

JUL./DEZ 2022 | V.14 N2  
ISSN 2175 4705

[DOSSIÊ]

**QUAIS MUNDOS  
EM RUÍNAS?**

**O ANTROPOCENO  
EM QUESTÃO**



Comissão editorial

Felipe Vander Velden - Professor Associado/PPGAS-UFSCar  
Igor José de Renó Machado - Professor Titular/PPGAS-UFSCar  
Ivonete Pinheiro - Doutoranda/PPGAS-UFSCar  
Julia Aparecida Rodrigues da Silva - Mestranda/PPGAS-UFSCar  
Leon Terci Goulart - Doutorando/PPGAS-UFSCar  
Luisa Amador Fanaro - Doutoranda/PPGAS-UFSCar  
Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho - Doutorando/PPGAS-UFSCar

Editores do Dossiê "Quais mundos em ruínas? O Antropoceno em questão"

Karine Narahara  
Thiago Mota Cardoso

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-reitora: Profa. Dra. 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

Coordenadora: Profa. Dra. Catarina Morawska Vianna  
Vice-coordenador: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli

Projeto gráfico e editoração

Luisa Amador Fanaro

Capa

Renan Aguena

Ilustração da capa

Sobreviver nas ruínas, por Renan Aguena (2020).

 Revista  
@ntropologia  
da UFSCAR

---

# Sumário

## [Dossiê]

### Quais mundos em ruínas? O Antropoceno em questão

- 08 Apresentação do Dossiê  
Karine Narahara e Thiago Mota Cardoso
- 20 Antropoceno a partir da América Ladina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais  
Ricardo Avalone Athanásio Dantas e Rutiele Pereira da Silva Saraiva
- 38 Terra, Território e ecocídio nas vozes das indígenas mulheres  
Ana Manoela Primo dos Santos Soares
- 52 Waradzu höimana ware òdi, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças do Ró  
Oscar Wa'Rãuwe Urebete, Eduardo Gonçalves Santos Monteiro e Maíra Taquiguthi Ribeiro
- 82 Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ'ũn/Maxakali para mundos possíveis  
Ana Carolina Estrela da Costa e Barbara Viggiano Rocha da Silva
- 107 Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno  
Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique
- 132 O tatu, o buraco, a planta e a terra: perspectivas entrópicas e da vida numa ilha de Vera Cruz  
Marília da Silva Lima



157 [Resenha]. "Viver nas Ruínas": resenha e comentário sobre a recepção da antropologia de Anna Tsing no Brasil  
Pedro Castelo Branco Silveira e Lucas Coelho Pereira

168 [Caderno de Imagens]. Pedras, ruínas ou apenas o chão que piso?  
Renan Aguena

## [Textos Livres]

### Tradução

179 Antropologia aplicada ou “antropologia implicada”? Etnografia, minorias e desenvolvimento  
Bruce Albert (tradução: Leonardo Viana Braga e Carolina Coelho Aragon; revisão: Dominique Tilkin Gallois)

### Artigos

219 Tecnologias de investimento e transformação de si via as imagens de “antes” e “depois”  
Fabíola Rohden e Camila Silveira Cavalheiro

239 Navegação ameríndia: perspectivas cruzadas entre Caribe e Alto Rio Negro  
Costantino Nicolizas

262 “É nós por nós mesmos”: juventude e pandemia na região de fronteira  
Gilberto Geribola Moreno

277 As etnografias e os saberes missionários sobre as alteridades timorenses: apostolado, padronização e hierarquia nas missões católicas do Timor Português  
Alexandre Fernandes

## Resenha

- 308** PUIG DE LA BELLACASA, Maria Puig. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
Amanda Finotti Lagos Ferreira

## Caderno de Imagens

- 316** Relações humanos-animais na pecuária amazônica (Ilha de Marajó – PA)  
Matheus Henrique Pereira da Silva



JUL./DEZ 2022 | V.14 N2  
ISSN 2175 4705

[DOSSIÊ]

**QUAIS MUNDOS  
EM RUÍNAS?**

**O ANTROPOCENO  
EM QUESTÃO**



## Apresentação do dossiê Quais Mundos em Ruínas? O Antropoceno em questão

Karine Lopes Narahara

Professora do Departamento de Antropologia/University of North Texas

<https://orcid.org/0000-0001-8457-0649>

[karine.narahara@unt.edu](mailto:karine.narahara@unt.edu)

Thiago Mota Cardoso

Professor do Departamento de Antropologia/Universidade Federal do Amazonas

<https://orcid.org/0000-0002-5958-3883>

[thiagocardoso@ufam.edu.br](mailto:thiagocardoso@ufam.edu.br)

A ideia de que vivemos no Antropoceno – termo formulado pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer (Crutzen; Stoermer 2000) para se referir ao que seria uma nova era geológica na qual a agência dos seres humanos ou da “humanidade” tem gerado transformações significativas na Terra – tem inspirado diversas reflexões e escritas antropológicas nos últimos anos (Marras; Taddei 2022; Danowski et al. 2022; Haraway et al. 2016).

