um glossário composto por fotografias, palavras e ideogramas, não desejo afirmar uma homogeneidade desses tipos de grafias. Neste sentido, John Berger (2017: 94) é enfático, por exemplo, ao distinguir ontologicamente o desenho da fotografia, ao dizer que o primeiro consiste em uma tradução, ou seja, “que cada marca no papel é conscientemente relacionada não apenas a um ‘modelo’, real ou imaginário, mas também a cada outra marca ou espaço que já estejam no papel” e que “cada vez que uma figuração é evocada num desenho, tudo que se refere a ela foi mediado pela consciência, ou intuitiva ou sistematicamente”.

Dessa maneira, Berger (2017: 94-95) mostra que se em um desenho uma maçã é feita redonda e esférica, em uma fotografia “a redondeza e a luz e sombra da maçã são recebidas como um dado”. Tal diferença entre fazer e receber implicaria, ainda, em uma relação temporal muito distinta:

Um desenho contém o tempo de sua própria feitura, e isso quer dizer que ele tem seu próprio tempo, independentemente daquele vivido pelo que ele representa. A fotografia, ao contrário, recebe *quase* instantaneamente – hoje em dia, comumente, numa velocidade que o olho humano não é capaz de perceber... Há outra diferença importante entre os tempos contidos nos dois tipos de imagem. O artista dedica mais tempo àquilo que considera mais importante. Um rosto provavelmente contém mais tempo de feitura do que o céu acima dele. O tempo, em um desenho, se acumula de acordo com os valores atribuídos ao que é desenhado. Numa fotografia o tempo é uniforme: cada parte da imagem foi submetida a um processo químico de duração uniforme. No processo de revelação, todas as partes foram processadas pelo mesmo número de horas ou minutos (Berger 2017: 94-95).

7 Segundo *Kopenawa* (2010: 75-76), os *Yanomami* não precisam desenhar as palavras dos seus antepassados como os brancos fazem com as suas, contemplando “sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras”.

8 O etnógrafo que escreveu a obra “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (2010), a partir dos relatos de Davi *Kopenawa*.

Aina Azevedo (2015, 2016) também ressalta as diferenças entre a fotografia e o desenho, pensando nas potencialidades deste último tipo de imagem para a antropologia e o trabalho etnográfico. Segundo Azevedo, existe uma diferença que seria mais da ordem da qualidade do que da quantidade entre desenho e fotografia, indo além do fato de que, com o avanço das tecnologias digitais, o uso instrumental das fotos nas pesquisas de campo torna-se cada vez mais simplificado, ou, nos termos da própria autora, “fotografamos muito mais do que desenhamos” (Azevedo 2016: 106).

Ao falar sobre a sua experiência de pesquisa junto a mulheres de etnias distintas da África Austral<sup>9</sup>, Azevedo diz que por meio dos desenhos realizados em campo pôde “dar conta das formas de seus gestos e de seus corpos” (Azevedo 2013: 105-107), tendo a oportunidade de responder a perguntas sequer formuladas anteriormente. Assim, a autora complementa dizendo que alguns poderiam afirmar que “a fotografia teria o mesmo efeito”, mas que não seria o caso de fotografar uma pessoa desconhecida. Para ela, a distinção entre desenho e fotografia reside no fato de que “um desenho tem a qualidade de demorar-se em sua execução”, consistindo, dessa forma, em um investimento na observação que, por alguns momentos, se detém na percepção e inscrição de elementos eventualmente desconhecidos do pesquisador. A autora prossegue a sua reflexão:

Não saber (des)escrever linearmente o que via, me impeliu a buscar outras vias de observar e descrever o fascínio causado pelas primeiras impressões daquele momento. Isso não significa que desenhar é melhor ou pior que escrever. Significa apenas que se trata de uma forma diferente e, por que não, complementar à escrita na composição do conhecimento. Cada um desses desenhos, além dos outros que também fiz em campo, delinea uma experiência, uma recordação, uma informação. São instrutivos de uma forma específica e não geral. Ou seja, não é possível dizer de maneira genérica quais motivos me levaram a desenhar e quais são as contribuições gerais positivas para fazê-lo. Há diversos motivos e diversas contribuições. E já que a tarefa de inventariar essa diversidade me parece inócua, alguns podem inclusive estar se perguntando se eu não teria chegado as mesmas conclusões sem o desenho. De fato, não se trata de defender o desenhar e o desenho como uma fórmula mágica ou um atalho para se chegar a algum lugar. No caso, não se trata de um resultado de pesquisa, mas de seu percurso e isso me leva ao diário de campo ou ao diário gráfico (Azevedo 2013: 109-110).

---

9 Azevedo (2013) percebeu, por meio do ato de desenhar, que as diferenças nas estampas de tecidos usados pelas mulheres da África Austral as distinguem umas das outras, assim como o fato da técnica corporal de carregar bebês nas costas permitir que tais mulheres tivessem as mãos livres para desempenhar outras atividades, como, por exemplo, carregar as malas.

Porém, ao reconhecer tais diferenças temporais e ontológicas entre o desenho e a fotografia, considero a existência das mesmas potencialidades destas duas “linguagens”<sup>10</sup>, ou melhor, “formas de expressão”, tanto na fase de pesquisa quanto na própria composição (escrita e imagética) do conhecimento etnográfico. Embora entenda o argumento de que, principalmente por conta da facilidade que temos de “confeccionar” fotografias em campo, esse tipo de imagem é tomado com certo ar objetivo e positivista, sendo mais uma possibilidade de reprodução/representação do mundo do que de uma experiência de vida, acredito que tais reflexões comparativas (entre o desenho e a fotografia) são pensadas a partir de uma visão restrita do ato fotográfico, relacionadas ao gesto *quase* mecânico de “tirar” uma fotografia, normalmente sem o domínio mínimo da técnica. Se o desenho precisa ser considerado em seu percurso e como um processo, como nos dizem Ingold (2015), Taussig (2011), Azevedo (2015, 2016) e Kuschnir (2014), sem que a preocupação esteja presa exclusivamente à técnica ou ao resultado final, por que a fotografia deve ser pensada de forma distinta?

Assim, reflito sobre a fotografia de forma expandida, em um movimento que não começa (tampouco acaba) no disparar do obturador de uma máquina profissional ou de um botão da câmera do celular. Ao contrário, considero que tal percurso envolve diversos e complexos aspectos, como o fotógrafo (e o seu *background* cultural que influencia diretamente no seu olhar e percepção), o contexto no qual se insere em campo, as complexas relações com os seus interlocutores, os (diversos) observadores da imagem, a forma como a comunidade se apropriará das fotografias e a própria maneira como o fotógrafo-antropólogo o fará.

Além disso, quando Azevedo (2016: 196) nos fala da composição de diários gráficos para pensar nas possibilidades de ampliar “as formas de notação e produção do conhecimento antropológico ao deslocarmos o texto escrito” de maneira distinta das ilustrações desenhadas de teses, livros e artigos, reconheço a mesma subutilização da imagem fotográfica em trabalhos antropológicos. Isto porque a fotografia, desde o seu surgimento coetâneo com o da disciplina antropológica, é utilizada como prova de que o antropólogo esteve em campo, sublocada para os anexos e/ou empobrecida com legendas explicativas, que, quanto maiores, mais longe estão de esgotar as aparências (ou aparições) contidas nas fotos.

Ao analisar os desenhos como “modos de pensar”, retomando os conceitos de “antropologia gráfica” (Ingold 2011, 2015) e “diário gráfico” (Azevedo 2015, 2016), é possível estabelecer, ainda, uma importante interlocução quando Etienne Samain escreve

10 Berger (2017) afirma que a fotografia é uma “meia-linguagem”, enquanto Barthes (1984) diz que uma foto é uma “mensagem sem código”.

um artigo nomeado “Vestígios de um diário fotográfico” (Samain 2016) e organiza um livro intitulado “Como pensam as imagens” (Samain 2012), nos quais levanta questões importantes sobre “como” e “por que” compor um diário de fotografias, de que forma “pensar por imagens” e descobrir “como elas nos fazem pensar”? Embora esteja se referindo especialmente às fotografias, Samain elenca reflexões fundamentais, que podem ser colocadas às imagens, em geral. Se a relação entre a escrita e o desenho é estabelecida de forma orgânica, visto que as anotações textuais e os traços são inseridos no mesmo diário de campo (Taussig 2011), isso excluiria a possibilidade de relacionar a escrita e a fotografia por meio de uma montagem cuja temporalidade é distinta, visto que os dois cadernos (o escrito e o fotográfico) são construídos de forma paralela, mas a partir d(n)a mesma experiência<sup>11</sup>?

### Acasos e invenções: uma metodologia da (des)montagem

Ao considerar a fotografia de forma expandida, investindo nas potencialidades que ela possui de não meramente reproduzir o mundo, mas de ser uma experiência e uma metodologia de pesquisa, que inclusive serviu como facilitadora de acesso ao meu campo (já que os próprios sacerdotes da HBS faziam questão que eu fotografasse “tudo” e que, depois, cedesse a eles as mesmas imagens que compõem atualmente o meu acervo/arquivo), é possível elencar as relações entre as várias formas de grafias do glossário, acionando o conceito de “(des)montagem”. Para tanto, tomo como referências mais diretas o historiador da arte alemão Aby Warburg<sup>12</sup> (2010) e o cineasta soviético Sergei Eisenstein<sup>13</sup> (2002), que tinham na montagem o método para relacionar não apenas as suas imagens, mas também a composição das suas reflexões escritas (textos).

Dessa forma, levando em conta as grafias em conjunto, resalto que as fotografias

- 
- 11 É importante dizer que acredito nas potencialidades que as fotografias possuem de “narrar histórias” ou, melhor ainda, de nos “fazer narrar histórias” a partir delas, assim como os filmes e os desenhos o fazem, penso, por meio de montagens e sobreposições. Se no desenho as memórias visuais podem ser inseridas sobre o mesmo plano, podemos apagar algumas coisas, corrigir outras e acrescentar novos traços; no cinema/vídeo esses arranjos se dão pela justaposição em sequência de diversos fotogramas (seja com os 24 *frames* por segundo, num processo chamado de “cadência padrão”, ou, com as novas tecnologias digitais, utilizando até 60 quadros por segundo) e, na fotografia, se dá pela composição, sobreposição e/ou sequência de imagens.
  - 12 Na obra “Atlas Mnemosyne”, Warburg (2010 [1929]) relacionava imagens heterogêneas (de tempos e locais distintos) em grandes pranchas visuais, nas quais os intervalos e as lacunas são partes fundamentais da composição para estabelecer as relações *com* e *entre* as imagens.
  - 13 Eisenstein levantou importantes contribuições teóricas não apenas sobre a montagem no cinema, mas em todas as formas de arte, tendo como exemplos, inclusive, o teatro japonês *kabuki* e o *haiku* ou *haikai*, poesia tradicional japonesa que tem como base os ideogramas (*kanji*, *hiragana* e *katakana*).

escolhidas para compor o presente experimento verbo-visual correspondem a um pequeno substrato fruto de vários processos de seleção do meu diário fotográfico (pois em cada dia de pesquisa de campo produzi um amplo número de imagens), elaborado juntamente com gravações de narrativas orais e cadernos com relatos escritos.

É importante considerar, neste sentido, que as imagens fotográficas também serviram como uma forma de “destravar a escrita”, como bem ressaltou Taussig<sup>14</sup> (2011) sobre as potencialidades do desenho de nos fazer narrar textualmente, já que apenas após retomar o acervo visual produzido junto à comunidade HBS consegui iniciar a escrita descritiva dos termos do glossário, a partir das memórias detonadas pelas imagens.

De fato, ao elaborar um glossário verbo-visual o intuito é mostrar as possibilidades de relação entre fotografia e diário escrito, mas também refletir sobre as ligações, concatenações e nos intervalos e silêncios possíveis entre as diversas grafias que o compõem. O desafio é evitar privilegiar *ou* o texto *ou* as imagens (fotografias e ideogramas), sendo que a tenção (e a tensão) de tal escolha é colocar em diálogo e lidar com as duas formas de expressão e de conhecimento distintos, pensando-as conjuntamente e de forma a se tornarem complementares. Enquanto no texto (termos em caracteres romanos) o intuito é da ordem de descrever e analisar o contexto e o \_\_\_\_\_ momento etnográfico, ao acessar as fotografias o desejo é que o leitor (re)conheça e rememore os interlocutores, os cenários, os rituais, os gestos, as posturas e as relações.

Com as fotos busco mostrar, por exemplo, o gesto de reverência e saudação “*arigatougosaimassu*”, assim como o fiz com a estilização do ideograma *hiragana* お (“o”). Tal escolha ressalta a opção por apresentar este “dicionário visual” também como uma abstração do factual, remetendo a uma discussão do próprio lugar e da riqueza de pensar as potencialidades da imagem no diálogo com a etnografia. Em relação ao aspecto formal do experimento, enquanto os termos e descrições em letras romanas são visualizados no sentido horizontal (da esquerda para a direita) e de cima para baixo, os ideogramas japoneses devem ser “lidos” no sentido vertical, enquanto as fotografias possuem um campo de leitura rizomático e fluido.

A intenção é que as fotografias e os ideogramas não se tornem mera ilustração do

14 Michael Taussig (2011: 21) dirá que, diferentemente da fotografia, o desenho se estabelece de forma orgânica no próprio caderno de campo, *com e entre* o texto escrito, fazendo parte de um mesmo processo, enquanto a fotografia se encontra em outra esfera entre o pesquisador e o mundo, sendo a primeira um “fazer” e, a segunda, uma “tomada”. Assim como Ingold, Kuchnir e Azevedo, Taussig também se mostrará mais preocupado com o processo de desenhar do que com a técnica do desenho (embora não descarte tal importância, já que abre portas para expandir a reflexão sobre esse tipo de imagem), a mesma preocupação que movimenta as minhas reflexões sobre a fotografia como metodologia de pesquisa etnográfica, que corresponde não em uma simples “tomada”, mas também em um “ato”, um modo de pensar e de fazer antropologia.

trabalho etnográfico e, tampouco, que os textos se coloquem como simples descrição e caminho hermético de interpretação das imagens, requisitando o lugar de saberes e de formas de conhecimento não estritamente verbais e investindo na experimentação, ao acionar o conceito de “invenção”, proposto por Roy Wagner (2010):

Sendo a invenção amplamente indeterminada tanto para os antigos como para os filósofos medievais, coube à visão de mundo materialista-mecanicista, com seu determinismo newtoniano, bani-la para o domínio do “acidente”. Além disso, é claro, há a inevitável tentação de cooptar o próprio acidente (ou seja, entropia - a medida, por favor, não da aleatoriedade, mas da nossa ignorância!) para dentro do “sistema”, de brincar de cobra-cega com a “necessidade” nos estudos evolutivos, de jogar o “jogo do seguro de vida” com partículas subatômicas, de escrever a gramática da metáfora ou o braile da comunicação não verbal, ou de programar computadores para compor versos brancos (de modo quase tão ruim, às vezes, quanto se sabe que os seres humanos compõem). Mas cooptar, ou afirmar a invenção e lidar satisfatoriamente com ela são duas coisas um tanto diferentes (Wagner 2010: 19-20).

Pensando em “lidar satisfatoriamente” com a invenção, tomada por Wagner positivamente, isto é, no sentido de criatividade e de uma característica comum a todos os humanos (sejam eles antropólogos ou nativos), é importante mencionar que decidi dispor o “glossário verbo-visual” no final da tese e também deste ensaio, no lugar no qual os glossários verbais são comumente localizados em trabalhos acadêmicos. Esta opção apresenta duas intenções, a saber: 1) no limite, constitui um posicionamento no sentido político do termo, pois busca tensionar o próprio conceito de glossário explicativo embasado apenas na verbalidade da escrita e 2) a localização do experimento no final da tese, que reúne um grande número de termos e expressões na língua japonesa (e em sânscrito-pali, idioma dos primeiros textos escritos do Budismo), espalhados por mais de 400 páginas, auxilia tanto na legibilidade quanto na visualização do trabalho, pois além de explicar descritivamente os termos e expressões, traz uma abstração formal dos gestos, dos rituais e das relações observadas em campo, por meio das imagens fotográficas e dos *kanjis* (desenho/escrita).

### Considerações finais

Oito anos se passaram desde a minha primeira visita à Catedral *Nikkyoji* (Templo localizado na cidade de São Paulo), realizada precisamente no dia 13/03/11. Desde então, ao ser apresentado ao sacerdote *Nityuu* Correia, foram inúmeras as experiências junto à HBS, nas quais as trocas intersubjetivas tornaram-se cada vez mais intensas e afetuosas.

Sempre com a máquina fotográfica em mãos, inicialmente era um fotógrafo compulsivo, sem quaisquer experiências com a metodologia de pesquisa etnográfica que se tornou célebre desde Malinowski (1922), a famosa observação participante. Mais do que isso, não sabia o que me esperava na empreitada que, felizmente, aos poucos se mostrou mais como uma rica experiência de vida do que como um conjunto de tarefas tediosas a serem cumpridas para conseguir um título acadêmico (primeiramente o de mestrado e, depois, o de doutorado).

A partir dessas experiências em campo, percebi e, mais do que isso, vivenciei as diversas práticas da comunidade. Essas possibilidades foram, neste sentido, intensificadas pelas potencialidades das imagens, incluindo neste ínterim o poder de “detonação” mnemônica que nos é oferecido pelas fotografias. Assim, fui atrás dos gestos rituais, dos objetos sagrados, dos instrumentos musicais e das relações intersubjetivas entre os adeptos, expressas principalmente durante as diversas práticas cerimoniais, nas quais, inclusive, eu participava não apenas como *fotógrafo-antropólogo*, mas *quase* como um “fiel convertido” (termo êmico). Esse aspecto desestabilizou a dicotomia expressa no binômio sujeito-objeto ao retomar a noção de experiência (a dos meus interlocutores e a minha própria), pois, se a fotografia e o meu lugar de fotógrafo me aproximavam da figura de devoto da HBS, de forma concomitante, as experimentações com as imagens por mim realizadas no pós-campo (ou na pós-edição das fotos) me levaram para perto do lugar do *antropólogo-fotógrafo*, em uma aparente desarmonia que mantém e expressa, precisamente, a tensão mencionada.

Ao estabelecer um segundo, ou melhor, um duplo foco, que se entrelaça de forma estreita com o “tema principal” estudado, – a saber, a comunidade budista *Honmon Butsuryu-shu* –, a questão das imagens (em especial a fotográfica) se fez presente ao longo da pesquisa das mais diferentes maneiras. Dessa forma, ao partir de conceitos como “experimentação” e “invenção”, o intuito foi menos o de realizar uma crítica ao realismo e às imagens como representação dessa realidade, e mais o de dar relevo a uma “aplicação” do tipo de análise que propus. Para tanto, procurei evidenciar o enlace entre a forma e o conteúdo da tese, pensada também em sua materialidade e na relação estabelecida com o seu próprio leitor-visualizador.

É relevante dizer, nesse sentido, que o glossário verbo-visual aqui apresentado faz parte de um conjunto de experimentos elaborados para refletir sobre a importância das imagens em uma pesquisa antropológica e as possibilidades de relacioná-las entre si e com a própria escrita. Destaco, assim, a existência de dois cadernos estritamente visuais, que buscaram mostrar um conhecimento *por* imagens; a capa do trabalho feita em goma bicromatada (uma técnica histórica da fotografia), que foi acrescida com fragrância de incenso, capaz de evocar outras experiências sensoriais, como o tato e o olfato; além das fotografias justapostas e relacionadas com os textos escritos nos capítulos mais “tradicionais”.

Por fim, ao considerar a materialidade da tese, com todas as possibilidades que um volume impresso proporciona, mas sem descartar as particularidades e vantagens do artefato digital, sublinho que a imagem foi o elemento transversal em todo o trabalho, que conecta e dá relevo às potencialidades conceituais da montagem como metodologia na pesquisa antropológica. Constitui, assim, o elo entre a forma e o conteúdo, que destaca, nesse movimento, as mais variadas sensações sinestésicas (observação, olfato, tato, imaginação e sonho), além de oferecer um poderoso viés analítico para o investigador.

### Glossário verbo-visual

	Arigatougosaimashita	あ り が と う 御 座 い ま し た	Saudação respeitosa de despedida, entre os adeptos da HBS.
---	----------------------	---	--

	<p>Arigatougosaimassu</p>	<p>有 り が と う 御 座 い ま す</p>	<p>Saudação respeitosa de boas-vindas, entre os adeptos da HBS.</p>
	<p>Asamaeri</p>	<p>あ さ ま え り</p>	<p>Culto Matinal (“asa” significa “manhã”; “maeri” significa “prece”).</p>
	<p>Bossatsu ou Bodhisattva</p>	<p>ぼ っ さ つ</p>	<p>Aquele que busca atingir a Iluminação, mas cujo intuito principal é o de auxiliar os demais seres a alcançarem este ideal.</p>
	<p>Butsumaru</p>	<p>打 つ 丸</p>	<p>Símbolo da HBS, instituído por <i>Nissen Shounin</i>.</p>

	Hondo	本土	Nave do Templo.
	Ibaragui Nissui Shounin	茨木日水商人	Primeiro sacerdote ou monge budista a chegar ao Brasil, em 1908. Padroeiro da HBS do Brasil.
	Ikebana	生け花	Arranjo de flores japonês.
	Enbi	塩ビ	Chapéu sacerdotal, utilizado por clérigos com elevado status hierárquico na HBS.
	Gashou	合唱	Rito/gesto manual. É a tradicional postura de reverência durante a entoação do mantra sagrado, com o <i>Odyuzu</i> entre as mãos.

	Godi Gohonzon	誤字 ご本尊	<p>Altar sagrado residencial, concedido mediante um pedido formal ao diretor de Expansão do Templo onde o fiel frequentará. O <i>Godi Gohonzon</i> tem o nome do solicitante (fiel), sendo personalizado mediante um agradecimento do devoto em forma de <i>Ofussê</i> (doação).</p>
	Goeku	越来	<p>“Culto Póstumo” ou “Culto aos Antepassados”. Como os termos remetem, consistem em cerimônias realizadas em homenagem e reverência a algum fiel falecido, com o mesmo intuito observado no Culto aos Três Grandes Mestres. A palavra “Culto Póstumo” vem do original japonês “<i>Ekou</i>”, que significa “Transferência de Virtudes”.</p>

	Gohan	ご飯	Significa “arroz”. No Brasil, o termo <i>gohan</i> é utilizado de forma distinta, pelo fato da preparação e do cozimento ser diferente do arroz “brasileiro”.
	Gohouzen	ご本然	Altar Sagrado.
	Gohouzen Gakari	御宝前掛り	Sacerdote que auxilia o celebrante das cerimônias, levando as preces, os agradecimentos e as orações póstumas feitas pelos devotos pra o Altar Sagrado. Além disso, este monge realiza o zelo do Altar, sendo responsável, por exemplo, por trocar os incensos durante as celebrações.

	Gohonzon	ご本尊	Imagem Sagrada, <i>Namumyouhouren-guekyou</i> . Manifestação do Buda Primordial.
	Gohoukou	ご奉公	Ação voluntária em prol da religião e expansão dos ensinamentos.
	Gohoumon	ご訪問	Discurso religioso proferido pelos sacerdotes nos cultos, visando o ensinamento da prática da fé.

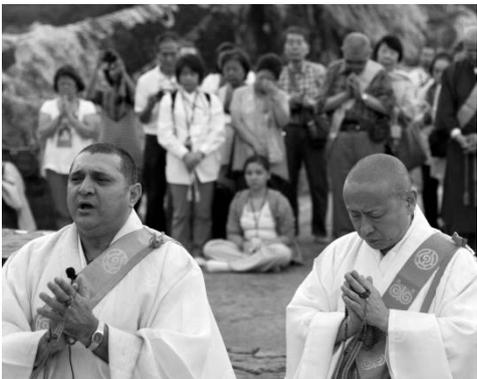
	Gokoyuu	ご 固 有	<p>No Japão, utiliza-se o termo <i>Gokoyuu</i> para designar o sacerdote com o grau hierárquico mais elevado e o chefe religioso, que possui um mandato temporário, sendo substituído por votação entre os sacerdotes superiores. O mandato dura 03 anos e pode haver uma única reeleição direta (segundo mandato consecutivo), assim como acontece para os cargos de Arcebispo brasileiro e para os mandatos das diretorias dos fiéis dos templos, tanto no Brasil quanto no Japão. No Brasil, é chamado de Papa Budista ou Sumo Pontífice.</p>
	Goriyako	ご 利 益	<p>Em uma tradução livre, significa “bênção”. É uma prova concreta e irrefutável recebida a partir da prática de <i>Bossatsu</i>.</p>

	<p>Goyushi</p>	<p>五 油 脂</p>	<p>Toda doação voluntária, tanto em dinheiro como em objetos para o templo ou para os sacerdotes.</p>
	<p>Honmon Butsuryu-shu ou HBS</p>	<p>本 門 佛 立 宗</p>	<p>Escola do Budismo japonês pertencente à tradição <i>Mahayana</i> e que segue a linhagem do grande mestre <i>Nichiren Daibossatsu</i>. O cerne da doutrina consiste no Sutra Lótus da Lei Excelente, expresso pelo mantra <i>Namumyouhourenqueyou</i>.</p>
	<p>Hottoussouzoku</p>	<p>発 頭 相 続</p>	<p>Termo que designa “hereditariedade” ou “herança religiosa”, incentivada por meio de práticas de expansão da religião, como, por exemplo, a catequese budista e as passeatas por locais movimentados.</p>

	Kesa	家座	Faixa sacerdotal.
	Koromô	頃も	Batina sacerdotal.
	Kushou	苦笑	A prática do <i>Odaimoku</i> (título do Sutra Lotus), que consiste em pronunciar repetidas vezes o mantra sagrado <i>Namumyouhouren-guekyou</i> .
	Minarai	見倣い	Aprendiz sacerdotal.

	Mokkin	もつきん	Instrumento musical de percussão, composto por duas lâminas de madeira dispostas paralelamente e um bastão (ou baqueta), utilizado nas cerimônias e rituais.
	Myookooichiza	ミヨ大光一座	Livro que contém as orações de um culto da HBS.
	Namu Amida Butsu	南無阿弥陀仏	Mantra entoado pelo Budismo de Terra Pura, cuja tradução é: "Eu me refugio no Buda <i>Amida</i> ".
	Namumyohouren-gue-kyou	奈妙法蓮華經	Título do Sutra Lótus Primordial, ensinamento sagrado seguido pela HBS. Considerado a doutrina, a imagem e a escritura sagrada, manifestação do Buda Primordial.

	Nichiren Daibossatsu	日蓮大ぼつ殺	Mestre precursor da HBS e de outras escolas do Budismo japonês. Foi o primeiro a pronunciar o <i>Namumyohouren-guekyou</i> .
	Nikkyoji	に興じ	Catedral e Templo central da HBS do Brasil.
	Nissen Shounin	ニッセン商人	Corpo posterior de <i>Nitiryu</i> , fundador da <i>Honmon Butsuryushu</i> .
	Nitiryu Daishounin	日流大証人	Segundo mestre na linhagem da HBS. Considerado como o reestruturador da doutrina deixada por <i>Nichiren</i> , assim como o seu corpo posterior.

	<p>Nokotsudo</p>	<p>の コ ツ 度</p>	<p>Consiste em uma sala localizada dentro dos templos da <i>Honmon Butsuryu-shu</i>, que contém os restos de corpos exumados dos adeptos falecidos. Cada compartimento (armário) guarda as cinzas dos antepassados de uma mesma família, sendo que uma parte destas matérias é utilizada nas homenagens durante os Cultos Póstumos.</p>
	<p>Odaimoku</p>	<p>お 題 目</p>	<p>Prática da recitação do <i>Namumyohou-renguekyou</i>.</p>
	<p>Odoshi</p>	<p>脅 し</p>	<p>Significa, em uma tradução literal, “mestre budista”. Normalmente, ocupa um nível hierárquico elevado dentro da HBS, sendo o responsável por um Templo e pela instrução de jovens sacerdotes.</p>

	Odyogyo	お嬢業	Visitas assistenciais.
	Odyuzu	お数珠	“Terço budista”, objeto sagrado utilizado nos rituais.
	Ofussê	お布施	Doações ou oferendas diversas, que são realizadas pelos fiéis e admiradores. É por meio do <i>ofussê</i> em dinheiro que os templos e os sacerdotes se mantêm, financeiramente.

	<p>Okankin</p>	<p>お換金</p>	<p>Oração realizada no Altar Sagrado residencial de um fiel, na parte da manhã e da noite. Reza-se na parte da manhã, antes de sair para o trabalho, escola, compras, passeios, etc., para pedir a proteção de qualquer perigo que possa ocorrer durante o dia. À noite, a oração é feita para agradecer pelo dia que transcorreu. É recomendado ao fiel que pronuncie o <i>Namumyohou-renguekyou</i> por, no mínimo, 10 minutos a cada oração, o que corresponde a cerca de 1.000 recitações.</p>
	<p>Okou</p>	<p>お香</p>	<p>Cultos ou cerimônias cotidianas.</p>
	<p>Okoussui</p>	<p>お湖水</p>	<p>Água sagrada ou benzida.</p>

	Okussan	奥さん	Esposa de sacerdote.
	Okyuudi	お給仕	O mesmo que “Zelo”.
	Omamori	お守り	Protetor ou amuleto sagrado.
	(O)saquê	お酒	Bebida fermentada tradicional no Japão, fabricada pela fermentação do arroz e, normalmente, tomada gelada em grandes eventos, como o Ano Novo e em cerimônias de casamento. Na HBS, é utilizada em diversas comemorações e como oferenda ( <i>Ofussê</i> ) para o Altar Sagrado.

	<p>Oterá</p>	<p>お寺</p>	<p>Templo.</p>
	<p>Rentokuji</p>	<p>蓮 篤 二</p>	<p>Templo da HBS no Brasil, localizado em Campinas.</p>
	<p>Sangha</p>	<p>サ ン ガ</p>	<p>Comunidade budista.</p>
	<p>Siddharta Gautama</p>	<p>シ ダ ル タ ガ ウ タ マ</p>	<p>Príncipe que viveu na Índia. Após atingir o Nirvana e se tornar o Iluminado, passou a ser chamado de Buda <i>Shakyamuni</i> ou Buda Histórico, precursor da religião.</p>

	Sistema Motiyori	システム持ち寄り	Colaboração entre os fiéis na realização dos eventos nos <i>Oterá</i> .
	Sutra	ストラ	Um dos 84.000 ensinamentos transmitidos pelo Buda Histórico, de forma oral.
	Taiko	太古	Instrumento de percussão, uma espécie de tambor japonês utilizado nos cultos.
	Yorumaeri	寄る前	Culto Noturno (“ <i>yoru</i> ” significa “noite”, “ <i>maeri</i> ” significa “prece”).

	Zuikô	隨行	Sacerdote ou fiel graduado que acompanha o <i>Odoshi</i> realizador de uma cerimônia, sendo o responsável por auxiliá-lo a vestir o <i>koromô</i> (batina) e o <i>kesa</i> (faixa).
---	-------	----	---

## Referências

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

AZEVEDO, Aina. 2015. “Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia”. *Alterar Revista de Antropologia*, v. 02 (n. 02), 100-119.

\_\_\_\_\_. “Não estava escrito, mas foi desenhado – contribuições do desenhar à antropologia”. In: *30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Paraíba.

\_\_\_\_\_. 2016. “Um convite à antropologia desenhada”. *Revista METAgrafias*, v. 01, 194-208.

BATESON, Gregory. 1991. *The Birth of a Matrix, or Double Bind and Epistemology*. Nova York, EUA: Harper Collins Publishers.

BERGER, John. 2017. *Para entender uma fotografia*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

CHRISTIN, Anne M. 2000. *Poétique du blanc: vide et intervalle dans la civilisation de l’alphabet*. Leuven, França: Peeters-Vrin.

\_\_\_\_\_. 2006. *A imagem reformada pela escrita*. Belo Horizonte: Brasil: Editora da UFMG.

CORREIA, Kyouhaku. 2008. *O que é primordial*. São Paulo, Brasil: Editora Rmc.

EISENSTEIN, Serguei. 2002 [1942]. *O sentido do filme*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editora.

ELIAS, Alexsânder. N. 2013. *Imagem e memória: Por uma reconstrução do Budismo Primordial*. Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em Multimeios, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. 2018. *Dupla imagem, duplo ritual: a Fotografia e o Sutra Lótus Primordial*. Tese de Doutorado. Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Inglaterra: Clarendon.

INGOLD, Tim. 2011. *Redrawing Anthropology: material, movements, lines*. Londres, Inglaterra: Routledge.

- \_\_\_\_\_. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, ano 18 (n. 37), 25-44.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Vozes.
- KUSHNIR, Karina. 2014. "Ensinando antropólogos a desenhar. Uma experiência didática e de pesquisa". *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 03 (n. 02), 23-46.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1976 (original publicado em 1922). *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo, Brasil: Abril Cultural.
- SAMAIN, Etienne. 2012 (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas, Brasil: Editora Unicamp.
- \_\_\_\_\_. Etienne. 2016. "Vestígios de um diário fotográfico". *Revista Gis. V. 01* (n. 01), 214-228.
- TAUSSIG, Michael. 2011. *I swear i saw this: drawing in fieldwork notebooks, namely my own*. Chicago, EUA: The University Chicago Press.
- USARSKI, Frank. (org.). 2002. *O budismo no Brasil*. São Paulo, Brasil: Editora Lorosae.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.
- WARBURG, Aby. 2010 [1929]. *Atlas Mnemosyne*. Madri, Espanha: Akal/Arte y Estética.

Recebido em 09 de maio de 2019.

Aceito em 15 de agosto de 2019.

---

# Artigos

## Confessando o estranho: hegemonia, éthos americano e a colonização lusitana a partir de documentos do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa no findar do século XVI

Martiniano Sardeiro de Alcântara Neto

Pesquisador Colaborador do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

[martiniano.neto@gmail.com](mailto:martiniano.neto@gmail.com)

### Resumo

O artigo propõe uma nova leitura dos documentos conhecidos como Confissões da Bahia, produzidos pela Inquisição Portuguesa na América no final do século XVI. Tal reinterpretação tem como recorte principal as chamadas “santidades” ou “heresias indígenas”, movimentos religiosos/sociais da tradição nativo americana surgidos na América Colonial durante o final do século XVI e início do XVII. A nova análise aqui proposta matiza e leva a cabo uma leitura crítica inicial da já clássica interpretação do historiador Ronaldo Vainfas, na obra *A Heresia dos Índios*. Deste modo, se propõe a noção, ainda não totalmente desenvolvida, de éthos indígena em contraposição à categoria de “disjunção social” proposta pelo último autor na análise da referida massa documental. Essa releitura visa, principalmente, enxergar nos documentos uma agência indígena que não seja apenas de cunho revoltoso ou reativo ao colonialismo.

**Palavras-chave:** Indígenas americanos; inquisição; colonização portuguesa.

### Abstract

The article proposes a new reading of the documents known as Confessions of Bahia, produced by the Portuguese Inquisition in America at the end of the 16th century. Such reinterpretation has as its main feature the so-called “sanctities” or “indigenous heresies”, religious / social movements of the Native tradition, which emerged in Colonial America during the late 16th and early 17th centuries. This new reading nuances and proposes to make a critical overview of the already classic interpretation of the historian Ronaldo

Vainfas, in the work *A Heresia dos Índios*. In this way, the category of American ethos, not here completely developed, is suggested in opposition to the notion of “social disjunction” proposed by the last author in the analysis of the referred documentary mass. This reinterpretation aims, mainly, to see in the documents an indigenous agency that is not only reactive to colonialism.

**Keywords:** Native Americans; inquisition court; Portuguese colonization.

*A história indígena não se subsume à história indigenista.*

(Manuela Carneiro da Cunha)

Manuela Carneiro da Cunha, em um texto introdutório ao conjunto de artigos que compõem a coletânea *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha 1992), trabalha parte de seu argumento a partir da diferenciação entre uma política indígena e uma política indigenista. A última é usada como referência a uma ação política propriamente estatal, seja ela abertamente colonial ou, em tempos mais recentes, não-assimilacionista – ao menos no que se refere explicitamente à letra da lei da última e ainda parcialmente vigente Constituição Federal. A primeira, por outro lado, é a ação política gestada e posta em prática por atores sociais convencionalmente chamados de índios ou nativos americanos. Historicamente, por vezes, essas vertentes políticas se aproximaram: Carneiro da Cunha usa o exemplo dos portugueses se alinhando aos Tupiniquins para combater os Tamoios, que se aliaram aos franceses, por sua vez, ainda nas primeiras levas de colonos do Velho Continente à América (Carneiro da Cunha 1992: 18).

Contudo, mesmo que próximas, há de se frisar que essas duas políticas são patentemente diferentes. Cada uma delas, portanto, tem uma trajetória histórica e sociológica própria, ainda que existam momentos históricos de embate, alianças conjunturais, de isolamento ou disputas entre elas. Tal diferenciação visa, em última instância, deixar claro que os índios “não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino”, passagem em que Carneiro da Cunha resume certas facetas dos mitos ameríndios do surgimento dos brancos ou não-indígenas dentro de diversas sociedades indígenas (Carneiro da Cunha 1992: 19).

O artigo que se segue é uma tentativa de enxergar uma política indígena a partir de documentos produzidos *por e para* uma política indigenista. Assim, irei me dedicar a uma reinterpretação das chamadas Confissões da Bahia (Vainfas 1997 e, anteriormente, Abreu 1922 [ambos 1592]), conjunto de documentos produzidos na primeira incursão da

Inquisição de Lisboa às Terras Baixas Sul-Americanas no findar do século XVI.

Antes de iniciar a análise das fontes históricas em questão, gostaria de esclarecer que, apesar de seu autor ser bacharel em História e ter alguma experiência na análise de fontes documentais (Alcantara Neto 2007), o texto que se segue visa dar uma interpretação *antropológica* (e não exatamente histórica ou historiográfica) ao conjunto de documentos conhecidos mais recentemente como *Confissões da Bahia* (Vainfas 1997). A tradição analítica à qual me filio é a da Antropologia Social ou Cultural, disciplina que vem ocupando minhas reflexões acadêmicas há quase vinte anos e que deu base à (quase) toda minha inspiração interpretativa das Confissões. De todo modo, como penso em deixar claro abaixo, não ignoro por completo os historiadores: o diálogo com eles se dá mais como contraponto à análise do que como base teórico-metodológica.

É preciso dizer, também, que essa não era minha primeira opção de pesquisa ao me filiar ao Laboratório de Indigenismo e Etnologia da Universidade de Brasília (LINDE – UnB). Como Pesquisador Colaborador da referida Instituição de Pesquisa e Laboratório, eu tinha em mente retomar questões anteriormente tratadas em minha tese de doutorado (Alcantara Neto 2016). Deste modo, visava basicamente voltar ao trabalho de campo participativo, face-a-face, na aldeia Kawerêtxikô dos Tapayúna<sup>1</sup>, continuando a pesquisa que havia iniciado no meu doutorado.

Contudo meu primeiro planejamento se viu frustrado em ao menos duas frentes principais. Inicialmente eu não tinha as condições econômicas necessárias para viajar e me manter numa distante e relativamente dispendiosa nova incursão a campo. Isto se deve, em parte, às novas prioridades (se realmente alguma há) no fomento à pesquisa adotada pelo Executivo Federal eleito no ano de 2018.

Além disso, vivemos atualmente (junho/julho de 2020) a pandemia de uma nova enfermidade, altamente infecciosa. Essa nova pandemia me fez perder qualquer esperança de, ao menos no médio prazo, rever os amigos Tapayúna. Há fortes indícios de que as populações nativas da América são especialmente sensíveis às novas doenças dos *kuben*<sup>2</sup>, principalmente àquelas ligadas ao trato respiratório<sup>3</sup>. Sabe-se também que o

1 Kawerêtxikô foi fundada no ano de 2008 no território tradicional dos Mebengôkrê, que não é a terra original em que os Tapayúna criaram fortes laços simbólicos e materiais. Estes últimos, que habitavam tradicionalmente a região entre o rio do Sangue e do rio Arinos (MT), sofreram diversas tentativas de genocídio até conseguirem se refugiar na Terra Indígena Kapoto Jarinã, onde se localiza atualmente Kawerêtxikô, às margens do rio Xingu, extremo norte do Mato Grosso.

2 Este é o termo que os habitantes de língua Jê, como os Mebengôkrê (Kayapó), os Panará e os Tapayúna (Kaykwakhratxi), no Território Indígena do Xingu (atual TIX, antigo Parque Indígena do Xingu, PIX) usam para se referir, de forma genérica, a todos os não indígenas.

3 “Dados parciais dos gestores da saúde indígena e relatos das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena indicavam extrema relevância das doenças respiratórias agudas no padrão de morbimortalidade

contato com novos agentes patológicos, como o novo vírus COVID-19, possivelmente tem alguma relação com o intenso desmatamento que os mesmos *kuben* vem promovendo sistematicamente já há alguns séculos<sup>4</sup>.

Desta feita, dediquei os últimos meses à leitura e análise do já citado material histórico e seus correlatos. Descobri, inicialmente, que não há como falar da primeira “visitação” (o termo é dos próprios inquisidores) da Inquisição de Lisboa à América Portuguesa sem fazer referência ao já clássico trabalho do historiador Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. (Vainfas 1995). O próximo tópico é dedicado a uma breve contextualização e leitura crítica desta obra.

### O colonialismo católico-lusitano na análise de Vainfas

O trabalho de Vainfas, não só na última obra citada, foi o que deu visibilidade contemporânea às chamadas “santidades” (categoria luso-americana apropriada pelo séquito inquisitorial) indígenas. Isto porque foi ele que organizou o já citado livreto com parte das confissões inquisitoriais, além de, anos antes, ter publicado sua tese de livre docência exatamente sobre este material (Vainfas 1995). Há de se ressaltar aqui o fato raro, tanto entre antropólogos quanto entre historiadores, de se efetivamente trabalhar na publicação do material que deu origem às pesquisas. Assim, se não fosse o empenho de Ronaldo Vainfas em republicar tal massa documental e contextualizá-la para os leitores contemporâneos não-iniciados no tema, eu possivelmente não teria tido contato com ela no início de minha graduação em História, já no final da década de 90 do século XX.

Além disso, a obra de Vainfas pode ser vista no contexto das primeiras aproximações contemporâneas mais efetivas entre os estudos antropológicos com fontes e, por vezes, métodos que eram típicos da disciplina histórica, por um lado, e as análises históricas dessas mesmas fontes com uma inspiração ou leitura crítica na/da Antropologia Social. Deste modo, Manuela Carneiro da Cunha, Jonh Monteiro e outros estudiosos que escreveram artigos para a já citada coletânea da *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha 1992) receberam com acertado entusiasmo a obra de Vainfas (1995). Ela é tida como exemplo da interface possível e necessária entre duas áreas do conhecimento que

---

de crianças indígenas Guarani nos litorais do Sul e Sudeste do Brasil, tal como referido para povos indígenas de diversas outras localidades ao redor do mundo e para grupos infantis não indígenas na maioria dos países em desenvolvimento.” (Cardoso 2010 :133).

4 “Em relação ao estudo das doenças emergentes e reemergentes, as análises das alterações ambientais incluem as mobilizações populacionais na era da globalização como fatores importantes na disseminação de patógenos e a existência de ambientes modificados e degradados propícios ao aparecimento de novas doenças.” (Pignatti 2004 :137)

possuem inúmeras vantagens no estreitamento dos diálogos acadêmicos.

Antes de Vainfas, havia apenas uma rara edição de Capistrano de Abreu (Abreu 1922) que dava algum acesso público aos documentos em questão. Quando comparada à de Vainfas, esta última publicação imprimiu o material produzido pelos inquisidores não só na cidade de Salvador e Recôncavo, mas também em Pernambuco e outras localidades. Esta informação é trazida pelo próprio Vainfas (1997), já que eu só pude ter acesso, até o presente momento, à “Separata da Serie (sic) Eduardo Prado para melhor conhecer o Brasil”, que não contempla a totalidade dos documentos editados por Capistrano: há apenas a Introdução do autor, o “Monitorio (sic) do Inquisidor Geral” e, por fim, algumas determinações do Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, uma espécie de ‘pós-Monitório’ (Abreu 1922).

Sobre o texto de Capistrano, o que me interessa, quando comparado à interpretação dada por Vainfas, é que o primeiro autor mostra que a proeminência do cristianismo católico estava em crise. Na América portuguesa, que na época se encontrava restrita praticamente ao litoral atlântico, se argumenta que

Em 1587 escrevia Gabriel Soares, a respeito dos francezes que “muitos se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quaes e dos que vinham todos os annos a Bahia e ao rio de Sergipe em naus da França [...], viveram e morreram como gentios; dos quais ha hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios tupinambás e são mais bárbaros que elles”<sup>5</sup> (Souza apud Abreu 1922: 28).

Inicialmente, há de se dizer que Vainfas ‘pinta’ o litoral das Terras Baixas de maneira um tanto diferente de Capistrano. Além de praticamente ignorar a disputa colonial entre portugueses e franceses no litoral, o primeiro autor classifica as “santidades” indígenas como

[...] fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a resistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios (Vainfas 1995 :31).

---

5 A partir daqui, visando não poluir o texto de Abreu com a expressão latina “*sic erat scriptum*” (“assim estava escrito”, sic, abreviação do latim), escolhi por transcrevê-lo sempre na íntegra e mantendo a grafia original impressa no documento de 1922.