Segundo Steffen e colaboradores (2011), o neologismo Antropoceno foi criado como forma de capturar as mudanças biogeoquímicas, climáticas e dos ciclos ecológicos, bem como das grandes extinções da biodiversidade, frutos das relações entre a humanidade e o ambiente. Segundo estes mesmos autores o termo sugere que a Terra está se movendo para fora de sua época geológica corrente, o Holoceno, e que as atividades humanas são as grandes responsáveis por esta mudança de era: ou seja, que os humanos se tornaram uma força geológica global. Neste sentido, tal assertiva gerou a propositura do Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno, pela Subcomissão de Estratigrafia do Quaternário, da União Internacional de Ciências Geológicas, na busca de formalizar o Antropoceno como unidade formal cronoestratigráfica, como nova era geológica, consolidando a visão das ciências naturais sobre a história da Terra.



O reconhecimento dos entrelaçamentos entre histórias humanas e histórias da Terra (Chakrabarty 2009) e a consequente produção de uma narrativa universal dos estudos ambientais, onde os humanos – em geral – estariam em face de um momento crítico e de uma janela de oportunidades diante da crise ecológica global, mobilizou esforços das ciências sociais e das humanidades em inserir suas perspectivas e *insights* na linha de frente do debate em torno do Antropoceno (Palsson et al. 2013). Assim, para antropólogos e antropólogas interessados/as em temas que são atravessados pela “questão ambiental” e pela “crise climática” é quase que uma parada obrigatória, nos tempos atuais, visitar o conceito. Definitivamente, o Antropoceno se transformou em um tema quente para a disciplina, uma “dádiva maravilhosa” e ao mesmo tempo “um veneno”, como diria Bruno Latour (2014). Para Latour, apesar das ciladas do conceito, ele oferece uma via para se evitar os perigos da “naturalização” e ao mesmo tempo pode garantir que o domínio do “social” seja reconfigurado, rompendo tanto com determinismos ambientais como com os construtivismos sociais da natureza, contribuindo assim com a recusa do já tão surrado dualismo modernista entre natureza e sociedade.

São muitos os eventos realizados em torno do Antropoceno envolvendo antropólogos e antropólogas (Swanson et al. 2015), assim como uma série de livros, coletâneas e artigos foram redigidos tendo o Antropoceno como problema pelos vários campos da antropologia contemporânea (Haraway 2016; Haraway et al. 2016; Latour et al. 2018; Latour 2020; Povinelli 2016; Tsing 2015; Tsing et al. 2017; Tsing 2019), muitos destes elaborados com reflexões oriundas da antropologia feita no Brasil (Danowski; Viveiros de Castro 2014; Danowski et al. 2022; Marras; Taddei 2022; Almeida 2021; Cardoso et al. 2021). A antropologia se recoloca assim de maneira incontornável no debate ambiental global.

Tais abordagens e autores já vem desenvolvendo ponderações e críticas ao universalismo presente na ideia de Antropoceno e seus efeitos na ecologia política em diversos lugares e territórios. Uma destas críticas recai sobre a generalização de uma ideia universal de antropos, foco deste dossiê, enquanto outra tensiona a unicidade da Terra, pensada como algo coeso, como globo. Entretanto, novas formulações provocativas e críticas são necessárias para refletirmos antropologicamente sobre o conceito, quer seja para ressignificá-lo ou mesmo abandoná-lo. O presente dossiê se inspira nas provocações lançadas nesta seara crítica sobre as generalizações contidas na ideia de Antropoceno. Como destacam Hoelle e Kawa (2021) e Haraway e colaboradores (2016), quando falamos de Antropoceno está em jogo o que significa essa “era geológica humana”. Ao que se refere exatamente o -antropos do Antropoceno? De que “humanos” estamos falando? Quem

exatamente se transformou em uma força geológica, produzindo ruínas em seus projetos de ocupação da Terra?

Glowczewski e Laurens (2015) entendem que o termo Antropoceno advém de uma dupla arrogância: que vê o humano como “mestre e opressor da natureza” (:38) e que ignora “todas as existências que até agora não participaram, ou pouco, da extenuação do clima” (:38), sejam de humanos ou de outros seres. Para Davis e colaboradores (2019), “a centralidade de uma humanidade indiferenciada em boa parte das pesquisas sobre Antropoceno serve para reproduzir reivindicações supremacistas brancas de um conhecimento universal” (:4), enquanto para Tsing, numa chave feminista, o Antropoceno pode ser entendido como a reivindicação do *Man* (Homem) iluminista em sua voracidade ao perseguir a terra (Tsing 2016).

Os dados que mapeiam o cenário do que se convencionou chamar de “crise ecológica” – a qual tem se mostrado cada vez menos uma crise, enquanto algo que irrompe, e cada vez mais uma permanência (Narahara 2020) – são contundentes quanto ao quem é quem no Antropoceno. Um recente relatório publicado pela Oxfam (2020) em parceria com o Instituto do Meio Ambiente de Estocolmo explícita as facetas da sua dimensão de classe: os 10% mais ricos da população humana produziram 52% das emissões atmosféricas acumuladas de carbono, consumindo assim quase  $\frac{1}{3}$  do total do orçamento de carbono<sup>1</sup>, enquanto os 50% mais pobres produziram apenas 7% das emissões acumuladas, constituindo o que eles denominam a “era da desigualdade extrema das emissões de carbono” (Oxfam 2020:3). Esta desigualdade extrema tem levado a um crescente debate, desde movimentos do Sul Global, sobre “(in)justiça climática” e a necessidade de construirmos “reparações climáticas”, temas que tomaram o centro da última Conferência das Partes (COP 27), no Egito<sup>2</sup>.

Pensar esta desigualdade e injustiças nas relações com o ambiente fez com que autores propusessem pensar o Antropoceno a partir da responsabilização da circulação de capital, cunhando o termo Capitaloceno para dar conta desta era onde o capitalismo passa a configurar paisagens no mundo (Moore 2019). Para Malcom Ferdinand (2022) o termo Capitaloceno tem o potencial de reconectar os desenvolvimentos do capitalismo industrial e as suas transformações materiais na Terra, abrindo potencialidades de uma crítica ao capitalismo como um todo. Entretanto, para o autor o termo Plantationoceno, cunhado por Anna Tsing, melhor traduz o desenvolvimento de um habitar colonial da Terra, ao revelar suas dimensões fundamentais no nível material, econômico e cosmopolítico.

1 Limite máximo de emissões de carbono que podem se acumular na atmosfera para que o aumento da temperatura global esteja abaixo do estabelecido no Acordo de Paris.

2 Cf. The New York Times (2022).



Seria nos sistemas das *plantations*, para Ferdinand, que emergem todo arranjo técnico-político-discursivo de produção do “outro não-humano” – o Negro e o Indígena, bem como animais, plantas e outros seres – como objetos passíveis de exploração e de recusa de um mundo. O Negroceno é o termo que o autor nos brinda para tratar de um tempo no qual a racialização dos “outros”, no capitalismo, no colonialismo e outras formas imperiais, funda um modo de relação ancorado na violência, na separação, na privação, no deslocamento da terra e na supressão da possibilidade de viver.

Essas discussões ilustram uma das dimensões interseccionais do debate climático, a qual coletivo *Wretched of The Earth* (Condenados da Terra, numa explícita alusão ao livro de Franz Fanon) definiu como um processo de “escurecimento do coração Branco do movimento climático” (New Internationalist 2015): aquela racializada. Tanto os dados que pululam sobre injustiças climáticas e ambientais no geral, quanto os processos e movimentações, como aqueles vistos durante conferências multilaterais sobre o clima, expressam o que Mirzoeff (2017: s/p) afirmou de maneira taxativa: “não se trata do Antropoceno, mas sim da cena da supremacia branca”. Os movimentos e grupos pautados em uma perspectiva racializada da crise ambiental mostram como “o antirracismo desafia supostos aliados dentro do movimento climático, assim como os habituais suspeitos capitalistas” (Mirzoeff 2017: s/p). Neste contexto, Karera (2019) vai chamar atenção para o que seria uma impossibilidade do debate em torno do Antropoceno: o de lidar com o que ela define como “injustiças imperiais”. A autora entende que o discurso apocalíptico apaga aspectos racializados de conflitos e sofrimentos – até mesmo porque, como destaca Whyte (2018), para tantos agrupamentos indígenas a distopia não se localiza no futuro: ela é encarada no presente. Nas palavras de Vergès (2017: s/p): “a narrativa apocalíptica é uma estratégia ideológica que culpabiliza forças descontroladas em vez de estruturas de poder”.

Assim, ideias como “pós-humano” e “relacionalidade”, que comumente gravitam ao redor do conceito de Antropoceno, “não estão equipados para dar conta, sozinhos, da contínua e brutal vitimização de pessoas negras” (Karera 2019: 47) – o que pode ser estendido também para pessoas ameríndias (Todd 2015), como tratam alguns artigos publicados no presente volume. Ao falar sobre um “Capitaloceno racial”, Vergès (2017) nos convoca a escrever a história ambiental mundial levando em conta os atravessamentos raciais do sistema capitalista, já que o “ambiente foi conformado pela escravidão e o colonialismo” (s/p). Importante frisar, como faz Bikrum Gill (2021), que o Antropoceno ou o Capitaloceno, como quadros de uma nova época geológica, continuam a proliferar a versão de que a prioridade histórica da agência geológica seria euro-ocidental, e o

corolário da que povos não europeus e outras espécies seriam carentes de tal capacidade até serem mobilizados por forças euro-ocidentais.

O dossiê traz contribuições que, em conjunto buscam, provincializar criticamente o termo Antropoceno, trazendo à tona, experimentações etnográficas e reflexões antropológicamente orientadas sobre distintas dimensões do que se convencionou chamar de questão ambiental. Na presente proposta, estamos menos preocupados com o debate dicotômico sobre a adesão, justificada, por exemplo, pela capacidade do conceito gerar um campo convergente de pensamento e alianças, ou o abandono do termo por outros como Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno etc. Nosso interesse central é criar um espaço para adentrar no jogo, mapeando questões relacionadas às limitações do termo, em especial no que diz respeito à aparente universalização das ideias de Humanidade e de Natureza gerada pelo mesmo. Também emergem aqui epistemologias e cosmopercepções sobre humanos, não humanos e extra-humanos que permitam evidenciar o quão é parcial e provincializada a ideia modernista de Antropoceno no que simplificadamente podemos chamar de Ocidente.