Não só na passagem acima, mas em toda sua análise, Vainfas se esforça para mostrar o peso do colonialismo na desestruturação dos índios. As “santidades”, nesse sentido, são reiteradamente referidas como movimentos “rebeldes”, *reativos* a um sistema colonial imposto, em última instância, pela força bélica do que talvez tenha sido o primeiro Estado Absolutista na Idade Moderna.

Um dos problemas analíticos claros, já notado à época da publicação de *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (ênfase minha), é que Vainfas não se preocupa em diferenciar as categorias analíticas dele próprio – usa-se reiteradamente “idolatria”, como já citado, ou “sincretismo” (Vainfas 1995:68, 1995: 159) – daquelas do Santo Ofício. Como argumenta o antropólogo Sérgio da Mata,

Vainfas utiliza, ao longo de todo seu livro, a categoria “seita” para se referir às santidades. Não foi uma boa escolha. Revela, neste particular, absorção acrítica (em que pesem todos os cuidados tomados) da linguagem inquisitorial. Nesta, como nos meios cristãos em geral, “seita” assume um significado diverso do sociológico. Onde o senso comum eclesiástico vê “heresia”, “desvio”, “erro” (e daí a sua repressão), a sociologia da religião vê um tipo de comunidade religiosa com um padrão configuracional próprio. (Mata 1996 :173)

A resenha do antropólogo foi publicada, é necessário notar, um ano depois da divulgação da tese de livre docência do historiador. Após a leitura cuidadosa da obra de Vainfas, foi-me impossível discordar da crítica de Mata, ao menos neste ponto específico. Penso que outras categorias, como as já citadas “sincretismo” ou “idolatria”, também não são escolhas completamente apropriadas. Isto pelo fato de não ser possível, por exemplo, encontrar em Vainfas uma definição de “sincrético” que extrapole a noção, muito comum dentro da religiosidade cristã-católica, de um conjunto de crenças e rituais que são uma espécie de cópia-não-completa daquela desenvolvida no Velho Continente. Esse uso está intimamente relacionado à noção de “hibridismo”, do mesmo autor, que será discutida adiante.

No mesmo ano da publicação da interpretação de Vainfas, o também antropólogo Marco Antonio Gonçalves assevera, numa detida leitura, que

[apesar do livro estar] amplamente ancorado em sua “etnografia”, em determinados momentos, talvez por força do contexto histórico [d]o “colonialismo” e [d]a “conquista”, apresenta um caráter generalizante, deixando de tratar de acontecimentos históricos específicos e situações etnográficas particulares e assumindo um tom que condena índios

sem rosto à “exploração” e à “miséria” causadas pelo também genérico “colonialismo” (Gonçalves 1995 :163).

É exatamente esse “colonialismo genérico” que pretendo melhor matizar nas próximas páginas. Esclareço que não tenho notícia de qualquer nova edição da análise de Vainfas e que a reimpressão de 2010, aqui utilizada, não debate ou incorpora qualquer crítica referente às questões agora (re)analisadas<sup>6</sup>.

Na leitura que faço, reitero as críticas supracitadas de Mata e Gonçalves e proponho algumas novas. No mesmo mote, deixo claro também que Vainfas, por vezes, chega a dar alguma ‘voz’ para questões que, na minha leitura, mereciam um peso maior ou uma análise mais detida – assim como existem outros pontos a que o historiador dedica grande atenção e que são marginais na leitura que proponho.

Por outro lado, a contextualização histórica e historiográfica é, além da excelente Introdução de Vainfas ao conjunto de documentos (Vainfas 1995, 1997), como veremos, de grande importância e não pode ser descartada na análise que agora proponho. Há um outro ponto em que é impossível de divergir de *A Heresia dos Índios*: as confissões inquisitoriais são documentos pontualmente plurais, que admitem várias leituras, a depender, entre outras coisas, da bagagem acadêmica que o potencial leitor traz e dos problemas que ele coloca.

Ainda assim não há como negar que existem profundas consequências teórico-metodológicas no uso que Vainfas faz das categorias inquisitoriais. Contudo uma análise mais pormenorizada dessas ‘sequelas’ pediria a escrita de um novo artigo, voltado exclusivamente para a inserção historiográfica e antropológica da obra – e, sem dúvida, a construção de uma análise crítica de como os historiadores da América colonial se referem aos nativos americanos nas histórias que escrevem. Como já dito, este não é o objetivo do presente texto<sup>7</sup>.

6 Outro sinal de que o texto de Vainfas não passou por qualquer modificação recente é o uso que ele faz do artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. É desnecessário argumentar sobre a importância que a teoria do Perspectivismo Ameríndio teve e continua tendo no campo das Ciências Sociais de maneira geral, valendo-lhe traduções para outras línguas e, além disso, uma edição conjunta com outros artigos na língua portuguesa (Viveiros de Castro 2002). Vainfas cita o artigo, ainda na reimpressão de 2010, como em *mimeo*. Em uma comunicação via correio eletrônico que consegui manter com Eduardo Viveiros de Castro, ele ressaltou que, possivelmente, a versão usada por Vainfas seria a mesma que a citada acima, ainda que para o ano de 1995. Não consegui efetivar qualquer contato com Ronaldo Vainfas, nem mesmo por meio eletrônico. De todo modo, é explícito o afastamento (consciente ou não) de Vainfas não só das novas edições do texto de Viveiros de Castro, mas sobre a teoria do Perspectivismo em si.

7 Além disso, este é o projeto de pesquisa principal de diversos outros pesquisadores mais experientes que eu no estudo da história indígena e indigenista, como a própria Manuela Carneiro da Cunha ou John

Irei me focar, portanto, exclusivamente na já citada questão do sobrepeso do sistema colonial na análise de Vainfas, da qual já dei um exemplo a partir de Capistrano de Abreu. A Introdução deste último autor possui mais pontos interessantes sobre tal questão. Capistrano argumenta, sobre a origem da Inquisição e seu contexto no Velho Continente, que

O Santo Officio surgiu em terras de herejes notáveis pelo número e pelo poderio; os denunciantes arriscavam a vida no caso de serem identificados; mais de um inquisidor sucumbiu á vindicta popular; urgia o maior segredo. Agora [época do 1º Regimento de D. Henrique] a situação mudara; os réus eram os escorraçados e os indefesos (Abreu 1922: 17-18).

Pretendo insistir aqui na preponderância *apenas relativa* do cristianismo católico, mesmo quando se fala da Inquisição na Europa. O século XVI marca, por exemplo, o surgimento e desenvolvimento do chamado “luteranismo” (categoria dos inquisidores), um dos movimentos fundadores da conhecida Reforma Protestante. A Inquisição, sabe-se, é uma instituição da chamada Contrarreforma Católica – e visava, basicamente, combater o avanço de outros cristianismos recém-fundados no Velho Continente. Ou seja: a proeminência católica de vários séculos sobre o cristianismo não estava em risco apenas no Novo Mundo. Com isso, se o colonialismo se faz, neste momento, pela justificação divina (católica, para o caso em questão) do Estado Absolutista, que deveria espalhar a palavra de Cristo e do Deus único entre as almas americanas que a ignoravam, a posição do Santo Officio como o cristianismo único e hegemônico é mais um dado dentro de uma complexa disputa política pela legitimação de uma tradição cristã específica. Sua força não está exatamente na manutenção do exercício de um monopólio da religiosidade cristã na Europa, mas na tentativa de manutenção de uma antiga hegemonia, agora cada vez mais relativa. Esse contexto não tem quase nenhum peso na análise de Vainfas das confissões.

Voltando o olhar para a América quinhentista, meu objetivo principal é deixar claro que os documentos da Primeira Visitação da Inquisição ao Brasil podem ser interpretados não somente como uma “rebeldia”, “hibridismo” ou “seita” indígena numa América “destroçada” pelo colonialismo (Vainfas 1995 :227). Penso, portanto, na existência de um éthos americano, e não exatamente de uma cultura ou sociedade específica que se contrapunha ao colonialismo lusitano.

Explicando melhor o uso que faço da noção de éthos, *não* uso o termo com base

---

Manuel Monteiro. Para o último autor pode-se conferir, por exemplo, o estudo de Monteiro (1992) para os Guarani sul-meridionais no mesmo período histórico que aqui trato.

na tradição analítica da Antropologia estadunidense, famosa na Escola de Cultura e Personalidade (cf., por exemplo, Benedict 1960). Faço uso como contraposição às noções mais complexas de sociedade ou cultura, que pressupõem, muitas vezes, o compartilhamento de um histórico de organização social comum que remontaria a vários séculos. Ou, mais particularmente para o caso da Antropologia estadunidense, de um fundo psicossocial compartilhado que daria a base de um “padrão cultural” (Benedict 1960, tradução livre). Não é este, penso eu, exatamente o caso da Santidade de Jaguaripe, ao menos em sua relação com os colonizadores lusitanos, como deixarei claro no desenvolvimento do meu argumento. Isto não quer dizer que os nativos americanos não possuísem uma cultura ou sociedade, mas apenas que as várias culturas ou sociedades indígenas ‘reverberam’ no litoral de ocupação lusitana menos com o peso de uma tradição étnica ou cultural específica e mais como uma influência difusa<sup>8</sup>, mas decisiva e característica do cotidiano colonial da segunda metade do século XVI. Essa é, não tenho dúvidas, uma leitura possível da massa documental das confissões.

Essa é uma definição negativa de éthos. Afirmar positiva e pedagogicamente quais seriam as características próprias desta noção é uma empreitada que extrapola em muito os limites das reflexões que pude tecer até agora sobre os documentos em questão. Se é certo que grupos da tradição Tupi, como argumenta Vainfas, estavam presentes e efetivamente se relacionavam com os portugueses na época da chegada da Inquisição, não é possível determinar, por outro lado, que outros grupos ou tradições diferentes também não estivessem presentes (mesmo que diretamente em contato com os Tupi e, portanto, em contato indireto com os portugueses). Isso inviabiliza, como já dito, o uso das categorias de sociedade ou cultura determinadas historicamente (ao menos na tradição histórica do Ocidente). Assim, essa (não) definição de éthos como uma influência social nativa, difusa, mas sem dúvida presente no processo colonizador, como procurarei mostrar, é até onde os documentos me deixaram caminhar até o presente momento. Não há, ao menos por enquanto, a possibilidade de substituir as noções de “seita”, “heresia”, “idolatria” ou qualquer outra usada por Vainfas por uma categoria mais teoricamente rebuscada que a de éthos como uma influência sociológica difusa, mas efetivamente presente nos primórdios da colonização lusitana na América. Contudo, penso que a indicação e justificação da

---

8 Se certamente conformavam sociedades ou culturas, “nações” ou “países” não parecem ser termos completamente adequados para se referir à organização política dos grupos nativos americanos das Terras Baixas no Período Colonial. Além de uma ocupação caracteristicamente não centralizada e, o mais importante, não exclusiva, Monteiro argumenta que “não muito distante do exemplo Tupi, o constante abandono e regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma ‘nação’ Guarani” (Monteiro 1992 :477).

inadequação dos termos acima entre aspas e o passo inicial de tentar gestar, ainda que preliminarmente, os primeiros passos para uma noção mais adequada podem justificar a leitura do argumento que se segue.

Há de se notar, de todo modo, que a influência diretamente ‘etnografável’ da Santidade de Jaguaripe possui, sem dúvida, um forte componente Tupi. Neste sentido, concordo com Cristina Pompa no que tange aos problemas de se tentar especular sobre uma grande ‘sociedade’ ou ‘cultura’ Tupi-Guarani, principalmente a partir de fontes tão dispersas quanto o relato dos cronistas do XVI e, ao mesmo tempo, as descrições dos grupos Guarani no XIX (Pompa 2004). De todo modo, estou menos interessado em mostrar como as tradições Tupi e Guarani, em separado, podem ter se desdobrado historicamente em séculos de colonização europeia: como já dito, minha intenção é tentar enxergar uma agência não reativa dentro de um fenômeno histórico bastante determinado que é a Santidade de Jaguaripe.

Voltando à Vainfas, aproximo-me de sua análise no que tange ao argumento de que a interação entre indígenas e europeus deu condições para o surgimento de uma cultura ou sociedade muito específica no Novo Continente, nem completamente indígena, tão pouco lusitana<sup>9</sup>. Contudo, no momento em que a Inquisição eufemicamente ‘visitava’ a América, este “hibridismo” estava em pleno processo de formação e há, em minha leitura, espaço para enxergar mais que “disjunção” ou uma simples reação (“rebeldia”) ao colonialismo, reação esta muitas vezes com o ‘tom’ de já-fadada-ao-fracasso no estudo de Vainfas (1995).

Assim, tal éthos nativo, ainda que pouco definido em sua substância, era compartilhado, as Confissões Inquisitoriais não deixam dúvidas, entre habitantes portugueses, “híbridos”, indígenas e até mesmo os “negros da Guiné” (categoria inquisitorial para os escravos africanos).

### **Uma nova leitura das confissões e da Santidade de Jaguaripe**

Tomacaúna é um “mestiço”, filho de pai “branco” e mãe “negra do gentio deste Brasil” (categorias dos inquisidores e também utilizadas por Vainfas), que faz sua confissão no último dia do “tempo da Graça”. O notário do Santo Ofício coloca as palavras de Tomacaúna no papel da seguinte maneira:

---

9 Neste ponto, deixo de lado os africanos por pura e simples ignorância dos contextos históricos e sociológicos que o êxodo transcontinental forçado de pessoas da África teve, certamente, na conformação dessa nova população americana.

E confessando suas culpas, disse que de idade de dezoito anos até idade de trinta e seis anos viveu como homem gentio, não rezando, nem se encomendendo a Deus, cuidando que não havia de morrer nem tendo conhecimento de Deus, como verdadeiro cristão, e posto que se confessava pelas Quaresmas, era por cumprir com a obrigação, e sua vida no dito tempo foi mais de gentio que de cristão, porém nunca deixou a fé de Cristo e essa teve sempre em seu coração<sup>10</sup> (Vainfas 1997: 346-347).

Não há dúvida que, confessadamente, o cristianismo foi, durante boa parte da vida de Tomacaúna, uma religiosidade externa, com ritos levados a cabo “para cumprir com a obrigação”.

O confessante havia procurado o visitador inquisitorial para, no “período” ou “tempo” da graça”, confessar seus desvios de fé e pedir perdão pelos erros de doutrina que havia cometido contra a fé católica. O “tempo da graça” se fazia num intervalo de trinta dias concedido pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça, no qual quem fizesse total confissão de seus erros teria a vantagem de, logo de antemão, não ter a pena de morte como sentença possível, além de diminuídas outras penas, como açoites ou autos-de-fé.

É necessário esclarecer, ainda, que a confissão inquisitorial não se confunde com a confissão auricular tradicional até hoje comum no cristianismo católico. A primeira é uma confissão pública de erros estruturais contra a doutrina católica, como apoiar o “luteranismo” ou ser um criptojuudeu – como dito, a Inquisição é uma instituição da Contrarreforma. A segunda faz parte, ao contrário da primeira, da própria estrutura da religiosidade e da espiritualidade cristã-católica: é uma confissão íntima dos pecados da alma, comuns a todo e qualquer cristão, e do arrependimento de tê-los cometidos. Sem pecados, arrependimento e (para os cristãos católicos) a mediação da absolvição pelo sacerdote, não há como se falar em cristianismo, *lato sensu*<sup>11</sup>.

Tomacaúna é figura central na saga da Santidade de Jaguaripe. Foi ele que, por ordem do nobre e rico senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde, liderou a comitiva que conseguiu negociar pacificamente a saída da Santidade do “sertão” (sinônimo de mata do interior, no português quinhentista, o contrário ao litoral parcialmente ocupado por colonos lusitanos e seus aliados e escravos) e sua ida para o engenho de Jaguaripe, de Taíde. Continuemos seguindo de perto a confissão de Tomacaúna:

---

10 Ao contrário de Capistrano, Vainfas moderniza toda a grafia de época dos documentos.

11 As explicações para o Período ou Tempo da Graça e para as Confissões Inquisitoriais, bem como para as classificações típicas do Santo Ofício que se seguem, são dadas por Vainfas na excelente Introdução e notas de pé de página ao conjunto de fontes que ele organiza. As digressões sobre o que compõe o cristianismo católico e o que não coincide com ele são de minha própria autoria.

Confessou que haverá vinte e dois anos pouco mais ou menos que, em Pernambuco, pecou no pecado da carne com duas moças suas afilhadas, das quais ele foi padrinho quando, sendo elas gentias, as batizaram e fizeram cristãs, parecendo-lhe que tanto pecado em dormir com elas sendo suas afilhadas como se não o foram (Vainfas 1995: 347).

O “pecado da carne” não é exclusividade da confissão de Tomacaúna. Nos distanciando brevemente da primeira confissão aqui analisada, é importante notar que nele incorreu, por exemplo, o vigário de Matoim, o padre Frutuoso Álvares. Isso nos ajudará a mostrar que pecados gravíssimos entre os cristãos-católicos não eram exclusividade de “mestiços” ou nativos.

A diferença em relação à confissão do “mestiço” é que o sacerdote católico pecou não exatamente com suas afilhadas, mas com outros homens de diferentes idades e até mesmo com um menino de 12 ou 13 anos (Vainfas 1997: 45-51). No mesmo mote, o “pecado da carne” também confessa a “cristã-velha” (em contraposição aos “cristãos-novos”, judeus ou filhos de judeus recentemente convertidos ao cristianismo católico, cf. nota 08) Paula Siqueira, que, “ajuntando seus vasos naturais [o dela e o da viúva Felipa de Souza] tendo deleitação [gozo sexual, cf. nota 08] e consumado com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como se propriamente foram homem com mulher” (Vainfas 1997: 106), também reconhece seus erros frente à mesa do Santo Ofício.

Voltemos a Tomacaúna. Ele confessa ainda que

[...] haverá vinte anos pouco mais ou menos que ele foi ao sertão de Porto Seguro em companhia de Antônio Dias Adorno, à conquista de ouro, e no dito sertão ele usou dos usos e costumes dos gentios, tingindo-se pelas pernas com uma tinta chamada urucum e outra jenipapo, e empenando-se pela cabeça de penas, e tangendo os pandeiros dos gentios, que são uns cabeços com pedras dentro [maracás, cf. nota 08], bailando com eles, cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe, o que estas coisas fez por dar a entender aos gentios do dito sertão que ele era valente e não os temia, por andaram sempre em guerra (Vainfas 1995: 347).

Poder-se-ia dizer que tais costumes e o próprio conhecimento da língua nativa seriam exclusividades de Tomacaúna, sertanista experiente, inclusive em “descer” ou “resgatar” (eufemismo do vocabulário do português quinhentista para “capturar”) índios para servirem de escravos para senhores de engenho do litoral. Não seria verdade. Sobre

praticar os costumes gentios, como participar dos rituais da Santidade de Jaguaripe, por exemplo, Fernão Cabral de Taíde também seria acusado e, por fim, confessaria esta culpa, sendo preso e degredado para fora do litoral de ocupação lusitana.

Sobre a sinceridade da devoção de Taíde aos rituais da Santidade, Vainfas (1995) gasta muitas dezenas de páginas para concluir, por fim, que o nobre senhor de engenho queria, na verdade, os índios da Santidade em sua localidade para, *a posteriori*, deles fazerem escravos. Na minha interpretação, vejo tal empreitada de Vainfas como uma digressão apenas marginal e, portanto, de pouca importância. De que interessa se a crença de Taíde tinha motivos mais materialistas se diversos outros cristão-católicos, “novos” e “velhos”, “mestiços” ou não “mestiços”, “negros da terra” (indígenas) ou “da Guiné” (africanos) também tomaram parte efetivamente nos rituais dos “gentios”?

Este ponto pode ser melhor ilustrado a partir da confissão da esposa de Fernão Taíde, a senhora Margarida da Costa. Ela, como nos informa o notário no início da confissão, era “cristã-velha”, nascida na cidade portuguesa de Moura. A cônjuge de Taíde declara que

[...] haverá cinco anos, pouco mais ou menos, que, na dita sua fazenda de Jaguaripe, se aposentaram [...] uns gentios da terra que faziam a abusão chamada de Santidade, tendo um ídolo de pedra que não tinha figura humana a qual ídolo chamavam a Santidade, e faziam suas reverências e suas cerimônias gentílicas.

E no dito tempo, duas negras e três negros do dito gentio da terra da dita abusão vieram da casa a que estavam aposentados dentro, na sua fazenda, ter às casas do aposento dela confessante, que será da distância de quase meia légua, tudo dentro da dita sua fazenda, e a choraram ao seu modo gentílico como costumam fazer quando querem reverenciar e festejar alguma pessoa, e ela confessante, por obra de uma hora que aí estiveram, os mandou agasalhar dando-lhes peixe e farinha, e uma das ditas negras era a que chamavam de mãe de Deus na dita abusão, e a essa deu ela confessante umas fitas, dizendo-lhe que fosse com elas mais honrada.

Confessou mais, que no dito tempo que a dita abusão esteve na dita sua fazenda, que poderia ser de dois meses pouco mais ou menos, ela tinha para si, e dizia, que não podia ser aquilo demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruces que o demônio foge, e pois faziam grandes reverências às cruces e traziam contas, e nomeavam Santa Maria (Vainfas 1997: 170-171).

Não há motivos para descreditar a confissão acima: além de não pesarem diretamente sobre a confessora os interesses puramente materialistas do marido, ela narra facetas que sabidamente compunham a ritualística indígena, como a famosa

saudação lacrimal – facetas que poderiam diretamente incriminá-la frente à Inquisição. É claro que Margarida nega, ao fim da confissão, que tenha algum dia realmente crido nos rituais “gentílicos”. Mas esta espécie de confusão (ou *confissão?*) inicial de Margarida e a negação final coincidem com o argumento de Tomacaúna e *com todos* os interpelados pela Inquisição: eles tomaram parte dos rituais efetivamente, mas negam, ao fim, que tenham realmente crido no ídolo indígena, sua ritualística ou espiritualidade. Tal posicionamento é, sem dúvida, decorrente do lugar-de-fala dos confessores frente à uma mesa inquisitorial com poderes reais de desestruturação de suas vidas, como multas, abjurações, auto-de-fé e até mesmo deportações forçadas, como no caso de Fernão Taíde.

No que tange ao conhecimento da língua indígena, há, inicialmente, o exemplo de Fernão Ribeiro, “índio do Brasil” que, para se confessar, precisou da tradução do padre Francisco Lemos, da Companhia de Jesus (Vainfas 1997:81-83). Os jesuítas, é sabido, tiveram que inicialmente aprender as línguas dos indígenas do litoral e, mais tarde, adaptá-las às narrativas bíblicas a fim de tentar evangelizar os nativos americanos na fé católica. Vainfas (1995) usa este fato reiteradamente para justificar o caráter “sincrético” das Santidades: elas não eram tipicamente indígenas, mas uma junção de momento, rebelde, da tradição Tupi-Guarani que se insubordinava contra o colonialismo. Este argumento está presente em toda a tese de livre docência e será a base para a noção de “disjunção social” (Vainfas 1995).

Aqui, vejo-me em outro ponto de discordância com o historiador, este mais sutil e de maior importância que o anterior. A questão da língua e da conversão jesuítica do “gentio” à fé católica é central para o peso que Vainfas dá ao colonialismo lusitano e extrapola a simples interpretação mais direta das confissões, tendo uma relação estreita com os estudos da Sociolinguística.

Sobre a questão, José Ribamar de Bessa Freire assevera que

Durante todo o período colonial, no entanto, a língua portuguesa – cujas categorias não davam inteligibilidade à realidade cultural e ecológica da região – permaneceu minoritária, como língua exclusiva da administração, mas não da população (Freire 2004: 16).

Trabalhando na construção de um éthos americano para este período, não nos parece absurdo supor que a língua franca, mesmo no litoral de ocupação lusitana, *não era o português*. O Marquês de Pombal ainda não havia nascido e não existia uma política organizada para a imposição desta variante do latim como idioma comum na Colônia

Lusitana na América. Há de se lembrar, também, a dificuldade da Coroa Portuguesa em trazer colonizadores cristãos de origem ibérica para o Novo Mundo: sem contar os de caráter ‘empreendedor’, não é absurdo supor que boa parte deles não vinha de vontade própria e eram degredados<sup>12</sup>.

Não estou argumentando, contudo, que o português não era falado no período da Santidade. O que tento apontar é que havia uma diversidade linguística variadíssima em todo o subcontinente hoje referido como Terras Baixas Sul-Americanas. O português foi apenas, durante vários séculos, mais uma língua dentro dessa “babel” colonial (a metáfora é do próprio Freire). E, é preciso ressaltar, não foi a língua franca do cotidiano, principalmente quando tratamos das relações dos colonizadores lusitanos com as populações nativas americanas no final do século XVI.

Se o conhecimento e prática de uma língua é, como argumentam os linguistas, algo que dá “inteligibilidade” ao mundo, uma complexa rede de classificação simbólica própria e original, então os jesuítas é que foram obrigados a se submeter ao sistema nativo americano de pensamento – e não o contrário. Sobre a questão, Vainfas argumenta, por exemplo, que “no coração do culto [da Santidade], pontificava o ídolo, que só não era totalmente indígena porque Tupanasu era uma invenção jesuítica expressa em ‘língua geral’” (Vainfas 1995 :134). Assim, não considero nem Tupanasu, muito menos a língua geral, uma “invenção” dos padres da Companhia de Jesus. Inicialmente porque as línguas, em termos sociolinguísticos, não podem ser simplesmente inventadas, nem por um indivíduo nem por um grupo de indivíduos determinados, como os jesuítas. Além disso as línguas se adaptam (e, portanto, os sistemas de pensamentos e classificação do mundo em geral se adaptam) e ‘fagocitam’ componentes exógenos, sejam eles novas palavras ou mesmo novas séries de categorias de pensamento – sem, necessariamente, tornarem-se outras coisas como “híbridos” ou “dilacerados”.

Porém é preciso notar que Vainfas não ignora por completo tal dinâmica:

Refiro-me, portanto, a um processo aculturador de mão dupla, e não à simples assimilação dos valores ocidentais pelos nativos, tendência que Nathan Watchel atribuiu a situações de aculturação imposta. No contexto da catequese, não resta dúvida de que os nativos assumiram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio das imagens, mas é também certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis (Vainfas 1995:110).

---

12 Uma excelente análise do degredo e da Inquisição lusitana no período colonial pode ser encontrada na obra *Os Excluídos do Reino*, do historiador Geraldo Pieroni (2000).

Ainda que pese o uso não completamente adequado, ao menos no campo da antropologia social atual, da categoria de cultura e seus correlatos (principalmente o termo “aculturação”), Vainfas reconhece, nesta passagem, a complexidade do tema. Contudo, sua análise não só dá maior peso à “doutrina e sacramento” da religiosidade católica, praticamente ignorando o lastro linguístico nativo que torna o processo evangelizador possível, mas principalmente descreve o uso de termos católicos na Santidade como signo último do “hibridismo” ou “sincretismo” que seriam típicos à “rebeldia” americana. Aqui está a caracterização final da Santidade de Jaguaripe na pena de Vainfas:

Formação cultural híbrida, resultado da “colonização da língua tupi” pelos jesuítas, e da superposição de imagens cristãs aos heróis indígenas no dia-a-dia da catequese. Formação cultural híbrida pela adesão interesseira e irrefreável dos mamelucos. Foram eles, sem dúvida, a ponte e o nexos entre o mundo dos índios e dos brancos – além de serem exemplos privilegiados da disjunção cultural que o colonialismo era capaz de gerar. Afinal, convém lembrar, os mamelucos eram a um só tempo seres híbridos e dilacerados, homens que podem apresar índios para os escravocratas, mas também podiam combatê-los (e até comê-los), como demonstram as incisões de jenipapo que traziam em seus corpos (Vainfas 1995: 227).

Antes de voltarmos à confissão de Tomacaúna, cabe comentar mais pormenorizadamente esta polêmica passagem. Ainda que fosse factível a “colonização” jesuítica da “língua tupi”<sup>13</sup>, Vainfas acaba se esquecendo, por fim, da “mão dupla” do processo “aculturador”, ignorando a *americanização* relativa dos jesuítas e, penso eu, dos habitantes lusitanos ou não-indígenas na América no seu quadro da Santidade como movimento “rebelde”. Tal americanização é, sem dúvida, um dos componentes mais explícitos da Santidade – ao menos na leitura que agora proponho.

Voltemos, neste ponto, à confissão de Tomacaúna.

[...] ele [Tomacaúna] tinha mulheres, duas, ao modo gentílico, as quais eram gentias filhas de gentios que lhas davam por mulheres, e se tingia ao seu uso gentílico, e bailava e cantava e tangia com os gentios ao seu uso gentílico, e se riscou pelas coxas, nádegas e braços ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho chama paca, e depois de rasgar a carne levemente pelo couro, esfregam por cima com

13 O Tupi, de maneira mais abrangente, é um tronco linguístico, do qual derivam várias famílias linguísticas e, portanto, várias tradições de classificação do mundo ou línguas. Freire (2004) é enfático em dizer, em toda sua análise, que não houve uma *única* língua geral, mas *várias*, diretamente relacionadas às tradições nativas locais que os indígenas desenvolveram durante pelo menos 15 mil anos de ocupação da América.

uns pós pretos, e depois de sarado, ficam os lavores pretos impressos nos braços e nádegas, ou onde os põem, como ferretes, para sempre (Vainfas 1997 :348).

A passagem acima se dá no momento em que o confessor narra uma das suas incursões para capturar índios no sertão no intuito de fazê-los escravos no litoral. O “mestiço” havia passado cerca de meio ano em tal empreitada e as escarificações eram plenamente visíveis à época de sua confissão. Vainfas acertadamente nota que tais *marcas indeléveis* eram típicas daqueles que mataram outros guerreiros em batalha e, possivelmente, ritualmente se alimentaram de seus corpos – o que era ignorado pelo Santo Ofício. Ao que o historiador não dá a devida importância é que essas tatuagens arcaicas eram comuns não só à Tomacaúna, mas a praticamente todos os homens que iam ao sertão e tinham relações mais diretas com o “gentio da terra”.

E não eram somente “mestiços” ou “mamelucos” que se dedicavam a esse serviço e que, na empreitada, se “riscaram” (categoria dos inquisidores) para o resto da vida: o ferreiro Gaspar Nunes Barreto, filho de pai cristão-velho e mãe que pensava ser também cristã-velha, ex-senhor de engenho e morador de Itaparica, é um exemplo. Ele “estando em Itaparica, se mandou riscar por um negro da terra na perna esquerda [...] o qual riscado consentiu e mandou fazer em si sem nenhuma má intenção gentílica [...] o qual riscado é que, com um dente agudo de um bicho que se fazem uns lavores rasgados na carne [...]” (Vainfas 1997: 208-208).

João Gonçalves, sob o qual parecia não existirem dúvidas sobre a condição de cristão-velho, alfaiate e morador do Recôncavo, confessa que “haverá três anos que [...] se fez riscar em um braço e logo mostrou o braço esquerdo, entre o cotovelo e o ombro, riscado de lavores cortados na carne [...]” (Vainfas 1997: 263-267). Ferreiros, alfaiates e possivelmente outros profissionais citadinos do litoral e imediações se riscaram permanentemente, seguindo o costume dos nativos americanos. Assim, penso que, tanto na cidade de Salvador, quanto também no Recôncavo baiano, não seria incomum achar “gentios”, “mamelucos”, “mestiços”, *mas também* “brancos” riscados à moda indígena.

Aqui cabe uma breve digressão da etnologia sobre a inscrição *dos e nos* corpos. Pierre Clastres<sup>14</sup> argumenta que

---

14 Vainfas se dedica a tentar provar que a tese de Pierre e Hélène Clastres sobre a origem nativa do profetismo tupi não tem amparo histórico e que os profetas nativos à procura da Terra Sem Mal seriam resultado do “hibridismo” ou “sincretismo” com o cristianismo católico. Discordo em parte desta interpretação, mas a refutação parcial deste argumento do historiador pediria um novo artigo – e uma análise específica da teoria do Perspectivismo Ameríndio, da qual Vainfas se afasta (cf. nota 05).

Ora, uma cicatriz, um sulco, uma marca são indelévels. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória* (Clastres 1978: 128, itálicos no original).

Não quero dizer que todos os homens “riscados” que se confessaram na mesa do inquisidor chefe Heitor Furtado de Mendonça compartilhassem desse profundo simbolismo das escarificações. Mas não seria absurdo supor que alguns deles tivessem certa ideia do que representavam as tatuagens que faziam, já que eles, além de se tatuarem, potencialmente também dominavam (parcial ou fluentemente) a linguagem falada nativa. Tal faceta das escarificações como memória ‘impressa’ no corpo também escapa à Vainfas, que as vê somente como símbolo do canibalismo do guerreiro tupi e, conseqüentemente, da ignorância de Furtado de Mendonça desta última prática “gentílica”.

Voltemos à Tomacaúna. Ele explica, na mesa do Santo Ofício, que os riscados

[...] costumam fazer os gentios em si quando querem mostrar que são valentes e que têm já mortos a homens, e por ele confessante se ver então em um aperto dos gentios, que se levantavam contra ele, se fez riscar por um negro do dito modo para se mostrar valente e assim escapou, porque vendo isso os gentios lhe fugiram, e então se riscou com ele pela dita maneira Francisco Afonse Capara, morador em Pirajá, termo desta cidade (Vainfas 1997 :348).

Há aqui não apenas indícios de que, novamente, foram os europeus que, ao menos nos primórdios da colonização, se adaptaram, ainda que temporariamente, aos sistemas de guerras vigentes na América – e não o contrário. A conhecida e já citada refrega entre franceses aliados aos Tamoios e portugueses juntando armas aos Tupiniquim é o exemplo histórico mais conhecido dessa dinâmica.

Tomacaúna, então, fala de outras incursões ao sertão, onde novamente obteve mulheres como esposas, fumava a “erva-santa” (tabaco, cf. nota 08) dos nativos, bebia e dançava com os indígenas, tudo “para os gentios lhe darem bom tratamento” (Vainfas 1997: 349). Ele confessa também que deu armas aos “gentios”, inclusive para aqueles que faziam guerra contra os colonos lusitanos (Vainfas 1997 :350).

Como já dito, Domingos Fernandes (Tomacaúna) foi o líder da incursão de vários homens que trouxe a Santidade ao engenho do nobre e rico Taíde. Ele fez, então, contato

pacífico com a maior liderança da “erronia” indígena: Antonio, referido como “papa” ou mesmo “Deus” entre os “gentios” da própria Santidade (Vainfas 1997: 354). Tomacaúna foi rebatizado e era chamado pelos nativos de “São Luís” (Vainfas 1997: 355).

Encaminhando-me para uma conclusão, retomo aqui o argumento de que não é impossível ver todos os exemplos aqui trazidos das confissões como imagens de um cristianismo-católico hegemônico aculturando uma tradição de organização social nativa e gerando um produto social “híbrido” ou “sincrético”. Contudo, *não é essa a conclusão* que tive da leitura destas passagens acima e da documentação que a elas se correlacionam. Tais passagens podem ser vistas no contrapelo da leitura de Vainfas e conformariam, assim, exemplos explícitos da influência difusa ou éthos indígena sobre aqueles que estavam lá para, ao menos teoricamente, lhes civilizarem ou colonizarem a partir do que, para os últimos, inicialmente, era a verdadeira sociabilidade ou religião.

Finalizando a presente seção, gostaria de aproveitar alguns férteis exemplos de outros tipos de cristianismo, todos não católicos, que pululam nas confissões. Antônio Guedes, “cristão-velho”, confessa que

o tomaram os ingleses luteranos [categoria geral para o cristianismo não-católico, cf. nota 08] no mar [...] e o trouxeram consigo [...] E ele confessante, com medo dos ditos ingleses, algumas quatro ou cinco vezes [...] se ajoelhou também e tirou o chapéu da cabeça (Vainfas 1997: 115).

No mesmo mote, Nicolau Luís, francês, filho de franceses católicos, confessa que

[...] haverá vinte e quatro anos, pouco mais ou menos que, indo ele confessante em uma nau de seu pai de Bordéus para sua terra, em que não havia portugueses senão todos franceses, foram tomados no mar pelos franceses luteranos, os quais costumavam fazer suas salvas pela manhã e à tarde luteranas na nau, e, espaço de mês e meio que com eles andou, constrangido e com medo deles, ele confessante se ajoelhava e desbarretava e estava com eles ditos luteranos quando eles faziam as ditas salvas luteranas, porém nunca ele confessante as aprovou em seu coração, nem lhes pareceu em, mas com medo dos ditos luteranos se punha com eles no tempo que eles as faziam (Vainfas 1997 :156).

Esse é o contexto da colonização lusitana no final do XVI, ao menos o que podemos inferir a partir dos documentos inquisitoriais: um cristianismo católico não hegemônico, não só pela constante competição com outros colonizadores europeus, mas também pela franca e direta influência nativa no sertão, que ‘reverberava’ constantemente no litoral de

ocupação portuguesa. Vejo a Santidade de Jaguaripe como exemplo dessa ‘reverberação’ – e não apenas como uma “rebeldia”. Tal influência nativo americana na sociabilidade geral do subcontinente, inclusive entre os colonos lusitanos, *não pode ser descartada* em uma análise sociológica mais densa dos primórdios do período colonial na História do Brasil.

### **As confissões como agência indígena**

O casal de antropólogos Jean and John Comaroff<sup>15</sup>, ainda que analisando um contexto colonial diferente deste sobre o qual agora me debruço, argumentam que a hegemonia ou a proeminência social de determinado grupo humano sobre outro, em contextos de colonização, tem sua força “in what it silences, what it prevents people from thinking and saying, what it puts beyond the limits of rational and credible” (Comaroff & Comaroff 1991: 23). Assim, a luta por hegemonia, pela dominação ou colonização, não é tão somente uma luta bélica ou de controle das condições materiais de reprodução social: é uma batalha pelo domínio eficaz dos símbolos, do vocabulário, da linguagem em que o embate de tradições sociais diferentes e conflituosas se dão. Neste sentido, como bem lembra Vainfas em toda sua análise das confissões, a última coisa que os inquisidores pensaram ao “visitar” a América seria uma interpretação indígena do paradigma cristão-católico, com “papas”, “santos” e até mesmo uma própria “Virgem Maria”. Essa faceta da Santidade de Jaguaripe pode ser vista, portanto, como a inserção do vocabulário cristão-católico dentro de um sistema de significação não europeu.

A justificação simbólica, como já dito na primeira seção, era responsabilidade última da Igreja Católica para o caso lusitano. O caso indígena é muito mais complexo e diverso, já que a tradição de organização social nativo-americana muitas vezes não se fez e, até hoje, não se faz afeita às centralizações típicas dos processos colonizadores do Velho Continente (nem tão pouco por registrar isto em códigos escritos). Contudo, é possível dizer que a gana pela reforma completa da alma e do corpo, o arrependimento e a fundação de uma nova vida característicos das religiões comumente chamadas de religiões de conversão, como os cristianismos e islamismos, parecem não estar presentes no contexto indígena, ao menos com a mesma força ou fundamento religioso. A maior prova desta faceta está na própria capacidade de, por exemplo, uma pessoa como Tomacaúna, entre outros, poder circular entre as aldeias indígenas e a colônia lusitana de Salvador. Ele acaba

---

15 Agradeço às antropólogas Alcida Rita Ramos e Nádia Farage a indicação e o seminal debate desta e de uma bibliografia mais vasta sobre como levar a sério a agência nativa dentro de processos de colonização. Os textos foram trabalhados durante a disciplina de Antropologia da Conquista, no PPGAS-UnB, no ano de 2009. As conclusões, é claro, são de minha inteira responsabilidade.

sendo interpelado e cobrado a dizer explicitamente onde realmente jazia sua fé, mas isso só quando em contato com a Inquisição lusitana em 1592. Relembro, ainda neste ponto, a descrição que faz Capistrano sobre o fato de vários colonos europeus terem preferido se ‘indianizar’ a retomar o contato com suas nações de origem, citada acima. Este último fato pode ser visto como uma negação de se reincorporar ao cristianismo e aos seus dogmas específicos. Por fim, cito como dado básico o fato de que a noção de “heresia” como desvio de fé é típica das religiões de conversão: um caraíba tupi dificilmente seria um heresiarca quando tomado como pano de fundo seu próprio contexto sociocultural, onde potencialmente a própria divisão entre corpo e alma não opera como no cristianismo.

Argumento novamente que essa faceta escapa à análise de Vainfas. O profeta maior da Santidade, conhecido como Antonio, fugiu de um aldeamento da Companhia de Jesus. Ele era chamado de “papa” por seus seguidores, renomeou Tomacaúna como “São Luís” – e sua companheira, uma co-liderança, lhe era a “Virgem Maria”. A Santidade de Jaguaripe realizava o rebatismo daqueles que a seguiam e dizia que os desviantes haviam de se transformar em paus e pedras. Isso não é, necessariamente, um signo de “disjunção social”: é, ao meu ver, um exemplo clássico do ‘laboratório sociológico’ nativo, que tentava experimentar o cristianismo católico a seu modo – ainda que, aqui seja impossível delimitar exatamente este modo.

Como movimento histórico determinado, concordo com Vainfas que a Santidade de Jaguaripe se finda com a destruição do ídolo de pedra (mas não dos ídolos-maracás) e do barracão onde fora instalada na fazenda de Fernão Taíde. Os índios fugidos, que seriam certamente escravizados por esse ignóbil senhor de engenho, foram devolvidos aos seus “proprietários” de origem. Sobre sua fama de péssima pessoa, Taíde queimou, ainda viva, uma mulher indígena grávida, sua escrava, no forno de seu engenho, entre outras atrocidades (Vainfas 1997). Ronaldo Vainfas interpreta isso tudo como “o triunfo do colonialismo, ao menos do seu “sentido mercantil” (Vainfas 1995 :228).

Onde o historiador vê “triunfo” ou a “máxima vitória do sistema colonial” (Vainfas 1995: 229), prefiro pensar na existência de uma disputa hegemônica em curso. Para os indígenas, a tentativa de impor o que e como se deveria pensar ou fazer, a construção e a obrigação de respeitar os limites (recentemente) pré-determinados, fossem eles geográficos (as capitânicas, por exemplo) ou de pensamento (a filosofia platônica embutida no cristianismo, por exemplo), parecia não ser minimamente aceitável. Então, o caraíba Antonio perfazia seus batismos, se auto-denominava “papa” ou “Deus”, renomeava seus companheiros com o panteão católico e, enfim, colocava a ortodoxia do Velho Continente de pernas para o ar.

A reverberação desse éthos americano no litoral não se finda com o desbaratamento da Santidade de Jaguaripe, o julgamento e conseqüente degredo de Taíde e a devolução dos nativos à escravidão. Dois anos depois da destruição da “igreja dos índios”, tem-se notícia que

haverá mais de três mil índios que se têm feito fortes e fazem insultos e danos nas fazendas de meus vassallos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros da Guiné que andam alevantados e impedem poder-se caminhar por terra de umas capitánias a outras, vos encomendo que, podendo desarraigá-lo daquele lugar este gentio e dar-lhe o castigo que se merece, pelos portugueses e mais gente que mataram, o façais...” (Francisco Giraldes apud Vainfas 1995 :222).

Não há como negar, portanto, que as santidades, de maneira geral, continuaram sendo um forte empecilho à colonização litorânea que os portugueses gostariam de ver realizada ou acabada. Contudo, uma tentativa de colonizar corpos e mentes a partir de uma tradição cristã específica *não é* uma “vitória máxima do colonialismo”, ao menos para o período histórico e a região geográfica em questão.

Se é possível ler uma massa documental de diversas maneiras, como apontado anteriormente, tentei interpretar as confissões inquisitoriais dando maior ‘luz’ à ação política específica dos nativos americanos. Era o sistema guerreiro nativo em operação que fazia com que os homens se marcassem, pelo resto da vida, com os “lavors” indígenas. Era dentro de uma religiosidade e espiritualidade não católicas que os colonos, mesmo os nobres senhores de engenho, visitavam a “Virgem Maria” e pagavam respeito aos ídolos indígenas (que só seriam demonizados mais tarde, pela Inquisição). Enfim, não foi o cristianismo-católico europeu que fez surgir, em plena América quinhentista, um “papa” ou os “santos” do Velho Mundo incorporados nos indígenas da Santidade. Todos esses exemplos são, portanto, influências diretas da sociabilidade indígena dentro da colônia lusitana pensada como exemplarmente cristã-católica.

Uma das conseqüências ou das críticas que potencialmente podem ser feitas dessa leitura é que, por exemplo, não dou a devida importância à violência bélica trazida pelos lusitanos, ignorando também o impacto dos microrganismos que, em conjunto, prenunciaram uma espécie de apocalipse na América indígena. São escolhas que fazemos e eu justifico a minha a partir de uma reflexão de John Manuel Monteiro:

Ao adotar esta perspectiva [de uma “pavorosa tragédia demográfica” de John Hemming], corre-se o risco de apresentar a história dos índios como

uma espécie de crônica de sua extinção. Se é verdade que o impacto do contato sobre as populações nativas foi negativo em todos os quadrantes das Américas, o problema central não deve se limitar à dizimação (Monteiro 1992 :479).