Abrindo o Dossiê, o artigo “Antropoceno a partir da América Ladina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais”, de Ricardo Avalone Dantas e Rutiele Pereira Saraiva, tem como ponto de partida o conceito de América Ladina, criado por Lélia Gonzalez. Os autores trazem uma perspectiva racializada para o debate sobre o Antropoceno, pensando o conceito a partir dos coletivos afroindígenas/afropindorâmicos explorados, expropriados, dominados e marginalizados. Os autores, de maneira astuta, propõem que antropomorfizemos o generalizante *anthropos* do Antropoceno: “A crise ecológica não é global” – afirmam de maneira taxativa Avalone e Saraiva, já que ela não se manifesta ou afeta de forma homogênea diferentes territórios e coletivos. Navegando pela ideia do mestre quilombola Nego Bispo (2019) de que os povos da América Ladina vêm, ao longo dos séculos, tecendo frente contracoloniais, regidas pela biointeração e atravessadas pela confluência, os autores encerram o artigo com uma interessante colocação: o Antropoceno deve ser entendido não como sinônimo de crise global, mas como apontando para a ruína de um certo tipo de habitar o mundo. Um habitar ao qual os povos ladinos amefricanos vêm se contrapondo, afim de “evitar que esse mundo em ruínas continue sendo a ruína de tantos outros mundos”.

Ana Manoela Soares, no artigo “Terra, Território e ecocídio nas vozes das indígenas mulheres”, escreve sobre a “luta pela emergência climática” do ponto de vista das “indígenas mulheres”. A autora está interessada em processos ligados aos cuidados que suas parentas mantêm com a Terra, baseada numa concepção de corpo-território segundo

a qual Terra e corpo humano conformam uma unidade. Este cuidado é atravessado, por exemplo, pelo diálogo com os seres não-humanos que habitam a Terra. Soares considera a ideia de Antropoceno na sua relação com o conceito de ecocídio, entendido enquanto genocídio indígena, pela perspectiva de vínculo. Entendemos que o texto de Soares traz um importante problema ao cerne do conceito de Antropoceno: se a Terra e o corpo nunca foram algo apartado, como as indígenas mulheres colocam, como podemos pensar a emergência climática como consequência de uma intrusão humana? Como os humanos são autores de uma nova era geológica que aflige a Terra, se eles são parte dela?

No artigo “*Waradzu hõimana ware õdi*, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a’uwẽ uptabi sobre as mudanças do *Ró*”, Oscar Wa’rãiwẽ Urebete, Eduardo Monteiro e Maíra Ribeiro trazem o olhar do povo A’uwẽ Uptabi (Xavante) sobre como o modo de vida dos *Waradzu* (não-indígena invasores; Brancos) produz o que se entende como Antropoceno, incluindo suas projeções quanto ao futuro. Com este texto os autores pretendem contribuir com a circulação das palavras dos A’uwẽ, numa possibilidade de diálogo com os *Waradzu* acerca do porvir. São apresentados diversos elementos que constituem as radicais mudanças vivenciadas em seu território pelas invasões e presença *Waradzu*, as quais afetam os ciclos de vida do *ró* (mundo vivido), atravessando a profunda interdependência entre este e os A’uwẽ Uptabi. De forma paralela, apresenta-se como os A’uwẽ entendem o “complicado, inadequado” modo de viver, o agir-pensar dos *Waradzu*, para então explorar como este gera as mudanças sobre o mundo vivido. A observação minuciosa do modo de vida dos *Waradzu* transforma-se em uma “necessidade crucial para a ação cosmopolítica a’uwẽ”, em prol tanto da permanência de vidas humanas quanto mais-que-humanas.

A contribuição de Ana Carolina Estrela da Costa e Barbara Viggiano da Silva para este Dossiê, por meio do artigo “Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ’ũn/Maxakali para mundos possíveis”, parte de uma reflexão sobre as maneiras como os Tikmũ’ũn (Maxakali) de Minas Gerais investem em relações de alteridade com os diversos seres (não apenas humanos) que habitam o mundo, especialmente por meio dos *(en)cantos*. Neste contexto, apesar das profundas violências produzidas pelos distintos processos coloniais, há um esforço tikmũ’ũn no sentido de tentativa de “encantamento e amansamento” dos *ãyuhuk* (não indígenas). Um investimento na relação com outros, na produção de “bons encontros”, que no limite busca a “multiplicação de mundos”. Passando pelo conceito de Ocidentalismo, as autoras também problematizam as consequências nefastas de generalizações que colocam os povos indígenas como “salvadores do mundo”: como salvadores de toda a humanidade do caos criado por uma minoria. Sendo assim,

o ponto central aqui não é produzir uma outra universalização a partir das práticas *tikmũñ*, mas considerar como essa produção de encontros “demonstram como o mundo é povoado de humanidades, ainda que em paisagens devastadas”, e, conseqüentemente, como existem diversos caminhos possíveis de anti-aniquilamento.

Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique nos trazem “histórias de descolonização” no artigo intitulado “Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno”, elaborado a partir de suas colaborações com os Kiriri do Acré, no sudeste do Brasil, e com os Mapuche, no sul do Chile. Enquanto os Kiriri do Acré estabelecem canais de comunicação com os *encantados/mestres*, por meio da *ciência* e do *toré*, pelas quais são tecidos acordos e trocas, os Mapuche tecem alianças com os *gen* (donos-cuidadores presentes na paisagem), numa espécie de parentesco que vai além do humano. Essas relações estabelecidas com esses seres mais-que-humanos, destacam os autores, permitem que o mundo se renove: permitem que a terra verde onde habitam os Kiriri do Acré renasça, e que os *gen*, deslocados por conta das pressões de empreendimentos como os monocultivos florestais que assolam a Patagônia, retornem a seus lugares. Outra vez não se trata de uma busca por saídas únicas ou universais: interessa aqui uma escala que “não é simplesmente geográfica, mas relacional, agentiva e temporal”. Para os autores, narrar essas histórias nos permite “fincar os pés” em “escalas possíveis”, não só porque as generalizações contidas na ideia de Antropoceno podem ser um tanto quanto limitantes, mas também para que possamos imaginar futuros baseados numa esperança estratégica.

O artigo “O tatu, o buraco, a planta e a terra: perspectivas entrópicas e da vida numa ilha de Vera Cruz”, de Marília da Silva Lima, parte do *buraco sem fundo*, da fenda produzida no solo de uma ilha no Nordeste do Brasil como consequência da exploração de uma jazida de sal-gema. A autora apresenta o longo contexto pelo qual uma empresa mineradora, sediada nos Estados Unidos, estabeleceu-se com suas “plantas” na região, e as formas pelas quais se estabelecem vínculos de pertença entre habitantes ilhéus (humanos) e a *terra*. Aproximando-se das plantas de produção química, a autora explora questões ligados ao conceito de “escalabilidade”, de Anna Tsing, e à ideia de “desenvolvimento entrópico”, de Mauro Almeida, para pensar a expansão do capitalismo, incluindo as dimensões racializadas deste processo bem como as diferentes formas de controle sobre não humanos. Os vínculos de parentesco, incluindo aí não apenas os *filhos da terra*, mas também seus antepassados que já *descansaram* (os chamados *raízes da terra*), atravessam e são atravessados pelas relações que se estabelecem com a ilha e com a maré. Relações que, como mostra Lima, são cruzadas e cortadas por projetos de escalabilidade e desenvolvimento entrópico como aquele da mineração de sal-gema.



Aqui corpo-território ressurge num outro posicionamento: como analogia entre terra perfurada e corpo (humano). Porém, o “desenvolvimento entrópico nunca é um processo completo, homogêneo, ou previsível”, afirma a autora. Daí que, apesar do *buraco sem fundo* e de que a *terra era mais forte no passado*, vetores escaláveis e não escaláveis seguem constituindo a ilha.

O Dossiê conta também com uma resenha do livro “Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno”, da antropóloga Anna Tsing (2019). Primeira obra da autora traduzida para o português, esta coletânea trata do conceito de ruína em suas associações com o Antropoceno, provocativamente resenhada por Pedro Castelo Branco Silveira e Lucas Coelho Pereira. Os autores destacam à perspectiva crítica de Tsing quanto à generalização sobre o humano contida no termo Antropoceno, bem como a ambivalência central que atravessa o termo, já que a “destruição [que] se propaga pelo mundo ocorre de forma diferenciada”, de forma que há um “antropoceno fragmentado”. Os autores apresentam ainda ligações entre as reflexões de Tsing e de pensadores negros e indígenas no Brasil, dentro e fora de espaços acadêmicos.

Por fim, o Dossiê conta com o ensaio “Pedras, ruínas, entulhos ou apenas o chão que piso?” do carioca Renan Aguena. O artista visual apresenta imagens de uma série de pedaços, que em si carregam os subúrbios da cidade do Rio de Janeiro, para pensar questões como materiais, gentrificação e ausência de espaços de arte pelos bairros onde reside, trabalha e transita. O convite para que Aguena encerrasse este Dossiê surge pelos cruzamentos de suas obras entrecortadas com as nossas inquietações: quem produz essas ruínas? Quem habita essas ruínas? De que forma as habitam e o que fazem com elas? Vale ainda destacar que a obra “Sobreviver nas Ruínas” (2020), a qual ilustra a capa do Dossiê, bem como a diagramação da capa como um todo, são também de autoria de Aguena.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. 2021. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. *Ilha Revista de Antropologia*, 23(1):10-29.
- BISPO, Antônio. 2019. *Colonização, Quilombos: Modos e significações*. Brasília: Ayô.
- CARDOSO, Thiago M.; LOSEKANN, Cristiana; BUTI, Rafael; SILVEIRA, Pedro C. B.; SEEGER, N.; LOPES, Daniel K. 2021. Vidas precárias em águas turvas: antropologia colaborativa nas ruínas do Antropoceno. *Ilha Revista de Antropologia*, 23(1): 97– 126.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35: 197-222.

CRUTZEN, Paul. J; STOERMER, Eugene, F. 2000. The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41: 17.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. 2022. *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Machado.

DAVIS, Janae; MOULTON, Alex A.; SANT, Levi V.; WILLIAMS, Brian. 2019. Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises. *Geography Compass*, 13: 1-15.

FERDINAND, Malcom. 2022. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.

GILL, Bikrum. 2021. Beyond the premise of conquest: Indigenous and Black earth-worlds in the Anthropocene debates. *Globalizations*, 18(6): 912-928.

GLOWCZEWSKI, Barbara; LAURENS, Christophe. 2015. O conflito das existências submetido à prova do clima. Ou o Antropoceno revisto por aqueles que são sumariamente descartados ou colocados no museu. *Espiral*, 1:38-47.

HARAWAY, Donna. 2016. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, 3(5): 139-146.

HARAWAY, Donna; NOBURU, Ishikawa; GILBERT, Scott F; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna L.; BUSBANDT, Nils. 2016. Anthropologists are talking–about the Anthropocene. *Ethnos*, 81(3): 535-564.

HOELLE, Jeffrey; KAWA, Nicholas C. 2021. Placing the Anthropos in Anthropocene. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(3): 655-662.