Finalizando, o próprio Santo Ofício não ignorou o que chamo de reverberação de um éthos americano. Assim, Capistrano de Abreu nos dá acesso à seguinte informação, adicionada ao Monitório Inquisitorial depois que Heitor Furtado e sua comitiva já estavam em terras americanas:

— Segue-se algumas Determinações q. se asentaram nesta mesa alguns casos q nella se trataram “Tratando se nesta Mesa de incurrião na Excomunhão da Bulla da Cea os que dão Arinas a Estes gentios Brazis deste Brazil que tem guerra com os brancos e com os jndios Xpãos. Asentou se que não se comiprehendem na dita Bulla estes gentios, por quanto não são inimigos do nome de Xpo como são os turcos & mouros etc. E não faze guerra aos Xpão por respeito de serem Xpãos em ódio do nome Xpão senão por outros Respeitos, differetes na Baya, 29 de julho de 1593. — O Bispo — Heitor furtado de mendoça. — fernão Cardim. — lionardo Arminio. [...] [Xpo: abreviação, do grego, para Cristo. Xpão: cristão, por derivação no português.] (Abreu 1922: 46).

Ou seja, o Santo Ofício é obrigado a reconhecer que os nativos americanos não se enquadravam exatamente na categoria clássica de “herege”, como o “luteranismo” ou os da “seita de Bafomé” (categoria inquisitorial para os muçulmanos). Estes últimos conheciam o cristianismo católico há alguns séculos e, ainda assim, não o reconheciam como doutrina ideal. Tal fato não deve ser menosprezado: ele é uma ‘confissão’, ainda que parcial, dos próprios inquisidores sobre a alteridade americana e suas especificidades chocantes.

Os “caboclos” ou “mamelucos”, Ronaldo Vainfas classifica como “interesseiros”, “irrefreáveis” e “dilacerados” pelo colonialismo (Vainfas 1995: 227), já que eles capturavam índios para servirem como escravos nos engenhos do litoral e, ao mesmo tempo, mostravam-se típicos guerreiros nativos, tatuando-se, comendo carne dos vencidos e dando armas aos seus pares do sertão. Talvez esses “dilacerados” agissem de tal forma não porque estivessem perdidos pela força do colonialismo em curso, mas justamente pelo fato de que o próprio colonialismo, com seus determinismos característicos, ainda não tivesse fincado raízes fortes na América quinhentista. Possuíam, portanto, a liberdade de não servir exclusivamente a potentado nenhum, fosse ele um poderoso e nobre senhor

de engenho, El Rei, ou mesmo um influente caraíba tupi. Finalizando, o ‘enrijecimento’ desse colonialismo se deu, não há dúvida, em contraposição à ‘reverberação’ do éthos indígena.

## Referências

- ABREU, João Capistrano de. 1922. “Um visitador do Santo Officio á cidade de Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592)”, “Monitorio [...]” e determinações pós-Monitório” . *Separata da Serie Eduardo Prado para melhor conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio.
- ALCANTARA NETO, 2007. *O Caso Haximu: a construção do crime de genocídio em um processo criminal*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Educação Formal e Saúde Alopática entre os Tapayúna (Kaykwkhratxi)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992 . “Introdução a uma história indígena”. In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/SMC/FAPESP. pp. 9-24.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BENEDICT, Ruth. 1960. *Patterns of culture*. New York: The New American Library.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. 1991. *Of revelation and revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- CARDOSO, Andrey Moreira. 2010. *Doença respiratória aguda em indígenas Guarani no Sul e Sudeste do Brasil*. Tese de doutorado. Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz do Rio de Janeiro.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. 2004. *Rio Babel*. Rio de Janeiro: Atlântica.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1995. “Etno-história de uma resistência”. *Revista Estudos Históricos*, 8(15):161-169.
- MATA, Sérgio da. 1996. “Resenha de A Heresia dos Índios”. *Revista Varia História*, 2(16):171-177.
- MONTEIRO, John Manuel. 1992 “Os Guarani e a História do Brasil Meridional”. In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/SMC/FAPESP. pp. 475-498.
- POMPA, Cristina. 2004. “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico”. *Revista de Índias*, LXIV(230):141-174.
- PIERONI, Geraldo. 2000. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Universidade de Brasília.
- PIGNATTI, Marta G. 2004. “Saúde e ambiente: as doenças emergentes no Brasil”. *Revista Ambiente e Sociedade*, VII(1):133-147.

VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo (org.). 1997. *Confissões da Bahia: o Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 22 de julho de 2019.

Aceito em 08 de dezembro de 2020.

## Corpos e belezas trans invadem a cidade: brechas desejanter de corpografias

Josefina de Fatima Tranquilin-Silva

Doutora em Antropologia e Pós-Doutora em Comunicação e Consumo<sup>1</sup>

[tranquilinfina@gmail.com](mailto:tranquilinfina@gmail.com)

### Resumo

Em 2018, durante a “1ª Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba”, do alto do trio elétrico observei aqueles corpos trans, em alegria contagiante, e me perguntei: o que está acontecendo aqui? Passei, então, de ativista de gênero e apoiadora da Marcha para também pesquisadora. Assim surgiu a ideia deste artigo, que objetiva refletir sobre o trânsito dos “corpos inconformes” (v. 2015) durante as duas edições da Marcha Trans, em Sorocaba. Efetivamos a etnografia por meio da apropriação dos conceitos de “cartografias físicas” e “cartografias simbólicas” (Silva 2001). Certamente, Sorocaba tornou-se “outro corpo”, um corpo cidade que, por meio das marchas, desterritorializa os territórios, construindo outras corpografias urbanas.

**Palavras chave:** Corpos trans; Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba; corpografias; cidade; observação etnográfica.

### Abstract

In 2018, during the “1st Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba” (Sorocaba’s March of Trans Visibility) from the top of the electric trio I observed those trans bodies in contagious joy and wondered: what is going on here? And then I went from gender activist

1 Pesquisadora (independente) do grupo de pesquisa Rítmicos do Pensamento (PPGE/UNISO) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Tecnologia, Cultura e Sociedade (PPGECH/UFSCAR/Sorocaba). É também conselheira da Associação Transgêneros de Sorocaba (ATS) e presidenta do Comitê de Direitos Humanos e Cidadania de Sorocaba e Região (COMDHUC).

and March supporter to researcher as well. Thus, came the idea of this article, which aims to reflect on the transit of the “non-conforming bodies” (v. 2015) during the two editions of the March, in Sorocaba. We made the ethnography through the appropriation of the “physical cartography” and “symbolic cartography” (Silva 2001) concepts. Certainly, Sorocaba became “another body”, a city body that, through the marches, deterritorializes the territories, building other urban corpographies.

**Keywords:** Trans bodies; Sorocaba’s March of Trans Visibility; corpographies; city; ethnographic observation.

### **Introdução: de onde eu parto?**

Em 2018, quando ocorreu a 1ª Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba, fui convidada para fazer um pronunciamento, na Praça Frei Baraúna – local destinado para a concentração da Marcha –, que salientasse a importância daquele momento. Do alto do trio elétrico – local destinado aos shows e às pessoas que fariam seus discursos –, observei aqueles corpos trans, em alegria contagiante. Tomada de emoção, me perguntei: o que está acontecendo aqui? Foi neste momento que percebi que aquele evento era muito mais que uma forma de festejar a vida das pessoas trans e de dar visibilidade à luta trans em Sorocaba. Resolvi, então, encontrar uma resposta à minha pergunta e passei de ativista de gênero e apoiadora da Marcha para também pesquisadora<sup>2</sup>, ou seja, a diversão, o momento de festa, ficou em segundo plano. Logo de início entendi que ali na praça havia uma circulação dos “corpos inconformes” (v. 2015)<sup>3</sup>, aqueles que são pouco desejáveis em qualquer praça da cidade – a não ser nos momentos em que servem aos desejos sexuais de outrem. Assim, surgiu a pergunta que direcionaria meu olhar de pesquisadora: como o trânsito dos corpos das pessoas trans ocorreria? Na praça (concentração), nas ruas (cortejo) e no Parque Campolim (encerramento), espaços onde ocorreram a “Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba”, concebida pela Associação Transgênero de Sorocaba (ATS) – uma associação de personalidade jurídica, devidamente constituída e de direito privado, formada por pessoas transexuais e travestis.

Minha história com as pessoas trans começou em 2014, quando, em minha pesquisa de pós-doutoramento, analisei a *page* “Moça, você é machista”, administrada por dois meninos transgênero e uma mulher cis. Entrando como pesquisadora neste

2 Escrevi, então, um primeiro artigo (Tranquilin-Silva 2018) e, com a segunda edição, em 2019, senti necessidade de ampliá-lo.

3 Utilizaremos a grafia do nome e sobrenome da autora, segundo o seu desejo: nome e sobrenome em letras minúsculas e sobrenome abreviado (vivane v.)

universo, comecei a participar dos eventos feministas e LGBTQ+<sup>4</sup> (OK2BME), inclusive aqueles que ocorriam em Sorocaba, cidade onde resido e trabalho. Obviamente, participar destes eventos e ser pesquisadora sobre a temática de gênero aproximou-me das pessoas trans da cidade. Consequentemente, as vivências compartilhadas me levaram ao ativismo de gênero, principalmente ao ativismo trans. Em 2017, quando da criação da ATS, fui convidada a ser uma de suas conselheiras. Portanto, a concretização das duas edições da “Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba” é o resultado de um trabalho árduo de ativismo, do qual faço parte. Assim, considero este artigo não somente uma reflexão e uma análise acadêmica, mas, também, uma vontade de dar visibilidade a uma pequena associação trans, localizada em uma cidade do interior paulista, que encampa uma grande luta a favor das existências das identidades de gênero, as quais fogem à cisnormatividade.

Para mim, que pesquiso juventudes, cidades, ativismos e ativismos digitais de gênero, o estudo das marchas constitui uma via de acesso privilegiado para as conexões possíveis entre estas temáticas. Deste modo, escrevi o primeiro artigo, exposto no *Comunicou/2018*. Depois de alguns meses desta exposição, aconteceu a segunda edição da “Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba”. Dito isso, reitero que o conceito do artigo “Corpos e belezas trans invadem a cidade: brechas desejanças de corpografias” surgiu quando me vi imersa na primeira Marcha, e teve sua ampliação quando participei da segunda. Deste modo, em meio aos corpos trans, transformei estes dois momentos em *lócus* metodológico.

Quanto à metodologia, esclareço que há alguns anos venho me apropriando das experiências metodológicas de Armando Silva (2001), em sua pesquisa intitulada “Imaginários Urbanos”. Nela, existem conceitos que alicerçam meu trabalho de campo: “território”, “mapas” e “croquis”. Ao desenvolver o conceito de “território”, o autor diz que:

O território, como marca de habitação de pessoas ou grupos, pode ser denominado e percorrido física e mentalmente. Necessita, portanto, de *operações linguísticas e visuais* entre os seus principais suportes. O território denomina-se, mostra-se ou materializa-se numa imagem, num jogo de operações simbólicas nas quais, por sua própria natureza, situa os seus conteúdos e marca os seus limites (Silva 2001: 19).

Deixando claro que o território extrapola o espaço físico e adentra ao imaginário, Silva propõe os conceitos de “mapa” e “croquis”. Mapa diz respeito à dimensão física

---

4 A sigla LGBTQ+ será utilizada para se referir a toda a comunidade LGTBTTTQQIAA (lésbica, gay, bissexual, transgênero, transexual, queer, questionando, intersex, assexual, aliado e pansexual – tradução nossa).

elaborada e estrategicamente pensada pela cartografia física, que cria oficialmente os limites dos espaços geográficos e estes passam a ser, também oficialmente, reconhecidos pelos sujeitos citadinos. Com o intuito de analisar o território urbano imaginado pelos sujeitos, o autor propõe o “surgimento de uma ‘Cartografia Simbólica’, equiparando-se com a física e que deverá ocupar-se do levantamento dos croquis” (2001: 24), que têm como destino “representar tão somente limites evocativos ou metafóricos, aqueles de um território que não admite pontos precisos de corte, por sua expressão de sentimentos coletivos ou de profunda subjetividade social”. A partir destas apropriações, utilizei aqui a etnografia. Atentando-me às sugestões de Magnani (2009), localizo esta pesquisa como “um experimento procurando incorporar algumas das regras que residem na prática etnográfica, ajustando-as ao tema e ao pouco tempo de que se dispunha” para a observação (Magnani 2009: s/p). Assim, observei, anotei, conversei, principalmente com as pessoas trans, e fotografei as mais de 5 horas da primeira Marcha e as 8 horas da segunda. Sistematizei as observações, anotações e conversas em um “diário de campo” e as fotos em um banco de dados imagéticos.

Ressalto que, durante a organização das duas edições da Marcha, fizemos na ATS várias reuniões, e as discussões foram compiladas de duas formas: por mim, em um caderno de reuniões da ATS, e pela secretária, nas atas das reuniões. Assim, estes materiais compuseram o banco de dados da etnografia. O “Olhar” etnográfico desenvolvido na praça, nas ruas e no Parque do Campolim foi complementado com “Ouvir”: entrevistas em profundidade com as mulheres Thara Wells, Fabia Ferraz do Nascimento, Uma Reis Sorrequia e Márcia Fernanda de Oliveira<sup>5</sup>.

Vale complementar que, mesmo fazendo parte do conselho da ATS – e, por isso, participando da organização das Marchas –, sendo ativista de gênero, moradora e participante dos espaços onde ocorreram as marchas, tentei fazer o meu dever de etnógrafa: tornar o lugar das concentrações (Praça Frei Baraúna), onde se deram os dois cortejos (ruas do centro), e o espaço de encerramento das marchas (Parque Campolim), que me são muito familiares, lugares “estranhos”, para escapar à armadilha do olhar de senso comum (Magnani 2015). Na análise, refleti sobre estes lugares sem perder de vista que fazem parte de contextos mais amplos. Mas o que me colocou realmente como “estrangeira” naqueles espaços e em meio aos corpos trans foi o fato de eu ser mulher cis, ou seja, fazer parte de um local de privilégio, se comparado aos lugares de subalternidades dos corpos trans. Tento, neste artigo, falar com as pessoas trans, e não por elas.

---

5 Escolhemos analisar somente as mulheres trans, por terem menos passabilidades que os meninos trans, assim como por serem as mais violentadas em seus direitos humanos.

**Resistência trans em Sorocaba?**

A partir das experiências de Thara Wells, e para marcar a importância da “Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba”, traçamos uma pequena amostra do ativismo “T” nesta cidade, que se localiza a sudoeste do estado de São Paulo, a mais ou menos 100 km de distância da capital pela Rodovia Castelo Branco. Sorocaba possui cerca de 600 mil habitantes, e é considerada o quarto município mais populoso do estado. Possui um grande polo industrial, além de duas universidades públicas, uma comunitária e muitas particulares. O historiador, poeta e escritor Carlos Cavaleiro, em sua tese de doutorado (2017) defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSCar/campus Sorocaba, traz uma profunda discussão sobre as memórias de Sorocaba e nela demonstra alguns focos de resistências. Diz ele: “[m]esmo destituídos dos poderes – seja social, econômico, político, de mando e/ou de comando – os grupos subalternizados podem – e têm feito – criar espaços para a emergência de suas lembranças, para a constituição de suas territorialidades” (Cavaleiro 2017: 137). É o que pretendemos aqui: mostrar a resistência das pessoas trans, principalmente pelas memórias da ativista trans Thara Wells.

Thara Wells, presidenta da ATS, ativista desde os anos de 1990, designa-se como pessoa trans, trabalha como editora de vídeos, promotor de eventos, profissional do sexo nas horas vagas, jornalista – por prática e não por formação acadêmica –, escritora, e, em 2018, passou a ser aluna do curso de Serviço Social na Universidade Pitágoras (UNOPAR), no formato Educação a Distância (EAD), sendo a primeira mulher trans daquela universidade. Participa do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher e recebeu o prêmio de Cidadã Emérita de Sorocaba (Câmara Municipal de Sorocaba, 2018)<sup>6</sup>. No mês de agosto de 2019, passou em primeiro lugar no concurso para estagiários no FUNSERV (Fundação de Seguridade Social dos Servidores Públicos Municipais de Sorocaba). Segundo Thara, seu primeiro registro em carteira “de toda a vida... quase chorei...” (2019).

É importante falar também de Fábria Ferraz do Nascimento, vice-presidenta da ATS, ativista desde o final dos anos de 1990, travesti, modelista, artista plástica e *stylist*. Estas mulheres trans foram basilares para que as edições da Marcha se transformassem em realidade. Segundo Thara Wells, “faz muito tempo que pensamos em fazer algo parecido

6 “Ainda em votação única, foi aprovado o Projeto de Decreto Legislativo nº 90/2017, de autoria da vereadora Iara Bernardi (PT), que concede o Título de Cidadã Emérita a Thara Wells. Natural de Sorocaba, onde nasceu em uma família espírita, a homenageada foi criada na Vila Hortência. Trabalhou como contadora e redutora de danos na ONG LGBTT-Girassol e ajudou a organizar o embrião da Parada Gay em Sorocaba. Organizou diversos eventos protagonizados apenas por transexuais e travestis e atua como jornalista, apresentadora, editora de vídeos e redatora. Tem proferido palestras em várias associações e universidades e foi a idealizadora de oficinas no SESC Sorocaba, sendo, atualmente, coordenadora geral da Associação dos Transgêneros de Sorocaba (ATS), da qual é fundadora, além de participar do Educatrans, curso pré-vestibular para transexuais” (Câmara Municipal de Sorocaba).

com a Marcha, [uma] Parada somente trans, mas, você sabe, o ativismo trans caminha a passos muito lentos [...]. Vamos lutar para que a Marcha se transforme em uma tradição na cidade, assim como é a Parada LGBT” (2018).

Contou-nos Thara que foi expulsa da família ainda muito jovem. Iniciou no mundo trans em 1994, através da “porta da prostituição”, pois não teve escolha. “Pela condição social naquele momento [...], e com a minha identidade de gênero mais do que aflorada, [era] impossível arrumar outra coisa rapidamente, para viver, se não fosse o caminho da prostituição”. Em 1998, passou a pertencer ao “Grupo Girassol”, formado por pessoas GLS (gays, lésbicas e simpatizantes):

Em junho de 1997, é fundado o grupo Girassol - Associação Homoerótica e Afins de Sorocaba. A organização é fundada por Paullete Wells com o auxílio da advogada Lucila Magno. A ONG surge com o objetivo de desenvolver ações para a melhoria das condições gerais de vida e saúde, com foco nas DST/HIV/Aids, e na redução do preconceito em relação aos LGBT, principalmente, às pessoas trans.

O Girassol fazia parte da Associação Diversidade, que emergiu das organizações que participaram do Projeto Somos e reuniu 14 ONGs que promoviam o respeito à diversidade de gênero e orientação sexual. (Nunes 2018: 44)

Thara se envolveu no Projeto HSH” (homens que fazem sexo com homens), que, segundo ela, “tinha como objetivo conscientizar as e os profissionais do sexo sobre a necessidade da prevenção contra doenças sexualmente transmissíveis”. Esse caminho de “dor e esperança” faz de Thara Wells uma grande ativista pelos direitos humanos, particularmente pelo direito à vida das pessoas trans:

Tudo o que vivi nesse projeto foi despertando em mim uma vontade absurda de encontrar uma forma de ajudar aquelas pessoas... Passei a olhar o mundo de outra maneira [...]. Vivíamos em uma sociedade que dizia que éramos a escória [...], que nós, travestis, trazíamos o vírus HIV. Comecei a ver que essas pessoas precisavam de alguém, que eram pessoas iguais a qualquer outra e comecei a conversar, conscientizar: por que você não sai de casa? Por que não vai ao banco, se o seu dinheiro é igual ao de todo mundo e se você paga os mesmos impostos? Qual a regalia que você tem em ficar trancada na sua casa, com vergonha e medo de ser apontada na rua? E aí que eu acho que o viés da militância entrou em mim. Por essa visão de igualdade, equidade das pessoas.

Sugeri lá na Girassol que fizéssemos debates, encontros, conversas.

Fiquei bem tocada quando uma amiga descobriu que era soropositiva... No final da década de 90, não tínhamos recursos para tratar as pessoas soropositivas [...]. Eu vi muitos amigos e amigas morrerem, como se fossem uma flor murchando, assim, arrancada do pé, sem recursos, sem apoio da família, na solidão. Aquilo me tocou muito, porque a minha geração foi feita e conscientizada, como se o HIV fosse nosso, quem transmitia eram os homossexuais e as travestis que se prostituíam. Peguei um certo horror à doença, à falta de prevenção. O pior foi quando uma grande amiga descobriu que era soropositiva e foi abandonada pelo namorado, aí eu de pronto peguei um pedaço de papel e subi uma rua das mais movimentadas de Sorocaba, onde tinha mais concentração de pessoas e comecei a pedir cinco reais para cada uma, para comprar uma cesta básica e remédios pra levar pra ela. Aquilo me fez um bem tão grande, apesar de ser apontada por algumas, mais ignorantes, que eu estava pegando o dinheiro para mim. Foi aí que a militância grudou em mim e nunca mais saiu. Até hoje.

Thara deixou o Grupo Girassol em 2003, ano em que as mulheres trans e travestis de Sorocaba pela primeira vez se mobilizaram em uma manifestação coletiva. Fizeram uma carreata, que contou com três carros, seguidos por um caminhão de som:

Vivíamos uma época de repressão policial e política muito grande na cidade. A ONG Girassol, com o apoio da Lara Bernardes, que já era deputada federal pelo PT [e hoje é vereadora em Sorocaba], conseguiu fazer a carreata. Tinha um projeto a ser votado pela câmara, que era pra “limpar” a cidade da presença de todas as profissionais do sexo e criar uma “zona”, na área industrial da cidade... Aí o intuito da carreata. Após irmos protestar também no dia da votação, o projeto foi arquivado.

Já Thara foi para a Itália em 2004 e retornou em 2006. Ela entendeu ainda muito jovem que seu lugar é no ativismo, na luta. Sendo autodidata, buscou muitos conhecimentos que serviram ao ativismo e às outras profissões que desempenha hoje. Juntamente com Fábia<sup>7</sup> e algumas outras pessoas trans, como Marcia Fernanda de Oliveira, Thara luta para que “as travestis, as mulheres e os homens trans possam continuar vivas e vivos, com maior dignidade e respeito” (2018).

Enquanto Thara estava na Europa, as travestis e mulheres trans somente participavam da “Parada” e, segundo Fábia, “era mais festa que ato político, e os LGBs eram em maior número que nós”. Na volta de Thara, o ativismo passou a ser midiático, uma vez que as duas se tornaram, de 2007 a 2012, apresentadoras do Programa Baby Doll (2007):

---

7 Infelizmente, não conseguimos falas de Fábia sobre seu ativismo em Sorocaba. Sua entrevista foi focada na Marcha. Porém, ela foi muito citada pela entrevistada Thara.

o programa mais colorido da internet. No site do Programa Baby Doll, encontramos seu objetivo.

O Programa Baby Doll tem a proposta de ser uma ponte entre a linguagem LGBTTS e os ditos “heterossexuais”. Seus objetivos, entre outros, são conscientizar o meio de seus deveres e direitos, lutar contra o preconceito e na prevenção às DSTs, além do entretenimento, através da abordagem de vários temas do cotidiano, não só do homossexual, mas do mundo em que vivemos [...]. (Programa Baby Doll 2012).

Segundo Thara, o Programa Baby Doll era transmitido ao vivo, pela web TVMidia, todas as quartas-feiras, com duas horas de duração. “Em 2012, ganhamos o prêmio da ASI [Associação Sorocabana de Imprensa] como o melhor programa jornalístico eletrônico”, lembra ela. A partir de 2016, as transgeneridades e travestilidades passaram a ter o mesmo destaque que os gays, as lésbicas e os bissexuais, a partir de uma iniciativa da Parada do Orgulho Gay de Sorocaba – que passou a ser nominada de Parada LGBT. O tema da Parada naquele ano, “[P]or mais ativismos trans: as lutas podem estar juntas”, já demonstrava o início de uma grande visibilidade. Durante o ano, vários encontros com temáticas trans foram promovidos. Em 2017, alguns resultados já puderam ser vistos: no dia 29 de janeiro – Dia Internacional da Visibilidade Trans –, a Associação de Transgêneros de Sorocaba (ATS) se constituiu. Isso foi um marco para a luta das pessoas trans e travestis na cidade. No mesmo dia, foi lançada a primeira versão do aplicativo TransForma (TransForma 2017)<sup>8</sup> – hoje em sua terceira versão, agora também para iOS, e com a quarta versão programada para janeiro de 2020 –, e ocorreu também uma tímida passeata nos espaços da Prefeitura Municipal de Sorocaba. Finalmente, em 2018, incidiu a 1ª Marcha de Visibilidade Trans de Sorocaba e, em 2019, a segunda. As duas foram idealizadas e formatadas como ações políticas, tão necessárias em um país que demonstra índices alarmantes de violências contra travestis e transexuais. Segundo a ANTRA (2020), no BOLETIM nº 05/2020 - 01 de janeiro a 31 de outubro de 2020: ASSASSINATOS CONTRA TRAVESTIS E TRANSEXUAIS BRASILEIRAS EM 2020, “o Brasil chega a 151 assassinatos de pessoas trans nos dez primeiros meses de 2020. Nesse mesmo período já temos 22% mais mortes do que o ano

8 “O aplicativo ‘TransForma’ surgiu da ideia de dois amigos e eu, que adoramos tecnologia e pesquisamos sobre juventudes, tecnologias, redes digitais e gêneros. Queríamos fazer algo informativo e educativo, já que as discussões de gênero são excluídas da educação formal em um grande número de municípios do Brasil, inclusive em Sorocaba-SP, cidade onde o aplicativo nasceu. Então, o objetivo do “TransForma” é minimizar o preconceito e ajudar a desconstruir os conceitos “normativos”, que contribuem para a construção dos julgamentos sobre as diversidades de gênero. Desta forma, acreditamos que o *app* “TransForma” contribuirá com a inclusão social das pessoas LGBTTT, principalmente das transgêneras, que são as que mais sofrem abusos de direitos humanos” (apresentação oficial do *app*).

de 2019 inteiro, onde tivemos 124 assassinatos”.

Até o dia 31/10/2020, todas as 151 pessoas assassinadas expressavam o gênero feminino, sejam travestis ou mulheres trans. Nos chamando atenção para recorrentes casos onde o ódio a identidade de gênero se faz presente, nos trazendo reflexões sobre como a violência de gênero como fator relacionado a essa violência (ANTRA 2020).

Para a travesti que reside em Sorocaba, Marcia Fernanda Oliveira, 32 anos, que se considera “só travesti, porque esse nome carrega o ativismo”, e trabalha como profissional do sexo: “sofremos violência desde cedo porque temos um corpo abjeto, que tem peito e pau, que causa fascínio e ódio quase sempre na mesma proporção... As mulheres da família não deixam seus machos alfas se aproximarem de nós [...]”. É óbvio que a família protege os corpos cisnormativos, pois, segundo Bento (2006: 164), ela “articula-se com o Estado que, mediante a normatização da vida, naturaliza as relações heterossexuais [e cisgêneras], a medicina, a igreja, a escola. O projeto de construção dos corpos heterossexuais nunca está concluído”.

As duas Marchas incidiram no mesmo horário, local e cumpriram igual itinerário: a concentração a partir das 12h30, na praça Frei Baraúna – no baixo centro –, o cortejo seguiu pelas principais ruas do centro até o Parque do Campolim, onde se deu o encerramento. Nesta cartografia, não havia como esquecer as violências, discriminações, preconceitos sofridos por aqueles – e por todos – corpos trans que conseguem manter-se vivos.

### **Concentração: reconhecimento integral das identidades e vivências trans**

Chegamos nas duas edições da Marcha próximo ao horário das 12h30 – horário marcado para o início da concentração –, na Praça Frei Baraúna. Os trios elétricos ficam sempre nos mesmos lugares quando são utilizados nos eventos: em frente ao Teatro Teotônio Vilela – nas duas montagens foi assim. Portanto, quem adentrava o espaço da praça logo avistava o caminhão de som, o palco e a Polícia Militar. Como normalmente acontece, a tenda da prefeitura estava nas duas edições distribuindo preservativos, panfletos com informações sobre o vírus HIV; barraca da ATS vendendo as bandeiras e bandanas nas cores azul, branco e rosa – que simbolizam as pessoas trans –; jovens de alguns coletivos de Sorocaba, como o Rosa Lilás, coletivo feminista, entregando os panfletos de suas atividades; e panfletos do aplicativo TransForma também sendo disponibilizados às pessoas.

Nos dois eventos, as jovens mulheres trans – não harmonizadas, em início de, ou sem pretensão de fazê-lo – se misturavam às travestis e mulheres trans experientes na luta – com seus corpos bem delineados pelas próteses e pelos hormônios, chamados entre elas de “hormônios femininos” –, transitando felizes de um lado a outro, sempre acolhidas. As meninas lésbicas, os meninos gays, os bissexuais, intersex, drags, e todas as letrinhas da Comunidade LGBTQ+ adensavam a aglomeração das pessoas. Havia héteros comemorando a iniciativa, mas, sem sombra de dúvidas, eram em número menor, nas duas Marchas. Marcia Fernanda de Oliveira nos conta sobre sua emoção quando chegou na praça, no dia da 1ª Marcha da Visibilidade Trans:

Uau... me perguntei: está mesmo acontecendo? Chegando perto da praça e vendo alguns oficiais de segurança pública e de trânsito, já fiquei com um misto de frio na barriga, medo que não tivesse público e, por fim, alegria quando falei para mim mesma que o importante era estar acontecendo. Detalhe: chegamos eu; Danilo, meu noivo; Kadu [Nunes], nosso amigo; Thara [Wells], minha amiga e presidenta da ATS (organizadora do evento com Fábria Ferraz), uma hora antes de começar! (2018).

A programação segue um roteiro, pois não pode atrasar em demasia, já que o trânsito para os carros é fechado. Então, próximo das 14h foi iniciada a programação: os shows das mulheres trans e das drags sempre são o ponto alto. Neste momento, travestis, mulheres trans, meninos trans, pessoas intersex e os apoiadores cis, homo e heterossexuais se uniam na alegria e dançavam, brincavam, gritavam, batiam palmas, na certeza de que ali, na praça central da cidade, naquele momento, as pessoas trans estariam libertas da transfobia e poderiam comemorar a felicidade de suas existências. Para Uma Sorrequia – estudante de licenciatura plena em Geografia na UFSCar-Sorocaba, pesquisadora queer, trans ativista, integrante do Coletivo Mandala, da UFSCar, e conselheira na Associação Transgêneros de Sorocaba (ATS) e hoje trabalhando no SESC, em São Paulo –, “é um ato político e de resistência... Em muitos desses lugares sofremos, diariamente, violências verbais, psicológicas e até mesmo físicas... Estar ali resignificando esses códigos [...] é muita coisa para quem por muito tempo não pôde nem mesmo sair às ruas” (2019).

Abrindo a cerimônia da primeira Marcha (2018), Thara Wells fez uma pequena fala. Na segunda (2019), a abertura ficou por conta da travesti Fábria Ferraz e de Augusto Neves, homem trans não binário, que também fizeram seus pronunciamentos. Depois dessas falas, foram chamadas as autoridades presentes: coordenadores da Secretaria da Igualdade Social, vereadoras e vereadores. Na sequência, show de outras mulheres trans,

homens trans e drags. Em 2018, Dhanyellen, mulher trans e promotora de eventos, e Márcia Ramos da Silva, mulher trans, ex-profissional do sexo e, agora, empregada doméstica, deram sequência ao roteiro; já em 2019, Fábria Ferraz e Augusto Neves – homem trans, não binário – foram os cerimonialistas do evento todo. Nas duas edições, ocorreram cerimônias de enfaixamento da madrinha e do padrinho das marchas, que são, sempre, pessoas trans. Em 2018, houve a faixa para a miss ativismo trans; porém, em 2019, essa categoria foi extinta e deu lugar à premiação para as pessoas não trans (portanto, cis) que se destacaram – e se destacam – como militantes e apoiadores da causa trans. O prêmio foi um pequeno troféu. Na sequência, os eventos foram contemplados com as falas e pronunciamentos extremamente políticos de ativistas, dos conselheiros e conselheiras da ATS e apoiadores do movimento trans e da própria Marcha. Para finalizar a concentração, novamente alguns shows com rappers trans, mulheres trans, travestis e drags.

A concentração das duas Marchas durou, em média, duas horas. Nos dois anos seguidos, foi emocionante apreciarmos as pessoas trans podendo ser o que realmente são: “corpos inconformes” (v. 2015). Como qualquer outro sujeito, as pessoas trans são “sujeitos desejantes”:

O homem como sujeito desejante é levado para algo que o torna alegre. Trata-se de perceber uma ética e estética da afetividade e da alegria que, ao contrário da passividade negativa, é força revolucionária, amor à vida: a vida como uma bela arte. A ética da alegria e dos afetos é fundamentalmente alegria e busca os meios para satisfazer nosso desejo afirmando ao máximo os bons encontros e a aptidão de cada sujeito a se deixar ser afetado (Lins 2007: 70).

Sendo assim, as mulheres trans, “sujeitos desejantes”, por meio da ética e estética da afetividade e da alegria, mostram a força revolucionária de que nos fala Lins (2007). Elas encontraram formas de contentar seus desejos, de se tornarem – pelo menos ali, e, quem sabe, por mais tempo – corpos respeitados, mostrando a todos o quão políticos eles são, uma vez que, quando analisamos as formações corporais e as identidades de gênero, percebemos que os corpos trans estão sempre em luta com os corpos cisgêneros, os quais são naturalizados e idealizados pelo sistema cisnormativo, pois os corpos trans não estão em conformidades “com seus preceitos normativos” (v. 2015). São corpos que “ficam expostos naquelas fronteiras da vida corporal onde corpos abjetos ou deslegitimados deixam de contar como ‘corpos’” (Butler 2000: 124).

Observando a concentração de forma panorâmica – no trio elétrico –, confirmamos

que ali havia realmente uma “ocupação” da praça, isto é, “uma configuração territorial específica [...], que torna novidade uma prática que de fato é antiquíssima, de ocupação do espaço público pelas pessoas” (Vannuchi 2017: 03), pois “o novo meio urbano reforça e valoriza desigualdades e separações e é, portanto, um espaço público não democrático e não moderno” (Caldeira 2000: 12). Michel Agier (2015), em seu instigante artigo “[D]o direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro”, a partir de Lefebvre (2009) e Harvey (2011), demonstra, por meio da antropologia, que “a cidade é feita essencialmente de movimento” (Agier 2015: 484), e este movimento se dá pela negociação, “mas, para que ela exista, é preciso que em um dado momento alguma coisa tenha acontecido, uma comunidade em movimento, pessoas que chegaram e fizeram o gesto político da ocupação”. Então, “[a] negociação vem após o primeiro movimento, o da ocupação” (Agier 2015: 491). Desta maneira, além dos corpos das pessoas trans serem políticos por essência, já que são considerados em inconformidades com as regras e convenções de gênero e suas identidades, a ocupação da praça é uma ação política, uma vez que leva ao movimento, e esse movimento “é uma tomada do espaço tanto quanto uma tomada da palavra, é o momento político porque é aquele que cria uma situação radicalmente nova” (Agier 2015: 491).

Havia, naquele espaço, um grito uníssono de travestis e mulheres trans (e homens trans): “nós existimos!”. Contrariando, então, a política do medo e a cultura do horror, estatisticamente comprovadas pelos números de homicídios e violências que essas mulheres sofrem; estabelecendo a alegria, vista aqui como um momento político, porque este contentamento dos corpos trans, todos juntos, no espaço público é radicalmente novo. E assim o foi, também, na segunda edição da Marcha.

Para Uma Sorrequia (2018), “talvez tenha sido a primeira vez que um evento na cidade conseguiu reunir tantos/as de nós, e que nos trouxe uma real sensação de representatividade”. Isso é visibilidade. E “o aumento da visibilidade tem sido positivo para a nossa população”, nos diz a travesti e professora de psicologia do IFRJ, Jaqueline Gomes de Jesus (2017: s/p). Ou seja, as travestis e mulheres trans encontraram nas duas Marchas um espaço “para tomar conta [de sua] própria representação, sem [se] submeter aos filtros e aos rótulos de terceiros” (Jesus 2017: s/p). Continua Uma Sorrequia (2018): “muitas mulheres trans e travestis, profissionais do sexo, que dificilmente se sentem acolhidas e abraçadas [...], estavam lá, na rua, na praça, celebrando com alegria”.

Se “o medo crescente no imaginário das grandes cidades aumenta a necessidade de proteção e acaba ocorrendo o cerceamento das ações com a restrição do espaço de uso dos cidadãos” (Ferreira 2011: 89) e se “[todo] corpo sofre punição direta de sujeições

disciplinares” (Ferreira 2011: 90), entendemos que os corpos das pessoas trans são “vítimas expiatórias” de uma cultura formada por sujeitos desejanter, uma vez que “a violência seria um componente natural das sociedades humanas a ser incessantemente exorcizada pelo sacrifício de vítimas expiatórias” (Carvalho 1972: 09): os corpos das travestis e mulheres trans normalmente não são protegidos e é quase impossível discipliná-los. Assim, não podem e não devem ocupar quaisquer espaços. Para Jesus (2017: s/p.), “somos tão estigmatizadas. Silenciadas. Ridicularizadas. Violentadas. Invisibilizadas. O machismo e a transfobia nos perseguem, ferem e causam sofrimento”. “O medo de sofrer violência, primeira coisa que me ensinaram [...] era muito maior do que a vontade de descobrir quem eu era. Escolha? [...] bloqueio talvez, adestramento sistemático para você sequer perceber a máscara que puseram em seu rosto quando nasceu”, diz a travesti Amara Moira (2017: 18).

No entanto, nas ocupações políticas da praça, os corpos trans sentem-se representados e protegidos, apesar de indisciplinados. Para Uma Sorrequia (2018): “a Marcha representa para as pessoas transgêneras, homens e mulheres transexuais e travestis um reconhecimento integral de nossas identidades e vivências... Um espaço efetivo para o trânsito de nossos corpos e belezas... Como protagonistas de nossa própria luta”.

### **Corpos e belezas trans rasgam o centro da cidade e chegam ao bairro chique**

Nas duas marchas, algumas autoridades e apoiadores foram em cima do trio elétrico, e as pessoas trans todas no cortejo. Segundo Thara Wells (2018), “nenhuma de nós foi no caminhão de som, porque chegamos à conclusão que no chão mostraríamos mais a luta. Teríamos mais visibilidade se ficássemos todas juntas”. Na comissão de frente estavam as mulheres e homens trans, carregando grandes faixas com as temáticas de cada uma das Marchas: em 2018, “Viver, Resistir, Persistir”, e logo abaixo, em letras garrafais: “Transformar”; em 2019, “Visibilidade Trans: acolher é resistir”. Na sequência, o banner da ATS, com o símbolo da Marcha, e depois a bandeira que simboliza as pessoas trans. Outra bandeira, confeccionada em tecido preto, sem uma única cor, simbolizou o luto pelos assassinatos e violências sofridas pelas pessoas trans. E de bandeira em bandeira, de faixa em faixa, todas as siglas do movimento LGBTQ+ e de coletivos da cidade se fizeram representados.

Dessa forma afetiva, alegre, acolhedora, poética, potente e política, seguiu o cortejo das duas Marchas da Visibilidade Trans de Sorocaba: os olhares atentos daqueles que

estavam nos carros, nos bares, nas calçadas, nas sacadas dos prédios, em frente às casas. Em 2018, algumas pessoas sorriam para os integrantes da Marcha, perguntavam do que se tratava, outras tentavam ignorar, demonstrando o desapareço por aqueles corpos. Havia aquelas que consentiam com os olhares, sorrisos e gestos de cabeça. Muitas fotografavam, mas não seguiam conosco. Em 2019, sentimos que era maior o incômodo com a marcha das pessoas que estavam no passeio público e nos carros, assim como percebemos uma preocupação maior das travestis e mulheres trans mais velhas – com maior experiência em relação à violência – em proteger as juventudes e as “meninas trans mais novas”. Sendo assim, neste ano foi mais difícil, do que no anterior, descortinar os símbolos da diversidade e conquistar as pessoas para que seguissem conosco, marchando pelas vidas trans. Porém, ali, “corpo e cidade se relacionam, mesmo que involuntariamente, através da simples experiência urbana” (Britto & Jacques 2008: 79). Naquele momento, entendemos que a Marcha provocou, recriou, consubstanciou o que Silva (2001) chama de “relação estética entre cidadãos e cidade”. Diz ele: “o que faz uma cidade diferente da outra [...] [são também] os símbolos que os seus próprios habitantes constroem para representá-las. E os símbolos mudam como mudam as fantasias que uma coletividade elabora para fazer sua a urbanização de uma cidade” (Silva 2001:08), ou seja, não existe uma dicotomia entre os corpos dos sujeitos e a cidade. Não nos esqueçamos de que o “fazer-cidade” (Agier 2015) se dá por meio dos movimentos, feitos e refeitos pelos agenciamentos, que ocorrem pela ocupação das cidades. Ocupação esta conquistada pelo “estar-juntos” dos corpos. Portanto, os corpos leem as cidades como um “conjunto de condições interativas, e o corpo expressa a síntese dessa interação descrevendo em sua[s] corporalidade[s], [as] corpografias urbanas [...] um pequeno contraponto, ou desvio, à atual espetacularização das cidades contemporâneas” (Britto & Jacques 2008: 79).

Em um vai e vem, do começo ao fim do cortejo, apreendemos as construções simbólicas e imaginárias que ali existiam. A Marcha fez “sua a urbanização de uma cidade” (Silva 2001: 08), e assim comunicou a todos a que veio: mostrar naquelas corporalidades que “travestir é resistir”. Esses corpos sempre são considerados obscenos, quase insuportáveis; porém, quando se vive o início de um governo que levanta a bandeira da transfobia, como este que estamos presenciando, a Marcha de 2019, mais que a de 2018, assinalou uma comunicação perversa, pois gritou o que não se pode nem balbuciar, escancarou o que não se deve mostrar e deu representatividade aos corpos que deveriam estar mortos, mas mostraram suas existências:

*O uso social* marca as margens dentro das quais os usuários familiarizados se auto reconhecem e fora das quais se localiza o estrangeiro [...]. Cumpre

dizer [...] o território “territorializa-se” na medida em que estreita seus limites e não permite (sobretudo exclui) a presença estrangeira (Silva 2001: 19).

O território “territorializado” vai se “desterritorializando” com a presença de corpos considerados estranhos, não naturalizados, estrangeiros, que vão destemidamente afrontando os espaços não permitidos e comunicando a construção de sua visibilidade, alegria e potência.

Chegamos ao final dos cortejos das duas edições da Marcha no Parque Campolim, um dos locais da cidade mais frequentados pelos sorocabanos de classe média, já que fica em um bairro nobre, cortado por uma larga avenida, a Antônio Carlos Cômitre, que leva ao Iguatemy, principal *shopping center* da cidade. Neste bairro, quase não transitam os bêbados, os desempregados, os pobres, as travestis, as mulheres trans, nem as profissionais do sexo, cis ou transgêneras, e os meninos de programa. Tudo é asseado, limpo, higienizado. O Parque é um espaço para o lazer, a prática do esporte e caminhadas. Também é cenário de variadas atividades educativas e culturais, apresentações artísticas e shows musicais, quase sempre efetivados pela prefeitura municipal. Árvores, plantas e flores oferecem um perfil soberbo ao parque e ao bairro. Conforme os cortejos das duas edições das Marchas iam dilacerando a avenida Antônio Carlos Cômitre, íamos reiterando o processo de espetacularização das cidades contemporâneas. “[Este] processo parece estar diretamente relacionado a uma diminuição tanto da participação cidadã quanto da própria experiência corporal das cidades enquanto prática cotidiana, estética ou artística no mundo contemporâneo” (Jacques 2008: 47).

Portanto, vimos na avenida e no bairro uma dimensão elaborada e estrategicamente pensada pela “cartografia física” (Silva 2001), que cria oficialmente os limites dos espaços geográficos, e estes passam a ser, também oficialmente, reconhecidos pelos sujeitos que por ali transitam. Até o lazer é milimetricamente traçado naquele espaço. É quase impossível se perder, ser errante. “Nesse sentido, inferimos que a cidade só acontece nos movimentos dos corpos, corpos que escrevem e são escritos pela cidade” (Guerra 2017: 06), corpos que esquivam dos modelos cis e “criam zonas mutantes através do próprio transcorrer com um corpo-panorama que somatiza códigos ainda invisíveis, mas que podem produzir sentidos”, isto é, “entre corpos e interstícios se abrem aberturas desejantes de corpografias” (Canevacci 2008: 05). É neste espaço que as duas edições da Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba fizeram seus encerramentos. Neste momento, os corpos trans invadem o bairro e o Parque, desequilibrando a sagrada higienização

pública, elaborada sem sombra de dúvidas pelos ditos homens heterossexuais, brancos, ricos e cisgêneros que sempre administraram a cidade. Como nos alerta Jorge Leite Jr. (2008: 172), “os seres abjetos não são compreendidos como possuindo o mesmo grau de humanidade”, por isso eles não fazem parte, cotidianamente, dos espaços. Mas eles estavam lá, em luta, resistindo e (re)existindo.