KARERA, Axelle. 2019. Blackness and the pitfalls of Anthropocene ethics. *Critical Philosophy of Race*, 7(1): 32-56.

LATOUR, Bruno. 2014. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57(1): 11-31.

LATOUR, Bruno; STENGERS, Isabelle; TSING, Anna; BUBANDT, Nils. 2018. Anthropologists are talking–about capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos*, 83(3): 587-606.

LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora.

MARRAS, Stelio; TADDEI, Renzo. 2022. *O Antropoceno: sobre modos de compor mundos*. São Paulo: Fino Traço Editora.

- MIRZOEFF, Nicholas. Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor. *Buala*, 2017. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/nao-e-o-antropoceno-e-a-cena-da-supremacia-branca-ou-a-linha-divisoria-geologica-da-cor>. Acesso em 2, setembro 2019.
- MOORE, Jason W. 2019. Capitalocene & planetary justice. *Études digitales*, 9: 53-65.
- NARAHARA, Karine L. 2020. Os “desastres ambientais” e a máquina de morte do Ocidente: Diálogos entre Ailton Krenak e Marimba Ani. *Revista Coletiva*, 27.
- NEW INTERNATIONALIST. 2015. *Darkening the White Heart of the Climate Movement*. Disponível em: <<https://newint.org/blog/guests/2015/12/01/darkening-the-white-heart-of-the-climate-movement>>. Acesso em: 22, fevereiro 2023.
- OXFAM. 2020. *Combatir la desigualdad de las emisiones de carbono. Pourquoi la justicia climática debe estar en el centro de la recuperación tras la pandemia de COVID-19*. Oxford: Oxfam.
- PALSSON, Gísli; SZERSZYNSKI; Bronislaw; SÖRLIN, Sverker. 2013. Reconceptualizing the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy*, 28: 3-13.
- POVINELLI, Elizabeth A. 2016. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.
- STEFFEN, Will; GRINEVALD, Jacques; CRUTZEN, Paul; MCNEILL, John. 2011. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938): 842-867.
- SWANSON, Heather Anne; BUBANDT, Nils; TSING, Anna. 2015. Less than one but more than many: Anthropocene as science fiction and scholarship-in-the-making. *Environment and Society*, 6(1): 149-166.
- THE NEW YORK TIMES. 2022. *Dissent and protest are allowed inside the COP27 venue. The same isn't so true beyond its walls*. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/live/2022/11/11/climate/cop27-climate-summit/dissent-and-protest-are-allowed-inside-the-cop27-venue-the-same-isnt-so-true-beyond-its-walls?smid=url-share>>. Acesso em: 22, fevereiro 2023.
- TODD, Zoe. 2015. Indigenizing the Anthropocene. In: H. DAVIS; E. TURPIN (org.). *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. Open Humanities Press, pp. 241-254.
- TSING, Anna L. 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of Life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna L. 2016. Earth stalked by man. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 34(1): 2-16.



18 | Apresentação do dossiê "Quais mundos em ruínas? O Antropoceno em questão"

TSING, Anna L.; SWANSON, Heather A.; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils (org.). 2017. *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: U of Minnesota Press.

TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Editora Mil Folhas.

VERGÈS, Françoise. 2017. Racial Capitalocene. In: JOHNSON, Gaye T.; LUBIN, Alex (org.). *Futures of Black Radicalism*. London: Verso.

WHYTE, Kyle P. 2018. Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 0: 1-18.

---

# Artigos [dossiê]

## Antropoceno a partir da América Latina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais

Ricardo Avalone Athanásio Dantas

Doutorando em Filosofia/Universidade Federal do Piauí  
<https://orcid.org/0000-0002-7687-9029>  
[ricardo.avalone@gmail.com](mailto:ricardo.avalone@gmail.com)

Rutiele Pereira da Silva Saraiva

Doutoranda em Filosofia/Universidade Federal do Piauí  
<https://orcid.org/0000-0002-4848-9963>  
[rutiele.saraiva@gmail.com](mailto:rutiele.saraiva@gmail.com)

### Introdução

O presente trabalho aborda, a partir de uma discussão interdisciplinar, a contextualização e racialização do Antropoceno a partir do território amefricano, a fim de propor outras formas de (co)existir para sobreviver à crise ecológica contemporânea. Nosso intento é demonstrar que a pluralidade de maneiras de ser humano apenas superficialmente contemplada pelo conceito de *anthropos* implica no reconhecimento de que não há como considerar o humano em geral como responsável pela destruição ambiental. Povos afroindígenas – ou afro-pindorâmicos –, por exemplo, possuem outra relação (biointerativa) com a natureza que não meramente instrumental/exploratória.

Assim, entendemos que não há como propor saídas para a crise que não levem em consideração tais modos de existência. Ao final, defenderemos que as chamadas confluências contracoloniais são formas de resistência à catástrofe ecológica – ao contrário das transfluências, representadas pelo Agronegócio e pelas monoculturas coloniais.

A revisão teórica para articulação dos argumentos aqui propostos foi feita com base nos escritos de autoras e autores que tematizam o Antropoceno, principalmente Danowski e Viveiros de Castro (2014); Stengers (2015); Veiga (2019) e Latour (2020), bem como as(os) que debatem as questões do racismo e colonialidade, como Gonzalez (2022); Bispo (2019) e Ferdinand (2022).



Para alcançar o objetivo proposto, o artigo é dividido em três tópicos ou seções. O primeiro, “Quem é o *anthropos* do Antropoceno?”, problematiza o conceito de Antropoceno tal como abordado nas Ciências Sociais e na Filosofia. O segundo tópico, “América Latina: racializando a crise ecológica”, como sugere o título, traz a importância de racializar o Antropoceno ao retomar a ideia de amefricanidade desenvolvida por Lélia Gonzalez. A terceira seção, “Confluências contracoloniais, transfluências monoculturais”, aborda os conceitos articulados por Antônio Bispo dos Santos para contrapor a lógica do colonialismo monoteísta cristão às formas contracoloniais e biointerativas, encontradas nas experiências quilombolas.

### 1. Quem é o *anthropos* do Antropoceno?

*As buscas das minorias por igualdade e por justiça sociais, anteriores à catástrofe, estão confinadas no porão inaudível do Antropoceno* (Ferdinand 2022: 149).

O termo Antropoceno tem uma história curta, porém sem dúvida alguma permeada por intensos debates a seu respeito: tanto em termos estritamente geológicos<sup>1</sup>, quanto no âmbito das ciências humanas, sociais e da filosofia, há diferentes perspectivas e propostas sobre qual seria sua mais adequada compreensão; em que grau seria epistemicamente necessário, relevante ou útil; que problemas o conceito implica; e que atitude devemos ter diante daquilo que se descortina para nós a partir dele. Podemos situar sua primeira aparição formal em meados dos anos 2000, quando foi mencionado por Paul Crutzen em um encontro científico ocorrido em Cuernavaca, no México (Veiga 2019: 17). Na ocasião, o químico visou destacar como a mudança climática poderia vir a ter um impacto decisivo sobre o futuro da nossa espécie.

Embora o conceito ainda não tenha sido confirmado cientificamente pelos geólogos, há dados suficientes para justificar o seu uso. A ideia geral sobre o Antropoceno é de que se trata de uma nova época geológica em que a espécie humana se tornou uma força geológica, “objetiva” ou “natural” – enquanto, por outro lado, o Sistema Terra teria se tornado “um sujeito histórico, um agente político, uma pessoa moral” (Danowski; Viveiros

1 Veiga comenta a este respeito sobre como os geólogos até o momento não chegaram a um consenso acerca da oficialização do termo pela comunidade científica. Embora a afirmação de que os registros disponíveis não são suficientes seja insustentável, pois o acúmulo de conhecimento científico sobre as transformações ecossistêmicas geradas pela espécie humana já é bastante significativo (2019: 18), os geólogos que se opõem à alteração da Escala de Tempo Geológico o fazem com o argumento de “que os registros estratigráficos apresentados pelos já adeptos da conjectura de Crutzen são apenas ‘potenciais’. Admitem até poderem vir a confirmar no futuro, mas, por enquanto, só se baseariam em previsões”. A posição dos geólogos opositores, portanto, é a de que oficializar a nova época seria uma “atitude política”, em vez de uma “decisão científica”. Esse argumento, no entanto, é rejeitado por amplo grupo de geocientistas (Veiga 2019: 29).

de Castro 2014: 26).

Se nós, enquanto espécie, estamos causando mudanças profundas na Terra, o planeta por sua vez estaria demonstrando sua capacidade de revidar, de vingar-se pelos danos que lhe foram infligidos – não podendo mais ser considerada como simples cenário ou palco em que a história humana se desenrola, portanto. A Terra atua. Alguns teóricos, como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski, falam a esse respeito da *Intrusão de Gaia*.

A *Intrusão de Gaia* é um conceito criado por Isabelle Stengers que guarda relação com a *Hipótese de Gaia* formulada por Lovelock e Lynn Margulis nos anos 1970, porém, ao contrário da hipótese destes últimos, a proposta da Stengers não pretende constituir uma teoria científica, mas um gesto político.

Há certos aspectos em que a hipótese científica e a nomeação da Terra como Gaia, feita com o intuito de salientar seu papel de agente político transcendente, convergem para uma compreensão mais complexa e nuançada da crise ecológica, capaz de propiciar maior clareza sobre sua correlação com a destruição ou ruína de algum mundo (o nosso, por exemplo). Por isso, convém destacar esses elementos convergentes.

Consideremos então a hipótese de Lovelock: segundo ele, os organismos vivos, agindo em conjunto, formam um sistema ativo (complexo e autorregulado) que modifica o ambiente inorgânico de maneira favorável à sua sobrevivência – esse sistema funcionaria, portanto, como um único organismo vivo (Veiga 2019: 39). Essa hipótese problematiza a compreensão dicotômica tradicional da relação entre natureza e cultura, com o intuito de ressaltar o pertencimento humano à natureza, sua dependência e que podemos situar a espécie humana como um agente entre outros e não “proprietários, gerentes, comissários ou pessoas encarregadas” (Lovelock 2010: 23).