### **Reescrevendo as (trans)histórias – considerações finais**

Analisar as edições da Marcha de Visibilidade Trans de Sorocaba é, inevitavelmente, perceber múltiplos acontecimentos, mas é principalmente entender um processo de negociação e agenciamento com o poder cisnormativo, por meio de corporalidades outras, que produzem novos sentidos na cidade, demonstrando, assim, as corpografias. Na concentração, no cortejo e no encerramento desses dois atos políticos, os corpos das mulheres trans e travestis mostram a libertação dos entraves de seus corpos trans, em alegria plena, pois “o sorriso se estampa. A circulação acorda as vísceras da alma/corpo. Um sorriso aflora, visível ou invisível. Não sou meu corpo, sou minha existência de uma força revolucionária, vontade pura de potência não niilista, positiva” (Lins 2007: 76). Da concentração ao encerramento destas duas edições da Marcha, ocorreu uma comunicação-política por meio das representações simbólicas das existências trans, principalmente quando estamos experienciando em nosso país um governo que insiste em limitar as liberdades democráticas.

Neste contexto, as marchas das pessoas trans e seus apoiadores, em 2018 e 2019, consubstanciaram uma “relação estética entre cidadãos [corpos] e cidade” (Silva 2001: 08). Essa relação mostrou a luta da ATS pelo respeito às vidas trans e deu visibilidade a essas existências na cidade de Sorocaba, possibilitando, assim, a união das pessoas trans e todas as letrinhas da comunidades LGBTQ+. Dessa forma, enodoando os espaços higienizados das geografias da cidade, as duas edições da Marcha da Visibilidade Trans de Sorocaba foram desterritorializando o que é territorializado.

Pelo menos durante as Marchas, na praça Frei Baraúna, na avenida Antônio Carlos Cômitre e no Parque Campolim, os corpos trans possuíram o mesmo grau de humanidade que os corpos cis. Há, então, uma relação entre “corpo urbano e corpo do cidadão” (Britto & Jacques 2011). Para as mesmas autoras (2011: 03), “a cidade [...] não só deixa de ser cenário quando é praticada, mas, mais do que isso, ela ganha corpo, e torna-se ‘outro’ corpo”. É o “fazer-cidade”, como nos alerta Agier (2015). Certamente, Sorocaba deixou de ser simples cenários edificadas pela hegemonia de muitos corpos cisgêneros, e tornou-

se “outro corpo”, um corpo que introjeta vidas trans em espaços antes não permitidos. “Dessa relação entre o corpo do cidadão e esse ‘outro corpo urbano’ pode surgir uma outra forma de apreensão urbana, e, conseqüentemente, de reflexão e de intervenção na cidade contemporânea” (Britto & Jacques 2011: 3).

Nesse sentido, a expressão estética e política das Marchas se fez, demonstrando que as ocupações são pilares para que as cidades se façam como tal, e, nelas, os corpos trans seguem sendo sempre resistências e, portanto, políticos. Como sensivelmente diz Canevacci (2006: 05), “entre corpos e interstícios se abrem aberturas desejanças de corpografias”.

### **Referências**

- AGIER Michel. 2015. “Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro”. *Mana*, 21(3): 483-498.
- BENTO, Berenice. 2006. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BRITTO, Fabiana Dutra & JACQUES, Paola Berestein. 2008. “Cenografias e corpografias urbanas: corpo e cidade”. *Cadernos PPG-AU/UFBA*, 7:79-85.
- BUTLER, Judith. 2000. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: G. Louro (ed.), *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica. pp.151-172.
- CALDEIRA, Tereza. 2000. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34 / EDUSP.
- CANEVACCI, Máximo. 2008. *Fetichismos visuais*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- CARVALHO, Edgar de Assis. 1972. “Apresentação”. In: R. Girard, *A violência e o sagrado*. São Paulo: UNESP. pp. 9-12
- CAVALEIRO, Carlos Carvalho, 2017. *Tá vendo aquele edifício, moço? Lugares de memórias, produção da invisibilidade e processos educativos na cidade de Sorocaba*. Tese de Doutorado. PPG, Universidade Federal de São Carlos.
- FERREIRA, Marcelus Gonçalves. 2011. “Corpo cidade: uma corpografia do medo”. *Contemporânea*, 19(2): 86-98.
- GUERRA, Verônica Alcântara. 2017. “Espaços e sexualidades trans: lazer como arte da existência na Baía da Traição”. *Ponto Urbe*, s/a(21): s/p.
- HARVEY, David. 2011. *Le capitalismo contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*. Paris: Éditions Amsterdam.
- JACQUES, Paola Berestein. 2008. “Cenografias e corpografias urbanas: espetáculo e experiência na cidade contemporânea”. *Observatório Itaú Cultural*, s/a(5): 1-15.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. 2017. “Nascimento de um livro”. In: A. Moira & M. Rocha & J. W.

- Nery (eds.), *Vidas trans: a coragem de existir*. São Paulo: Astral Cultural. s/p.
- LEITE JR, Jorge. 2008. *Nossos corpos também mudam: sexo, gênero e a invenção das categorias 'travesti' e 'transexual' no discurso científico*. Tese de doutorado. PPCSO, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- LEFEBVRE, Henri. 2009. *Le droit à la ville*. Paris: Economica/Anthropos.
- LINS, Daniel. 2007. "Alegria: ética e estética dos afetos". In: P. R. C. Ribeiro; M. R. S. da Silva; N. G. S. de Souza; S. V. Gollner & J. F. de Souza (eds.), *Corpo, gênero, sexualidade: discutindo práticas educativas*. Rio Grande: FURG. pp.70-79.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, 2009. "A rua Quinze, de praça a praça: um exercício antropológico". *NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, [S.l: s.n.]. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnaniruaquinze.html>.
- MOIRA, Amara. 2017. "Destino Amargo". In: A. Moira & M. Rocha & J. W. Nery (eds.), *Vidas trans: a coragem de existir*. São Paulo: Astral Cultural. pp. 17-55.
- NUNES, Aline A. 2018. *Somos Girassóis Diversos: Relatos da militância LGBT de Sorocaba*. Trabalho de Conclusão de Curso. Livro reportagem. Universidade de Sorocaba.
- SILVA, Armando. 2001. *Imaginários urbanos*. São Paulo: Perspectiva.
- TRANQUILIN-SILVA, Josefina de Fátima. 2018. "1ª marcha da visibilidade trans de Sorocaba: estética, consumo e comunicação política". In: *Comunicon*, São Paulo.
- v. viviane. (Viviane Vergueiro Shimakawa). 2015. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de mestrado. PMPGCS, UFBA.
- VANNUCHI, Luanda Villas Boas. 2017. "São Paulo, da cidade de muros à cidade ocupada: insurgências e contradições". In: *XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional*, São Paulo.

### **Espaços digitais consultados**

- ANTRA – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. Disponível em: <https://antrabrasil.org/mapa-dos-assassinatos/>
- BOLETIM Nº 05/2020 - 01 de janeiro a 31 de outubro de 2020 ASSASSINATOS CONTRA TRAVESTIS E TRANSEXUAIS BRASILEIRAS EM 2020: Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/11/boletim-5-2020-assassinatos-antra.pdf>
- ATS - ASSOCIAÇÃO TRANSGENÊRO DE SOROCABA. Disponível em: <http://www.associacaotransgenerosdesorocaba.com/home>
- CÂMARA MUNICIPAL DE SOROCABA. Disponível em: <http://www.camarasorocaba.sp.gov.br/sitecamara/noticias/>
- EXTRA CLASSE. Brasil registra mais de 45% dos assassinatos de transexuais no mundo: de janeiro a setembro de 2018, foram assassinadas 369 pessoas trans no mundo, apenas por serem transexuais, alertam entidades no Dia da Visibilidade Trans. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/movimento/2019/01/brasil-registra-mais-de-45-dos-assassinatos-de-transexuais-no-mundo/>

MAPA DOS ASSASSINATOS 2019. Disponível em: [https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1FzwzQghwym\\_DzFydXGj6onWYfFky1NKy&ll=-9.765147591767388%2C-52.260645753125004&z=3](https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1FzwzQghwym_DzFydXGj6onWYfFky1NKy&ll=-9.765147591767388%2C-52.260645753125004&z=3)

OBSERVATÓRIO TRANS. Disponível em: <http://observatoriotrans.org/assassinatos>.

OK2BME. 2019. Disponível em: <https://ok2bme.ca/resources/kids-teens/what-does-lgbtq-mean/>

PRAGMATISMO POLITICO. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/02/o-brasil-e-o-pais-que-mais-mata-transsexuais-e-o-que-mais-assiste-porno-trans.html>

PROGRAMA BABY DOLL. Disponível em: <http://programababydoll.blogspot.com.br/?m=1>

TRANSFORMA. Disponível em: [https://www.facebook.com/pg/TransFormaApp/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/TransFormaApp/about/?ref=page_internal).

Recebido em 14 de maio de 2019.

Aceito em 08 de dezembro de 2019.

## A agroecologia entre a técnica e a ética: experiências de trabalhadoras rurais em um assentamento no Ceará

Vitória de Fátima dos Santos Sousa

Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

[victoriadefatima987@gmail.com](mailto:victoriadefatima987@gmail.com)

Jorge Luan Teixeira

Professor na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

[jorge.luant@gmail.com](mailto:jorge.luant@gmail.com)

### Resumo

Discutimos neste artigo conhecimentos e técnicas de cultivo agroecológicos de trabalhadoras rurais no Assentamento Santa Madalena, em Tianguá (CE). Como a mudança para o assentamento ocorreu recentemente (em 2015), a lembrança do trabalho na 'terra dos patrões' é uma poderosa imagem que as agricultoras contrapõem à liberdade do trabalho para si. Partimos das perspectivas das mulheres sobre suas trajetórias e trabalho, o que oferece um olhar alternativo e etnograficamente informado à literatura clássica sobre o trabalho feminino no campo. Percebemos que a passagem da 'agricultura convencional' para a agroecologia leva a novas formas de compor cotidianamente o mundo e de cuidar dele. Ao passo que a prática agroecológica requer uma mudança das técnicas de cultivo da terra, enquanto projeto ético ela também implica novas formas de cultivar relações com uma diversidade de seres vivos, coisas, companheiras de trabalho e consigo mesmas.

**Palavras-chave:** técnica; agroecologia; mulheres; ética; conhecimento.

## Abstract

This article discusses the agroecological knowledge and cultivation techniques of rural women workers in the Santa Madalena Rural Settlement (Assentamento) situated in the municipality of Tianguá (Ceará-Brazil). As their relocation to the aforementioned settlement has taken place rather recently (in 2015), the memory of the time labouring at the landlords' farmland (terra dos patrões) is a powerful image that rural women workers oppose to the freedom of working their own land. By presenting the perspective of women workers in regard to their life trajectories and labour, this article provides an ethnographically informed perspective in alternative to the classical literature regarding the work performed by women in rural areas. This approach allowed us to perceive that the shift from 'conventional agriculture' towards agroecology offers a novel way to compose the world and to take care of it on a daily basis. While the agroecological practice requires a transformation regarding the techniques of land cultivation, as an ethical project, it simultaneously entails new ways of cultivating relations with a diversity of living beings, things, co-workers, as well as with themselves.

**Keywords:** Technique; Agroecology; Women; Ethics; Knowledge.

## Introdução

No Assentamento Santa Madalena, em Tianguá (CE)<sup>1</sup>, as mulheres estão à frente da produção agroecológica e são essenciais para a transmissão dos conhecimentos técnicos sobre essa forma de agricultura, uma vez que os homens exercem ofícios urbanos ou trabalham para 'patrões'<sup>2</sup>. Neste artigo, defendemos que, do ponto de vista delas, ao praticarem a agroecologia essas trabalhadoras rurais dão um novo significado a suas trajetórias biográficas ao passo que gestam novas formas de cuidado com a terra, consigo mesmas e com os seus.

Em trabalho consagrado, Ellen & Klaas Woortmann (1997) mostram que nas comunidades rurais por eles estudadas o homem é o dono do saber e da prática agrícolas e é quem governa o roçado; às mulheres, caberia um trabalho complementar (e fundamental) de cuidado com a casa e os filhos<sup>3</sup>. Garcia Jr. e Heredia (1971) também descrevem uma

1 Localizado a cerca de 310 km de Fortaleza e com uma população de mais de 70 mil habitantes, Tianguá fica na Serra da Ibiapaba, região Noroeste do Ceará. Todos os outros municípios mencionados neste artigo estão localizados nessa mesma região do estado.

2 Por 'patrões', as(os) assentados se referem aos donos de terras da região, de quem muitos foram 'moradores', isto é, trabalhadores rurais cujo acesso à terra e a uma casa é mediado por um proprietário rural, com quem geralmente dividem a produção agrícola (Palmeira 1977; Teixeira 2014). Destacamos que no decorrer deste artigo as aspas simples marcam categorias e falas das(os) interlocutoras(es).

3 Destacamos que tal divisão sexual do trabalho na agricultura nem sempre é o caso entre diferentes populações camponesas e povos indígenas. Entre os Wajãpi, as mulheres são as encarregadas pelas

hierarquia entre os trabalhos “pesados” (masculinos) e os trabalhos “leves” (femininos), associados e realizados em espaços diferentes dos sítios: aos homens, o espaço do roçado, às mulheres, o espaço da casa. Pensamos que a situação etnográfica por nós encontrada no referido assentamento é relevante porque nele – na contramão da lógica expressa por essas(es) autoras(es) e por grande parte da literatura sobre o tema – muitas mulheres cuidam da casa e da produção agrícola, sendo ainda responsáveis pela transmissão dos saberes umas para as outras.

Em suas falas, as agricultoras do Assentamento Santa Madalena expõem as dificuldades que enfrentam por serem mulheres. Muitas vezes, suas opiniões não são levadas em consideração, mas elas se reconhecem como fortes: ‘mulher não perde para nenhum homem’, uma delas certa vez afirmou. A partir da agroecologia, nossas interlocutoras ressignificam os padrões que foram historicamente (mas, também, teoricamente, em parte da literatura sobre o tema) construídos para as mulheres no campo e mostram que podem se inserir em espaços *a priori* considerados tanto como femininos (casa/cozinha) quanto masculinos (roçado). Salientamos que tais padrões são em parte redefinidos devido a modificações na divisão sexual do trabalho, pois, como afirmado acima, os homens assentados precisam ‘procurar trabalho fora’ e se ausentam da produção agrícola no assentamento – Froes (2012), aliás, observou situação similar em sua pesquisa.

Em um primeiro momento deste artigo, descrevemos as trajetórias de algumas dessas mulheres e sua chegada ao assentamento. As sessões seguintes visam (1) discutir como a situação etnográfica estudada aponta questões diferentes e problematiza formulações consagradas da Antropologia dos Campesinatos no Brasil no que tange ao trabalho das mulheres e (2) demonstrar como as técnicas e a prática agroecológicas implicam uma nova forma de se conceber enquanto mulheres e trabalhadoras, configurando-se como um projeto ético. Fundamental para essa segunda tese é a percepção de que as atividades laborais podem produzir não apenas valor econômico, mas – a partir do engajamento das(os) trabalhadoras(es) com coisas, ferramentas, forças, técnicas, agentes diversos e consigo mesmas(os) – valor moral (e.g. Comerford 1999; Pandian 2009; Teixeira 2014).

---

plantações, às quais dedicam cuidados “semelhantes aos que são vertidos sobre os filhos” (Cabral de Oliveira 2016: 118); entre os Krahô, por sua vez, os cultivos de mandiocas, inhames e batatas-doces são considerados femininos, ao passo que outros (como o do milho e da fava) são considerados masculinos (Lima 2017: 459).

### As mulheres do Assentamento Santa Madalena

O Assentamento Santa Madalena fica localizado na zona rural da cidade de Tianguá (CE), a aproximadamente quinze minutos da sede, via BR-222. Nele, residem trinta e cinco famílias assentadas, divididas entre o “Santa Madalena I” (onde moram trinta e uma delas) e o “Santa Madalena II” (onde moram as outras quatro).

Essas famílias começaram a morar no Assentamento em 2015. Antes da mudança, trabalhavam em ‘terras de patrões’, onde tinham liberdade para plantar para si apenas no período do inverno (primeiro semestre) e no restante do ano tinham que ‘cuidar das coisas do patrão’. Algumas agricultoras nos relataram que dispunham de espaço para plantar feijão, fava e mandioca, enquanto outras plantavam apenas feijão, na medida em que o roçado concedido pelo patrão a elas e aos seus companheiros era pequeno. Morando no Santa Madalena, e contrariando esse outro ‘tempo’, elas dizem poder plantar o que querem e como querem.

Embora confessem que, quando da sua chegada, não havia energia elétrica e nem água encanada no Assentamento, elas afirmam que esse era mal menor contrabalançado pelo valor de ‘morar no que é da gente, no nosso lugarzinho’. Assim, quando a energia elétrica e a água encanada foram implantadas, o Santa Madalena ‘virou um paraíso’. Nos quatro anos de Assentamento, essas não foram, contudo, as únicas conquistas, como relata uma agricultora:

A gente arruma uma coisa, arruma outra, estamos aí nessa luta, vamos conseguindo aos poucos. Já tem a Casa de Semente<sup>4</sup>, que é o lugar de reunião [...] já passa o ônibus para levar os meninos para a escola, já tem médico duas vezes por mês aqui. [...] vem o carro do lixo também, coisas que nós da comunidade vamos arrumando. [...] e a nossa comunidade por ser nova, todo mundo diz que nossa comunidade é nova, mas já tem bastante coisa, tem iluminação pública, consulta...

Nota-se na fala da nossa interlocutora o uso da palavra “luta”, largamente utilizada no campo brasileiro. Um dos significados assumidos e apontados por Comerford é o de “lutar pelos direitos dos trabalhadores rurais” (1999: 39), ou seja, é quando as(os) trabalhadoras(es) conjuntamente com os sindicatos e outras organizações se mobilizam e pressionam instituições e órgãos públicos para conseguirem o que desejam para as

---

4 As Casas de Sementes são implantadas em comunidades rurais pela ONG Cáritas Diocesana, sendo um espaço onde os agricultores e agricultoras armazenam e têm acesso a variados tipos de sementes crioulas.

suas comunidades. As consultas médicas mensais, o transporte público, a iluminação etc., são percebidos como conquistas resultantes da ‘luta’ das(os) assentadas(os): ‘a gente foi procurar o prefeito, os vereadores, os secretários’.

Quando as famílias estavam no processo de mudança para o Assentamento, elas precisaram participar de várias reuniões com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tianguá. Em tais ocasiões, as agricultoras se conheceram e passaram a criar vínculos, como nos disseram. Atualmente, há reuniões semanais entre os assentados do Santa Madalena, nas quais debatem e tomam decisões coletivas.

No contexto estudado por Comerford, as mulheres são minoria nas reuniões e “estão predominantemente na posição de público” (1999: 65), isto é, não costumam fazer intervenções ou falas. No contexto por nós estudado, percebemos que, embora muitas vezes sejam as mulheres as responsáveis pela condução das reuniões, as intervenções masculinas são priorizadas às delas, impressão que, aliás, também compartilham.

Durante as conversas e entrevistas com as agricultoras, elas sempre faziam questão de dizer que a vida que levam agora não se compara à vida de antes. Morar no Assentamento foi uma das ‘melhores coisas’ que aconteceu em suas vidas. Dessa maneira, quando perguntadas sobre suas trajetórias, elas sempre enfatizam o momento da mudança como um marco decisivo capaz de estabelecer, prática, narrativa e simbolicamente, um “antes” e um “depois” em suas biografias.

Dona Raimunda, uma de nossas interlocutoras, e Seo Benedito, seu companheiro, foram um dos primeiros casais a construir a casa no Assentamento, tendo ‘brocado’ (limpado) juntos a terra onde ela seria erguida. A agricultora recorda de problemas que eles enfrentaram durante a construção, como esquecer de levar água para beber e para cozinhar ou o dia em que ela esqueceu o sal para cozinhar o baião, de modo que o ‘tempero’ da comida foi o peixe que levaram para assar.

Antes de morar no Assentamento, Dona Raimunda passou alguns anos trabalhando em Brasília e, em janeiro de 1994, mudou-se para uma comunidade rural de Tianguá chamada Jaburu, onde morou até 2015. No Jaburu, trabalhavam para patrões. Diariamente, ela e Seo Benedito faziam de bicicleta um percurso de seis quilômetros da casa onde moravam até o local em que trabalhavam: era ‘um tempo sofrido’. Quando mudaram para o Santa Madalena, ‘tudo melhorou’, como afirmou Seo Benedito: ‘eu não tinha terra pra trabalhar, de jeito nenhum [...] agora tenho terra que dá pros meus filhos plantarem também’.

Dona Raimunda é considerada pelas outras agricultoras a principal articuladora do Assentamento, sendo a representante da comunidade em reuniões, encontros e eventos

articulados por Organizações Não-Governamentais (ONGs), sindicatos etc. Ela tem muito orgulho de ‘representar a comunidade fora’, tendo nos mostrado fotos de eventos no Piauí e na cidade de Sobral: ‘a primeira vez que fui representar o Santa Madalena foi em Sobral’. Dona Raimunda diz que, ‘apesar da idade’, gosta de se engajar em tais eventos, pois são ‘importante[s] para o crescimento da comunidade’.

Além de Dona Raimunda, as agricultoras Adriana, Maria e Alessandra também são consideradas as ‘representantes da comunidade’. Adriana e Alessandra são irmãs, filhas de Dona Saúde, uma agricultora que não mora no Assentamento. Apesar de não morar no Santa Madalena e de trabalhar para ‘patrões’ colhendo acerola, Dona Saúde sempre está por ali, seja nas casas de suas filhas, seja vendendo comida nas festividades que ocorrem no Assentamento. Alessandra nos disse que sua mãe ‘não perde para nenhum homem’, se referindo com isso ao fato de ela ‘pegar no pesado’ da mesma forma que os homens ‘pegam’.

Adriana, também filha de Dona Saúde, morava com a mãe antes de se mudar para o Assentamento, trabalhando na ‘terra de patrões’. No Assentamento, ela afirma ter liberdade para plantar no inverno e fazer canteiros com hortaliças, dos quais cuida durante todo o ano. Adriana se formou em Pedagogia e trabalha hoje como auxiliar de sala em uma escola no Valparaíso, assentamento próximo ao Santa Madalena. Ela nos disse que a maioria dos homens do Assentamento ‘precisa trabalhar em terra de patrão’, devido ao fato de o Assentamento ainda não ‘ter suporte para se manter’, isto é, os produtos plantados pelos agricultores e agricultoras assentados ainda não são o suficiente para gerar uma ‘boa renda’ para a família.

Assim como a irmã Adriana, Alessandra também morava nas ‘terras dos outros’. Agora, morando no Assentamento, ela é uma das responsáveis pelos produtos semanais que as agricultoras vendem na feira do município de Tianguá, sendo inclusive a responsável por pegar os produtos – como pimentão, cebola, coentro, pimentinha-de-cheiro etc. – nas casas das outras agricultoras.

As assessorias técnicas que as agricultoras recebem das ONGs são fundamentais para que elas possam desenvolver a agroecologia. Cabe salientar que algumas ONGs prestam assessorias técnicas agrícolas para as famílias assentadas, sendo uma delas a Fundação Cultural Educacional e Popular em Defesa do Meio Ambiente (Fundação Cepema). A Fundação realiza na Serra da Ibiapaba assessorias técnicas e pedagógicas para os agricultores e agricultoras, com o objetivo de democratizar princípios agroecológicos e promover o resgate de valores e saberes<sup>5</sup>. A referida Fundação, em parceria com entidades

---

5 Ressaltamos que a Fundação Cepema foi nossa “porta de entrada” no Santa Madalena e em outras

governamentais e não governamentais, criou uma rede de agricultores e agricultoras, chamada EcoCeará. Tal rede associa várias comunidades rurais e agricultores que desenvolvem a agroecologia, como também auxilia no processo para que o agricultor seja reconhecido como produtor orgânico. As agricultoras do Assentamento fazem parte da Rede EcoCeará e estão no processo de certificação para serem reconhecidas como produtoras orgânicas. Alessandra, Dona Raimunda, Adriana e outras dez mulheres fazem parte da referida rede.

Como agricultora agroecológica, Alessandra nos disse que têm conflitos com o seu companheiro, pois ele ‘planta com veneno’. Como resultado, ‘cada um tem seu espaço de plantar’. Alessandra também relatou que seu marido ‘já mandou’ ela sair da rede EcoCeará, pois ele ‘nunca ia deixar de plantar com veneno’. Ela, contudo, se ‘impôs’ e disse que não sairia, porque estando ‘na rede ela aprende as coisas’, se referindo por ‘coisas’ às técnicas que aprende com as assessorias que recebe da Fundação Cepema.

Outra ‘representante da comunidade’ é Maria. Ela ‘morava na casa de patrão’ em uma comunidade rural do município de Tianguá e não podia plantar para si. Quando mudou para o Assentamento, ela nos disse que ‘não tinha nem um canteirinho, tinha muito pé de fruta como laranja, limão, tangerina’, mas ‘o canteiro em si, orgânico mesmo, foi só quando eu entrei na Cepema’. Por ‘entrar na Cepema’, ela se refere ao momento em que passou a integrar a rede agroecológica supracitada. Além disso, Maria está na coordenação da Casa de Semente e também integra a coordenação da Igreja Católica no Assentamento, sendo uma das responsáveis pela organização das celebrações e festas religiosas.

Francisca das Chagas, conhecida como Chaguinha, é filha de agricultores e também já trabalhou ‘nas terras dos outros’. Esse era um ‘tempo’ em que ‘não pod[ia] sair nem aos domingos’, pois precisava ficar cuidando das ‘coisas do patrão’. Buscando liberdade, ela foi morar na cidade de Frecheirinha, trabalhando em uma fábrica de roupas; mas, na medida em que, na cidade, não ‘morava no que era dela’, Chaguinha precisava pagar aluguel. Voltou, então, para a casa dos pais, e um tempo depois foi para o Assentamento. Essa foi uma excelente mudança, pois ela nos confidenciou não gostar da vida na cidade e preferir o ‘mato’ – o que, do seu ponto de vista, se devia ao fato de ela ‘te[r] sangue de índio’. Nisso, percebemos uma semelhança com o que Tsing (2019) observou sobre mulheres que coletam cogumelos em florestas dos Estados Unidos. Na floresta, “as mulheres se sentem livres do confinamento da cidade” (Tsing 2019: 36). Os sentimentos dessas coletoras de cogumelo são muito parecidos com os da nossa interlocutora, pois no Assentamento

---

comunidades da Serra da Ibiapaba. Mais informações sobre ela podem ser encontradas neste endereço: <http://www.fundacaocepema.org.br>

além de ter se tornado 'livre' do trabalho para 'patrões', ela também se sente "livre do confinamento da cidade".

Como observamos, passar a morar no Assentamento representou um momento de liberdade para as agricultoras, pois agora elas possuem o seu 'lugarzinho', onde 'tudo melhorou'. Até para quem não mora lá, como é o caso de Dona Saúde, a existência do Assentamento ajudou a 'melhorar a vida'. Sendo assim, nas falas das agricultoras, notamos que o Assentamento Santa Madalena 'deu' para elas 'terra para plantar' e uma 'casinha' para morar. Assim, a história do Assentamento foi construída e atada às histórias das mulheres que produzem essa pesquisa conosco.

### **Perspectivas sobre o trabalho feminino no campo**

Em um dos momentos em que estivemos em campo, presenciamos uma roda de conversa sobre gênero e agroecologia realizada pela Fundação Cepema. Nessa roda de conversa, as agricultoras falaram sobre as dificuldades que enfrentam por serem mulheres.

Durante as intervenções, Dona Maria dos Remédios, uma das agricultoras, disse que 'mulher trabalha mais que o homem', pois 'tem que cuidar da casa, dos filhos e da plantação'. Outra agricultora, Dona Josivânia, disse que 'o papel da mulher é coisa demais: tem que ser mãe, esposa, cuidar da casa... Tem muita responsabilidade'. Um de nós, fazendo pesquisa de campo em outra região do Ceará, lembra o comentário de um agricultor aposentado ao observar o ritmo acelerado de sua esposa, também aposentada, na limpeza e organização da casa enquanto ele estava confortavelmente sentado em uma cadeira de balanço no alpendre: 'Mulher trabalha mais que homem'.

Paulilo (1987) apontou que, muitas vezes, o trabalho feminino é considerado "leve" – em contraposição ao trabalho "pesado" feito pelos homens – porque está atrelado às atividades domésticas. Todavia, a autora observa que quando mulheres e homens desempenham as mesmas atividades laborais, a remuneração das primeiras é inferior, ao passo que "profissões femininas" também recebem um baixo pagamento (Paulilo 1987: 4). A caracterização do trabalho feminino como "leve", então, diz menos respeito ao tipo de trabalho realizado (ou a força física necessária para tanto) e parece operar mais propriamente como um marcador social que justifica a desvalorização de tal atividade (e das mulheres) face à masculina.

Durante algumas entrevistas realizadas, quando as agricultoras foram perguntadas sobre a renda da família, elas responderam que ela vinha em maior medida do trabalho dos maridos, sendo a venda dos produtos por elas plantados concebida como um

“complemento”. Essa diferenciação entre o valor do trabalho masculino e feminino também se deixa ver nas clássicas etnografias de Heredia (1979) e Garcia Jr. (1983). Entre os agricultores por eles estudados, se o trabalho das mulheres na “casa” não é considerado “trabalho”, tampouco é assim descrito aquele que elas executam nos “roçados” ao lado dos maridos, dos filhos e dos pais, sendo dito uma “ajuda”. Nas formulações dos dois autores, a oposição entre o “masculino” e o “feminino”, por eles associada àquela entre o “roçado” e a “casa”, também marca, respectivamente, a diferença entre “trabalho” e “não-trabalho”, econômica e moralmente falando. Chama atenção que, nas falas das agricultoras com quem estudamos, essa situação se inverte em alguma medida: não é a atividade no próprio roçado que fornece o indispensável para a renda e a subsistência da casa, mas aquela desempenhada pelos homens e alheia à própria terra, seja feita nos centros urbanos ou na terra de ‘patrões’. Essa inversão está, pois, associada ao fato de a atividade na própria terra ser desempenhada pelas mulheres enquanto as atividades nas cidades ou em terra alheia serem feitas pelos homens.

Ao pensarem sobre formas tuteladas de condição camponesa, autores como Sigaud (1979), Heredia (1979) e Garcia Jr. (1983, 1990) apontam o trabalho para si, “liberto”, “livre”, como um ideal e, mesmo, como a perfeita realização de si enquanto agricultor, em contraposição ao trabalho “alugado” e à condição de “sujeito” “em cima do que é dos outros”<sup>6</sup>. Optando por falar nos termos desses autores, tudo se passa como se entre as famílias do Assentamento Santa Madalena, estando os homens na condição de “sujeitos” e trabalhando “alugado”, fossem as mulheres – por meio da agroecologia, da troca de saberes e do trabalho conjunto – que tivessem a condição de “libertas” e que, na prática, realizassem um ideal da condição de agricultor.

O sentimento de liberdade vivenciado pelas mulheres do assentamento permite estabelecer um diálogo, como apontado acima, com a pesquisa de Tsing desenvolvida entre coletoras(es) do cogumelo matsutake. Tsing (2019) aponta que a “dança” desenvolvida entre coletoras(es) e cogumelos é um movimento atravessado pelo sentimento de liberdade. A coleta dos cogumelos é uma espécie de fuga para alguns japoneses que moram nas cidades dos Estados Unidos, proporcionando-lhes “uma vida melhor” (2019:37), pois apenas o salário que recebem não é capaz de suprir as suas necessidades e aspirações.

6 Em consonância com o que observamos na seção anterior sobre o significado da mudança para o Assentamento, o trabalhador “liberto”, nos termos de Afrânio Garcia Jr., é aquele que dispõe de autonomia para se relacionar com a terra e, especificamente, com o roçado conforme queira. Ter a própria terra, por pequena que seja, é motivo de orgulho (1990: 53). A comparação entre as duas situações etnográficas não é plenamente possível, entretanto, pois Garcia Jr. está se referindo especificamente aos trabalhadores homens, pais de família, não às mulheres. Todavia, chama atenção que no Assentamento Santa Madalena nossas interlocutoras utilizem vocabulário parecido para se referir à mudança de condição com a saída da ‘terra dos patrões’.

Tsing também observa que a coleta do matsutake gera nas comunidades nipo-americanas “prazer, orgulho e apego” (2019: 34), sentimentos esses que observamos nas falas das nossas interlocutoras ao se referirem ao seu trabalho com a agricultura orgânica. Tal como a coleta dos cogumelos entre as catadoras(es) estudadas(os) por Anna Tsing, poder plantar e colher os produtos agroecológicos em um espaço seu gera nas agricultoras um sentimento de liberdade que não experimentavam quando viviam sobre as ‘terras dos patrões’.

No entanto, apesar de conceder alguma liberdade para as agricultoras, o comércio dos produtos agroecológicos não é a principal fonte de renda das famílias do Assentamento Santa Madalena. Assim como observa Rodrigues (2018: 41), o trabalho das agricultoras não é visto como “trabalho remunerado”, pois não possui o mesmo valor (moral e econômico) que o trabalho dos homens. Como notamos em seus depoimentos, as mulheres não enxergam a venda dos seus produtos como a fonte principal de renda da família, mas como ‘miudeza’.

Em situações como aquela estudada por Garcia Jr. (1983), são os homens que se deslocam para os centros urbanos para vender o que produzem nas feiras, pois são eles os responsáveis pela administração do dinheiro da casa<sup>7</sup>. Contrariamente, em nosso campo são as mulheres que comercializam seus produtos, assumindo, assim, uma posição que, no léxico e no contexto dessas etnografias clássicas (e.g. Heredia 1979; Garcia Jr. 1983; Woortmann & Woortmann 1997), seria, ao menos em princípio, considerada “masculina”. As mulheres assentadas estão, pois, à frente, tanto da produção quanto da comercialização dos produtos orgânicos, deslocando-se semanalmente até a cidade de Tianguá com esse intuito. Além de venderem o que produzem, as agricultoras realizam trabalhos paralelos à agricultura: fazem artesanato, costuram, trabalham como manicure e produzem alimentos para vender em festividades. Esses trabalhos paralelos são considerados pelas agricultoras como uma ‘renda-extra’ para a família.

A caracterização desse trabalho como ‘renda-extra’ e o fato de os produtos vendidos na feira serem concebidos como ‘miudeza’ parece-nos estar em consonância com o argumento supracitado de Paulilo (1987); entretanto, ao apontar a assimetria entre as atividades masculinas e femininas, também chamamos atenção para a clássica distinção

7 Indo em direção parecida, mas recorrendo a outra ordem de explicação, Motta-Maués (1993), a partir de pesquisa em uma comunidade amazônica, aponta as restrições impostas às mulheres, no que se incluem as atividades comerciais, devido aos seus ciclos biológicos. Na medida em que a menstruação marca um período de desequilíbrio, podendo afetar de forma negativa relações no mundo material, as mulheres têm permissão para atuar apenas em espaços (como a casa) restritos a elas. Woortmann & Woortmann, por sua vez, apontam que as mulheres “enfrentam os perigos de dentro” (1997: 39), assim, mulheres menstruadas não podem desenvolver trabalho na roça, pois a menstruação é vista como fonte de perigo e pode, por exemplo, afetar o plantio.

entre “trabalho” e “ajuda”. Durante uma entrevista realizada com a agricultora Dona Eudes, ela disse que quem cuida da plantação é ela, e que seu marido ‘ajuda’ quando pode, pois ele trabalha para ‘patrão’. Em seu relato, Dona Eudes inverte a formulação convencional acima referida dos estudos sobre campesinato, ao afirmar que é ela a responsável pela lida cotidiana e pelo cuidado com a plantação, sendo o marido aquele que a auxilia (‘ajuda’).

A reflexão etnograficamente informada a partir dos marcadores generificados e da assimetria entre o trabalho masculino e feminino é importante porque, como defende Grazielle Dainese (2020), permite pontuar que há flexibilidades nas demarcações hierárquicas dos polos “masculino” e “feminino” e nos usos de “trabalho” e “ajuda”. Dainese defende que não é desejável desenvolver as mesmas abordagens sobre gênero produzidas nos trabalhos clássicos acima citados (e em outros) sem considerar as especificidades de cada situação etnográfica estudada. O foco nos próprios dados e nas formulações nativas deixa ver como os usos de “ajuda” e “trabalho” são contextuais: homens também dizem “ajudar” outros homens em mutirões, homens podem “ajudar” as mulheres em algumas atividades da lida doméstica, mulheres “ajudam” outras mulheres a cuidar dos seus filhos, homens (como o marido de Dona Eudes) ‘ajudam’ as mulheres no trabalho agrícola e, para o que nos interessa aqui, as agricultoras do Santa Madalena concebem o trabalho conjunto nos quintais umas das outras como ‘ajuda’.

Contextualizar os usos de tais conceitos não implica dizer que haja simetria entre homens e mulheres e valorização semelhante (monetária e moralmente falando) das atividades laborais femininas e masculinas, mas que a assimetria deve ser etnograficamente percebida e descrita em sua circunstancialidade, não supondo que ela obedeça aos mesmos padrões expressos em trabalhos anteriormente publicados que versaram sobre o tema. Tal contextualização, ademais, chama atenção para o fato de que a diferenciação de gênero não deriva apenas da divisão sexual do trabalho, isto é, que tal diferenciação não se faz em si, isolada de outras dimensões fundamentais (como a produção do corpo e da pessoa, a família e o parentesco, as técnicas etc.) e das trajetórias histórica do grupo em questão e biográficas das interlocutoras. Em suma, destaca que “[...] o que chamamos de divisão sexual do trabalho pode ser entendido como divisão sexual [mais ampla] da vida camponesa” (Dainese 2020: 1236).

Em direção semelhante, Cordeiro (2006: 237) também tece uma crítica ao modelo tradicional que informa a realização de pesquisas no meio rural brasileiro. Ao focar, de partida, “[n]o padrão rígido e assimétrico das relações de gênero”, relegando *a priori* as mulheres ao espaço doméstico, há nuances e especificidades que não são tratadas nessas pesquisas, como os diferentes modelos e formas de organização familiar.

Uma das agricultoras do Assentamento Santa Madalena, por exemplo, que se divorciou recentemente, falou que agora ‘é mãe e pai’ de três filhos, e essa é uma função difícil, mas ‘não mudou muita coisa’ desde que o ex-marido saiu de casa, porque ‘quem faz tudo é a mãe’. Ou seja, há organizações familiares compostas por “mulheres morando com os(as) filhos(as), mulheres solteiras morando sozinhas, mulheres solteiras morando com os irmãos, mulheres morando com os pais e filhos(as)” (Cordeiro 2006: 237).

Cordeiro (2006: 239) aborda ainda as ocasiões em que as mulheres “saem de casa” e “transgridem os espaços delimitados socialmente para elas” ao “assum[irem] novas posições”. A agricultora que se divorciou recentemente nos relatou que, desde que se separou, ‘tem a liberdade’ de poder sair ‘para onde quiser’. Se, quando era casada, seu marido não queria que ela ‘saísse de casa’, agora ela pode participar de reuniões e eventos. No entanto, apesar de sentir tal liberdade, a agricultora enfrenta o julgamento das pessoas da comunidade e nos disse que algumas agricultoras estavam ‘falando mal’ por ela ter ficado solteira e agora ‘viver no meio do mundo’.

Algumas agricultoras enfrentam dificuldades para desenvolver a agroecologia por conta dos maridos. Alguns deles possuem espaços para plantar e optam pelo uso dos agrotóxicos e da ‘agricultura convencional’, como já mencionado. Uma delas nos disse em entrevista que ‘às vezes a esposa quer plantar orgânico, mas o marido é muito preso ao convencional’. Isso acaba gerando desavenças no gerenciamento dos locais de plantio, já que nos espaços administrados por essas mulheres não há uso de veneno. Durante conversas que tivemos com uma agricultora, ela relatou que seu marido queria plantar pimenta fazendo o uso de ‘veneno’ para conter as pragas, mas ela o repreendeu e disse que ele não o faria usando agrotóxicos. Embora o esposo tenha cedido, ele disse para a agricultora que ‘ela se virasse para cuidar das pragas’<sup>8</sup>, isto é, deslocou a responsabilidade e o cuidado com as plantas para a mulher.

Trabalhos como os de Pacheco (1997) e Weitzman (2016) mostram que as controvérsias políticas e morais que circulam o uso dos agrotóxicos e o desenvolvimento da agroecologia são atravessadas por questões de gênero. Em sua pesquisa, Weitzman (2016: 197) mostra que as mulheres estão mais ligadas à “ótica do cuidado”, já os homens, dentro dos “processos produtivos”, estão mais preocupados com o “sustento” da família, e, sendo assim, eles usam agrotóxicos para acelerar o desenvolvimento da produção. Como resultado, homens e mulheres entram em conflito no que se refere à forma apropriada de

8 Há, entretanto, pelo menos uma exceção que deve ser mencionada. Se há, na maioria dos casos, desavenças entre os homens e as mulheres do Assentamento em razão das distintas formas de gerenciar os espaços para o plantio, há também maridos que estimulam suas companheiras a desenvolverem a agroecologia. É esse o caso da nossa interlocutora Liliâne, que afirmou ter sido o marido quem a apresentou a essa forma de agricultura, pois já havia trabalhado em uma empresa que produzia acerolas orgânicas.

plantar.

Cada interlocutora organiza os seus quintais de forma particular. Adriana, por exemplo, separou em seu quintal o local onde mantém os canteiros com as hortaliças daquele em que ela e o seu companheiro plantam, sobretudo no inverno, feijão e mandioca. No quintal de Dona Raimunda, entretanto, tais espaços são próximos e se misturam. Não obstante essas diferentes formas de organização, possuir um quintal é concebido pelas mulheres agricultoras como uma forma de liberdade, pois consideram tal lugar como seu. Com tal liberdade e informadas pelos seus próprios critérios, tal como as agricultoras estudadas por Weitzman (2016: 222), essas mulheres podem desenvolver experimentos e manejos agroecológicos.

Há, contudo, outra forma de liberdade em jogo, que diz respeito à forma de sociabilidade propiciada pelo trabalho em tais lugares. Semanalmente, as mulheres se encontram em um quintal ‘para trabalharem juntas’, para ‘ajudar’ umas às outras: reúnem-se, por exemplo, para plantar e fazer mudanças de canteiros. As agricultoras contam que esse momento ‘é muito bom’, pois, sem a presença dos maridos e dos filhos, elas podem conversar à vontade e partilhar notícias, trocar impressões sobre acontecimentos, fazer planos, dar e receber conselhos.

As agricultoras consideram a agroecologia diferente da agricultura tradicional ou ‘convencional’. Para elas, se é mais difícil plantar sem agrotóxicos, na medida em que é necessário ter mais atenção e cuidado com os cultivos, elas afirmam que seus produtos são mais saudáveis. Em uma visita realizada pela equipe da Fundação Cepema que acompanhamos, escutamos um agricultor (marido de uma das agricultoras com quem desenvolvemos este trabalho) que usa agrotóxicos em sua plantação conversando com a engenheira agrônoma, que presta assessoria técnica para as(os) agricultoras(es). Ele afirmava que o orgânico ‘se preocupa’ com a qualidade de vida das pessoas e não faz mal para a saúde. Ou seja, embora plantasse fazendo uso de agrotóxicos, ele acredita que a agroecologia é diferente da ‘agricultura convencional’, por ele praticada, e afirma que ela é mais saudável.

Quando, em entrevista, perguntamos para Liliane se há diferença entre a forma como ela cultiva agora e outras formas de cultivo, ela disse: ‘não sei responder, porque não trabalhei muito com outros [outras formas de agricultura], nos meus pais [se referindo ao tempo em que morava com eles] era a mesma coisa que faço aqui, só porque lá a gente só plantava o básico, agora a gente planta mais coisas’, referindo-se com ‘mais coisas’ às verduras. Em seguida, ela disse: ‘mas com certeza é bastante diferente, porque quando tem fertilizante, com certeza as coisas saem mais bonitas, saem mais rápido, as nossas

demoram mais e saem menores e tem que ter cuidado com as lagartas'. No entanto, apesar de o produto não ser visualmente tão bonito quanto os outros, ela disse que quem come orgânico 'tem uma qualidade de vida melhor'.

Assim, além de trocarem conhecimentos, de estabelecerem relações de 'ajuda' mútua, essas mulheres do Assentamento Santa Madalena, tal como as agricultoras estudadas por Emma Siliprandi, afirmam a importância da alimentação para a saúde e se importam com a "sanidade dos produtos" e o seu grau de processamento (Siliprandi 2016: 312). Embora, inicialmente, afirmasse 'ter raiva' quando o marido falava da importância do cultivo orgânico e da necessidade de interromper, por exemplo, o uso dos agrotóxicos, Liliane (ver nota de rodapé 8) acabou sendo convencida pelo companheiro em razão dos benefícios que a produção e o consumo de alimentos orgânicos traria para a saúde da família. Como afirmou Dona Eudes, ao plantar 'sem veneno [...] a gente tá levando pra gente e pra família da gente uma coisa que é saudável'.

Percebe-se, portanto, que na medida em que a prática agroecológica exige novas formas de cuidado com as plantas, a terra e os bichos, ela também é motivada e orientada por novas formas de cuidado de si e dos seus. Se a adoção da agroecologia enseja novas formas de compor mundo – seja nas relações com seres humanos, seres não humanos ou com coisas e agentes concebidos como abióticos – e de cuidar desse mundo, ela também passa, e fundamentalmente, por novas formas de composição de si.

### **A prática agroecológica como composição de mundo e de si**

Para compreender as relações que as agricultoras do Assentamento Santa Madalena estabelecem com coisas e seres vivos variados a partir da prática agroecológica, é necessário deixar claro o significado que damos ao conceito de "técnica". Sautchuk (2017) aponta que ele é

Geralmente empregad[o] em antropologia para se referir a uma forma de relação dos humanos com algo que, em alguma medida, difere deles mesmos – objetos, animais, ambientes ou o próprio corpo considerado como uma dimensão híbrida. Num sentido amplo, pode-se compreender como técnica uma relação que abarca humanos e não humanos [...] mediada ou não por objetos, orientada por algum tipo de finalidade, eficácia ou devir, e que assume um caráter significativo para os modos de existência de seres e coisas envolvidos (Sautchuk 2017: 8).

Em trabalho posterior, Sautchuk e Mura (2019) observam que a técnica pode ser concebida como uma forma de relação e de mediação entre humanos, coisas e seres não humanos que implica em diferentes formas de transformação. Entendemos – e essa também é a posição de Sautchuk (2017: 29) – que as transformações em jogo no curso de uma “ação técnica” e das diferentes “operações” que a constituem como tal não são apenas, ou mesmo prioritária e necessariamente, materiais, como defende Sigaut (1997) em célebre artigo. Fundamentalmente, se a técnica pode ser concebida como um processo de transformação e de gênese, esse processo é também das(os) agentes que realizam tais ações.

Ao destacar a centralidade das “escolhas” no campo da Antropologia da Técnica, Pierre Lemonnier (1986) nos dá instrumentos para pensar a respeito da situação etnográfica aqui estudada. Ao escolherem “um dado material, o uso de uma ferramenta particular, a aplicação de uma sequência de ações ou a mobilização de um conhecimento técnico específico” (Lemonnier 1986: 153), os agentes não estão às voltas apenas com questões materiais, de racionalidade econômica ou de eficácia/efetividade. Para os fins deste trabalho, pensando na prática agroecológica das mulheres, parece-nos que a opção por esse conjunto de técnicas em constante experimentação e atualização e a consequente crítica à ‘agricultura convencional’ é, para além de uma escolha técnica, uma escolha ética, no sentido dos pequenos julgamentos, disciplinas e reflexões que são produzidos pelo agente sobre si mesmo e sobre os outros no curso da vida ordinária (Das 2012; Lambek 2010). O fazer agroecológico é concebido por nossas interlocutoras como um processo e um projeto éticos<sup>9</sup>, na medida em que propõe outra forma – percebida como boa, mais apropriada e saudável – de se relacionar com a terra, com a comunidade (vizinhos, familiares, clientes etc.) e com uma diversidade de forças e seres não humanos.

A “escolha técnica” (Lemonnier 1986) pela agroecologia é, em sua dimensão ética, uma forma de cuidado de si, dos seus e do mundo. Se a ética é “a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault 2006: 267), a agroecologia como projeto ético faz ainda mais sentido quando considerarmos que essa nova forma de cultivo foi possibilitada justamente

9 Ao caracterizar a prática agroecológica como um empreendimento ético, seguimos as orientações de um conjunto de autores (e.g. Pandian 2009; Lambek 2010, 2015; Keane 2010; Das 2012) que vêm buscando pensar a dimensão ética da vida cotidiana. Fazendo-o, eles não buscam formular uma ética e uma pragmática transculturais e tampouco concebem a ética por um viés normativo que restringiria *a priori* as ações humanas ou exigiria a sua obediência a códigos, tradições, leis etc., fixas. A partir de um investimento necessariamente etnográfico, trata-se de acompanhar as escolhas, as reflexões, os julgamentos etc. que acompanham e informam as ações (sejam as próprias ou de outrem), sem com isso supor a comensurabilidade das alternativas, dos interesses, das filiações e dos pertencimentos daqueles que agem. Dessa forma, abre-se margem para a questão crucial da liberdade do sujeito ético (Laidlaw 2002, 2014) – sujeito esse que, aliás, pode não corresponder, etnograficamente falando, ao conceito do “animal humano individual” (Laidlaw 2014: 105).

pela liberdade conquistada pelas mulheres e suas famílias ao saírem da ‘terra dos outros’, do jugo dos ‘patrões’, e se mudarem para o Assentamento Santa Madalena.

As agricultoras começaram a desenvolver suas experiências agroecológicas a partir das assessorias que recebem dos técnicos agrícolas de ONGs, principalmente da já referida Fundação Cepema. Quando perguntadas sobre como iniciaram o plantio de produtos orgânicos, a maioria delas disse que ‘começou a plantar orgânico por causa das assessorias’. Dona Selma, por exemplo, nos relatou que, quando trabalhava para patrão, ela usava agrotóxico na produção: ‘se eu não tivesse entrado pro Cepema [se referindo à rede agroecológica], eu acho que eu continuava com veneno, mas aí depois que eu entrei não boto mais veneno, é produzido sem’. Ou seja, se ela não tivesse recebido a assessoria técnica ao mudar para o Assentamento, continuaria produzindo da forma como produzia antes, ‘com veneno’.

Entretanto, embora a assistência e a assessoria de técnicos agrícolas e ações educativas de ONGs tenham sido bastante importantes para iniciar a produção agroecológica, o que também foi observado por Weitzman (2016: 238), ressaltamos ao longo deste trabalho que nossas interlocutoras trocam frequentemente conhecimentos técnicos entre si, o que Siliprandi também notou em sua pesquisa (2016: 326). Francisca das Chagas nos disse que, quando começou a plantar hortaliças em seu quintal, foi sua vizinha, Dona Eudes, quem a ensinou formas de cultivo e a motivou a plantar variedades de legumes e verduras.

Parece-nos que o que está em jogo em tais trocas de experiência é uma forma de aprendizagem, que, como defendido por Ingold (2010: 21), exige um engajamento no mundo e com o mundo da parte do “iniciante”, no que tem grande relevância a ação do “tutor” de “mostrar”, isto é, de apresentar alternativas de relação e os resultados delas esperados.

Assim, os técnicos agrícolas no Santa Madalena se dirigem até os quintais das agricultoras e mostram na prática como as agricultoras devem plantar, cuidar do solo etc. Além de instruírem sobre e reproduzirem tais ações e experimentos umas para as outras, nossas interlocutoras procuram passa-los para seus filhos, enfatizando que ‘fazem questão’ de leva-los e contar com sua ‘ajuda’. A partir dessas relações com seres não humanos mediadas pelas técnicas e da sua “demonstração” para as outras mulheres e para os filhos, parece-nos que aquilo que é apre(e)ndido vai além do experimento ou do processo específicos. Evidencia-se, com isso, a importância do próprio ato de “experimentar”<sup>10</sup>,

---

10 A centralidade de tais experimentos e ‘experiências’ na composição de mundo das(os) sertanejas(os) foi também apontada em outros trabalhos (Holliver 2016; Taddei 2017; Teixeira 2019).

para o que é indispensável o cultivo e a educação da própria “atenção” (Ingold 2010: 7).

Apesar de desenvolverem técnicas agroecológicas em seus quintais a partir do emprego de Sistemas Agroflorestais (SAFs), as agricultoras possuem noções tradicionais, ou ‘convencionais’, de como gerenciar os espaços de plantação. Há entre elas, por exemplo, a ideia de que precisam limpar o solo, retirando o ‘mato’ (as ervas daninhas) como demonstração de cuidado – uma “cultura da limpeza”, apontada por Woortmann e Woortmann (1997) entre os agricultores de Sergipe, que, ademais, demonstra o valor moral do “zelo”, de parecer “zeloso” perante os outros (Pereira 2019). Quando visitamos as produções agroecológicas, algumas disseram, em tom negativo, ‘tá cheio de mato’, como se a presença dessas plantas não cultivadas deixasse feia a plantação. Todavia, ‘a agroecologia é conviver com o mato’, como explicou um técnico agrícola presente.

As sociotécnicas (Latour 2011) desenvolvidas pelas agricultoras no cuidado com as sementes em seus SAFs, em seus plantios, em suas relações com o bioma, são por elas concebidas como fundamentais para a manutenção da vida. Ter uma agrofloresta significa plantar sem remover as árvores nativas, ou seja, trata-se de um consórcio direto entre dois espaços e dois domínios lógicos que, na agricultura ‘convencional’, tendem a (ou devem) estar prática e simbolicamente separados<sup>11</sup>: a mata e a roça/horta, a natureza e a cultura, o não cultivado pelos humanos e o cultivado pelos humanos. Além de não desmatar, o SAF também auxilia como barreira de vento: as plantas maiores protegem o quintal produtivo. Assim, há uma relação de troca direta entre humanos e não humanos que é percebida pelas mulheres como equilibrada, de modo que os “benefícios do habitar compartilhado” são mútuos (Holliver 2016: 55).

Nossas interlocutoras apontam que o principal problema que afeta a produção agroecológica do grupo é a falta de água no Assentamento, pois elas acabam deixando de produzir para conservá-la. Apesar das dificuldades com a falta de água, elas empregam uma técnica que as auxilia no reaproveitamento das águas: o bioágua, um sistema que reutiliza a água usada nas pias, na limpeza da casa e no banho para irrigar os canteiros. Nem todas as agricultoras, contudo, possuem esse sistema, ficando ‘mais difícil para aguar os canteiros’, pois elas precisam ‘poupar água’ para realizar as atividades domésticas.

As casas são abastecidas pela água de um poço profundo e pelas cisternas, onde as famílias armazenam água da chuva. A falta de água é também apontada como um dos motivos que faz os maridos das agricultoras trabalharem em ‘terra de patrão’. Alessandra nos deu o exemplo da terra em que seu companheiro trabalha, dizendo que lá ‘tem muita coisa: tem goiaba, tem maxixe [...] tem frutas’, explicando que essa variedade de produtos

11 Nesse sentido, veja-se, por exemplo, as formulações de Woortmann e Woortmann (1997).

se dá porque nela ‘tem muita água’<sup>12</sup>.

Dessa maneira, os problemas com a falta de água fazem as agricultoras executarem experiências em seus quintais, como Liliane, que nos disse estar ‘montando uma estrutura de hidroponia’, isto é, plantando dentro de canos como aqueles usados na construção civil. Ela afirma que é necessário abrir o cano, depois enchê-lo com areia, colocar o composto e a semente, e, por fim, fazer um buraco na parte inferior do cano para que a água escoe, o que permite um uso sustentável da água e a sua reutilização.

Outro exemplo de experiências que observamos foi no quintal produtivo da agricultora Adriana. Em sua horta, há o consórcio de hortaliças (alface, coentro etc.) e frutos como o morango e o mamão-anão, cuja semente ela ganhou de outra agricultora do assentamento. Ela nos explicou que as fruteiras auxiliam na proteção contra o vento e contra o sol nas hortaliças, que são mais frágeis. Para controlar as formigas-cortadeiras, que vinham ameaçando sua produção, ela plantou gergelim, pois ele é capaz de atrair as pragas para si – consorciação também observada por Ellen Woortmann (2009: 122) entre os sitiantes sergipanos por ela estudados e por um de nós entre agricultores ‘convencionais’, como diriam as mulheres do Santa Madalena, no Sertão dos Inhamuns (CE). Nesse mesmo sentido, Holliver mostra como o cultivo de diferentes plantas e hortaliças no mesmo local deixa ver uma relação simbiótica entre o lugar e as espécies, pois, consorciados, eles “se combinam em alianças não hierárquicas, sem estabelecer competição entre si” (2016: 48) – percepção também defendida por Tsing (2019).

Adriana também nos mostrou um pé de graviola que passou um bom tempo sem dar frutos. Em seguida, ela apontou para um prego que havia afixado na árvore e falou que tinha feito aquilo para que a ‘planta se senti[sse] ameaçada’, pois assim daria frutos. A agricultora relatou ter aprendido essa técnica com um professor em um curso que havia feito, afirmando que esse experimento deu certo, pois já estavam nascendo graviolas. Desse modo, como já apontamos, há diferentes fontes dos saberes empregados pelas agricultoras: elas trocam entre si, mas também aprendem em cursos e com pessoas que prestam assessoria técnica no Assentamento.

Parece-nos que, falando com Sandra Rodrigues (2018: 45), também no Assentamento Santa Madalena as diferentes técnicas empregadas; os constantes experimentos realizados e o aprendizado com seu sucesso ou fracasso; a frequente troca de informações entre as

---

12 Galizoni & Ribeiro (2011, 2013) e Holliver (2017), dentre uma diversidade de autoras(es), mostram que as relações estabelecidas entre, respectivamente, os camponeses mineiros e paraibanos com os recursos hídricos são relações de dependência, exigindo a criatividade no emprego de técnicas específicas para o consumo, a partilha e a armazenagem, mas também o desenvolvimento e a negociação cotidiana de uma espécie de ética costumeira que oriente os usos e os interesses potencialmente conflitantes.

próprias mulheres e com a assessoria técnica etc., permitem que pensemos seus quintais e hortas como “verdadeiros laboratórios a céu aberto”.

As experiências desenvolvidas nos “laboratórios” das agricultoras e a forma como elas enxergam o ambiente (ou, nos seus termos, a ‘natureza’) possuem uma relação de mão-dupla. Analiticamente falando, quando não separamos “natureza” e “cultura” – quando não supomos *a priori* que os coletivos por nós estudados operem ontologicamente tal separação da forma como o fazem os modernos (Latour 2013) –, “pode[m]os ver histórias humanas dentro de um campo de histórias multiespécies” (Tsing 2019: 128).

Assim, defendemos que, de modo parecido ao que Ingold (2000: 57) observou, também aqui o ambiente “entra diretamente na constituição das pessoas não apenas como fonte de sustento, mas também como fonte de conhecimento” e, reciprocamente, “as pessoas entram ativamente na constituição dos seus ambientes”. Entender e descrever as histórias das nossas interlocutoras e a sua escolha pela agroecologia é também entender e descrever como elas se associam de diferentes maneiras com seres não humanos. Com essas associações, as mulheres, decisivamente, passaram a compor o seu mundo movidas por um projeto que é, simultaneamente, ético e técnico.

Estivemos presentes em um momento em que uma das agricultoras foi convidada para fazer uma fala para alunos do Ensino Fundamental sobre o cuidado com as sementes crioulas. Durante a sua apresentação, Dona Raimunda discutiu sobre os problemas ambientais, e disse que ‘o homem queima a própria natureza’ e que ‘a nossa mãe-terra está sendo destruída pelo homem’. Tendo reconhecido que a intervenção humana se tornou destrutiva para a natureza, ela mostrou que o cuidado com as sementes (a prática que ela e as outras mulheres do Santa Madalena desenvolviam) é também uma forma de ter cuidado com a natureza.

Em entrevista, Adriana nos afirmou que, no Assentamento, ‘ainda’ há agricultores que usam veneno em suas produções, mas a maioria não usa e ‘tem a mente sustentável’. ‘Plantar orgânicos’, desenvolver uma agricultura orgânica, ela diz, é uma forma sustentável de se relacionar com a terra, com as plantas e com seres diversos. Adriana também nos afirmou que o Assentamento é a ‘terra do futuro’, pois lá a maioria dos agricultores e agricultoras se importa com a ‘natureza’.

### **Considerações finais (e uma provocação)**

As agricultoras do Santa Madalena mostram que ‘mulher faz coisa de homem’ e vão além do espaço estreito da casa, pois cultivam, trocam saberes entre si e realizam

conjuntamente experiências agroecológicas em seus quintais. Uma de nossas interlocutoras disse que sua 'base' estava no Assentamento e que nele 'encontrou o verdadeiro amor': tal qual uma árvore, ela encontrou um lugar em que pudesse permanecer e fazer suas raízes crescerem.

Ellen e Klaas Woortmann (1997), retomando a formulação de Lévi-Strauss (2011), apontam a "ciência do concreto" presente nas comunidades rurais de Sergipe, isto é, os saberes locais vão além de um simples saber agrônomo, aproximando-se de uma verdadeira construção cosmológica, de uma construção do mundo. De modo parecido, as tecnologias terranas (Latour 2013) aplicadas pelas agricultoras no Assentamento Santa Madalena transcendem o saber agrônomo científico e mostram dimensões que auxiliam na compreensão da cosmologia do território.

A pesquisa que subsidiou a escrita deste trabalho, ao analisar as técnicas agroecológicas desenvolvidas e aplicadas por nossas interlocutoras, nos faz perceber que as relações em que elas "se enlinham" (Teixeira 2019) com forças e seres mais-que-humanos transformam e revitalizam "o mundo", ao passo que também transformam e revitalizam as vidas de cada uma dessas mulheres. Essa revitalização teve seu momento inicial com a passagem do trabalho 'em cima do que é dos outros' para o trabalho 'em cima do que é meu [seu]', ou seja, com a saída da 'terra dos patrões' e a conquista da própria terra.

Defendemos, portanto, que as técnicas agroecológicas empregadas por essas mulheres para cultivar a vida são, do seu ponto de vista, responsáveis pela gênese de mais que verduras, frutos, tubérculos etc., mas, também, (i) de uma nova forma de se relacionar com a terra e com mundo (e mesmo com a produção de outra terra e de outro mundo) (ii) e de uma nova forma de se conceber enquanto mulheres e trabalhadoras. Assim, embora a discussão sobre trabalho feminino seja fundamental para compreender as circunstâncias das nossas interlocutoras, acreditamos ter apontado que, ao estudar o engajamento das mulheres com a agroecologia, o foco etnográfico na ética, na técnica e no conhecimento deixa ver aspectos instigantes e insuspeitos sobre as suas experiências.

Finalizamos com uma provocação.

Como observa Keith Thomas (1988: 18), na Europa (e especificamente no Reino Unido) entre os séculos XVI e XIX, "alguns dogmas desde muito estabelecidos sobre o lugar do homem na natureza foram descartados [...]. Surgiram novas sensibilidades em relação aos animais, às plantas e à paisagem". A partir de então, e cada vez mais intensamente, as relações com o mundo e os seus habitantes humanos e não humanos, e as mudanças pelas quais eles passavam, produziam questionamentos acerca do "predomínio humano" sobre

o restante da criação divina. Na passagem do século XVIII para o século XIX, há um “dilema humano”, uma “confusão” no “estado de espírito” dos ingleses: “O mundo não podia mais ser visto como feito somente para o homem, e as rígidas barreiras entre a humanidade e outras formas de vida haviam sido bastante afrouxadas” (Thomas 1988: 357).

Sem com isto incorrer em alguma forma de idealização, nossa experiência com as agricultoras do Assentamento Santa Madalena nos faz pensar se o “predomínio humano” ao qual Thomas se refere (visível, por exemplo, nos discursos que negam as mudanças climáticas ou que investem no escapismo) ao pensar sobre o antropocentrismo euro-americano, não poderia, em alguma medida, ser dito “predomínio masculino”. Se novas formas de resistir ao fim do mundo estão sendo gestadas por diferentes coletivos em diferentes lugares, parece-nos que mulheres como Josivânia, Dona Eudes e Dona Raimunda têm e terão papel fundamental nos “processos de co-tornar-se” (Van Dooren, Kirskey & Münster 2016: 51) que aí estão em jogo, isto é, na tessitura deste “enlilhado” mais-que-humano que se chama vida – ou Gaia.

## Referências

- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. “Mundos de Roças e Florestas”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 11(1): 115-131.
- COMERFORD, John. 1999. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- CORDEIRO, Rosineide de Lourdes Meira. 2006. “Além das Secas e das Chuvas: os Usos da Nomeação Mulher Trabalhadora Rural no Sertão de Pernambuco”. In: E. Woortmann; B. Heredia; R. Menasche (orgs.), *Coletânea Margarida Alves: Estudos Rurais e Gênero*. Brasília: MDA. pp. 216-244.
- DAINESE, Grazielle. 2020. “Trabalhos, Ajudas e Gênero: um Olhar desde as Experiências das Mulheres da Terceira Margem-Minas Gerais/Brasil”. In: H. M. Palermo; M. L. Capogrossi (dirs.), *Tratado Latinomamericano de Antropología del Trabajo*. Buenos Aires: CLACSO, CEIL, CONICET; Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). pp.1213-1246.
- DAS, Veena. 2012. “Ordinary Ethics” In: D. Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Willey-Blackwell. pp. 133-149.
- FOUCAULT, Michel. 2006. “A Ética do Cuidado de Si Como prática da Liberdade”. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade e Política*. v.5. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. pp. 264-287.
- FROES, Lívia. 2012. *Todo Mundo pela Família: Gestão Feminina e Vida Familiar diante do Assalariamento Sazonal dos Homens*. Dissertação de mestrado. PPGA/UFF, Universidade Federal Fluminense.

- GALIZONI, Flávia; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. 2011. "Bem Comum e Normas Costumeiras: a Ética das Águas em Comunidades Rurais de Minas Gerais". *Ambiente & Sociedade*, 14(1): 77-94.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Água, Terra e Família: uma Etnografia dos Recursos Hídricos nas Comunidades Camponesas da Mantiqueira Mineira". *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, 20(2): 68-93.
- GARCIA JR., Afrânio. 1983. *Terra de Trabalho: Trabalho Familiar de Pequenos Produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. 1990. *O Sul: o Caminho do Roçado: Estratégias de Reprodução Camponesa e Transformação Social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: EdUnB, MCT-CNPq.
- GARCIA JR., Afrânio; HEREDIA, Beatriz. 1971. "Trabalho Familiar e Campesinato". *América Latina*, 1(2): 37-52.
- HEREDIA, Beatriz. 1979. *A Morada da Vida: Trabalho Familiar de Pequenos Produtores no Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOLLIVER, Gabriel. 2016. "Tá Bonito pra Chover": *Agricultores Experimentadores no Semiárido da Paraíba*. Monografia. Graduação em Ciências Sociais, PUC. Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2017. "'Tá Bonito pra Chover': Agricultores Experimentadores no Semiárido da Paraíba". In: *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, 3: 158-172.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York, London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Da Transmissão de Representações à Educação da Atenção". *Educação*, 33(1): 6-25.
- KEANE, Webb. 2010. "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics". In: M. Lambek (ed.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press. pp.64-83.
- LAIDLAW, James. 2002. "For an Anthropology of Ethics and Freedom". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 311-332.
- \_\_\_\_\_. 2014. *The Subject of Virtue: an Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAMBEK, Michael. 2010. "Introduction". In: \_\_\_\_\_ (ed.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press. pp. 1-36.
- \_\_\_\_\_. 2015. *The Ethical Condition: Essays on Action, Person and Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LATOUR, Bruno. 2011. *Cogitamus: Seis Cartas Sobre as Humanidades Científicas*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- LEMONNIER, Pierre. 1986. "The Study of Material Culture Today: Toward an Anthropology of Technical Systems". *Journal of Anthropological Archaeology*, 5:147-186.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. 2017. "A Cultura da Batata-doce: Cultivo, Parentesco, e Ritual entre os Krahô". *Mana*, 23(3): 455-490.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. 1993. *Trabalhadeiras e Camarados: Relações de Gênero, Ritualizações e Simbolismo numa Comunidade Amazônica*. Belém: Editora da UFPA.

PACHECO, Maria Emilia. 1997. "Sistemas de Produção: Uma perspectiva de gênero". *Revista Proposta*, 25(71): 1-11.

PALMEIRA, Moacir. 1977. "Casa e Trabalho: Notas sobre as Relações Sociais na Plantation Tradicional", *Revista de Ciências Sociais do Centro de Estudos Noel Nutels*, 2: 103-114.

PANDIAN, Anand. 2009. *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*. Durham: Duke University Press.

PAULILO, Maria Ignez. 1987. "O Peso do Trabalho Leve". *Revista Ciência Hoje*, 5(28): 1-7.

PEREIRA, Luzimar Paulo. 2019. "Fazendo Cercas: Notas sobre Processos de Criação de Pequenos Lotes em Urucuia". *Interseções*, 21: 318-340.

RODRIGUES, Sandra Marli da Rocha. 2018. "Agroecologia e sua Materialidade na Vida das Mulheres Camponesas". In: C. Cinelli et al. (orgs.), *Mulheres Camponesas: Semeando Agroecologia, Colhendo Saúde e Autonomia*. Porto Alegre: RedeUnida. pp. 36-53.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2017. "Técnica e/em/como Transformação". In: \_\_\_\_\_. (org.), *Técnica e Transformação: Perspectivas Antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações. pp. 11-33.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel & MURA, Fábio. 2019. "Technique, Power, Transformation: Views from Brazilian Anthropology". *Vibrant*, 16:1-16.

SIGAUD, Lygia. 1979. *Os Clandestinos e os Direitos: Estudo sobre Trabalhadores da Cana-de-Açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades.

SIGAUD, François. 1997. "Technology". In: T. Ingold (org.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge. pp. 420-57.

SILIPRANDI, Emma. 2016. *Mulheres e Agroecologia: Transformando o Campo, as Florestas e as Pessoas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

TADDEI, Renzo. 2017. "Ser-estar no Sertão: Capítulos da Vida como Filosofia Visceral". In: \_\_\_\_\_. *Meteorologistas e Profetas da Chuva: Conhecimentos, Práticas e Políticas da Atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome. pp. 175-188.

TEIXEIRA, Jorge Luan. 2014. *Na Terra dos Outros: Mobilidade, Trabalho e Parentesco entre os Moradores do Sertão dos Inhamuns (CE)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2019. *Caçando na Mata Branca: Conhecimento, Movimento e Ética no Sertão Cearense*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

THOMAS, Keith. 1988. *O Homem e o Mundo Natural: Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.

TSING, Anna. 2019. *Viver nas Ruínas: Paisagens Multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

VAN DOOREN, Thom; KIRSKEY, Eben & MÜNSTER, Ursula. 2016. "Estudos Multiespécies:

Cultivando Artes de Atentividade”. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, 3(7): 39-65.

WEITZMAN, Rodica. 2016. *Tecendo Deslocamentos: Relações de Gênero, Práticas Produtivas e Organizativas entre Trabalhadoras Rurais*. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

WOORTMANN, Ellen. 2009. “O Saber Camponês: Práticas Ecológicas Tradicionais e Inovações”. In: E. P. Godoi; M. A. Menezes; R. A. Marin (orgs.), *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias*. v.2. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD. pp. 119-129.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. 1997. *O Trabalho da Terra: a Lógica e a Simbólica da Lavoura Camponesa*. Brasília: Editora da UnB.

Recebido em 17 de agosto de 2020.

Aceito em 06 de dezembro de 2020.

---

# Caderno de imagens

## Travessia do sensível pelos rios Xingu e Amazonas

Ralyanara Moreira Freire<sup>1</sup>

Doutoranda em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas (PPGAS-Unicamp)

[ralyanara@gmail.com](mailto:ralyanara@gmail.com)

### Resumo

Nesse relato “antropográfico” faço o exercício de mostrar, por “escrita-imagem”, a vagareza do percurso de balsa que parte da cidade de Vitória do Xingu, no Pará, seguindo até Santana, no Amapá. Nele, as chamadas multiespécies se apertam no interior da embarcação que segue pelas caudalosas águas. As paradas nos portos de pequenas cidades beira-rio deixam ver a movimentação intensa de mercadorias, além do cotidiano deslocamento daquelas que utilizam a balsa como meio de transporte e as águas doces como lugar de passagem. A monotonia do percurso e a exuberância amazônica são contrastadas, sendo que as multiespécies e coisas são percebidas e acionadas como fio condutor da viagem.

**Palavras-chave:** Amazônia brasileira; travessia; multiespécies; antropografia.

Como já dizia Guimarães Rosa, “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe pra gente é no meio da travessia”. Na travessia, o real vai se mostrando de forma a revelar-se àquela que atravessa. Buscar um real possível, ou até impossível, a partir da travessia, também pode ser uma ação, um movimento de perceber algo entre tantos reais. Do meio da travesseira o “real” se impõe exuberante a ponto de mostrar o inesperado, o impensável, ou quem sabe tudo o que extrapola a si próprio. Muito embora Guimarães descreva as veredas dos grandes sertões, nos “gerais de minas” e Bahia, as ideias que o literato grafa saltaram à minha memória quando fui acionada por “Maria”.

---

1 Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e pesquisadora do Grupo de Pesquisas em Narrativas da Diferença (Pindoba) da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Com receio dos imprevistos que uma travessia no rio Xingu poderia lhe oferecer – ataques de “piratas”, possíveis naufrágios, bem como crimes sexuais relatados pelas amigas viajantes – “Maria” me convidou, em 2018, para acompanhá-la de modo que pudéssemos nos apoiar durante a jornada. O trajeto de balsa inicia na cidade de Vitória do Xingu (PA), lugar fortemente impactado pela Hidrelétrica de Belo Monte, até Santana, região metropolitana de Macapá (AP). “Maria” desejava rever o filho, os netos, irmão e os sobrinhos, há tempos não visitados, mas também desejava me apresentar o curso do rio Xingu e o pedaço de floresta que a ela faz tão bem.

Goiana “do pé rachado”, o contato com o rio não é de todo um grande mistério para mim. Entretanto, deparar-me com toda aquela exuberância de água doce e floresta amazônica foi, de fato, envolvente. As quase trinta horas de viagem de ida, e outras trinta de volta, impactaram-me. Os chamados “choque cultural” e “estranhamento” foram inevitáveis e, no ritmo lento da balsa, cederam espaço para uma espécie de “ritual de passagem”.

Paraense de nascimento e de vivência, “Maria” cresceu sendo banhada pelo Xingu. Mas, ela também “estranhava o familiar” pois sentia medo do escuro, das águas, do boto e dos homens. Enjoos também foram constantes, todos provocados pelo odor que adentrava nossas narinas. Eram os sedimentos da carga de baixo, especificamente a do caminho de ida. O gado estava acomodado na parte inferior do barco, enquanto, de cima, observávamos tudo.

Daquele lugar privilegiado na balsa, eu via a pessoa responsável pela carga de baixo caminhar – vez e outra – ligeiramente, expressando na face preocupação. O homem mantinha cautela, o gado não podia se deitar e nem ficar exposto por muito à altas temperaturas. O calor extremo poderia desidratá-los e matá-los. Gado morto, prejuízo no bolso. Então, a cada duas horas o cuidador atento abria a torneira e banhava a carga com a água bombeada do rio.

No andar superior, outra carga, da qual eu fazia parte, também recebia sua dose de cuidado e preocupação. As refeições eram servidas rigorosamente às sete, onze e dezessete horas. O retorno não foi diferente, exceto pelo fato de os bois terem sido substituídos por coisas que, por sua vez, foram carregadas e descarregadas em paradas específicas durante a navegação. A cada cidadezinha banhada pelo Amazonas ou pelo Xingu, a balsa atracava. Em certo momento, me peguei no meio da travessia fotografando com meu celular o que passou por muito tempo parado, o que se movimentou rapidamente ou somente o que me adormeceu. Quando nada me chamava a atenção, quando sentia a inércia, lá estava “Maria” me dizendo: “esse caminho deixa a gente anestesiada”.

Era o sol que batia na água e feria meus olhos com tanta exuberância; era a água que, atrevida, me revirava o estômago de tanto balançar minha rede; era a rede que, de tão flexível, me abraçava no frio da noite. Nos portos, o entra e sai de pessoas e coisas me fazia entortar o pescoço de um lado para o outro “parecendo bola de pingue-pongue”, como observou minha amiga. Eu tentava acompanhar tamanho movimento. Tudo se atravessa em uma balsa: livro, telha, farinha, peixe, refrigerante, gado, caminhão, móveis, planta, legumes. Terra, fogo, água, gente...

A travessia foi se revelando aos pouquinhos. O que trago nessa narrativa, palavras e “grafias” (Kofes, 2015), está constituído pela experiência que eu vivi ao lado de “Maria”, ainda que meu olhar tenha se desviado dela em muitos momentos. Sobretudo, quero expressar, nesta curta montagem, um resultado possível do exercício do sensível. Não importando a técnica, apontei a câmera digital do meu aparelho celular, com poucos recursos, para aquilo que me impactava. Audaciosa, eu queria formar quadros semelhantes às cenas que me entorpeciam. A perspectiva era sempre de dentro da balsa para dentro da balsa, de dentro da balsa para fora da balsa, e, raramente, de fora da balsa para dentro da balsa, conforme as paradas feitas pelo balseiro.

Sabendo que, muito embora a antropologia se dedique tradicionalmente a estudar a humanidade em suas interações, quero apresentar a imagem como algo que se coloca para além de um produto de nossa própria percepção. Ela mostra-se como um modo de simbolização. O que comparece ao olhar irrompe ou transforma-se em imagem (Belting, 2012). Eu compreendo a imagem a partir do lugar da antropologia e considero a perspectiva do olhar, em relação metafórica com o “olhar etnográfico”, imprescindível. Sobretudo, olhar é mais que simplesmente ver e está posto para além da competência em se observar.

Quiçá, o olhar suponha implicação ou uma espécie de ser-afetado que se reconhece, nesse movimento de implicação, como sujeito. Apresento, então, um olhar que se faz ver pela antropografia. Considero que é preciso uma forma para que o olhar aceda à linguagem e à elaboração, para que seja possível transmitir uma experiência e quem sabe um ensinamento (Didi-Huberman, 2015). Em meus estudos antropológicos, as imagens têm ocupado o lugar do sensível e de uma linguagem que expressa minhas próprias experiências, por demasiado subjetivas. Unidas a este texto, apresento um olhar formatado, mas cuidadoso, destes dias de atravessamento do rio Xingu até o encontro com o rio Amazonas, fazendo ver a espera, a espreita e o movimento.

## Referências

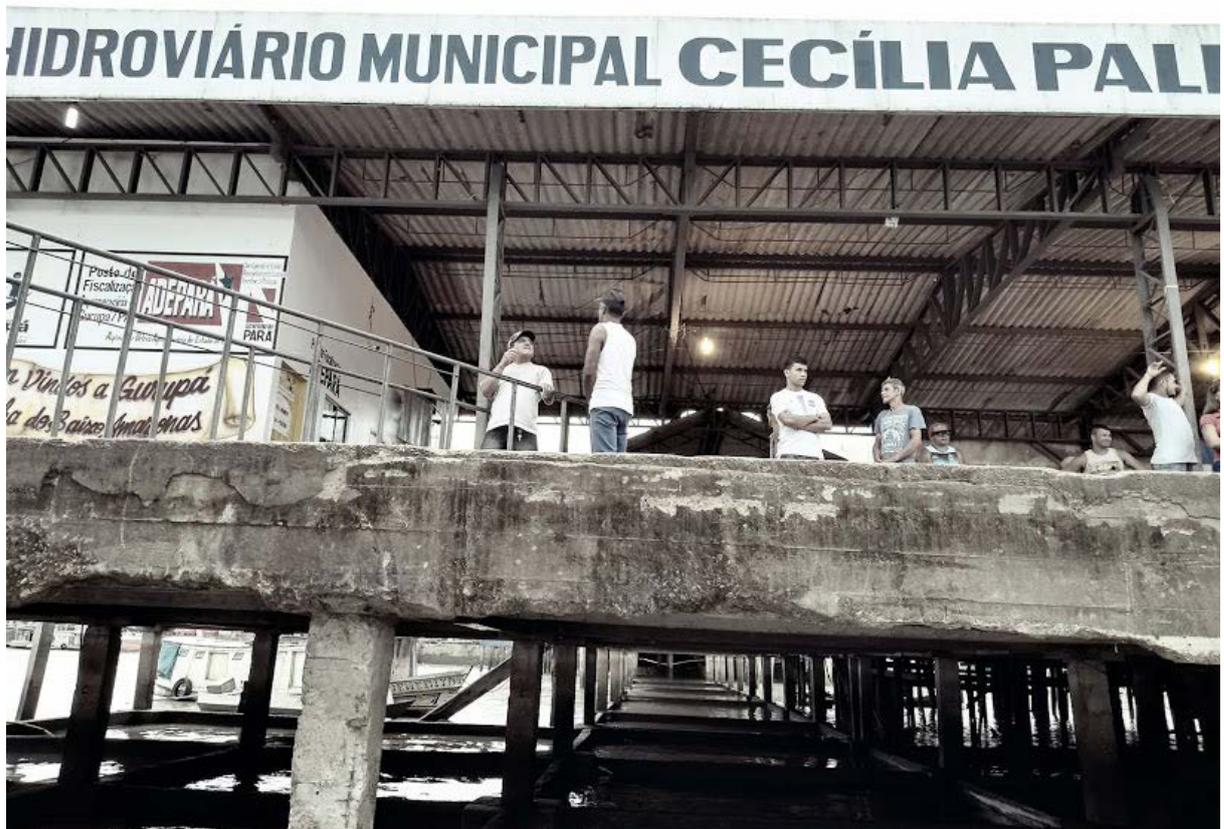
BELTING, H. *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz Editores, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Falenas. *Ensaio sobre aparição*. Lisboa: Imago, 2015.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela. *Vidas & Grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

Recebido em 03 de junho de 2018.

Aceito em 24 de setembro de 2020.



**Figura 1:** Parada para embarque e desembarque no município de Gurupá (PA), já na metade da travessia. Aqui estamos sobre o rio Amazonas.



**Figura 2:** Ainda no Rio Amazonas, embarcação de pessoas aguarda sua partida no Terminal Hidroviário São Benedito, no município de Santana (AP), local em que a travessia terminou para nós.



**Figura 3:** Terminal Hidroviário José Batista Filho, em Porto de Moz (PA). O local é bastante movimentado pela entrada e saída de mercadorias. Agora estamos no rio Xingu



**Figura 4:** O vendedor de quitandas observa, curioso, o que entra e o que sai da balsa. Apesar da grande movimentação de pessoas e coisas em Porto de Moz, suas quitandas não têm muita demanda.

**Figura 5:** O trabalho é pesado nesse Terminal e a balsa fica estacionada por cerca de duas horas. A mercadoria carregada, em Porto de Moz, será removida mais tarde, em Sanador José Porfírio ou Vitória do Xingu, no Pará.

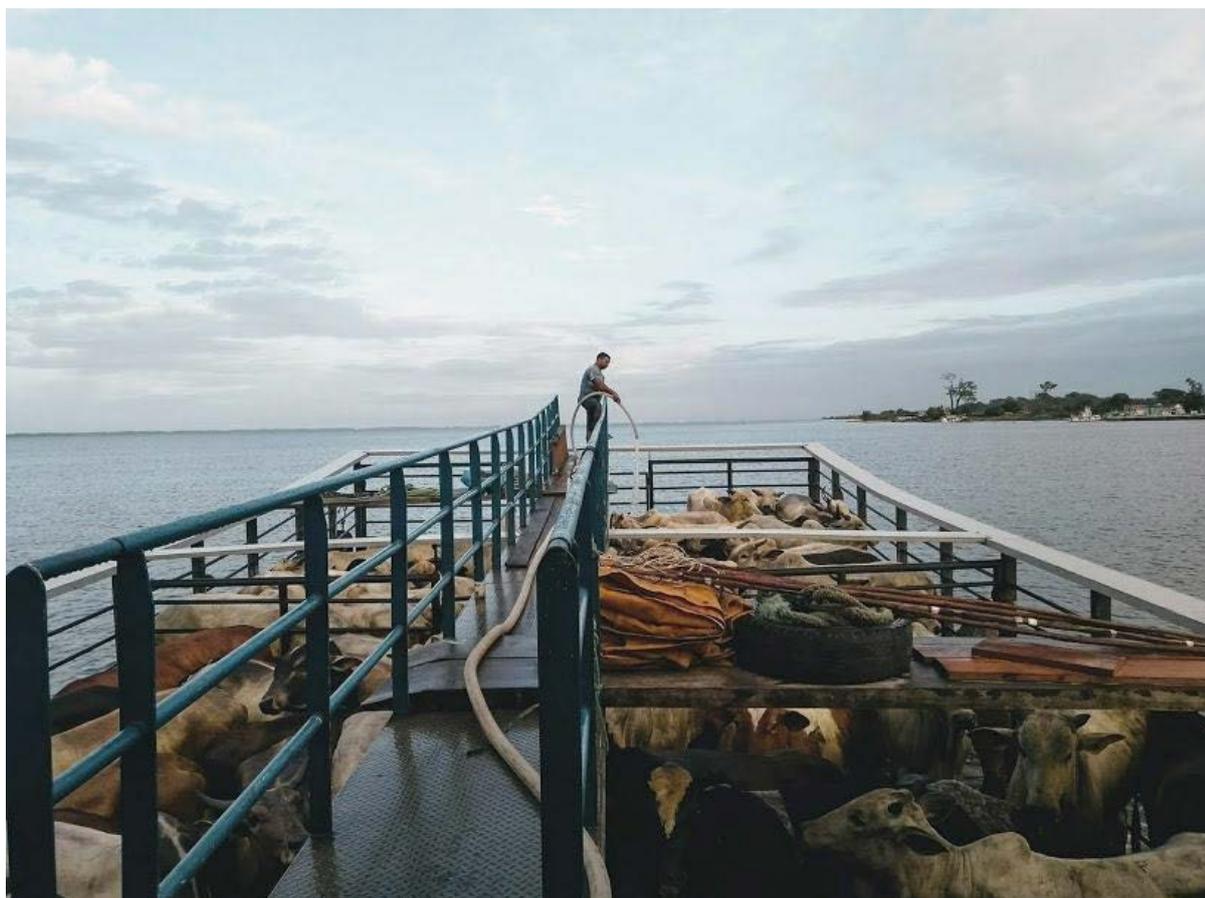




**Figura 6:** Sem um objetivo específico, os homens apenas observam o rio Amazonas, as coisas e as pessoas.



**Figura 7:** São muitas as balsas que carregam gado. Da embarcação em que estamos, ainda no início da viagem, em Vitória do Xingu, podemos observar o confinamento dos bichos.



**Figura 8:** Os bichos são “regados” frequentemente. O odor de fezes e urina é forte, mas depois de algumas horas se torna imperceptível.



**Figura 9:** As poucas crianças que atravessam se entretêm com as discontinuidades do caminho – pequenas propriedades ou canoas que se aproximam.



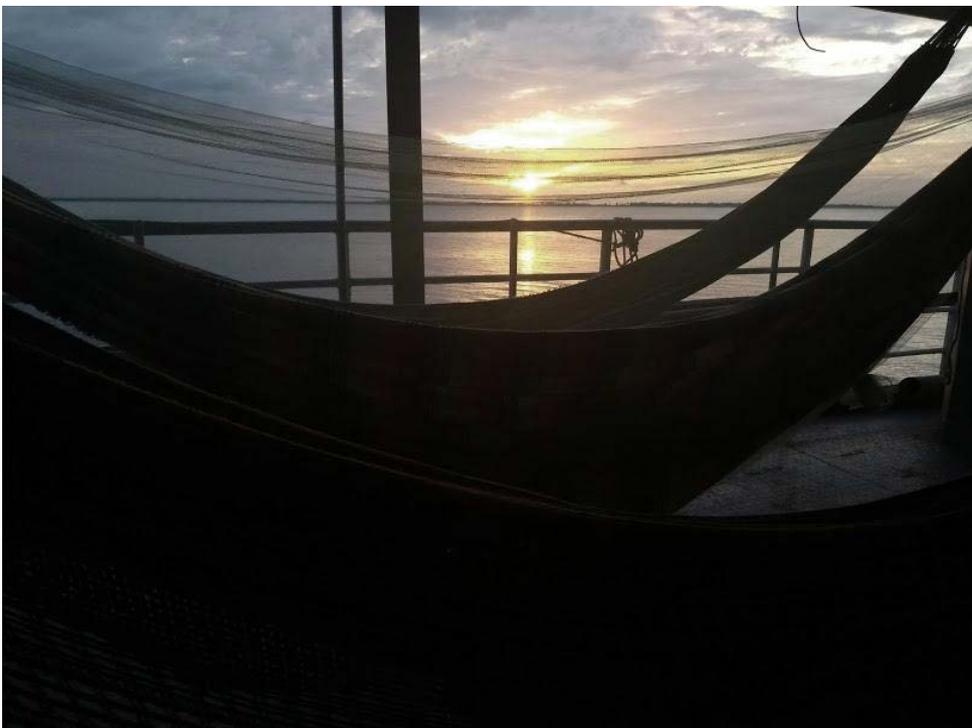
**Figura 10:** Mãe e filha aguardam, preocupadas, pelo marido e pai. Ele ficou incomunicável nas últimas 10 horas.



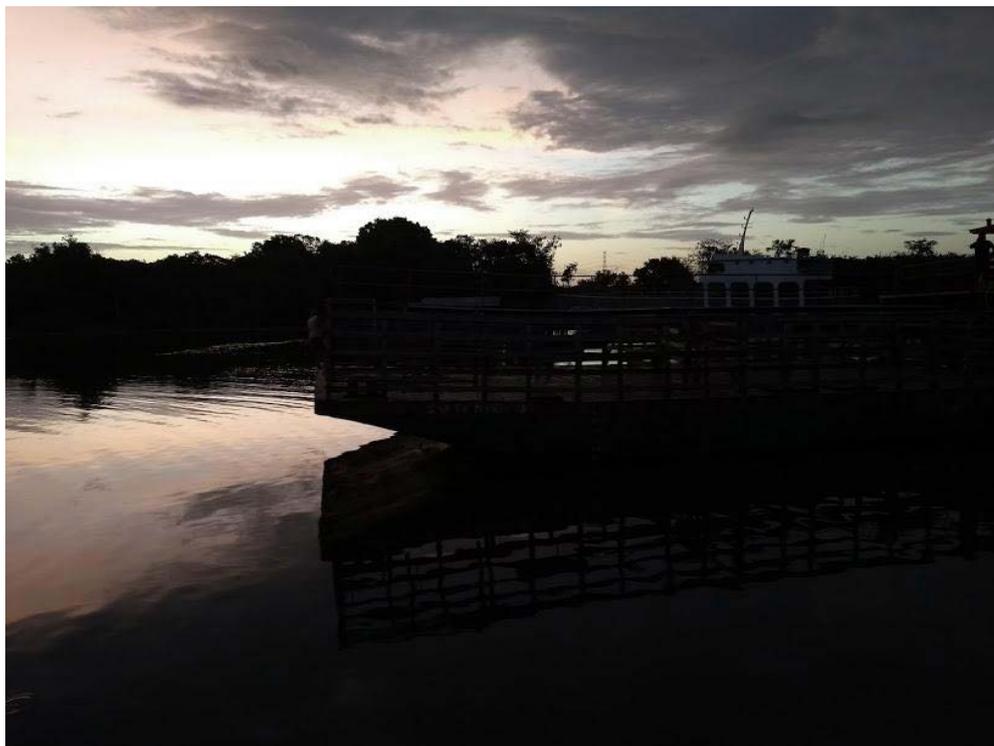
**Figura 11:** “Maria” aproveita o sol e, quando ele se esconde, ela me conta histórias da travessia.



**Figura 12:** A rede é a melhor das companhias, ela nos conforta no sair do dia e entrar da noite. Cada pessoa tem sua própria rede e não se compartilha esse item.



**Figura 13:** De vez em quando as redes são trocadas por um tamborete ou pelo alambrado da balsa, de onde se tem ampla visão do rio.



**Figura 14:** Fomos ultrapassadas por uma balsa um pouquinho mais ligeira que a nossa. Ainda é o Xingu?



**Figura 15:** Aqui, já não sabemos onde estamos e nos entregamos à travessia.



**Figura 16:** Estamos quase no fim, mas, há poucos dias, aqui era quase o começo.

---

# Tradução

## A emergência da etnografia multiespécies<sup>1</sup>

S. Eben Kirksey

City University of New York Graduate Center

[Eben.kirksey@protonmail.com](mailto:Eben.kirksey@protonmail.com)

Stefan Helmreich

Massachusetts Institute of Technology

[Sgh2@mit.edu](mailto:Sgh2@mit.edu)

### Resumo

Antropólog(a)s têm se dedicado, ao menos desde Franz Boas, a investigar as relações entre natureza e cultura. No alvorecer do século XXI, este interesse recorrente vem sendo alterado diante de novas torções. Um conjunto de “etnógrafo(a)s multiespécies” começaram a depositar ênfase inédita na subjetividade e na agência de organismos cujas vidas estão emaranhadas às vidas humanas. A etnografia multiespécies emergiu na interseção de três linhas de investigação interdisciplinares: os estudos ambientais, os estudos sociais da ciência e da tecnologia (STS) e os estudos animais. Começando pelos clássicos assuntos etnobiológicos, plantas úteis e animais carismáticos, etnógrafo(a)s multiespécies igualmente convidaram organismos pouco estudados – tais como insetos, fungos e micróbios – para a conversação antropológica. Este(a)s antropólog(a)s reuniram-se no Salão Multiespécies (*Multispecies Salon*), uma mostra de arte, onde as fronteiras de uma interdisciplina emergente foram exploradas em meio a uma coleção de organismos vivos, artefatos das ciências biológicas e surpreendentes intervenções biopolíticas.

**Palavras-chave:** etnografia multiespécies; estudos animais; natureza/cultura; bioarte.

---

1 Este artigo foi publicado originalmente em *Cultural Anthropology*, volume 25, número 4, pp. 545-576, 2010 (<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>). Sua tradução e reprodução pela R@U foi formalmente autorizada pela *American Anthropological Association* e pelos dois autores, a quem agradecemos. Esta tradução não tem uso comercial e não pode ser reproduzida sem permissão (Nota dos Tradutores, doravante NT).

**Abstract**

Anthropologists have been committed, at least since Franz Boas, to investigating relationships between nature and culture. At the dawn of the 21st century, this enduring interest was inflected with some new twists. An emergent cohort of “multispecies ethnographers” began to place a fresh emphasis on the subjectivity and agency of organisms whose lives are entangled with humans. Multispecies ethnography emerged at the intersection of three interdisciplinary strands of inquiry: environmental studies, science and technology studies (STS), and animal studies. Departing from classically ethnobiological subjects, useful plants and charismatic animals, multispecies ethnographers also brought understudied organisms – such as insects, fungi, and microbes – into anthropological conversations. Anthropologists gathered together at the Multispecies Salon, an art exhibit, where the boundaries of an emerging interdiscipline were probed amidst a collection of living organisms, artifacts from the biological sciences, and surprising biopolitical interventions.

**Keywords:** multispecies ethnography; animal studies; nature/culture; bioart.

Um novo gênero de escrita e modo de fazer pesquisa chegou à cena antropológica: a etnografia multiespécies. Criaturas que, antes, só apareciam nas margens da antropologia – como parte das paisagens, como alimento para seres humanos, ou como símbolos –, estão sendo promovidas ao primeiro plano em etnografias recentes. Animais, plantas, fungos e micróbios, anteriormente confinados, nos relatos antropológicos, ao reino da *zoe* ou “vida nua” – aquilo que é matável –, começaram a figurar na companhia dos humanos, no reino da *bios*, como legíveis portadores de vidas biográficas e políticas (cf. Agamben 1998). Em meio a narrativas apocalípticas de destruição ambiental (Harding 2010), antropólogo(a)s principiam a encontrar modestos exemplos de esperança biocultural – escrevendo sobre amor aos insetos (Raffles 2010), sobre deliciosos cogumelos que florescem no rastro da devastação ecológica (Tsing, para o *Matsutake World Research Group* 2009), e sobre culturas microbianas que animam as políticas e os valores alimentares (Paxson 2008).

Etnógrafo(a)s multiespécies encontram-se estudando uma série de organismos cujas vidas e mortes estão ligadas aos mundos sociais humanos. Um projeto aliado à “antropologia da vida”, de Eduardo Kohn – “uma antropologia que não está circunscrita ao humano, mas se preocupa com os efeitos de nossos emaranhamentos com outros tipos de seres vivos” (2007: 4) –, a etnografia multiespécies centra-se em como a infinidade de modos de vida dos organismos molda e é moldada por forças políticas, econômicas e culturais. Tal modo de etnografia também segue Susan Leigh Star, que sugere ser “tão analiticamente mais interessante e politicamente mais justo começar com a questão *cui*

*bono*?<sup>2</sup> do que partir de uma celebração do fato da mistura humano/não humano” (1991: 43).

O adjetivo “multiespécies” já vem viajando por mundos de pesquisas biológicas e ecológicas, referindo-se a casos de pastoreio multiespécies<sup>3</sup>, à coconstrução de nichos, e ao manejo da vida silvestre (por exemplo, de Ruiter et al. 2005). O que pode o adjetivo fazer – e o que já vem fazendo – na antropologia? Os artigos deste volume de *Cultural Anthropology* oferecem algumas respostas<sup>4</sup>. O presente ensaio situa a discussão no interior dos debates contemporâneos acerca do “humano”; na história das antropologias de animais, plantas e outros organismos; e diz respeito, igualmente, às questões conceituais em torno das definições de “cultura” e de “espécie”.

“Devires” – novos tipos de relações que brotam de alianças não hierárquicas, vínculos simbióticos, e misturas entre agentes criativos (cf. Deleuze & Guattari 1987: 241-242) – abundam nesta crônica da emergência da etnografia multiespécies, e nos ensaios desta coletânea. “A ideia de *devir* transforma tipos em eventos, objetos em ações”, escreve Celia Lowe (neste volume)<sup>5</sup>. O trabalho de Donna Haraway provê um ponto de partida crucial para a “virada específica” [*species turn*] na antropologia: “se nós apreciarmos a tolice do excepcionalismo humano”, ela escreve no livro *When species meet*, “então sabemos que devir é sempre devir *com* [*becoming with*] – em uma zona de contato onde o resultado, onde se decide quem está no mundo, encontra-se em jogo” (2008: 244). Baseando-se em Deleuze e Guattari, cujas ideias sobre o “devir animal” Haraway critica por sua misoginia, medo do envelhecimento e uma falta de curiosidade a respeito de animais reais (2008: 28-30), etnógrafo(a)s multiespécies estudam zonas de contato nas quais as linhas separando a natureza da cultura foram demolidas, e onde os encontros entre *Homo sapiens* e outros seres geram ecologias mútuas e nichos coproduzidos (Fuentes, neste volume)<sup>6</sup>.

A etnografia multiespécies emergiu como na atividade de um enxame, uma rede sem um centro de comando, povoada por uma “multidão de distintos agentes criativos” (Hardt & Negri 2004: 92). O Salão Multiespécies [*Multispecies Salon*] – uma série de debates, mesas redondas e eventos em galerias de arte realizados nos encontros anuais da

2 Literalmente, “quem se beneficia?” (NT).

3 Contextos em que animais de distintas espécies compartilham uma mesma área de pastagem (NT).

4 O presente texto introduz o dossiê *Multispecies Ethnography* da edição especial (volume 25, número 4, de novembro de 2010) da revista *Cultural Anthropology*, que é também constituído por mais quatro artigos por Eva Hayward, Agustín Fuentes, Celia Lowe e Jake Kosek (ver <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/toc/15481360/2010/25/4>) (NT).

5 No artigo “*Viral clouds: becoming H5N1 in Indonesia*” (pp. 625-649) que integra o dossiê apresentado pelo presente ensaio (NT).

6 No artigo “*Naturalcultural encounters in Bali: monkeys, temples, tourists, and ethnoprimateology*” (pp. 600-624) que integra o dossiê (NT).

Associação Americana de Antropologia [*American Anthropological Association*, ou AAA] (em 2006, 2008 e 2010) – foi um dos locais, entre vários outros, onde este enxame pousou. O Salão tornou-se um “para-sítio”<sup>7</sup> (Marcus 2000) – um sítio de campo paraetnográfico no qual antropólogo(a)s e seus e suas interlocutore(a)s reuniram-se para discutir assuntos de interesse comum (ver Figura 1 abaixo, um poster do evento de 2008)<sup>8</sup>. A arte funcionou como companheira e como catalisadora para pensar para além das, e contra as, dicotomias natureza-cultura (ver também Kac 2007; da Costa & Philip 2008)<sup>9</sup>. Neste ensaio, buscamos entrelaçar uma introdução aos artigos deste volume de *Cultural Anthropology* com uma discussão teórica e com fragmentos coletados naquele para-sítio.

7 Em inglês “*para-site*”, cujo jogo com o termo “*parasite*” (parasita) não pode ser capturado pela tradução (NT).

8 A expressão “*Multispecies Salon*” (“Salão Multiespécies”) emergiu durante um jantar com Rosa Ficek, Heather Swanson e Eben Kirksey em 2006, quando os três eram estudantes de pós-graduação na *University of California* (UC), Santa Cruz. Mais tarde naquele mesmo ano, em conjunção com o *AAA Annual Meeting* em San Jose, Eben Kirksey organizou o primeiro Salão Multiespécies no *Oakes College*, com apoio do *UC Santa Cruz Center for Cultural Studies* e o *Science Studies Cluster*. A mostra de arte Salão Multiespécies 2 foi organizada em 2008 por Eben Kirksey, Marnia Johnston, Craig Schuetze, Patricia Alvarez e Christopher Newman, com financiamento do *National Science Foundation* (Award number 750722), do *History of Consciousness Program of UC Santa Cruz*, do *Anthropology Program at New College of Florida* e do *Anthropology at the Massachusetts Institute of Technology*. Dezesete artistas e intelectuais submeteram trabalhos para a mostra de arte Salão Multiespécies: Andre Brodyk, Traci Warkentin, Caitlin Berrigan, Carl Rettenmeyer, David Edmunds, Denise King, Frederic Landmann, Jake Metcalf, Kamil Dawson, Kathy Gritt, Luke Santore, Marnia Johnston, Patricia Piccinini, Rachel Mayeri, Ruth Wallen, Todd Gilens e Eben Kirksey. Outros agentes criativos incluíram Donna Haraway, Agustín Fuentes, Eben Kirksey, Sarah Franklin, Jake Kosek, Geoffrey Bowker, Susan Leigh Star, Karen Barad, Bill Maurer, Astrid Schrader, Kim TallBear, Paige West, Susan Harding, Heather Swanson, Rusten Hogness, Traci Warkentin, Heather Paxson, Mogu Mogu (Timothy Choy e Shiho Satsuka), Jonathan Marks e Eduardo Kohn. Este artigo é testemunha e produto deste trabalho coletivo e colaborativo. Agradecemos a todo(a)s esse(a)s acadêmico(a)s – assim como aos muitos outros e outras que comentaram este ensaio, incluindo Etienne Benson, Laurel Braitman e Matei Candea. Também agradecemos a Mike e Kim Fortun e os pareceristas anônimos da *Cultural Anthropology*.

9 Uma mostra recente de bioarte concentrou-se nas ideias de Deleuze e Guattari em torno do “devir animal” (Thompson 2005). Deleuze e Guattari distinguem “animais edipianos” individualizados de animais que formam matilhas, conformando multiplicidades e devires. “Qualquer um que gosta de gatos ou cachorros é um tolo”, escrevem os autores. Deleuze e Guattari, assim, celebram as formações sociais dos animais de bando ou matilha, como lobos, que “capturam todo e qualquer animal em um devir” (1987: 265). Aqui, nos alinhamos com Donna Haraway ao acompanhar Deleuze e Guattari apenas em parte do caminho. Na obra de Deleuze e Guattari, anota Donna Haraway, “o pensamento patrilinear, que enxerga o mundo todo como uma árvore de filiações regida pela genealogia e pela identidade, move uma guerra contra o pensamento rizomático, que é aberto a devires não hierárquicos” (2008: 28). “Até aqui, tudo bem... Mas a oposição lobo/cão não é engraçada... Não estou certa de que posso encontrar, na filosofia, manifestação mais cristalina de misoginia, medo do envelhecimento, falta de curiosidade sobre os animais, e horror diante da mundanidade da carne, aqui protegida pelo álibi de um projeto anti-edipiano e anticapitalista” (Haraway 2008: 28–30). Nós estamos com Haraway em sua rejeição da oposição lobo-cachorro proposta por Deleuze e Guattari. Ainda assim, acompanhamos Deleuze e Guattari no seu distanciamento dos sujeitos individualizados do devir de modo a franquear a exploração das possibilidades que emergem com a multidão pululante (cf. Hardt & Negri 2004: 92).



**Figura 1:** “O Guarda-costas do Melifagídeo de Capacete Dourado” (*The Bodyguard for the Golden Helmeted Honeyeater*). O guarda-costas, o garoto-propaganda do Salão Multiespécies, é uma vívida ficção feita de silicone pela escultora australiana Patricia Piccinini. Esta criatura fantástica foi inventada para proteger um organismo real – o melifagídeo de capacete dourado (*golden helmeted honeyeater*), uma pequena e colorida ave do estado de Victoria, na Austrália, cuja população reprodutiva consiste hoje de apenas 15 pares. Piccinini descreve esta criatura como “geneticamente modificada”, dotada de grandes dentes e com dupla função: “ele protege [a ave] de predadores exóticos, e possui poderosas mandíbulas que o permitem perfurar árvores para permitir o acesso dos pássaros à seiva” (2004). Esses dentes são um lembrete de que animais não são apenas bons para pensar com, ou para brincar com, mas que eles podem morder. Esta figura humanoide potencialmente perigosa ilustra os vivazes potenciais, as consequências mortais e as altas apostas na mistura, quando espécies se encontram. Donna Haraway, que apresentou um trabalho sobre Piccinini no Salão Multiespécies de 2008, sugere que suas esculturas são “criaturas (*critters*)<sup>10</sup> inquietantes, mas estranhamente familiares, que revelam ser ao mesmo tempo quase parentes e colonizadores alienígenas” (2007). A arte de Piccinini combina ficção e fatos científicos, iluminando problemas naturalculturais reais na Austrália, assim como suas possíveis soluções. Superando as “soporíficas seduções de um retorno ao Éden [e] o palpitante frisson do anúncio lamurioso do iminente Apocalipse tecnológico” (Haraway 2007), a obra de Piccinini incorpora [*embodies*] um mandato para proteger organismos ameaçados, ao mesmo tempo que oferece uma oportunidade para refletir sobre a natureza ambivalente das intervenções tecno-científicas que vêm sendo mobilizadas para salvá-los.

10 Ver a discussão sobre a noção de critter em Donna Haraway. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press (NT).

**A escrita da cultura<sup>11</sup> no Antropoceno**

O *Antropos* – o ser ético e racional que os europeus iluministas conjuraram de sua herança grega clássica (Herzfeld 2002) – vem sendo objeto de renovada atenção entre o(a)s antropólogo(a)s. Em sua articulação clássica, Michael M. J. Fischer nos lembra, *antropos* era um ente assentado entre o divino e o bestial, um ser que auto-reflexivamente moldou a si mesmo como membro da polis (2009: xv-xvi). Seguindo Foucault, o *antropos* também se tornou uma figura produzida pelas modernas ciências da vida, do trabalho e da linguagem – isto é, pela biologia, pela economia política e pela linguística (ver Rabinow 2003, 2008). E, no momento atual, o que conta como o que vive, trabalha e comunica encontra-se diante de uma revisão radical pelas biociências<sup>12</sup>. Neste contexto, antropólogos e antropólogas começaram a indagar: em que o antropos está se tornando?

A atenção ao antropos tem gerado mais instabilidade nas concepções de “ética” e de “cultura” do que dirigido olhares para algo como uma “natureza humana” orgânica em mutação<sup>13</sup>. Tal deslocamento do discurso biológico fundante indexa uma convicção, partilhada por muito(a)s antropólogo(a)s culturais, de que a antropologia norte-americana superou sua divisão em quatro subáreas (cultural, biológica, linguística e arqueológica) e de que as ciências da biologia humana têm pouco a dizer sobre análises culturais. A coletânea editada em 2005 por Dan Segal e Sylvia Yanagisako, *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, é apenas um dos textos que convidam o(a)s antropólogo(a)s culturais a se livrarem dos objetos e epistemologias da antropologia biológica. Este texto também pode ser lido como um eco das “guerras das ciências” dos anos de 1990 – debates a respeito de qual mistura de empirismo e interpretação deve fundamentar afirmações de conhecimento positivo, e sobre quem tem autoridade para fazer tal convocação (ver Fujimura 1998). O livro de Segal e Yanagisako resultou de acalorados debates que, na antropologia nos Estados Unidos no final do século

11 Traduzimos *Writing culture*, título do já clássico livro de Clifford & Marcus, como “escrever a cultura”, seguindo a tradução de Maria Claudia Coelho para a edição brasileira (Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/Eduerj, 2016) (NT).

12 Sobre “vida” ver, por exemplo, Bamford (2007), Biehl (2005), Franklin & Lock (2003), Hartouni (1997), Helmreich (2009), Landecker (2007), Petryna (2002), Rabinow (1992) e Taylor e colaboradores (1997); sobre trabalho e (bio)capitalismo, ver Cooper (2008), Fortun (2001, 2008), Franklin & Lock (2003), Sunder Rajan (2006), Thompson (2005) e Waldby & Mitchell (2006); sobre linguagem, ver Haraway (1991, 1997) e Downey et al. (1995).

13 Mas confira Fischer (2009: 114), para quem “natureza”, especialmente a “natureza” humana, é um “termo ambivalente”, um “estranho termo técnico”, ou um “rótulo que recobre a paradoxal ambiguidade” “disso que é tanto nosso outro e nosso eu ‘essencial’”, com múltiplas naturezas – primeira, segunda, remodelada – em interação. Na medida em que “nosso conhecimento se expande e se reconfigura (bioquímica, neurociência, genômica comparativa etc.) esta ambiguidade também aumenta” (Fischer 2009:156).

XX, redundaram em casos de rígidas divisões institucionais – separação de departamentos em alas culturais e biológicas, ou em setores interpretativos e evolucionistas.

Mesmo que as linhas de falha na disciplina tenham se alargado, alguma coisa nova começou a surgir. Etnógrafo(a)s estão explorando fronteiras naturalculturais e situando seus trabalhos no interior de preocupações ecológicas. Ele(a)s estão envolvendo-se com uma pletera de organismos e ecologias, e se abrem aos desafios metodológicos por estes sugeridos. Os trabalhos apresentados nesta edição especial de *Cultural Anthropology* são exemplares nesse sentido.

Estes trabalhos também ilustram de que maneiras os interesses da antropologia cultural convergem com as preocupações de outros – distintos, ainda que irmanados – nichos e comunidades. O químico atmosférico Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer cunharam o termo *Antropoceno* para definir uma nova era na história da Terra. Na visão dos dois cientistas, uma transformação crucial na vida do planeta teve início há cerca de duzentos anos, mais ou menos na época em que a máquina a vapor foi inventada, momento em que a atividade humana “foi gradualmente se transformando em uma força geológica e morfológica significativa” (2000: 17). Crutzen e Stoermer argumentam que o Holoceno, a era geológica que principiou há aproximadamente 12 mil anos, foi, agora, substituído pelo Antropoceno. Neste quadro de referência, antropos tornou-se uma figura ambivalente, detentora de uma agência capaz de abarcar – e pôr em risco – o planeta inteiro. Os humanos se tornaram amplamente responsáveis como os principais agentes das mudanças climáticas, extinções em massa e destruição em larga escala de comunidades ecológicas (cf. Masco 2004, sobre as “ecologias mutantes” criadas por testes nucleares). Com isto em mente, Deborah Bird Rose recentemente convocou-nos a “escrever no antropoceno” [*writing in the anthropocene*], defendendo uma renovada atenção às “conectividades situadas que nos vinculam a comunidades multi-espécies” (2009: 87). A etnografia multiespécies implica em escrever a cultura no antropoceno, atenta à reconfiguração do antropos, bem como às espécies companheiras e estranhas com as quais partilhamos o planeta Terra.

### **A virada específica (*the species turn*): origens e futuros**

Explorando modos de trazer outras espécies (e modos do fazer intelectual) de volta para a antropologia, etnógrafo(a)s multiespécies têm encontrado inspiração nos trabalhos de intelectuais que ajudaram a fundar a própria disciplina. Estudos sobre animais têm uma longa linhagem na antropologia, remontando a textos canônicos como *The American Beaver and his works*, que Lewis Henry Morgan publicou em 1868. Neste texto, Morgan

estudou a transmissão do “conhecimento adquirido” pelos castores na construção de abrigos, represas e canais. Traçando paralelos entre os conhecimentos de engenharia de pessoas e de castores, uma das muitas espécies que ele considerava como animais inteligentes “mudos”, Morgan formulou um argumento em defesa dos direitos animais: “A presente atitude do homem em relação aos mudos não condiz, em nenhum sentido, com sua sabedoria superior. Nós lhes recusamos todos os direitos, e devastamos e tomamos seus lugares com desenfreada e impiedosa crueldade” (1868: 281-282; ver também Feeley-Harnik 2001). No final do século XIX, num tempo em que a antropologia ainda constituía apenas um ramo da história natural, estudiosos como Morgan trabalhavam cruzando fronteiras disciplinares que, mais tarde, seriam enrijecidas de modo a controlar o tráfego entre as ciências naturais e sociais.

Vários dos contemporâneos de Morgan estiveram engajados no que podemos denominar de etnologia multiespécies comparativa. Vejamos, por exemplo, o naturalista A. T. de Rochebrune, que, em 1882, inaugurou o campo da “conchologia etnográfica”, devotada a estudar “o uso de Moluscos [caracóis, mexilhões e polvos] como objetos de adorno e indústria, como substâncias empregadas na alimentação, tingimento, tecelagem etc., entre povos antigos e modernos (Clement 1998: 175). No conjunto de uma diversidade de semelhantes formações interdisciplinares emergindo em fins do século XIX, apenas algumas delas, como a etnobotânica e a etnozologia, lograram perdurar.

Estudos sobre caça, criação e o papel dos animais em sistemas de totem e tabu alcançaram posição proeminente nas etnografias clássicas já no século XX. Evans-Pritchard, Mary Douglas, Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown e Leach são apenas os mais conhecidos e influentes (ver também Ingold 1988; Tambiah 1969). Tais trabalhos brotaram dos duradouros interesses da antropologia pelos sistemas de classificação de animais e da natureza (por exemplo, Bulmer 1967). Gregory Bateson – que circulou por entre as disciplinas da antropologia, psicologia, linguística e epistemologia – concebeu um quadro cibernético para o entendimento das interações humano-animal, e escreveu textos célebres sobre a comunicação humano-golfinho (Bateson 1972, 1979). Sua teoria da brincadeira e da fantasia, e sobre os critérios dos processos mentais, demoliram a essencialização das diferenças entre mentes humanas e não humanas (Bateson 1972).

A partir da segunda metade do século XX, muitos antropólogo(a)s culturais se empenharam em desnaturalizar diferenças intra-humanas estabelecidas ao longo das linhas de gênero, raça, classe, nação, casta, sexualidade e habilidades. No final do mesmo século, avanços no interior da própria disciplina da biologia começaram a questionar a suposição de que a “natureza” biótica poderia operar como suporte estável sobre o qual

formas de vida social e cultural humanas eram erguidas. Os “fatos da vida” se tornaram altamente maleáveis. Intelectuais feministas trabalhando com parentesco, gênero e tecnologias reprodutivas – por exemplo, Emily Martin (1987), Verena Stolcke (1988), Marilyn Strathern (1992a, 1992b), Cori Hayden (1995), Lynn Morgan e Meredith Michaels (1999), Rayna Rapp (1999) e Sarah Franklin (2001) – estiveram entre as primeiras a perceber que a disciplina deveria voltar sua atenção aos modos como conhecimento e substâncias biológicas eram feitos e refeitos e, particularmente, em como isso impactava noções de relacionalidade. As novas biologias igualmente transformaram as ideias sobre raça. A “biologia” da raça migrou da genética de populações para os genomas, ao mesmo tempo reforçando e dissolvendo formas anteriores de compreensão da taxonomia humana (Fullwiley 2007; Haraway 1995; Montoya 2007; Nelson 2008; Reardon 2005; TallBear 2007). Antropólogo(a)s também estiveram atento(a)s às maneiras pelas quais novos tipos de identidades formadas em torno de saberes e condições genéticas e genômicas – o que Paul Rabinow chamou, em 1992, de “biossocialidades” – passaram a organizar novas filiações e comunidades políticas e sociais (ver Epstein 2008; Gibbon & Novas 2008; Pálsson 2007; Rose 2007; Taussig et al. 2003).

Com o advento do século XXI, o *Homo sapiens* reapareceu na cena disciplinar, junto com animais outros e animais familiares. Em conversações menos direcionadas aos reexames etimológicos das filosofias grega antiga ou continental, antropólogo(a)s evolutivo(a)s e moleculares crítico(a)s passaram a reexplorar questões de raça e gênero no contexto das novas tecnologias genéticas (por exemplo, Marks 2002, 2008). Animados debates entre antropólogo(a)s culturais e biológico(a)s resultaram em coletâneas tais como *Genetic Nature/Culture* (Goodman et al. 2003; ver Ingold 1990, para uma meditação anterior sobre tais convergências), que trouxe capítulos sobre gênero, genealogia, raça e animais. *Genetic Nature/Culture* concentrou-se nos contornos cambiantes da “natureza” que se contorce no interior do que quer que possa ser a “natureza humana”. Os vários autores e autoras do livro – especialmente aquele(a)s escrevendo sobre grandes primatas, ovelhas e cães – não se surpreenderiam ao ouvir de Anna Tsing a sugestão de que “a natureza humana é uma relação interspécies” (Tsing n.d.; ver Haraway 2008: 19).<sup>14</sup>

Novas abordagens da antropologia dos animais promovem torções nas antigas, na

14 Tome-se, como comparação, o ensaio “*The Growth of Culture and the Evolution of Mind*”, que Clifford Geertz escreveu em 1962, e que narra a evolução humana desde os Australopitecos. Nesta narrativa, a natureza humana – definida como cultura, e considerada resultado do aumento do tamanho e da complexidade do cérebro – é moldada mais biogeograficamente do que por “outras” espécies. A sugestão de Tsing também pode ser comparada à proposta de Helmreich na conclusão de seu livro *Alien Ocean*, uma etnografia das novas formas de imaginação das relações entre micróbios marinhos e a vida humana: de que nós estamos testemunhando “a saturação da natureza humana por outras naturezas” (2009: 284).

medida em que mais e mais antropólogo(a)s dirigem sua curiosidade para as vidas dos animais em laboratórios, fazendas, na produção agrícola e como comida, em ecossistemas em acelerada transformação (ver Fischer 2009: 141-153, para uma revisão dos avanços recentes). Se uma nova geração de antropólogos e antropólogas passou a se dedicar à remodelagem da natureza humana, outros e outras começaram a seguir lógicas análogas de reconstrução funcionando em naturezas não humanas. Celia Lowe (2006) descreveu como os macacos, introduzidos nas ilhas Togian (Indonésia) nos anos de 1920, foram convertidos de um “bando híbrido” de animais ferais em uma “espécie endêmica” por cientistas indonésios bastante experientes nos engajamentos com poderosas agendas conservacionistas internacionais. O livro de Sarah Franklin, *Dolly Mixtures* (2007), retomou velhas questões sobre parentesco num diálogo com a criação high-tech de animais. Estudando as técnicas da transferência nuclear entre células somáticas que foram empregadas na clonagem da famosa ovelha Dolly, Franklin demonstrou o potencial que tem a biotecnologia para reordenar o que pode contar como a “natureza” na reprodução e na genealogia. Em seus escritos sobre insetos, Hugh Raffles combina entomologia e antropologia de modo inovador, passeando entre os gêneros em meditações sobre coleções de borboletas, lutas de grilos, linguagem das abelhas e a racialização dos piolhos (Raffles 2001, 2010). Já Eduardo Kohn (2007), interessado na questão da comunicação entre espécies, propõe uma nova teoria semiótica; sua etnografia entre os Runa na Amazônia descreve os mundos comunicativos que este povo indígena compartilha com seus cães.

A nova antropologia dos animais conectou-se aos debates que há tempos se desenrolam nos estudos humano-animais nas páginas de periódicos como *Animals and Society* e *Anthrozoös*, e no trabalho de historiadoras como Harriet Ritvo, autora de *The Animal Estate* (1989) e *The Platypus and the Mermaid* (1998), e Virginia DeJohn Anderson, que escreveu *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* (2004). Na sua revisão bibliográfica “Animals and Anthropology”, de 2002, Molly Mullin apontou que a fusão dos estudos animais com a antropologia requer que antropólogo(a)s não apenas revisitem antigos interesses na evolução e na domesticação, mas que igualmente desenvolvam novas ferramentas para a compreensão de fenômenos tais como criaturas transgênicas e organismos patenteados (cf. Fuentes & Wolfe 2002; Ritvo 2002; ver também *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, editado por Cassidy & Mullin 2007). Ao que parece, os animais não são mais tão somente “janelas e espelhos” (Mullin 1999) de e para questões simbólicas, cujo exemplo canônico é Leach (1964; ver também Shanklin 1985). Seus emaranhamentos materiais cada vez mais requisitam o engajamento do(a)s antropólogo(a)s com a materialidade biótica e seus processos, apreendendo-os tanto por meio das experiências cotidianas quanto através das

tecnociências (ver também Benson 2010; Vivanco 2001). *When Species Meet*, que Donna Haraway publicou em 2008, pegou carona nesta sensibilidade emergente, argumentando que animais não são apenas “bons para pensar” (como queria Lévi-Strauss) ou, de modo instrumental, “bons para comer” (conforme rebateu Marvin Harris), mas são, sobretudo, entes e agentes bons para “viver com”.<sup>15</sup>

Obviamente, este “viver com” pode tomar uma variedade de formas. Ele pode se dar entre espécies companheiras (Haraway 2003). Ou pode ocorrer entre “outros não amados” (*unloved others*) (Rose & van Dooren 2011). Ou, ainda, pode acontecer entre criaturas com biografias simultaneamente paralelas e emaranhadas, como os primatas estudados por etnoprimatologistas. Nas palavras de Erin Riley, a etnoprimatologia oferece as bases para uma “reconciliação entre a antropologia biológica e a antropologia cultural” por meio do estudo de interconexões entre primatas – entre *Homo sapiens* e outras espécies (2006: 75). O emprego do prefixo etno-, sugere o primatologista Agustín Fuentes (neste volume<sup>16</sup>), serve para “marcar a inclusão de elementos antropogênicos, tais como histórias e contextos sociais, econômicos e políticos, como elementos-chave nas investigações primatológicas”. Em um movimento alinhado, Haraway (2010) recentemente experimentou com outro arranjo prefixal, denominando a nova antropologia dos animais de “zooetnografia”.

O “viver com” pode também implicar em um profundo engajamento com certos animais em particular. De modo alternativo, como sugere Matei Candea sobre as relações entre humanos e suricatos, ele pode significar o cultivo do mútuo “distanciamento” como forma de interação – ou, melhor dizendo, como um modo de “interpaciência” (Candea 2010). Animais podem eles mesmos agir como antropólogo(a)s, estudando o comportamento dos humanos responsáveis por sua alimentação, pastoreio e reprodução (Paxson 2010). Grandes primatas cativos, vivendo em zoológicos, aprendem as personalidades e as posições hierárquicas de seus tratadores humanos da mesma forma que conhecem a si mesmos, seus parentes e os de sua espécie. Em certos casos, tratadores humanos partilham medicamentos ansiolíticos com os aloprimatas cativos sob seus cuidados (Braitman 2010).

Animais podem unir, recusar ou confundir as categorias natureza-cultura e as ontologias. Entre os Yukaghir siberianos, humanos, animais e espíritos são vistos como “incessantemente duplicando mimeticamente uns aos outros” (Willerslev 2007; ver

15 Sobre os usos inovadores dos animais para “pensar com”, ver Haraway (1989, e ver Strum & Fedigan 2000, para uma resposta), Tsing (1995) sobre abelhas e identidade nacional; Maurer (2000), sobre peixes e dinheiro; e Subramaniam (2001), sobre “espécies invasoras” e xenofobia.

16 Ver nota 5 (NT).

também Nadasdy 2007). Em uma mistura naturalcultural similar, e baseando-se em etnografias de cosmologias ameríndias amazônicas, Eduardo Viveiros de Castro (1998) avança a noção de “multinaturalismo perspectivista”. O autor assevera que humanos, animais e espíritos participam de um mesmo mundo, embora dotados de diferentes aparatos sensoriais, o que faz com que sejam geradas ontologias apenas parcialmente sobrepostas. Se o mononaturalismo, a ontologia vigente na ciência Ocidental, foi, segundo Bruno Latour, “explodida em mil pedaços” pelo multinaturalismo, então uma abordagem etnográfica multiespécies deve se engajar com os pós-mundos [*afterworlds*] de outros seres. Segundo Viveiros de Castro, podemos aceitar a afirmação de Latour (2002: 21) de que “ninguém pode aguentar ser apenas uma cultura ‘entre outras’ sob os olhares naturalizantes ao mesmo tempo interessados e indiferentes. É o real que, mais uma vez, está em questão”.

Ao deslocar os estudos do comportamento animal usados por conservadores e sociobiólogos para naturalizar ideologias autocráticas e militaristas, Anna Tsing dirigiu-se ao estudo dos cogumelos para lograr imaginar uma natureza humana que historicamente alterou-se em conjunção com variadas redes de dependências interespecíficas. Buscando por lugares familiares nos parques da Califórnia setentrional – procurando pelas dobras alaranjadas dos chanterelles ou pelos tépidos chapéus dos tortulhos – ela descobriu um mundo de companheiros florescendo juntos (Tsing n.d.). Aspirando imitar a “socialidade rizomática” dos cogumelos, Tsing formou o *Matsutake Worlds Research Group* – um grupo de pesquisa etnográfica centrado no matsutake, um cogumelo gourmet muito aromático do gênero *Tricholoma*, um “agrupamento de espécies”. Perseguindo os cogumelos matsutake ao longo de cadeias de commodities na Europa, América do Norte e extremo Oriente, este grupo de pesquisadores tem feito experimentos com novos modelos de pesquisa etnográfica colaborativa enquanto estuda a produção em escala e as relações multiespécies (Choy et al. 2009: 380).

Se acolhemos a noção, sugerida por Tsing, de que “a natureza humana é uma relação interespecíficas” (Tsing n. d.; ver também Haraway 2008: 19), as plantas também devem ser convocadas para o jogo. Um dos pontos em que se ancora a etnografia das plantas é a etnobotânica, o estudo de crenças e estilos de conhecimento relativos à vida vegetal. Etnobotânico(a)s e etnobiólogo(a)s têm há tempos se engajado em pesquisas e publicações conjuntas com sujeitos frequentemente relegados, em outros estudos, ao papel de objeto etnográfico (ver Hunn 2007). Embora alguns e algumas etnobotânico(a)s tenham por vezes explorado o “lugar do selvagem/primitivo”, colhendo as atenções da mídia e louvores profissionais aos relatos de suas “odisseias selvagens” na companhia de xamãs (Plotkin 1993), outras e outros assumiram o papel de intelectuais públicos

fundamentando suas ideias seja na teoria cultural, seja na ecologia. Tome-se, como exemplo, os vários escritos de Gary Nabhan sobre tópicos que vão das raízes de plantas e de pessoas ao longo de itinerários Árabe-americanos (2008) à história natural e cultural da tequila nas fronteiras entre México e Estados Unidos (Valenzuela-Zapata & Nabhan 2004). Uma nova geração de etnobotânico(a)s consideram as plantas como seres sociais dotados de eficácia agentiva. Virginia Nazarea, em um artigo de 2006 sobre etnobotânica para o *Annual Review of Anthropology*, escreve: “desenvolvimentos recentes no pensamento antropológico, particularmente nas áreas da memória sensorial ou estudos dos sentidos, da marginalidade e mimese, e da paisagem ou lugar, propõem uma saída para o essencialismo, o que demanda compromisso estrito com o que conta e o que não conta como biodiversidade, conhecimento e memória” (2006: 319). Em seu estudo sobre bioprospecção no México, Cori Hayden (2003) situa firmemente a etnobotânica no território da economia política. Trabalhos clássicos sobre “plantas professoras” na antropologia também vêm sendo recentemente abordados pela teoria literária pós-estruturalista (por exemplo, Doyle 2005, 2006).

Com avaliações críticas do discurso da biodiversidade emergindo das antropologias da ciência e da ecologia política (por exemplo, Helmreich 2009; Lowe 2006; West 2006), alguns estudiosos também passaram a olhar para além dos animais e das plantas – para a microbiota, que raramente figura em discussões sobre a biodiversidade. Astrid Schrader (2010) examina o *Pfiesteria piscicida*, um “dinoflagelado fantasma” com uma “indecidibilidade espectral” que só revela sua agência nas massivas mortandades de peixes que deixa em seu rastro. Etnógrafo(a)s estão se voltando para os micróbios como agentes sociais, na terra, no mar e nos alimentos (Dunn 2007; Helmreich 2009; Hird 2009; Paxson 2008). Ainda que “o humano” seja um pouco deslocado, nesses trabalhos, para as margens, a discussão resta claramente antropológica – abordando questões de relacionalidade, troca, governamentalidade e significação. A *biossocialidade* de Paul Rabinow, o convite de Marilyn Strathern para pensarmos “pós-natureza”, e as várias permutações do *biocapital* (Franklin & Lock 2003; Helmreich 2008; Sunder Rajan 2006), todas se apresentam válidas para a investigação multiespécies.

Todos os estudos etnográficos sobre biocapital, biodiversidade e biossocialidade devem lidar com os problemas da representação. De que maneiras antropólogo(a)s falam, ou podem falar, ou devem falar, com e por outros não humanos? Esta questão remonta às páginas da problemática antropológica canônica articulada por Arjun Appadurai (1988: 17) em artigo na *Cultural Anthropology*: “O problema da voz (‘falar por’ e ‘falar para’) se cruza com o problema do lugar (falar ‘de uma certa posição’ e falar ‘sobre’). Conforme

anota Appadurai, “a antropologia sobrevive ao reinvidicar a captura de outros lugares (e outras vozes) por meio de uma forma especial de ventriloquismo. É esta reivindicação que precisa estar sob constante escrutínio” (Appadurai 1988: 20). Tal exame reflexivo deve ser reduplicado quando antropólogo(a)s falam com biólogo(a)s, amantes da natureza, ou administradore(a)s de terras – e quando falam pelas espécies que esse(a)s agentes, juntamente com o(a)s antropólogo(a)s, representam.

O trabalho de Bruno Latour, que lançou mão da expressão “natureza-cultura” para articular as relações entre humanos e não humanos que sustentam a modernidade, tem sido bastante influente no enfrentamento desta reflexividade (1993: 7-11; veja também Latour 1988, a respeito de micróbios). Latour (2004) vê paralelos entre políticos que falam por outras pessoas e biólogo(a)s que falam por não humanos. O modelo latouriano para trazer a democracia para a natureza envolve a construção de consenso entre “porta-vozes” humanos. Mas, ao questionar a habilidade dos seres não humanos em garantir as responsabilidades de seus representantes, pode-se indagar: “pode o não humano falar?” (cf. Spivak 1988; Mitchell 2002) – embora esta, tampouco, seja a questão certa. “Não humano é como não branco”, disse Susan Leigh Star em resposta a uma apresentação sobre o Salão Multiespécies, “pois implica a carência de alguma coisa” (comunicação pessoal, 12 de setembro de 2008). A categoria do “não humano” também se fundamenta no excepcionalismo humano – uma noção tola que Haraway pede que superemos.

Uma consciência dos novos fatos microbiológicos da vida sugere que fronteiras básicas entre organismos ou entre espécies são mais borradas do que se pensava. Um olhar atento à pele, aos intestinos e aos genomas humanos revelam que seres humanos são como um consórcio, um amálgama de devires microbianos (Haraway 2008: 31). Já no final do século XX, biólogos começavam a descobrir que vírus e outros micróbios transferem genes entre espécies assim como entre categorias taxonômicas superiores como famílias ou mesmo filos – disseminando lateralmente material genético entre criaturas vivas, ao invés de fazê-lo verticalmente ao longo de gerações (Helmreich 2003). Teóricos da evolução passaram a repensar o mapeamento das relações interespecíficas, desafiando ortodoxias darwinistas então vigentes em torno da descendência linear (Margulis & Sagan 2002; ver também Hird 2009). Nas palavras de Giles Deleuze e Félix Guatarri: “os esquemas evolutivos não mais seguiriam modelos de descendência arborescente que conduzem do menos ao mais diferenciado, mas, sim, um rizoma (...). Nós formamos um rizoma com nossos vírus, ou, melhor dizendo, nossos vírus nos levam a formar rizoma com outros animais” (1987: 11).

Um *zeitgeist* rizomórfico flexionou muitos ramos da biologia. E também infectou a

antropologia. Combinando a *simbiogênese* de Margulis (a emergência de novas criaturas por obra da simbiose) com a *biopolítica* de Foucault, Stefan Helmreich (2009) sugere que pensemos a governança dos emaranhados de seres vivos como uma questão de *simbiopolítica*. Uma etnografia multiespécies simbiopolítica revela ter muito em comum com os métodos viajantes da etnografia multissituada (Marcus 1995). Com animais, plantas invasivas e micróbios em movimento, relatos antropológicos ramificam por lugares e espaços, emaranhando corpos, políticas e ecologias. Etnógrafo(a)s multiespécies, tal como etnógrafo(a)s multissituado(a)s, começam a seguir genes, células e organismos por diferentes paisagens terrestres e marinhas, delineando como elementos do *Homo sapiens* estão criando devires nos corpos de outras espécies e vice-versa (Hayward & Kelley 2010).

Há tempos, naturezasculturas em permanente metamorfose constituem a matéria banal da bioengenharia. Testemunham-no criaturas como o OncoMouse™, um organismo patenteado que carrega genes do câncer dos seios (Haraway 1997). Na medida em que híbridos naturalculturais proliferam, *Homo*, o sujeito do qual a antropologia convencionalmente se ocupa, perde sua qualidade de sujeito biológico com limites claramente definidos. Uma multidão de quimeras humanas literais – híbridos genéticos que extraem seu nome da figuração do monstro mitológico grego que cospe fogo e combina uma cabeça de leão, um corpo de cabra e uma cauda de serpente – está transformando seres e devires humanos em coisas cada vez mais difíceis de controlar. Genes humanos estão sendo incorporados em uma diversidade de organismos comuns em laboratórios – de ratos e camundongos a moscas das frutas, de *Escherichia coli* a vermes nematóides.

O Salão Multiespécies, a mostra de arte que aconteceu paralelamente ao Encontro Anual da AAA em 2008, mostrou-se como uma oportunidade para antropólogo(a)s revisitarem as formas como a natureza humana está, agora, enredada em mundos interespecíficos, transgênicos e multinaturais. Trabalhos de arte têm se provado bons para pensar com sobre “viver com” em um mundo multiespécies.

### O Salão Multiespécies

A mostra de arte Salão Multiespécies [*Multispecies Salon*] na Galeria PLAYSPACE do California College of Arts – ocorrida simultaneamente ao Encontro Anual da AAA em 2008 – explorou como artistas podem ser aliados do(a)s antropólogo(a)s na reflexão sobre seres e devires biológicos. Os curadores, Eben Kirksey e a artista Marnia Johnston, distribuíram uma “Convocação pelos Organismos” [*Call for Organisms*] que foi expressamente experimental: “Estamos conduzindo algo como um levantamento da biodiversidade que

espera reunir organismos que vivem na grande San Francisco Bay Area. Buscaremos representar criaturas que vicejam em nossos jardins, estufas, laboratórios e aquários, assim como aquelas que não conseguem florescer em nossas paisagens artificiais” (Kirksey & Johnston 2008). Este levantamento revelou uma multidão de agentes – espécies de borboletas, roedores e sapos ameaçadas de extinção – que já ocupavam o reino da “bios” e gozavam dos ambíguos benefícios de vidas políticas ou biográficas nos mundos humanos. Mas o levantamento também rendeu parasitas, ervas daninhas e animais de laboratório – criaturas normalmente confinadas ao reino da “zoe”, da “vida nua” que é matável. “Um dos pontos fortes do show é que ele é uma grande virada do pote”, observou o ecoartista Todd Gilens, que participou do Salão Multiespécies com seus planos para cobrir os ônibus de San Francisco com imagens do Salt Marsh Harvest Mouse<sup>17</sup>. “Juntamos algumas coisas em uma tigela chamada ‘galeria’ e, em seguida, derramamos a tigela. Com isso, as coisas estão se misturando, as categorias estão se misturando”. O Salão Multiespécies buscou borrar as fronteiras entre bioarte e ecoarte – duas tradições já difíceis de distinguir, sobretudo porque as próprias categorias estão sendo contestadas (ver Catts & Zurr 2008: 134-135).

Bioarte é uma “biopolítica tática” (da Costa & Philip 2008: xviii). Se Foucault compreendia a biopolítica como formas disciplinares de otimização, coerção e controle da biologia, então a bioarte se organiza em tentativas de contornar, descarrilhar ou expor tais regimes de dominação e sistemas de gestão da “vida”. No ano 2000, a bioarte explodiu na imaginação popular quando Eduardo Kac anunciou o nascimento de Alba, uma coelha que emitia um brilho verde proveniente de genes de água-viva nela introduzidos transgeneticamente. Esses mesmos genes iluminaram um trabalho apresentado ao Salão Multiespécies – uma série de pinturas com bactérias *E. coli* transgênicas em placas de Petri, obra do artista francês Andre Brodyk. Muitos trabalhos de bioarte, como o de Brodyk, são novos organismos criados por artistas ou dependem dos humanos para sobreviver (Bureau 2002: 39; Zurr 2004: 402; ver Kac & Ronell 2007).

Em um escrito fundante do movimento ecoartístico, Suzi Gablik asseverou: “A perspectiva ecológica conecta a arte ao seu papel integrativo na totalidade mais ampla e na rede de relações em que a própria arte existe” (1991: 7). A ecoarte considera “a arte para os não humanos seriamente” (Bower 2009). Em contraste com as mídias vivas usadas na bioarte, a ecoarte usualmente envolve os materiais tradicionalmente empregados na escultura, na fotografia e na pintura. No Salão, os trabalhos de bioartistas e ecoartistas profissionais apareceram junto com submissões de outros participantes – biólogo(a)s, antropólogo(a)s e crianças em idade escolar. Os curadores estenderam o famoso decreto

<sup>17</sup> Pequeno roedor (*Reithrodontomys raviventris*) endêmico dos pântanos salgados da região de San Francisco, Califórnia, e em risco de extinção (NT).

de Joseph Beuys – “Vocês todos são artistas” – além dos domínios humanos (cf. Bishop 2004: 61). Antropólogos e antropólogas, acostumados a pensar sobre a agência de não humanos (cf. Gell 1998; Latour 1993), não foram surpreendidos ao encontrar micróbios, insetos e plantas vivos figurando como agentes criativos.

Ao entrar no Salão Multiespécies, o(a)s visitantes podiam ouvir o barulho de baratas vivas misturado com gravações de guinchos de chimpanzés pedindo carne. Uma instalação de vídeo justapunha imagens de groux-americanos em suas migrações anuais seguindo aeródinos ultraleves a filmagens de humanos interagindo com golfinhos em cativeiro. Organismos experimentais, moscas das frutas e imagens de bactérias *E. coli* transgênicas dividiam o espaço com o que pareciam artefatos domésticos comuns. Uma instalação exibia caixas de leite e *spams* com fotografias não de crianças desaparecidas, mas de anfíbios extintos – criaturas como o sapo-dourado de Monte Verde, na Costa Rica, que está, ao que parece, extinto. A peça perguntava: “Você me viu?”.



**Figura 2:** “Wolbachia e Drosophila”, de Frederic Landmann.

Colaborações anteriores entre antropólogo(a)s e artistas (isto é, Marcus & Calzadilla 2005) assentaram as bases para converter a galeria de arte em lugar onde interesses e preocupações comuns a muitas disciplinas puderam ser explorados. A galeria tornou-se um sítio “para-etnográfico”, um lugar em que foram dissolvidas as fronteiras entre o evento acadêmico e o local onde tradicionalmente se faz pesquisa de campo, gerando conversações entre antropólogo(a)s, cientistas biológicos e artistas – encontros que produziram, simultaneamente, dados etnográficos e análises etnográficas (cf. Marcus

2000; <http://www.culanth.org/?q=node>). O Salão igualmente abrigou parasitas vivos: associações simbióticas e patógenos humanos (ver Figura 2). O termo *parasita*, em francês, é polissêmico, significando tanto “ruído, estática ou interferência” quanto um oportunista biológico ou social (Serres 2007). Com 17 artistas em exibição e uma multidão de antropólogo(a)s circulando, houve muito ruído, interferências e diafonia.

Se o(a)s curadore(a)s do Salão Multiespécies começaram por reunir arte e artefatos que ilustrassem a vida no antropoceno – explorando a questão de quais espécies prosperam e quais fenecem na sombra dos mundos humanos –, a profusão de organismos subvisíveis na galeria o(a)s levou a imaginar se a noção de “antropoceno”, talvez, não fosse um tanto antropocêntrica. Frederic Landmann, um pós-doutorando da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, exibiu frascos cheios de moscas das frutas (*Drosophila sp.*) vivas trazidas de seu laboratório, mais o fermento para alimentação dos insetos e milhares, se não milhões, de bactérias *Wolbachia* vivendo nas células das moscas. Como adverte Hugh Raffles, “muito antes do nosso tempo, já existiam insetos. Pelo tempo que estamos aqui, eles também estão. Para onde quer que possamos viajar, eles também irão (...). Não só profundamente presentes no mundo, mas também agindo profundamente na criação este mesmo mundo” (2010: 3). *Wolbachia* são igualmente antigas, existindo por pelo menos 100 milhões de anos (Stouthamer et al. 1999). Elas são um dos mais abundantes micróbios da Terra – infectando mais de 75% dos invertebrados estudados, incluindo aranhas, cupins, crustáceos, nematóides e insetos (Jeyaprakash & Hoy 2000).

Eva Hayward (neste volume)<sup>18</sup> sugere que os “invertidos” – os seres sem espinha dorsal e aqueles que transpõem papéis de gênero – interrompem a heteronormatividade. As *Wolbachia* são agentes de devires invertidos, com milênios de experiência na formação do que Eva Hayward e Lindsay Kelley chamam de “transanimais” – enredamentos de *trans* e *animais*, criaturas que cruzam ou embaralham configurações normativas de sexo e gênero. Por serem grandes demais para caber no esperma de invertebrados, as bactérias *Wolbachia* são normalmente transmitidas apenas de mães para filho(a)s invertido(a)s. Se os manuais biomédicos clássicos contêm narrativas sobre sêmen e óvulos humanos que naturalizam estereótipos patriarcais acerca de homens produtivos e mulheres inúteis (Martin 1991), a literatura que trata da *Wolbachia* refrata histórias relacionadas por meio da imaginação de um ponto de vista da bactéria: “é porque os homens não transmitem tais simbiontes que eles são ‘desperdício’ de sua perspectiva” (Stouthamer et al. 1999: 82). De modo a se difundir em gerações subseqüentes, a *Wolbachia* transforma os corpos e dinâmicas reprodutivas de seus hospedeiros invertidos. Quando as fêmeas de certas

18 No artigo “*Fingeryeyes: impressions of cup corals*” (pp. 577-599) que integra o dossiê apresentado pelo presente ensaio (NT).

espécies de vespas são infectadas com a bactéria, elas se tornam partenogênicas – ou seja, elas não mais necessitam de sexo com machos para produzirem descendentes viáveis. A *Wolbachia* performa um truque de troca de sexos em alguns crustáceos e em pelo menos uma espécie de inseto – transformando seres geneticamente machos em fêmeas reprodutivamente viáveis. Considerar a *Wolbachia* como um agente criador de transanimais [*transimal-forming agent*] não implica em um movimento naturalizante, mas numa tentativa de traçar alteridades sexualizadas e imaginários alternativos (Hayward, neste volume), estranhos devires microbianos operando em torno do *H. sapiens*.

Jogando com os temores populares envolvendo devires microbianos, a artista performática Caitlin Berrigan criou uma série de objetos sentimentais na tentativa de “fazer amizade com um vírus”. Cansada da retórica da guerra que profissionais de saúde geralmente empregam na descrição de sua doença, a hepatite C, Berrigan, que carrega o vírus no sangue, performou, no Salão Multispécie, o que ela chamou de um “gesto nutridor”. Tirando seu próprio sangue, ela o ofereceu como fertilizante rico em nitrogênio a um dente-de-leão (uma planta): “o sangue contendo patógenos humanos ainda serve como um bom fertilizante para plantas”, argumentou a artista, “eu posso dar aos dentes-de-leão o que seria perigoso para qualquer ser humano” (ver Figura 3). Agenciando uma relação de sofrimento compartilhado, de cuidado e violência mútuos (cf. Haraway 2008), Berrigan contou para sua audiência que ingere raízes de dente-de-leão como medicamento para auxiliar seu fígado a lidar com infecções virais.



**Figura 3:** “Lifecycle of a Common Weed”, de Caitlin Berrigan.

Ao apontar que o ser que recebe seu gesto nutridor é considerado uma “erva daninha”, Berrigan trabalhou para conferir ao dente-de-leão uma vida política e biográfica (*bios*), tirando a planta do domínio da vida nua. “Os dentes-de-leão na verdade têm muito a nos oferecer, mesmo que eles cresçam em qualquer lugar, e sejam exterminados com herbicidas”, ela nos confidenciou mais tarde (ver também Berrigan 2009). A arte e o regime médico pessoal de Berrigan podem ser entendidos como intervenções “microbiopolíticas”, chamando a atenção para de que modo viver com microorganismos (um vírus patogênico, neste caso) é capturado nos discursos sobre como humanos devem viver entre si (Paxson 2008: 16). Ao se apropriar de ferramentas da biotecnologia e de tradições médicas sincréticas, a artista se esforçou para criar um ciclo simbólico de nutrientes em ambientes urbanos, em uma microescala local, em contraste com práticas institucionais dominantes e cadeias globais de mercadorias (cf. Paxson 2008: 40).

A obra “Twins” (“Gêmeos”), de Marnia Johnston, é uma peça de cerâmica, um par de vermes quiméricos alados (ver Figura 4). Somente insetos adultos são dotados de asas; suas formas juvenis, as larvas, não. “Humanos estão adquirindo características de adultos, tais como seios, cada vez mais cedo”, diz Johnston. E ela prossegue: “substâncias químicas que afetam o sistema endócrino, como o Hormônio do Crescimento Bovino, estão alterando os corpos dos humanos e de muitas outras espécies. Eu quero que as pessoas pensem sobre como nossas dependências químicas nos transformam, e transformam o mundo em que nós vivemos”.



**Figura 4:** “Twins”, por Marnia Johnston.

Os “Twins” [“Gêmeos”] pertencem à mesma ninhada do *Paranoia Bug*, esculturas cerâmicas que Johnston começou a produzir em 2005 depois da invasão norte-americana do Afeganistão. “A paranoia dos Estados Unidos foi um tipo de enxame”, conta Johnston, “no qual os medos se alimentavam e se reproduziam, rastejando e alcançando tudo em seu caminho”. Este espírito aterrorizante infecta os estrategistas militares, matemáticos e entomólogos que informam o relato etnográfico de Jake Kosek a respeito de drones que, atuando nas montanhas afegãs e paquistanesas, são programados com algoritmos modelados a partir do comportamento das abelhas para adotar táticas “de enxame” (Kosek, neste volume)<sup>19</sup>. Talvez, essas máquinas-insetóides voadoras, e os *Paranoia Bugs*, corporifiquem os pesadelos de Hugh Raffles: “existe o pesadelo da fecundidade e o pesadelo da multidão (...). Existe o pesadelo do conhecimento e o pesadelo do não reconhecimento (...). Pesadelo gera pesadelo. Enxames geram enxames. Sonhos geram sonhos. Terror gera terror” (2010: 201-203).

Johnston deu à paranoia um corpo escuro e pernas esguias. Inicialmente, a artista se conteve, e não produziu um enxame completo, fazendo apenas um único *Paranoia Bug*. Ela, então, começou a mexer com bioarte – para aprender novas técnicas de laboratório, de modo a começar a trabalhar com matéria viva. Este envolvimento atraiu a atenção de “Mills Gurman” (um pseudônimo), empregado do Monitor 360 que trabalhava para a CIA estudando bioterrorismo e “biohackeamento”. Johnston concordou em reunir-se com Gurman, com a esperança de convencê-lo de que sua prática artística, e a bioarte em geral, era benigna, e não apresentava nenhum risco para a saúde pública. “Este encontro deixou-me com vontade de saber mais sobre o que ele reportaria à CIA”, disse Johnston, “especialmente agora que o governo tinha conhecimento do meu nome e me associava a uma possível ameaça”. Esta atenção de um empregado contratado pela CIA e, mais tarde, do Weapons of Mass Destruction Directorate do FBI, provocou um efeito arrepiante na bioarte de Johnston. Ela retomou seus velhos projetos em cerâmica – amassando argila, vigiando cuidadosamente o forno, experimentando com camadas coloridas de esmalte, e criando uma multidão de figuras que deram corpo às suas preocupações. A paranoia dos agentes do governo norte-americano deu vida nova aos *Paranoia Bugs*. A segunda geração de insetos [*bugs*] tinha uma aparência mais carnuda e tinha pernas menos estáveis do que os protótipos. Ela nos contou: “eles são células tronco enlouquecidas. Alguns têm bocas para canibalizar seus irmãos, outros possuem asas, mas não podem voar. Temendo seus próprios companheiros, e suspeitando dos movimentos de outros, os *Paranoia Bugs* estão em permanente estado de alerta – para garantir que não serão devorados”. A escultura

19 No artigo “*Ecologies of empire: on the new uses of honeybee*” (pp. 650-678) que integra o dossiê apresentado pelo presente ensaio (NT).

de Johnston deu forma material à inquietação, ao medo e à frustração – fundindo as fabulações especulativas do biocapitalismo com espectros do bioterror.

Reapropriando-se da tática do enxame usada pelas forças de segurança do governo dos EUA, Johnston ajudou a compor o coletivo curatorial que vai executar a nova mostra de arte, o Salão Multiespécies 3: SWARM (ENXAME), que ocorrerá em paralelo ao Encontro Anual da AAA em Nova Orleans. Os *Paranoia Bugs* vão aparecer na mistura de trabalhos de artistas e ativistas comunitários locais – por exemplo, aqueles que cuidarão da “bomba de sementes”, uma instalação que percorrerá toda a cidade convidando visitantes à galeria de arte, onde poderão se engajar em uma “biorremediação de guerrilha”, atirando essas bombas de sementes sobre as cercas de modo a semear lugares tóxicos que foram abandonados por seus donos e pelas agências regulatórias. Se o Salão Multiespécies começou como um levantamento da biodiversidade, uma tentativa de reconhecer os múltiplos seres convivendo com os humanos na cidade de San Francisco, agora foi aberto para uma multidão de agentes que criaram um devir que é cada vez mais difícil de conter.

### Seres e devires multiespécies

Os leitores e as leitoras podem estar se questionando se o texto exploratório acima, que nos leva dos humanos aos animais, plantas, fungos e micróbios, não traz o risco de reinstalar o “humano” como ponto de referência central, e mesmo de sustentar um tipo de grande cadeia do ser como princípio organizador. Concordamos com Eduardo Kohn que

Se nós tomarmos a alteridade como pedra de toque por meio da qual nós desfamiliarizamos nossa “natureza”, arriscamos a fazer de nossas investigações do não humano uma busca por posições cada vez mais estranhas nas quais fundamentar este projeto. Os seres da natureza passam a funcionar como uma cultura “exótica”. O objetivo da etnografia multiespécies não deve se limitar a dar voz, agência ou subjetividade ao não humano – reconhecê-los como outros, visíveis em sua diferença –, mas nos forçar a repensar de forma radical as categorias de nossa análise, se elas são pertinentes para todos os seres” (comunicação pessoal, 29 de Março de 2010).

É em função disso que, no que se segue, nós e os demais autores e autoras miramos numa ontologia oculta na ideia de “multiespécies” – aquela da “espécie”. Discutir com a espécie (e com o gênero, a família, a ordem, a classe, o filo, o reino e o domínio, sempre que possível) conduz à necessidade de tomar as categorias naturais e culturais que recebemos

e tentar repensá-las e desfazê-las em um mesmo movimento.

Karl Marx viu o “ser da espécie” humana como ser essencialmente criativo, que olha para frente, para o futuro. Ele contrastou o ser da espécie humana com o ser da abelha, escrevendo que “o que distingue o pior arquiteto da melhor das abelhas é que o arquiteto constrói suas estruturas na imaginação antes de erigi-la no mundo real” (Marx 1990: 284). Aqui, o ser da espécie humana é um tipo de ser que tem consciência de si mesmo enquanto espécie. Ele é, então, segundo Marx, uma variedade do antropos no sentido clássico, um ser que pode refletir sobre si mesmo. Porém, ler essa definição de “espécie” um século e meio depois de Darwin põe a noção diante de uma abordagem materialista das ciências biológicas da evolução.

O binomial gênero-específico *Homo sapiens*, segundo a nomenclatura fundada por Lineu no século XVIII, traduz-se como “homem que conhece”, colocando, assim, o pensamento no coração da natureza humana. O pensamento se torna a medida por meio da qual todas as demais espécies serão julgadas. Algumas formas de redirecionar este senso comum foram tentadas. Termos tais como *Homo faber* (“homem que fabrica” – defendido por Karl Marx, Henri Bergson e Hannah Arendt) e *Homo ludens* (“Homem que brinca/joga” – articulado por Johan Huizinga [1949] no seu livro de 1938 com o mesmo título) ofereceram distintas modulações do ser da espécie humana<sup>20</sup>. Valências do latim *homo* que caíram em desuso tanto técnico quanto popular nos últimos séculos – “companheiro” [*fellow*] ou “criatura” (Wade & Kidd 1997) – devem ser revividas mesmo que a estabilidade do *Homo sapiens* como espécie biológica esteja sendo desfeita pela bioengenharia.

Se nos últimos 25 anos a antropologia tem acelerado sua investigação sobre o que queremos dizer quando falamos em “cultura” (Abu-Lughod 1991; Clifford 1986; Gupta & Ferguson 1992), os autores deste volume miram a “espécie” como o conceito-base para articular diferenças e similitudes biológicas. Este projeto encontra um precedente na filosofia da biologia, que vem examinando a coerência e os limites do conceito de espécie (ver, por exemplo, Dupré 1992). No livro *When Species Meet*, Haraway nota que a noção mesma de espécie é instável, “inerentemente oximórica”, fazendo referência simultaneamente a tipos lógicos e ao que é inexoravelmente específico.

De que maneiras os autores e as autoras reunido(a)s neste volume temático – oriundos do exame que se materializou no Salão Multiespécies – têm performado [*enacted*] etnografias multiespécies?

20 O *Homo cyber* de Tom Boellstorff (2008) coloca que “o humano” é uma entidade caracterizada por se transformar em virtual – sempre em potência. Formas como *Gyno sapien* ou a mais linguisticamente semelhante *Femina sapien*, ainda que bastante raras, jogam com, e questionam, a especificidade de gênero.

A etnografia de Eva Hayward sobre os encontros com corais-laranja [*cup corals*] no Long Marine Laboratory em Santa Cruz, Califórnia, avança a noção de que espécies são “impressões”; elas carregam os traços – estruturais, comportamentais e texturais – daqueles outros com quem partilharam contiguidades e intimidades no passado, seja evolutivo ou biográfico. Reportando ao seu emprego como técnica leiga trabalhando com *Balanophyllia elegans*, Hayward escreve sobre as interações sensoriais entre a visão e o toque nos seus encontros com o coral, e desenvolve uma forma de análise, que ela denomina olhos digitais [*fingeryeyes*]<sup>21</sup>, destinada a articular a palpabilidade de encontros entre diferentes espécies. A autora está interessada na sobreposição dos sentidos e no intercâmbio e intracâmbio de sensações por entre as fronteiras específicas. Tomando como um de seus focos as pesquisas sobre sexo e reprodução dos corais no Long Marine Lab, Hayward lança mão das teorias *queer* e feminista para pensar de forma inovadora sobre como corais geram gerações.

Agustín Fuentes também tem interesse no que ocorre quando espécies se sobrepõem – não tanto com relação aos seus sentidos, mas no que tange às suas posições em ecologias. Em seu ensaio neste volume, Fuentes se demora no conceito de “construção de nicho” [*niche construction*] para entender a copresença de humanos e macacos-rhesus nos templos da ilha de Bali (Indonésia). O autor sugere que o conceito de nicho pode ser rearticulado para nossa compreensão de zonas de contato naturalculturais (cf. Haraway 2008) – incorporando as atuais interações ecológicas, assim como as forças históricas, políticas e econômicas. Fuentes desenvolve uma ferramenta metodológica híbrida, usando as técnicas de observação da primatologia em conjunto com a prática etnográfica, no seu estudo das vidas dos macacos nos templos balineses – criaturas cuja subsistência depende das oferendas rituais e alimentos trazidos pelos turistas, além de plantas e animais que coletam nos corredores de florestas de galeria que crescem entre os templos. O artigo reproduz os comentários irônicos dos guias turísticos balineses, que veem a si mesmos como ocupando um nicho social semelhante ao dos macacos na economia geopolítica: à espera pela chegada dos turistas.

Ainda na Indonésia, Celia Lowe aborda o vírus da gripe aviária, o H5N1, examinando como, no início dos anos 2000, esta “quase-espécie” gerou medo e especulação sobre seus possíveis devires, em escalas local, nacional, internacional e global. Empregando a noção técnica de “nuvem” de genomas virais como artifício retórico para compreender a proliferação de planos e narrativas em torno do H5N1, Lowe envolve humanos, galinhas e vírus em seu relato de um evento que nunca chegou a ocorrer – uma pandemia global

---

21 “Digital” (*fingery*), aqui, faz referência aos dedos, e não aos dígitos (NT).

de gripe aviária. Com acesso às culturas de segurança que protegem as vidas da elite de expatriados que residem na Indonésia, mas também habitando os enclaves de miseráveis urbanos, a autora reporta episódios de galinhas abatidas com gás, queimadas ou enterradas vivas, durante o que alguns denominaram de “genocídio aviário global”.

Finalmente – e ainda em torno do tema da segurança –, Jake Kosek concentra-se nas abelhas que Marx usou para exaltar os seres humanos, investigando a militarização das colmeias e o uso do “enxame” como metáfora pelos militares norte-americanos na “guerra ao terror”. Combinando sua prática etnográfica com a apicultura que tem como hobby, Kosek segue abelhas e algoritmos matemáticos de enxameação desde debates públicos no Congresso dos Estados Unidos até projetos financiados pela DARPA<sup>22</sup> no Los Alamos National Laboratory, passando pelas frentes de batalha no Afeganistão. Engajando-se com nuvens de ideias sobre o enxame, o autor se afasta das descrições literais do comportamento das abelhas para discutir com a teoria crítica em torno do tópico (por Deleuze e Guattari, entre outros e outras), de modo a descrever como enxames encontraram um lugar para florescer no coração do moderno estado militarizado. Provocando a lógica mimética dos oficiais do Pentágono, Kosek encontra evidência abundante de terríveis devires animais. O governo norte-americano está reunindo legiões de robôs insetóides e treinando soldados para incorporarem formas e táticas do enxame. Assim como Hayward, Kosek centra sua atenção nas diferenças sensoriais entre humanos e os organismos de que se ocupa – e mostra como estas diferenças estão sendo exploradas e reconfiguradas para servir a propósitos humanos. Sua etnografia multiespécies caracteriza-se, então, por uma abordagem multisensorial – tentando entender sentidos estranhos, com distintas formas de tato, olfato, paladar e visão.

Todos estes trabalhos indicam que o *Homo sapiens faber ludens* “jamais foi humano”, ou jamais foi apenas humano, nas palavras de Haraway<sup>23</sup>. Seres humanos sempre foram o que Haraway chama de “comensais”, e o que Sarah Franklin (2008) denomina “*mixmates*”<sup>24</sup>. De que maneiras podemos, afinal, combinar mais amplamente a etnografia multiespécies com a antropologia cultural?

A *Cultural Anthropology* recebeu o convite para inserir a antropologia no diálogo com as articulações do conceito de cultura emanando de outros campos e disciplinas, especialmente dos estudos culturais (ver Marcus 1986). As primeiras décadas da revista

---

22 *Defense Advanced Research Projects Agency*, uma agência de pesquisa e desenvolvimento militares do governo dos EUA (NT).

23 Helmreich (2009:284) sugere a possibilidade de estarmos nos tornando *Homo alienus*.

24 Termo de difícil tradução, que seria algo como “mistura de companheiros” ou “companheiros-com” (NT).

estiveram intensamente interessadas, ademais, na teoria literária, no pós-modernismo, no feminismo e na provincialização de tradições dominantes. A etnografia multiespécies requer que antropólogo(a)s culturais retomem seu engajamento com a antropologia biológica e lancem seus olhos para a ecoarte e a bioarte (como práticas aliadas e como objetos de estudo) – para fabricarem novos gêneros de crítica naturalcultural. Os e as etnógrafo(a)s multiespécies seguem a observação de Dan Segal: “se a antropologia é ou não uma ‘verdadeira ciência’, ela hoje opera a partir de uma posição *no interior* das ciências em geral e, ademais, isso é algo que nós devemos aprender a negociar se desejamos participar dos diálogos mais produtivos com outras disciplinas e com públicos diversos” (2001: 452; ver também Fischer 2007). A etnografia multiespécies é o lugar para tais diálogos. Ela encoraja antropólogas e antropólogos a se perguntarem, etnograficamente, o que acontece quando o *Homo sapiens* e seus familiares interespécies, multiespécies e quase-espécies encontram abrigo na biologia que anima o antropos?

*Nota dos Editores: Cultural Anthropology* vem publicando alguns ensaios que mapeiam os novos rumos da antropologia, incluindo George Marcus, “The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology’s Signature Form of Producing Knowledge in Transition” (2008); Daniel Segal, “Editor’s Note: On Anthropology and/in/of Science” (2001); Michael M. J. Fischer, “Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology” (2007); e Gary Lee Downey, Joseph Dumit e Sarah Williams, “Cyborg Anthropology” (1995).

*Cultural Anthropology* também tem publicado artigos sobre arte e/como análise cultural. Ver Kenneth George, “Ethics, Iconoclasm, and Qur’anic Art in Indonesia” (2009), e Liam Buckley, “Objects of Love and Decay: Colonial Photographs in a Postcolonial Archive” (2005).

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. “Writing against Culture”. In: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe, NM: School of American Research. pp. 137-162.
- AGAMBEN, Giorgio. 1998 [1995]. *Homo Sacer: sovereign power and bare life*. Daniel Heller-Roazen, tradutor. Stanford: Stanford University Press.
- ANDERSON, Virginia DeJohn. 2004. *Creatures of empire: how domestic animals transformed*

*Early America*. New York: Oxford University Press.

APPADURAI, Arjun. 1988. "Introduction: place and voice in Anthropological Theory". *Cultural Anthropology*, 3(1): 16–20.

BAMFORD, Sandra. 2007. *Biology unmoored: Melanesian reflections on life and biotechnology*. Berkeley: University of California Press.

BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind: collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1979. *Mind and Nature: a necessary unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*. Cresskill, NJ: Hampton.

BENSON, Etienne. 2010. *Wired wilderness: technologies of tracking and the making of modern wildlife*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BERRIGAN, Caitlin. 2009. *Life cycle of a common weed: reciprocity, anxiety and the aesthetics of noncatharsis*. Master's thesis, Visual Arts Program, MIT.

BIEHL, João 2005. *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.

BISHOP, Claire. 2004. "Antagonism and relational aesthetics". *October*, 110: 51–79.

BOELLSTORFF, Tom. 2008. *Coming of age in Second Life: an anthropologist explores the virtually human*. Princeton: Princeton University Press.

BOWER, Sam. 2009. "A profusion of terms: Green Museum". Disponível em [http://www.greenmuseum.org/generic\\_content.php?ct\\_id=306](http://www.greenmuseum.org/generic_content.php?ct_id=306) (acesso 21 de Maio de 2009).

BRAITMAN, Laurel. 2010. *Animal Madness: what mental illness in animals proves about being human*. Ph.D. dissertation proposal, Program in History, Anthropology, and Science, Technology and Society, MIT.

BUCLEY, Liam. 2005. "Objects of love and decay: colonial photographs in a postcolonial archive". *Cultural Anthropology*, 20(2): 249–270.

BULMER, Ralph. 1967. "Why is the Cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands". *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1): 5–25.

BUREAUD, Annick. 2002. "The ethics and aesthetics of Biological Art". *Art Press*, 276: 38–39.

CANDEA, Matei. 2010. "'I fell in love with Carlos the Meerkat': engagement and detachment in human-animal relations". *American Ethnologist*, 37(2): 241–258.

CASSIDY, Rebecca & MULLIN, Molly (eds.). 2007. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg.

CATTS, Oron & ZURR, Ionat. 2008. "The ethics of experiential engagement with the manipulation of life". In: B da Costa & K. Philip (eds.), *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 125–142.

CHOY, Timothy; FAIER, Lieba; HATHAWAY, Michael; INOUE, Miyako; SATSUKA, Shiho & TSING, Anna. 2009. "A new form of collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake Worlds". *American Ethnologist*, 36(2): 380–403.

- CLÉMENT, Daniel. 1998. "The historical foundations of Ethnobiology (1860-1899)". *Journal of Ethnobiology*, 18(2): 161-187.
- CLIFFORD, James. 1986. "Partial truths". In: J. Clifford & G. Marcus (eds.), *Writing culture: The poetics and politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. pp. 1-26.
- COOPER, Melinda. 2008. *Life as surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- CRUTZEN, Paul J. & STOERMER, Eugene F.. 2000. "The Anthropocene. Global Change". *Newsletter*, 41: 17-18.
- DA COSTA, Beatriz & PHILIP, Kavita (eds.). 2008. *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1987. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Brian Massumi, tradutor. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE RUITER, Peter C.; WOLTERS, Volkmar & MOORE, John C. (eds.). 2005. *Dynamic food webs, vol. 3: multispecies assemblages, ecosystem development and environmental change*. Burlington, MA: Academic.
- DOWNEY, Gary Lee; DUMIT, Joseph & WILLIAMS, Sarah. 1995. "Cyborg Anthropology". *Cultural Anthropology*, 10(2): 264-269.
- DOYLE, Rich. 2005. "Hyperbolic: divining Ayahuasca". *Discourse*, 27(1): 6-33.
- \_\_\_\_\_. 2006. "The transgenic involution". In: E. Kac (ed.), *Signs of Life: Bio Art and beyond*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 69-82.
- DUNN, Elizabeth. 2007. "Escherichia coli, corporate discipline and the failure of the sewer state". *Space and Polity*, 11(1): 35-53.
- DUPRE, John. 1992. "Species: theoretical contexts". In: E. F. Keller & E. A. Lloyd (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 312-317.
- EPSTEIN, Steven. 2008. "The rise of 'Recruitmentology': clinical research, racial knowledge, and the politics of inclusion and difference". *Social Studies of Science*, 38(5): 739-770.
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 2001. "The ethnography of creation: Lewis Henry Morgan and the American Beaver". In: S. Franklin & S. McKinnon (eds.), *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham, NC: Duke University Press. pp. 54-84.
- FISCHER, Michael. 2007. "Four genealogies for a recombinant Anthropology of Science and Technology". *Cultural Anthropology*, 22(4): 539-615.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Anthropological futures*. Durham, NC: Duke University Press.
- FORTUN, Michael. 2001. "Mediated speculations in the genomics futures markets". *New Genetics and Society*, 20(2): 139-156.
- \_\_\_\_\_. 2008 *Promising genomics: Iceland, deCODE genetics, and a world of speculation*. Berkeley: University of California Press.
- FRANKLIN, Sarah. 2001. "Biologization revisited: kinship theory in the context of the New Biologies". In: S. Franklin & S. McKinnon (eds.), *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham, NC: Duke University Press. pp. 302-325.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Dolly mixtures: the remaking of genealogy*. Durham, NC: Duke University Press.

- \_\_\_\_\_. 2008. "Future Mix". In: *107th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, San Francisco, California, November 19–23.
- FRANKLIN, Sarah & LOCK, Margaret. 2003. "Animation and cessation: the remaking of life and death". In: S. Franklin & M. Lock (eds.), *Remaking life and death: toward an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fe, NM: School of American Research Press. pp. 3-22.
- FUENTES, Agustín & WOLFE Linda (eds.). 2002. *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FULLWILEY, Duana. 2007. "The molecularization of race: institutionalizing human difference in pharmacogenetics research". *Science as Culture*, 16(1): 1–30.
- FUJIMURA, Joan H. 1998. "Authorizing knowledge in Science and Anthropology". *American Anthropologist*, 100(2): 347–360.
- GABLIK, Suzi. 1991. *The Reenchantment of Art*. New York: Thames and Hudson.
- GEERTZ, Clifford. 1962. "The growth of culture and the evolution of mind". In: J. M. Scher (ed.), *Theories of the mind*. New York: Free Press of Glencoe. pp. 713-740.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GEORGE, Kenneth. 2009. "Ethics, iconoclasm, and Qur'anic art in Indonesia". *Cultural Anthropology*, 24(4): 589–621.
- GIBBON, Sahra & NOVAS, Carlos (eds.). 2008. *Biosocialities, genetics and the Social Sciences: making biologies and identities*. London: Routledge.
- GOODMAN, Alan; HEATH, Deborah & LINDEE, M. Susan (eds.). 2003. *Genetic nature/culture: Anthropology and Science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. 1992. "Beyond 'Culture': space, identity, and the politics of difference". *Cultural Anthropology*, 7(1): 6–23.
- HARAWAY, Donna. 1989. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of Modern Science*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1991. "A Cyborg Manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century". In: D. Haraway (ed.), *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge. pp. 149-182.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Universal donors in a vampire culture, or it's all in the family: biological kinship categories in the twentieth-century United States". In: W. Cronon (ed.), *Uncommon ground: toward reinventing nature*. New York: W. W. Norton. pp. 321-366.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Modest \_ Witness@Second \_ Millennium.FemaleMan©\_ Meets \_ OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2003. *A Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Speculative fabulations for technoculture's generations: taking care of unexpected country. (Tender) Creature Exhibition Catalogue". *Artium*. Disponível em <http://www.patriciapiccinini.net/essay.php> (acesso em 5 de Agosto de 2010).

- \_\_\_\_\_. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Staying with the trouble: xenoeologies of home for Companions in the Contact Zones". *David Schneider Memorial Lecture at Meetings of the Society for Cultural Anthropology*, Santa Fe, New Mexico, May 7.
- HARDING, Susan Friend. 2010. "Get religion". In: H. Gusterson & C. Besteman (eds.), *The insecure American: how we got here and what we should do about it*. Berkeley: University of California Press. pp. 345-361.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. 2004. *Multitude: war and democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- HARTOUNI, Valerie. 1997. *Cultural conceptions: on reproductive technologies and the remaking of life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HAYDEN, Cori. 1995. "Gender, genetics, and generation: reformulating biology in lesbian kinship". *Cultural Anthropology*, 10(1): 41–63.
- \_\_\_\_\_. 2003. *When nature goes public: the making and unmaking of bioprospecting in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- HAYWARD, Eva & KELLEY, Lindsay. 2010. "Carnal light: following the White Rabbit". In: *Meetings of the Society for Cultural Anthropology*, Santa Fe, New Mexico, May 7.
- HELMREICH, Stefan. 2003. "Trees and seas of information: alien kinship and the biopolitics of gene transfer in marine biology and biotechnology". *American Ethnologist*, 30(3): 340–358.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Species of biocapital". *Science as Culture*, 17(4): 463–478.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press.
- HERZFELD, Michael. 2002. "The absent presence: discourses of crypto-colonialism". *South Atlantic Quarterly*, 101(4): 899–926.
- HIRD, Myra. 2009. *The origins of sociable life: evolution after Science Studies*. New York: Palgrave Macmillan.
- HUIZINGA, Johan. 1949 [1938]. *Homo Ludens: a study of the play-element in culture*. R. F. C. Hull, tradutor. London: Routledge and Kegan Paul.
- HUNN, Eugene S. 2007. "Ethnobiology in four phases". *Journal of Ethnobiology*, 27(1): 1–10.
- INGOLD, Tim. 1988. "The animal in the study of humanity". In: T. Ingold (ed.), *What is an animal?* London: Routledge. pp. 84-99.
- \_\_\_\_\_. 1990. "An anthropologist looks at Biology". *Man*, 25(2): 208–229.
- KAC, Eduardo. 2007. *Signs of life: Bio Art and beyond*. Cambridge, MA: MIT Press.
- KAC, Eduardo & RONELL, Avital. 2007. *Life extreme: an illustrated guide to New Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- KIRKSEY, S. Eben & JOHNSTON, Marnia. 2008. "Call for Organisms". Disponível em <http://www.skyhighway.com/~multispecies/cfo.html> (acesso em 5 de Agosto de 2010).
- KOHN, Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement". *American Ethnologist*, 34(1): 3–24.

- LANDECKER, Hannah. 2007. *Culturing life: how cells became technologies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 1988. *The Pasteurization of France*. Alan Sheridan e John Law, tradução. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. *War of the Worlds: what about peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Politics of Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LEACH, Edmund. 1964. "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse". In: E. H. Lenneberg (ed.), *New directions in the study of language*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 23-63.
- LOWE, Celia. 2006. *Wild profusion: biodiversity conservation in an Indonesian Archipelago*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCUS, George E. 1986. "A beginning". *Cultural Anthropology*, 1(1): 3-5.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Ethnography in/of the World System: the emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Para-Sites: a casebook against cynical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. "The end(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's signature form of producing knowledge in transition". *Cultural Anthropology*, 23(1): 1-14.
- MARCUS, George E. & CALZADILLA, Fernando. 2005. "Artists in the field: on the threshold between Art and Anthropology". In: A. Schneider & C. Wright (eds.), *Contemporary Art and Anthropology*. New York: Berg. pp. 95-116.
- MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorion. 2002. *Acquiring genomes: a theory of the origins of species*. New York: Basic.
- MARKS, Jon. 2002. *What it means to be 98% chimpanzee: apes, people, and their genes*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Race: past, present, and future". In: B. Koenig, S. Lee & S. Richardson (eds.), *Revisiting race in a genomic age*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. pp. 21-38.
- MARX, Karl. 1990 [1867]. *Das Kapital, vol. 1: A Critique of Political Economy*. New York: Penguin Classics.
- MARTIN, Emily. 1987. *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon.
- \_\_\_\_\_. 1991. "The egg and the sperm: how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles". *Signs*, 16(3): 485-501.
- MASCO, Joseph. 2004. "Mutant Ecologies: radioactive life in Post-Cold War New Mexico". *Cultural Anthropology*, 19(4): 517-550.
- MAURER, Bill. 2000. "A fish story: rethinking globalization on Virgin Gorda, British Virgin Islands". *American Ethnologist*, 27(3): 670-701.
- MITCHELL, Timothy. 2002. *Rule of experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

- MONTOYA, Michael. 2007. "Bioethnic conscription: genes, race, and Mexicana/o ethnicity in diabetes research". *Cultural Anthropology*, 22(1): 94–128.
- MORGAN, Lewis Henry. 1868. *The American Beaver and his works*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- MORGAN, Lynn & MICHAELS, Meredith (eds.). 1999. *Fetal subjects, feminist positions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MULLIN, Molly. 1999. "Mirrors and windows: sociocultural studies of human-animal relationships". *Annual Review of Anthropology*, 28: 201–224.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Animals in Anthropology". *Society and Animals*, 10(4): 378–393.
- NABHAN, Gary. 2008. *Arab/American: landscape, culture, and cuisine in two great deserts*. Tucson: University of Arizona Press.
- NADASDY, Paul. 2007. "The gift in the animal: the ontology of hunting and human–animal sociality". *American Ethnologist*, 34(1): 25–43.
- NAZAREA, Virginia. 2006. "Local knowledge and memory in biodiversity conservation". *Annual Review of Anthropology*, 35: 317–335.
- NELSON, Alondra. 2008. "Bio Science: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry". *Social Studies of Science*, 38(5): 759–783.
- PÁLSSON, Gísli. 2007. *Anthropology and the New Genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAXSON, Heather. 2008. "Post-Pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States". *Cultural Anthropology*, 23(1): 15–47.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Toward an animal anthropology of farmstead cheesemaking". In: *Meetings of the Society for Cultural Anthropology*, Santa Fe, New Mexico, May 7–8.
- PETRYNA, Adriana. 2002. *Life exposed: biological citizenship after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press.
- PICCININI, Patricia. 2004. "Bodyguard: Artist Statement for Robert Miller Gallery, NYC". Disponível em <http://www.patriciapiccinini.net/essay.php?id=26> (acesso em 5 de Agosto de 2010).
- PLOTKIN, Mark. 1993. *Tales of a shaman's apprentice*. New York: Viking.
- RABINOW, Paul. 1992. "Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality". In J. Cray & S. Kwinter (eds.), *Incorporations*. New York: Zone Books. pp. 234–252.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Anthropos today: reflections on modern equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Marking time: on the Anthropology of the contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- RAFFLES, Hugh. 2001. "The uses of butterflies". *American Ethnologist*, 28(3): 513–548.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Insectopedia*. New York: Pantheon.
- RAPP, Rayna. 1999. *Testing women, testing the fetus: a social history of amniocentesis in America*. New York: Routledge.
- REARDON, Jenny. 2005. *Race to the finish: identity and governance in an age of genomics*.

Princeton: Princeton University Press.

RILEY, Erin. 2006. "Ethnoprimatology: toward reconciliation of Biological and Cultural Anthropology". *Ecological and Environmental Anthropology*, 2(2): 75–86.

RITVO, Harriet. 1989. *The Animal Estate: the English and other creatures in the Victorian Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1998. *The Platypus and the Mermaid, and other figments of the classifying imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2002. "History and Animal Studies". *Society and Animals*, 10(4): 403–406.

ROSE, Nikolas. 2007. *The Politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press.

ROSE, Deborah Bird. 2009. "Introduction: writing in the Anthropocene". *Australian Humanities Review*, 49: 87.

ROSE, Deborah Bird & VAN DOOREN, Thom (eds.). 2011. "Unloved others: death of the disregarded in the time of extinctions. *Special issue, Australian Humanities Review*, 50.

SCHRADER, Astrid. 2010. "Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): phantomatic ontologies, indeterminacy, and responsibility in toxic microbiology". *Social Studies of Science*, 40(2): 275–306.

SEGAL, Daniel A.. 2001. "On Anthropology and/in/of Science". *Cultural Anthropology*, 16(4): 451–452.

SEGAL, Dan & YANAGISAKO, Sylvia (eds.). 2005. *Unwrapping the sacred bundle: reflections on the disciplining of Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press.

SERRES, Michel. 2007. *The Parasite*. Minneapolis; University of Minnesota Press.

SHANKLIN, Eugenia. 1985. "Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals". *Annual Review of Anthropology*, 14: 375–403.

SPIVAK, Gayatri. 1988. "Can the subaltern speak?" In: C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*. Champaign: University of Illinois Press. pp. 271–313.

STAR, Susan Leigh. 1991. "Power, technologies, and the phenomenology of conventions: on being allergic to onions. In: J. Law (ed.), *A Sociology of monsters: essays on power, technology, and domination*. New York: Routledge. pp. 26–56.

STOLCKE, Verena. 1988. "New reproductive technologies: the old quest for fatherhood". *Reproductive and Genetic Engineering*, 1(1): 5–19.

STOUTHAMER, Richard; BREEUWER, J.A.J. & HURST, Gregory D. D.. 1999. "*Wolbachia pipientis*: microbial manipulator of arthropod reproduction". *Annual Review of Microbiology*, 53: 71–102.

STRATHERN, Marilyn. 1992a. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1992b. *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. New York: Routledge.

STRUM, Shirley & FEDIGAN, Linda Marie (eds.). 2000. *Primate encounters: models of*

*science, gender, and society*. Chicago: University of Chicago Press.

SUBRAMANIAM, Banu. 2001. "The aliens have landed! Reflections on the rhetoric of biological invasions". *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 2(1): 26–40.

SUNDER RAJAN, Kaushik. 2006. *Biocapital: the constitution of postgenomic life*. Durham, NC: Duke University Press.

TALLBEAR, Kimberly. 2007. "Narratives of race and indigeneity in the Genographic Project". *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 35(3): 412–424.

TAMBIAH, Stanley J.. 1969. "Animals are good to think and good to prohibit". *Ethnology*, 8(4): 423–459.

TAUSSIG, Karen-Sue; RAPP, Rayna & HEATH, Deborah. 2003. "Flexible eugenics: technologies of self in the age of eugenics". In: A. Goodman, D. Heath & M. Susan Lindee (eds.). *Genetic nature/culture: Anthropology and Science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press. pp. 58-76.

TAYLOR, Peter, J.; HALFON, Saul E. & EDWARDS, Paul N. (eds.). 1997. *Changing life: genomes, ecologies, bodies, commodities*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

THOMPSON, Charis. 2005. *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies*. Cambridge, MA: MIT Press.

TSING, Anna Lowenhaupt. 1995. "Empowering nature, or: some gleanings in bee culture". In: S. Yanagisako & C. Delaney (eds.), *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge. pp. 113-143.

\_\_\_\_\_. N.d. *Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species*. Manuscrito não publicado, Department of Anthropology, University of California, Santa Cruz.

TSING, Anna, for the MATSUTAKE WORLDS RESEARCH GROUP. 2009. "Beyond economic and ecological standardization". *Australian Journal of Anthropology*, 20(3): 347–368.

VALENZUELA-ZAPATA, Ana & NABHAN, Gary. 2004. *Tequila! A natural and cultural history*. Tucson: University of Arizona Press.

VIVANCO, Luis A.. 2001. "Spectacular quetzals, ecotourism, and environmental futures in Monte Verde, Costa Rica". *Ethnology*, 40(2): 79–92.

VIVEIROSDE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469–488.

WADE, Mary & KIDD, D. A.. 1997. *Collins Latin Dictionary and Grammar*. New York: HarperCollins.

WALDBY, Catherine & MITCHELL, Robert. 2006. *Tissue economies: blood, organs, and cells lines in late capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

WEST, Paige. 2006. *Conservation is our government now: the politics of ecology in Papua New Guinea*. Durham, NC: Duke University Press.

WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

ZURR, Ionat. 2004. "Complicating notions of life: semi living entities". In: D. Bulatov (ed.), *Biomediale: Contemporary Society and Genomic Culture*. Kaliningrad: National Center for Contemporary Arts. pp. 402-411.

**Tradução**

Felipe F. Vander Velden

Doutor em Antropologia Social, Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Thiago Mota Cardoso

Doutor em Antropologia Social, Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazona (UFAM)

**Revisão**

Luisa Amador Fanaro

Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Recebido em 20 de novembro de 2020.

Aceito em 14 de dezembro de 2020.

---

# Resenhas

BEAUDET, Jean-Michel; com participação de PAWE, Jacky. 2017. Dançaremos até o amanhecer: uma etnologia movimentada na Amazônia. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Lucas Cimbaluk  
Doutor em Antropologia Social/Iphan

*“Só se pode esperar compreender plenamente um movimento  
fazendo-o nós mesmos”  
(BEAUDET 2017: 116)*

Jean-Michel Beaudet, você escreveu com a participação de Jacky Pawe o trabalho original em francês que vem traduzido por Leonardo Pires Rosse ao português. Procurou estudar os movimentos da dança wayãpi, os movimentos dos corpos que dançam. É um livro que, como assume, pode ser lido como um “conjunto de notas etnográficas”. Não pretende, portanto, trazer conclusões de um estudo exaustivo, mas procura fazer uma original *etnocoreologia*. Entende a dança em sentido amplo, envolvendo corpos, sons, movimentos. Assim dá continuação ao seu outro livro, focado em música e nos clarinetes *tule, Souffles d’Amazonie* (1997). É um trabalho derivado de sua pesquisa com uma parcela das pessoas falantes da língua wayãpi no Alto Oiapoque. Língua da família Tupi-Guarani que é falada por populações do Amapá e da Guiana Francesa (GRENAND, F: 1980). Não essencializando em termos étnicos, você nos dá poucas descrições generalizantes, preferindo sempre descrever aqueles com quem estabeleceu relações, as localidades em que esteve. E, sobretudo, descrevendo as danças, cantos, movimentos, sons dos rituais. Sua pesquisa, especialmente com alguns habitantes da aldeia Zidock, nos permite ver na dança a agência na vida social no sistema relacional aberto wayãpi, característico das populações indígenas das Guianas. Onde os movimentos dizem respeito a relações diversas com seres outros no cosmo (GALLOIS 2007; 1988).

Como faço nesta resenha, você nos surpreende por escrever o trabalho em segunda pessoa (traduzido à informalidade do português “você” ou “vocês”). Escreve, portanto, a seus interlocutores indígenas, assim como eu escrevo a você. Sentimo-nos, portanto, como terceiros incluídos, que entram nesta relação e passam a ouvir conversa alheia. Se, em seu caso, escrever em segunda pessoa vem de uma intimidade estabelecida ao longo de décadas de relação com seus interlocutores, de 1977 a 2008, aqui proponho um movimento de cópia, inspirado na oposição verdadeiro/imagem, experimentando compreender esta forma de escrita fazendo-a eu mesmo. Convoco, portanto, o movimento que procura fazer.

Você coloca Jacky Pawe como participante da escrita porque ele conduz a maior parte das danças do Alto e Médio Oiapoque e contribuiu para modificações do texto. Você escolheu trabalhar com três danças específicas. Aquelas que estavam mais bem documentadas em vídeo, uma das bases para a construção de seu olhar sobre os movimentos. Organizou o livro inicialmente, porém, pelos interlocutores-dançarinos privilegiados a cada descrição, a quem você se dirige. Assim temos os capítulos *Akala* e *Jacky*, nos quais estão descritos respectivamente a dança *yawalunã* de 1995 e a dança *pilau* de 1993. Começa com o jovem e a inovação, para depois chegar à sabedoria do condutor da dança, a gramática oficial do dançar como dançavam os avós. Mas inconstante a sua própria proposta, você escreveu um terceiro capítulo sobre suas escolhas metodológicas e epistemológicas. E ainda, um quarto capítulo que tem como título o nome da terceira dança analisada, *wila*, a dança dos pássaros. Seu livro, portanto, apresenta um movimento de transformação discursiva, em que, da segunda pessoa predominante, você passa a usar brevemente abstrações geradas pelo próprio esforço comparativo onde, conseqüentemente, há o predomínio da impessoalidade. Passa dos dançarinos à dança, ainda que ambos estejam presentes sempre nos movimentos de mútua constituição.

*Akala*, jovem dançarino wayãpi, representa o limite da norma, a instabilidade, os traços de novidade na dança do jaguarundi e do papa-mel. Com ele, você analisa transformações e seu lugar na sociologia e na relação com o exterior. No entanto, afirma que a dança não é lugar da inovação, mas sim da produção da estabilidade, produzindo lentidão, negando oficialmente toda “criação”. “Nós não inventamos”, é o que lhe disseram. São os heróis criadores que remetem ao que é verdadeiro, o protótipo, *e’e*. Oposto da imagem e da cópia, *laãnga*.

Toda a aldeia se envolveu na dança *yawalunã*, mas é o cauim que decide a cronologia da dança. Você descreve pormenorizadamente tal cronologia, as posições dos sujeitos no ritual e as sequências instrumentais. Estas sequências são compostas por uma orquestra de aerofones, com homoritmia de músicos e passos, sem que andamentos dos dançarinos sejam idênticos e com heterogeneidade sonora pela multiplicidade de palhetas não

afinadas entre si e nem mesmo em cada clarinete. O canto progressivamente vai ganhando maior força, confiança e potência. Erros provocam risos, mas estes fazem parte da dança e da sonoridade da festa. Há particularidades em cada dança, com percursos, posturas e movimentos diferentes, mais sensíveis nas sequências instrumentais que nas cantadas. Sua análise é atenta para onde estão as mãos, os tons, como se estruturam as estrofes, melodias, como a cadeia de dançarinos se movimenta, como muda de sentido, suas piruetas e translações, em círculo ou em linha, a cada variação. Escreve sobre a conduta das trocas de cauim e os desvios feitos pelos jovens a esta conduta. A desordem dos giros dos dançarinos também compõe “com acaso” e dão a ver e ouvir e sentir uma inversão ritual, a necessidade da totalidade, em um jogo de ordem e desordem, onde inversamente ao comum, homens servem cauim às mulheres, e servem um cauim indistinto, não o “seu” cauim. Mas não se trata de simples inversão. Na dança, em cada cabaça, você reforça, há mistura, indistinção, totalidade e desordem, em composição complexa e não alterna.

No segundo capítulo, você passa a escrever a Jacky, comentando a multiplicidade de seus nomes, característica do sistema de nomeação wayãpi, que tem também inovações, como o uso do rádio e a base em lista de nomes de santo. Ao todo, cinco categorias de nomes estão presentes e você sugere que esta sucessão esteja relacionada ao devir pessoal e ao prazer da abundância. Escreve também sobre o prestígio de conduzir uma dança, dentro de jogos intelectuais e políticos do parentesco. Propõe que coincidência de patrilinearidade e musicalidade são dadas conjuntamente, que música é parentesco, parentesco é música.

Não só os jovens trazem incertezas, você também, estrangeiro etnomusicólogo, age sem jeito e perde-se na exígua cerimonialidade para a realização da dança que seria feita “para você”. Mas afinal acerta-se com o realizador e Jacky, que conduziria a dança. Os instrumentos musicais *yemi’a* começam a ser fabricados, conforme a especificidade da orquestra necessária para a dança específica. Você entende mais adequado falar em diferenciação que especialização dos instrumentos. Isso porque, na dança, são discriminados não por sua linguagem sonora, mas sim pela visual. Não são apenas instrumentos sonoros. São como seres vivos, que têm poder. E o sistema coreográfico inclui também elementos motores, sonoros, verbais e olfativos.

As primeiras estrofes do canto convocam ancestrais, e você fica intrigado no mistério deste rito noturno, o *payekea*, que abre a fronteira com o mundo dos mortos, explicado apenas parcialmente pela etnografia. Sugere que dançar é criar desequilíbrio corporal, social e cósmico. O *payekea* seria então prelúdio deste desequilíbrio, reforço da aliança com seus mortos antes de colocar em jogo as alianças sociais.

A dança do *pilau*, você afirma, testemunha a coexistência passada entre wayãpi e

peixes do baixo Amazonas, a várzea onde moravam até o início do século XVIII. As últimas estrofes do canto promovem também essa separação mítica com seres da floresta e do rio. Mas o *pila-u*, “peixe grande”, é também metáfora da grandeza wayãpi. Durante a dança, você afirma haver uma correspondência visível entre a ordem dos dançarinos e do universo, em uma disposição que é reafirmada, desfeita e reafirmada ao longo da dança. Algumas características gerais da forma músico-coreográfica no Oiapoque são notadas: a forma coletiva, a alternância de sequências, o canto estrófico, o número e ordem das estrofes inalteradas de uma apresentação a outra, o canto responsorial, cada grande dança ser dedicada a um ser da floresta ou do rio. As grandes danças seguem também um mesmo padrão macroestrutural, em ciclos em que os dançarinos chegam, se reúnem, dão de beber e bebem, estão bêbados, são flechados, morrem e vão embora. A dança é autorreferencial, uma totalidade envolvendo movimentos, letra e música.

Os dançarinos compõem um “cordão de miçanga”, uma cadeia aberta em que cada dançarino segura nos ombros dos que estão ao seu lado. Criam um território coletivo, desindividualizado pelos corpos em ligação, em diferentes formações. Você descreve o movimento básico da dança, com a dessimetria apoiada no pé direito, a relação sincrônica com os aerofones e a visão de caçadores dos dançarinos. Também detalhada é a descrição dos percursos e suas transformações ao longo da dança, com as diferentes linhas de ação presentes, fazendo os dançarinos tornarem-se grandes peixes. Apresenta notações gráficas tanto para os passos e gestos dos dançarinos, com a notação Laban, como para os dispositivos de dança e os percursos. Fornece-nos suas fotos que nos auxiliam a visualizar estes movimentos.

O significado que esboça para o ritual é que animais dançarinos que vêm da floresta ou do rio tentam se comportar como pessoas, mas não conseguem e são mortos e abandonados. A alternância solista/uníssonos desfaz facções apresentadas na composição das cadeias de dançarinos. Nos segmentos instrumentais há sobreposição descontínuo/contínuo, com pulso e sem pulso, estriados e lisos, gritos e flautas, percurso errático, onde, tomados por corpos e *ethos* de peixes, os dançarinos não seguem mais em círculo, recuam em movimentos quase violentos. São estrangeiros que vêm roubar mulheres, por isso há razão para os flechar. Um ritual, você dirá, de uma aliança destinada ao fracasso.

Deixando em segundo plano sua conversa com dançarinos wayãpi, no terceiro capítulo, *Da Pança Vem a Dança*, você estabelece outras conexões, com Rabelais e Villon, com Merriam e Murdock, com Merleau-Ponty e Strathern, com Aragon e Matisse, entre outros. O título do capítulo, inspirado do primeiro par de autores, revela a crítica a concepções idealistas das artes visuais e da dança no ocidente e a crítica ao funcionalismo do segundo par de autores. Você insiste, com seus interlocutores, que a dança é expressão

de que tudo está bem. É riso e produção de euforia. Com Merleau-Ponty, avalia que se trata então de questionar como observar corretamente a relação entre o compromisso da pessoa que entra na dança e seu ambiente. É assim, ao compor questões sobre o olhar dos dançarinos e das danças que vocês propõem que é oferecendo seu corpo ao mundo que o dançarino transforma o mundo em dança.

Você procura justificar a escrita em segunda pessoa. Admite os defeitos e as possíveis críticas desta escrita. Assume esse risco pelos 35 anos de relação mútua. Mas confessa que é uma escrita que é usada também para produzir a ilusão de não estar sozinho diante do lápis e do computador, com uma fé em uma etnologia como diálogo. Uma forma de se sentir entre eles escrevendo, contra o perigo da generalização e solidificação de uma cultura. Em resumo, você sente prazer em escrever dessa maneira.

Escreve ainda que as danças são sensações motrizes. Portanto, uma etnologia da dança não poderia se limitar a aspectos visuais, mas deveria levar em conta as sensações experimentadas pelos dançarinos: a cinestesia. Assim, trata-se não de fazer observação participante, mas participação participante. Seguindo o ambíguo título de Sklar (1991), *Invigorating dance ethnology*, você destaca a necessidade de uma abordagem da cultura pelo movimento, algo revigorante. Propõe, por isso, uma etnografia do movimento, pelo movimento, uma etnografia movimentada.

Termina o capítulo, retomando seu título, a reafirmar o peso da carne e o entendimento da dança como experiência motriz e sensível de conhecimento e experiência, contra nosso etnocentrismo e logocentrismo que busca tirar o peso da dança, produzindo dança acadêmica de corpos magros. Você dizia que a dança wayãpi é “pesada”. Essa avaliação contrasta com os etnólogos a falar da leveza e verticalidade amazônica.

O quarto capítulo, *Wila: Tornar-se Pássaros?*, procura esboçar comparações com as terras baixas da América ao analisar a dança dos pássaros de 1995. Chama a atenção para a variação do tamanho dos passos, velocidade, giro, inclinação do corpo e acentuação do movimento em cada uma das danças. Passos, piruetas e flexões do corpo são constituintes elementares das danças, e dão percurso da cadeia: orientação, desenho no chão, velocidade de deslocamento, com um centro impreciso e irregular, mudando a orientação do conjunto com piruetas.

Três elementos são destacados: a coreografia, a política e a bebida: a coreografia como *mise en scene* dos outros, a política como assunto dos homens nas relações com os outros, a bebida como realização feminina das trocas. Todos elementos da dança são entendidos como ferramentas de transformação, para tornarem-se pássaro, assim como o eram para tornarem-se peixe na dança anterior. Uma transformação mais próxima, você propõe, da *mimesis* dos gregos que do sistema de dicotomias de Viveiros de Castro (1996),

cuja proposta você considera essencialista, por ser baseada na noção de invólucro.

Sua proposição, porém, parece não considerar os corpos como afetos. Justamente é ao dançar peixe e pássaro que é possível se envolver em um devir pássaro. Mas sua crítica, bastante breve, não permite avançar a discussão sobre o que entende por essencialismo desta proposta, deixando-nos na expectativa de seu desenvolvimento.

Após fazer esse rápido contraponto, você continua caracterizando a transformação wayãpi. Uma transformação coletiva, que tem sentido diplomático, ambivalente entre aliança e guerra, onde percursos diferentes podem apontar para uma ou outra direção, podendo ambos estar na mesma dança. As danças são uma história de sedução, em que os outros são atraídos pelo cauim e pelas mulheres, cada um procurando atrair o outro. Mas a aliança é malsucedida e com isso também ordena cosmologicamente as relações interespecíficas através de uma transformação provisória que desfaz oposições nós/outros. Os dançarinos se transformam, mas se mantêm neste mundo. Sem bater palmas, sem rebolar, sem saltar, com olhar periférico, coloridos por urucum e jenipapo, os dançarinos seguem com pés paralelos ao chão.

À conclusão você retoma um mistério: a bolinha de algodão que é colada sobre o nariz ou peito de cada dançarino e dos instrumentos de sopro durante a dança. Dizem os dançarinos que se não o colarem, a mandioca nas roças corre o risco de apodrecer. Resposta esta que mais lhe coloca dúvidas do que soluções ao mistério. Você pode apenas reforçar o risco da dança e seu caráter cosmicamente diplomático. Uma transformação do mundo em dança. Danças que produzem situações de contato mítico, histórico, entre peixes, pássaros, papa-méis e as pessoas da aldeia. Em relações que, à diferença de outros autores (GRENAND, P. 1980; GALLOIS 1988), entende ser igualitárias, não verticalizadas.

Nas notas finais destaca a tradução de *yapolyata kō'ê*: “dançaremos – amanhecer”. Poder-se-ia dizer “dançaremos até o amanhecer”, “dançaremos o amanhecer” ou “dançando, faremos o amanhecer”? Você nos dá impressões de sua primeira estadia: dilatação, profusão, transbordamento regado a dois mil litros de bebida, atraindo outros para sua abundância.

Ao experimentar esta sua escrita, noto o caráter do diálogo nela, com uma fluidez narrativa característica. Ela também dá a possibilidade de movimentar-se entre estrutura e acaso, com suas “notas” combinando com a proposta abertamente anti-essencialista, que destaca simultaneamente o que se separa e inverte, e o que se mistura e junta tendências opostas. Que resiste a essencializar grupos, nestes domínios anti-essencialistas guianenses. Atenta aos detalhes, com uma rara percepção e análise dos movimentos dos corpos e coletivos, esta narrativa abre possibilidades de aprofundamentos teóricos e interessantes debates ainda por serem desenvolvidos. Seguindo sua proposta, porém,

deixo algumas questões: é preciso descrever o outro para ele mesmo? Isto não produz um efeito contrário à proximidade que se pretende? Se pretendemos uma escrita dialógica, não poderiam ter as “vozes” a responder maior espaço?

### Referências

- BEAUDET, Jean-Michel; com participação de PAWE, Jacky. 2017. *Dançaremos até o amanhecer: uma etnologia movimentada na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- BEAUDET, Jean-Michel. *Souffles d'Amazonie*. 1997. Les orchestres tule des Wayãpi. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses Waiãpi, Entre Diversos E Diferentes. 2007. *Revista De Antropologia*, São Paulo, Usp, v. 50, n. 1: 45-83.
- GRENAND, Françoise. 1980. *La langue Wayãpi (Guyane française) : phonologie et grammaire*. Paris : Selaf.
- GRENAND, Pierre. 1980. *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des indiens du haut Oyapock (Guyane française)*. Paris, Selaf.
- SKLAR, Deidre. *Invigorating Dance Ethology*. 1991. *UCLA Journal of Dance Ethnology*, n.15: 4-15.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, n., vol.2: 115-144.

Recebido em 29 de maio de 2019.

Aceito em 06 de setembro de 2020.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. 2017. La invención de las mujeres:  
Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del  
género. Bogotá: en la frontera.

Francine Pereira Rebelo

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

João Pedro A. Balduino

Graduando em Ciências Sociais /Instituto Federal de Goiás

O livro *“La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género”* de Oyèrónké Oyèwù mí foi resultado da sua tese de doutorado em Sociologia pela Universidade de Berkeley e publicado originalmente em inglês, em 1997, com o título *“The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses”*. Oyèwù mí é uma pensadora nigeriana de origem Yorùbá e professora de Sociologia da Universidade Stony Brook, em Nova Iorque, Estados Unidos da América. Com esta obra, Oyèwù mí venceu o prêmio de melhor livro da área de sexo e gênero da *American Sociological Association* no ano de 1998.

A obra chegou na América Latina apenas em 2017, vinte anos depois da sua primeira publicação, por iniciativa de Espinosa Miñoso e uma equipe colaborativa de tradutores e interessados na teoria decolonial. Vale ressaltar que Oyèrónké Oyèwù mí é citada no ensaio fundacional de María Lugones *“Colonialidad y género”* (2008), uma das responsáveis por trazer à tona o nome de Oyèwù mí na América Latina e torná-la referência entre os/as estudiosos/as da teoria decolonial. A repercussão da obra de Oyèwù mí na América Latina resultou nesta publicação em castelhano, fundamental por sua contribuição teórica ao feminismo não eurocentrado.

A partir de informações históricas e dados sobre a organização do mundo Yorùbá, Oyèwù mí defende a tese central do seu livro: a categoria gênero e a submissão das

mulheres não são universais. Abordando as transformações epistemológicas da imposição de categorias ocidentais de gênero nas discussões teóricas sobre os Yorùbá, Oyěwùmí argumenta que a categoria “mulher”, fundamental nos discursos ocidentais de gênero, simplesmente não existia para o povo Yorùbá antes do contato com o Ocidente. Enquanto as lógicas culturais ocidentais se baseiam em um determinismo biológico, na qual os princípios da biologia organizam o mundo (“bio-lógica”), na cultura Yorùbá o corpo não era a base de hierarquias sociais e tampouco fundamento das identidades. Assim, para se falar de mulher no mundo Yorùbá, primeiro foi preciso inventá-la.

A transposição da “bio-lógica” ocidental ao mundo social Yorùbá conduziu a uma série de erros historiográficos, metodológicos, epistemológicos e teóricos, por parte de pesquisadores/as acadêmicos/as ocidentais. Oyěwùmí sinaliza e exemplifica, ao longo de sua obra, o fato de que a maioria das pesquisas sobre a organização social Yorùbá tenham pressuposto o “raciocínio corporal”, assumindo a universalidade dos conceitos ocidentais, o que levou a uma utilização acrítica de categorias baseadas no corpo para interpretação da sociedade Yorùbá. Isso mostra que os constructos de gênero em si mesmos não são biológicos, mas derivados da cultura. Conseqüentemente, usar teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades, sem recorrer aos seus próprios sentidos de mundo, impõe um modelo ocidental equivocado como chave de leitura e de compreensão de outros povos.

A exportação mundial das teorias feministas produzidas no e pelo Ocidente são parte do processo de promoção das normas e valores ocidentais. A proposta feminista de visibilizar mulheres pode por vezes ocultar as categorias locais, resultando na imposição de valores culturais ocidentais. Desse modo, a concepção universalista de gênero é também um processo imperialista, possibilitado pelo predomínio material e intelectual do Ocidente. Para a autora, quando os/as acadêmicos/as ocidentais apontam que o gênero é construído, devem se questionar não apenas “por que”, mas também “por quem”. Os estudos africanistas de gênero, em geral, são colocados no interior dos pressupostos teóricos feministas ocidentais, como por exemplo, a universalidade do patriarcado ou da opressão da mulher. Nesse sentido, ao mapear os quadros de referência da sociedade Yorùbá, os/as pesquisadores/as ocidentais imediatamente assumem as mulheres como uma vítima de desvantagem social.

Oyěwùmí aponta que os pressupostos ocidentais não foram capazes de lançar luz às formas reais de organização da sociedade Yorùbá. A lógica pré-colonial Yorùbá não utilizava o corpo humano como base da organização social. No entanto, a sociedade estava organizada hierarquicamente, mas a partir do critério da senhoria, definida pela idade

relativa. Assim, as hierarquias eram constantemente redefinidas, mudando a depender das relações e interações estabelecidas, pois ninguém estava permanentemente em uma posição de maior ou menor idade. Diferentemente das classificações de gênero, fixadas rigidamente no corpo, a senhoria, enquanto identidade social, era relacional e não essencialista.

O caso Yorùbá nos aponta que o gênero não é uma categoria pré-estabelecida. Tampouco pode ser invocado como uma ferramenta analítica independentemente do tempo e do espaço. Oyěwùmí afirma que o gênero, sem dúvidas, tem seu lugar e tempo na análise acadêmica, mas estes não são os mesmos da sociedade pré-colonial dos Yorùbá. Indiscutivelmente, o “gênero” chegou durante o período colonial, mas ainda assim deve ser situado dentro de sistemas culturais e a partir da história específica do povo Yorùbá.

Oyěwùmí situa o processo de conversão de gênero das sociedades Yorùbá pós-colonial. Foi no século XIX que as categorias de gênero e o androcentrismo se tornaram evidentes nas instituições e na interpretação da história, a partir, sobretudo, do estabelecimento formal do governo britânico. A sociedade pré-colonial era conhecida como Òyó -Yorùbá, (Velho Òyó), organização política e social predominante até 1837, período anterior a “engeneração” e patriarcalização das instituições Òyó. Para tratar destes sujeitos não “engenerados”, Oyěwùmí estabelece a categoria de *ana-macho*, *ana-fêmea* e *ana-sexo*. O prefixo (“ana”) funciona como forma de identificar distinções fisiológicas, porém sem projetar intrinsecamente uma hierarquia entre as categorias sociais.

A autora faz uma crítica da invenção de homens e reis na escritura da tradição oral Yorùbá. Para tal, traz uma série de nomes de *Obá/ Aláàfin* (governantes) da história Òyó. Tais levantamentos históricos parecem demonstrar que os governantes machos foram norma e que, se tiveram mulheres governantes, estas foram exceções. Nas traduções e leituras da sociedade Yorùbá pelo Ocidente, *Obá* e *Aláàfin* se masculinizaram e tornaram-se reis. No entanto, os nomes, pronomes e categorias sociais Òyó não indicam gênero. Ambas categorias eram neutras, sem gênero e uma posição política acessada e exercida indistintamente pelas ana-fêmeas. Oyěwùmí reflete sobre como a história escrita sobre a sociedade Yorùbá foi pautada no olhar estigmatizado do gênero ocidental, promovendo desencontros da realidade oral com uma linguagem escrita onde o homem é o universal e a mulher é exceção.

Oyěwùmí também critica a feminização de alguns conceitos, com *Ìyálóde*. O termo é comumente traduzido pela historiografia como “mãe dos assuntos públicos”. Segundo a autora, o prefixo *iyá* (*mãe*) insinua uma ana-fêmea, mas também se refere a uma “mulher madura”, carregada de senhoria, responsabilidade e posição social. *Ìyá* traz, antes de

qualquer significação anatômica ou corpórea, uma carga de senhoria. O posto político *Ìyálóde* designa e atribui diversas tarefas que envolvem a comunidade. Apesar disso, muitas vezes as *Ìyálóde's* são compreendidas, em termos ocidentais, como um sistema de chefatura separado e paralelo ao dos homens, criando-se categorias sociais isoladas e com interesses distintos.

Através de diversos relatos, Oyèwùmí mostra o processo complexo em que se deu a colonização e construção do Estado britânico na colônia. Os europeus colonizaram as mulheres africanas, ao mesmo tempo, como povo racialmente distinto e como mulheres, retirando da ana-fêmeas Yorùbá as possibilidades de acesso às decisões e espaços públicos. A criação do sistema de gênero teve muitos pilares, entre eles, os processos de imposição do cristianismo; de um sistema estatal europeu e seu aparato legal e burocrático; da educação ocidental e das leis de acesso à terra, da qual as ana-fêmeas foram progressivamente afastadas. Para a autora, uma das principais mudanças causadas pela colonização foi a “engeneração” da sociedade e das instituições Yorùbá e suas consequências na criação de hierarquias sociais.

A colonização foi um processo pelo qual se institucionalizou e legitimou a hegemonia masculina nas sociedades africanas, além de ser indiscutivelmente um processo racista. No entanto, é necessário reconhecer que apesar de seu profundo impacto, houve resistência Yorùbá e persistência de suas estruturas e ideologias. As formas Yorùbá não desapareceram, apesar de terem sido modificadas pela experiência colonial. Ainda assim, é necessário ressaltar que as hierarquias de gênero na sociedade Yorùbá consolidaram-se de formas distintas das ocidentais. Para o povo Yorùbá, a ideia de uma “humanidade assexuada” não é um sonho e tampouco uma memória a ser resgatada, mas sim algo que ainda existe, embora convivendo com a realidade de sexos distintos impostos durante o período colonial.

Com contribuições teóricas fundamentais para a compreensão da cosmologia e instituições sócio-culturais Yorùbá, Oyèronké Oyèwùmí é uma das teóricas feministas africanas contemporâneas mais relevantes e aclamadas internacionalmente pela originalidade do seu trabalho. Ainda que tardia, a tradução para o espanhol desta obra traz uma oxigenação para os estudos afro-diaspóricos, afro-latinos e decoloniais. A recepção da obra na América Latina – mesmo antes da sua tradução – teve diferentes acolhimentos. Por um lado, como foi acima mencionado, Lugones e outras importantes teóricas decoloniais, como Miñoso (2017) e Mendonza (2014), reconhecem a contribuição de Oyèronké Oyèwùmí ao desconstruir o imaginário ocidental sobre gênero. Por outro lado, Segato (2003) aponta contradições no texto da autora, questionando a aplicação do seu

modelo de gênero. Segato entende que o modelo de gênero de Oyěwùmí é excessivamente purista e incontaminado pelo Ocidente, sendo na realidade uma forma de reivindicar sua própria alteridade Yorùbá frente ao público anglo-saxão com quem dialoga. Ainda assim, Segato reconhece que Oyěwùmí nos oferece um vislumbre das complexidades de gênero entre os Yorùbá, explicitando a alta maleabilidade deste sistema e possibilitando uma realocação do sistema de gênero nos estudos latino-americanos.

### Referências

- LUGONES, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101.
- MENDOZA, Breny. 2014. *Los 'fundamentos no-democráticos' de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental*. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa, GOMEZ CORREAL, Diana & OCHOA MUÑOZ, Karina (editoras). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala* (pp.135-159). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. 2017. *La importancia de leer a Oyěwùmí en América Latina*. In: *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. 2017. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera.
- SEGATO, Rita. 2003. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 333-363.

Recebido em 26 de junho de 2020.

Aceito em 01 de outubro de 2020.

Irving, Andrew. *The art of life and death: radical aesthetics and ethnographic practice*. Chicago: HAU, 2017.

Ana Paula Luna Sales

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Nos dias em que lia os capítulos finais de *The art of life and death: radical aesthetics and ethnographic practice* (“A arte da vida e da morte: estética radical e prática etnográfica”<sup>1</sup>), minha cachorra, Pequena, viveu sua última crise e pacificamente encontrou sua morte. Durante a maior parte de sua vida, Pequena sofrera de uma doença crônica que comprometia o sistema imunológico e tornava seu corpo radicalmente instável. Algo próximo à descrição que Andrew Irving faz da vida com HIV/AIDS de seus interlocutores.

O livro de Irving não relata a morte dos sujeitos com os quais fora realizada a pesquisa, mas sim a de muitos que estavam ao seu redor. São descritos vários pontos de vista sobre a morte a partir dos sobreviventes. O caso de Harriet, artista que vivia em Kampala (Uganda) sem acesso aos antirretrovirais, morta aos 23 anos, é eloquente por seu contraste. Os demais interlocutores de Irving, homens e mulheres vivendo em Nova York (EUA), tiveram a sentença de morte de testar positivo para o vírus no início da epidemia suspensa pelos medicamentos.

A pesquisa etnográfica é guiada pelo questionamento dos saberes que emergem da consciência corporal de uma morte que, ainda que suspensa, nunca desaparece. Os sentidos da vida face ao conhecimento da morte, da dor e dos limites do corpo é o objeto da pesquisa de Irving. Um objeto que foi, até pouco, limitado a filósofos e artistas. Seu caráter interior e inefável, avesso às evidências, impulsiona Irving à experimentação etnográfica para uma abordagem científica do tema.

A etnografia é situada, então, no limiar entre vida e morte, fluxos de pensamento e linguagem, sofrimento e redenção. A redenção de Irving, inspirada por Friedrich Nietzsche ([1883]2018), é existencial e repousa na possibilidade de reabitar corpos e territórios

tornados radicalmente outros. Como uma trégua, esta redenção provisória permite que novas vidas e mundos sejam criados pelos que a experimentam.

Para Irving, o estranhamento radical consigo e com o mundo faz esse limite pertinente à antropologia. A construção dessas experiências como impossíveis de descrever colocam, porém, um problema metodológico para a análise. Emerge daí a questão da estética como forma de articular esse conhecimento em diferentes linguagens.

Monólogos, diálogos, escritos literários e etnográficos, fotografias artísticas e documentais, pinturas e filmes, são parte das evidências analisadas por Andrew. Grande parte desse material foi produzida por interlocutores da pesquisa, mas há também obra de outros artistas e, é claro, a do autor. Sua sobreposição visa criar pontes de empatia que permitam comunicar o incomunicável estetizando a experiência de estranhamento radical da vida.

O contato com este livro me ajudou reconhecer na vida de Pequena a consciência da morte. Há um ano, quando escrevia a tese de doutorado, intrigava-me seu hábito de tentar adivinhar o cômodo da casa em que ficaríamos em seguida, postando-se na soleira das portas. A consciência corporal da morte impulsionava Pequena à comprimir cada segundo “perdido” e a animava a viver toda a sua vida num momento. Comunicando algo próximo a essa forma de estar no mundo, Irving conclui em seu livro que é impossível produzir etnografias ou histórias de vida sem levar em conta as vidas com as quais se sonha, além daquelas que efetivamente se leva (p. 218).

*The art of life and death* articula este argumento através de seis capítulos, além de introdução e conclusão, todos pontuados por um grande número de imagens. Ao fazer esta resenha, muitas vezes recorri à lista de imagens como um índice remissivo alternativo, algo que testemunha em favor da potência estética na perspectiva de Irving.

Na introdução, ao contextualizar o debate do livro, o autor propõe que a morte pode ter diferentes significados, e que estes seriam necessariamente pessoais. Deste modo, a morte não poderia ser reduzida a uma “presença destrutiva”; seria preciso levar em conta também sua força criativa. A consciência corporal da morte (mas não só ela) importaria por chamar atenção para o aspecto extraordinário e contingente da vida. Ética é definida, então, como articulação entre a precariedade das possibilidades de ação e a multiplicidade das formas de sonhar.

O primeiro capítulo, *Thrown out of the world: a city of flesh and stone* (“Jogada para fora do mundo: uma cidade de carne e pedra”), cruza o plano urbanístico de uma cidade imaginada como lugar de realização dos sonhos com as formas de habitá-la em suas margens. No traçado das ruas, no formato dos prédios e nos meios de locomoção, camadas

de vidas possíveis se acumulam. As pessoas que circulam pela cidade se relacionam com esse mosaico urbano de formas diversas e, muitas vezes, silenciosas, através de seus diálogos interiores.

O relacionamento com diferentes marcas deixadas na cidade por pessoas, produtos e ideias que há muito desapareceram é acionado tanto para significar a finitude de tudo que um dia foi, quanto a “reabertura do espaço e do tempo” (p. 66) que os antirretrovirais proporcionaram às pessoas vivendo com HIV/AIDS em Nova York.

*Detours and puzzles in the land of the living: toward an imperiled anthropology* (“Desvios e desorientações no mundo dos vivos: por uma antropologia em perigo”), o segundo capítulo, expõe os perigos de uma antropologia que se interessa pelos diálogos interiores dos sujeitos de pesquisa. Irving faz referências ao pensamento de artistas, antropólogas/os e filósofas/os de modo a tentar construir uma metodologia que ele reconhece ser fadada ao fracasso. Mesmo no erro intrínseco, a proposta impressiona.

O objetivo da etnografia seria analisar a intersecção entre interior e exterior implicada mesmo nos pensamentos mais íntimos de alguém que “confronta a incerteza radical de sua própria existência num espaço público” (p. 79). A aposta na socialidade dos diálogos interiores é reforçada pela ausência de referências psicanalíticas diante de um material empírico que lembra muito o discurso em “fluxo de consciência”.

Retraçando os passos de um de seus interlocutores até a clínica na qual ele recebera, muitos anos antes, o resultado positivo para a presença do vírus em seu sangue, Irving enfatiza como o conhecimento é produzido na transição contínua entre perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoa. A riqueza do material apresentado nesse experimento é confrontada por seu caráter sobretudo visual e tátil. Seria essa ênfase uma produção do encontro etnográfico na representação do interior dos sujeitos?

Irving questiona de forma instigante as bases epistemológicas e metodológicas que sustentam a antropologia ao propor conhecer os diálogos interiores dos sujeitos. Contudo, é preciso notar também o quanto essa “intromissão” pode ser percebida como ameaça ao “último” refúgio de produção subjetiva.

Esta questão é abordada através da diferenciação analítica entre fronteiras e limites. Enquanto as fronteiras poderiam ser transpostas, vistas através e pensadas entre, sem deixar de existir, os limites seriam absolutos em sua negação do outro. Reconhecer as fronteiras entre os sujeitos liberaria, então, a potência do “mimetismo corporal” e permitiria construir, através da empatia, uma compreensão parcial da experiência do outro (p. 101).

O terceiro capítulo, *To live that life* (“Viver essa vida”), aborda a possibilidade

“mutualidade do mundo” construída através das diferenças e levando em consideração o problema da linguagem. Aqui Irving faz um trabalho verdadeiramente interdisciplinar, no qual os mais recentes avanços em ciências sociais e biológicas são articulados para gerar um conhecimento da pessoa fora da dicotomia entre natureza e cultura.

A vida com a doença e iminência da morte limita a capacidade expressiva da linguagem para estetizar os estados interiores, criando um contexto para a “emergência de fronteiras intersubjetivas entre as pessoas” (p. 112). A expressividade do amarelo, ou simplesmente olhar para o céu, aparece em diferentes situações empíricas como significante do fim. Irving propõe que, nessa transversalidade, “ao invés de um terreno comum de significado, temos que reconhecer a diversidade experiencial e biográfica das pessoas e suas construções idiossincráticas e corporais do mundo” (p. 130).

*Rethinking anthropology from a pragmatic point of view* (“Repensando a antropologia a partir de um ponto de vista pragmático”), o quarto capítulo, recupera o debate de Immanuel Kant sobre antropologia, considerando a possibilidade de conhecimento sobre “interior” e “exterior” das pessoas. Irving tenta uma resposta a partir de um experimento etnográfico no qual ele pede a um de seus interlocutores para caminhar por seu bairro, narrando para um gravador seus pensamentos, enquanto é interpelado por outra pessoa, também interlocutora de Irving, mas desconhecida da primeira. O antropólogo acompanha a dupla intervindo o mínimo possível.

Irving reconhece que as emoções só podem ser expressas em uma forma linear de fala e linguagem, deixando de fora muitos elementos da experiência vivida, contudo, por mais parciais que sejam as possibilidades da linguagem, uma narrativa da própria existência proporcionaria um senso de coabitação e partilha de espaço comum (p. 149). Espaços comuns, como o bairro pelo qual o trio circula, que podem ser sempre “refeitos e retrabalhados através de palavras e movimento” (p. 151).

Parte do que move Irving em direção à experimentação vem do desejo que seus interlocutores se reconheçam no texto. Isto é, que o texto etnográfico seja mais um lugar passível de ser habitado por esses sujeitos, no qual seu saber se encontra com outros, guardando algo do que é da experiência e produzindo conhecimento sobre como “viver uma vida conhecendo a morte” (p. 156).

Em *A disintegration of the senses* (“Uma desintegração dos sentidos”), o capítulo 5, Irving discute como perturbações nas capacidades corporais podem trazer à tona novas formas imaginativas, estéticas e produtivas (p. 161). A partir da irrupção de uma situação que põe em evidência o corpo e seus limites, são acionadas teorias biológicas e filosóficas para argumentar que, no encontro entre corpo e mundo, nenhum dos elementos são

estáveis; na articulação entre ação e movimento, os sentidos muitas vezes são dissonantes.

Neste capítulo estão as páginas mais poderosas do livro, nas quais a arte da morte se transforma em outras possibilidades de vida. É também aqui que a potência da escrita interdisciplinar de Irving encontra seu auge, construindo um diálogo intrigante e produtivo entre etnografia e outras formas de fazer ciência.

No capítulo seis, *The eternal return* (“O eterno retorno”), Irving faz referência à possibilidade conceitual de que cada momento seja revivido eternamente para abordar o modo como os sujeitos reelaboram suas vidas diante do conhecimento da morte. Em metalinguagem, situam-se as imagens fotográficas, pictográficas e narrativas da embalagem de peixe enlatado que servia como moeda num contexto prisional nos EUA. A partir da experiência na prisão de um de seus interlocutores, e depois da sua própria, Irving nota, que o “encarceramento é apenas uma maneira de tentar restringir e controlar o movimento dos corpos, classificar as pessoas e designar seu valor moral e econômico” (p. 209).

O livro chega ao fim com *You only live twice* (“Só se vive duas vezes”), fazendo referência às vidas vividas e sonhadas que são objeto da etnografia. Buscando superar a dicotomia entre o que ocorre conosco e o que fazemos com o mundo, Irving escreve sobre a “grande diversidade de ações corporificadas através das quais seres mortais vivem dentro de condições de consistência e contingência” (p. 219).

Neste parágrafo, um lampejo apontou para a ideia de pensar a vida em antropologia fora dos termos do humano. Pensei que, como em Nietzsche, o homem aqui também teria que ser superado ([1883]2018: 190). Logo em seguida, porém, Irving retorna aos velhos conhecidos conceitos de “vida humana”, “raça humana” e “humanidade como espécie”.

Este conceito de humano, utilizado na filosofia, costuma se referir aos “membros de uma espécie biológica particular, *Homo sapiens*” (DIAMOND 1988: 263). Por essa definição secular de humano, não é possível perceber como o tema da ética pode ser delimitado à humanidade, fora da relação com tudo mais que vive.

Saba Mahmood, na reunião da *American Anthropological Association* de 2017, três meses antes de sua morte, chamava atenção para os limites do humano.

O poder do humano é achatado diante da morte. A morte marca o final do sentido, pode-se dizer, da própria representação e, conseqüentemente, torna-se incompreensível na moldura imanente da tradição humanista, ou algo a ser evitado a todo custo e até o último momento possível. (2018, p. 2).

Mahmood nota que, apesar da celebração da vida e do florescimento humano, as sociedades modernas toleram com facilidade a morte catastrófica em massa. Diante da morte, ela olha para o mundo, cética, e convida a pensar “quais são os significados emergentes que a morte está adquirindo no contexto de catástrofes em massa que nos cerca” (p. 3). A ideia de “humano” me parece falhar porque não permite que as vidas se encontrem, nem mesmo diante da morte.

Escrever a tese, ler este livro e viver com Pequena me apontaram para a arbitrariedade das dicotomias que traçamos para delimitar a vida que deve ser preservada e a que pode ser descartada. O problema não reside somente na expansão dos limites do que é descartável, mas também na epistemologia que permite que o traçado deste limite nos faça esquecer da ética em relação aos outros viventes.

### Referências

- DIAMOND, C. 1998. *Losing your concepts*. Ethics, p. 255-277.
- MAHMOOD, S. 2018. *Humanism: in memoriam*. HAU, v. 8, n. 1/2, p. 1-5.
- NIETZSCHE, F. [1883] 2018. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

Recebido em 19 de setembro de 2019.

Aceito em 23 de agosto de 2020.

---

# Nominata de Pareceristas deste número

Aramis Luis Silva (CEBRAP)

Camila Boldrin Beltrame (UFSCar)

Fabiana Bruno (Unicamp)

Gabriel Bertolo (UFSCar)

Giovani José da Silva (Unifap)

Iracema Dulley (ICI-Berlim)

Marcelo Manzatti (PUC-SP)

Marcio Augusto Freitas de Meira (MPEG/MCTI)

Mariana C. A. Petroni (Unilab)

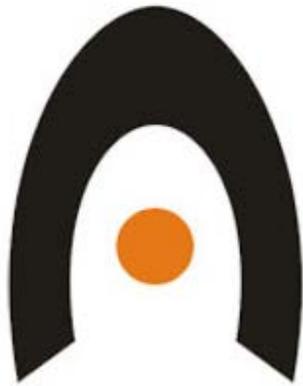
Marina Cavalcante Vieira (UERJ)

Rafael Devos (UFSC)

Rosamaria Giatti Carneiro (UnB)

Suely Kofes (Unicamp)

Thiago Mota Cardoso (UFAM)



antropologia social  
programa de pós-graduação