A ideia de *Intrusão de Gaia*, por outro lado, advém de uma operação pragmática realizada com a intenção de fazer convergir nosso olhar não para a verdade sobre a nossa relação com o Sistema Terra, uma relação de imanência<sup>2</sup>, mas ressaltar o caráter paradoxal da nossa condição diante da emergência daquilo que conhecíamos abstratamente como

---

2 Nossa relação é imanente, uma vez que jamais falamos, pensamos ou vivemos como almas apartadas da natureza, de uma natureza inclusive que como dissemos não pode mais ser sustentada teoricamente – ela não é passiva e não é mero cenário ou palco em que nossa espécie pode pisar sem receios. O ambiente não é inerte ou desanimado. Um dos méritos da hipótese de Lovelock é a contribuição para uma compreensão sistêmica da Terra que inclui as ações da nossa espécie como parte do Sistema, não como algo transcendente em relação a ele. Mas uma formulação latouriana exemplar pode tornar mais explícita essa relação interagencial que envolve espécies ou organismos e ambientes: “Pouco importa que um seja evocado como senhor de uma intencionalidade ou uma vontade, e o outro apenas como uma força, porque é a tensão que faz o ator, e não a figuração, ou seja, a forma como os atores foram dotados de um conjunto de atitudes mais ou menos plausível” (Latour 2020: 93).

natureza e que passou a ser percebido como agente impossível de ser ignorado. Dessa forma, nomear Gaia, para Stengers, implica em criar condições para que isso que chamamos Gaia possa ser sentido e pensado: não em termos de familiaridade, mas de estranhamento.

Tal operação pode ser bastante relevante para viabilizar a percepção daquilo que Malcolm Ferdinand denominou dupla fratura colonial e ambiental da modernidade. Segundo Ferdinand, essa dupla fratura separa a história colonial e a história ambiental do mundo.

Essa fratura se destaca pela distância entre os movimentos ambientais e ecologistas, de um lado, e os movimentos pós-coloniais e antirracistas, de outro, os quais se manifestam nas ruas e nas universidades sem se comunicar. Ela revela-se também no cotidiano pela ausência gritante de pessoas Pretas e racializadas tanto nas arenas de produção de discursos ambientais como nos aparatos teóricos utilizados para pensar a crise ecológica (Ferdinand 2022: 23).

Gaia aparece como intrusa quando encaramos a crise ecológica a partir dessa fratura. Por mais que estejamos buscando atuar de forma interseccional e interdisciplinar, os esquemas de pensamento eurocêntrico, binarista, que sustentaram essa dupla fratura ainda são vigentes e estão presentes em muitos discursos e narrativas sobre o Antropoceno.

Nesse sentido, nos tornarmos capazes de sentir e pensar Gaia é crucial, segundo ela, para que evitemos “reduzir a um simples ‘problema’ o que constitui acontecimento” (Stengers 2015: 37). Gaia é um acontecimento de ruptura profunda e extremamente relevante. Quando conseguimos evitar reduzir o evento em questão a um simples problema gerenciável ou administrável, podemos “fazer existir a diferença entre a questão imposta e a resposta a ser criada” (Stengers 2015: 37). Se a hipótese de Lovelock ressalta nossa relação genérica de pertencimento à Terra, o gesto político de Stengers visa propor antes que uma reflexão sobre a Terra concreta, um pensamento sobre a intrusão capaz de contribuir para aquilo que possamos incrementar nossa habilidade de responder e, conseqüentemente, assumir nossa responsabilidade<sup>3</sup>.

Com isso, Stengers caracteriza Gaia “como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma ‘resposta à Gaia’

3 Aqui pensamos em responsabilidade não como culpa ou como responsabilização dos principais agentes causadores da crise. Pensamos no termo *response-ability*, cunhado por Donna Haraway e cuja primeira aparição ocorreu em *When Species Meet* (2008: 70-71). Em linhas gerais, podemos dizer, com Haraway, que *response-ability* envolve, em primeiro lugar, considerar que aquilo que importa está sempre dentro de conexões que exigem e possibilitam resposta. A resposta, por sua vez, cresce com a capacidade de responder: daí o termo *response-ability*, traduzido como responsabilidade (2011). Com as conexões que estamos buscando estabelecer neste trabalho, esperamos também contribuir para que a nossa capacidade de responder seja ampliada em um caminho diferente daquele seguido por muitos e muitas mentes pensantes do Norte global e seus entusiastas.

e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão” (Stengers 2015: 37). Pensar as causas e consequências da intrusão de Gaia, para nós, significa buscar entender aquilo que tem sido chamado de Antropoceno a partir da realidade ladino-amefricana (Gonzalez 2022), da história e da experiência dos coletivos explorados, expropriados, dominados e/ou marginalizados nesse território.

Desse ponto de vista, o termo Antropoceno aparece como problemático: não estaria reproduzindo uma concepção abstrata de humanidade? Quem é efetivamente o *anthropos* do Antropoceno? Sustentar esse conceito como o mais adequado para definir a época geológica atual e explicar como saímos do Holoceno rumo a ela não implicaria em defender acriticamente uma narrativa geocrática<sup>4</sup>, despolitizadora, eurocêntrica, conveniente a uma perspectiva neocolonial que tende a considerar os danos sociais e ambientais causados pelo crescimento econômico do primeiro mundo como meras externalidades?

Pretendemos situar a problemática do Antropoceno em um contexto diferente. O *anthropos* do Antropoceno bem pode ser considerado como o *povo da mercadoria*, de que fala Davi Kopenawa (2015), ou como o *Homo Economicus* mencionado por Latour (2020): tão provinciano quanto universalizado, faz-se necessário antropomorfizá-lo<sup>5</sup>.

Esse procedimento é importantíssimo, pois “as palavras e as maneiras pelas quais a destruição dos ecossistemas terrestres é descrita não são politicamente neutras. Essas descrições contêm também elementos normativos que orientam as respostas possíveis (Ferdinand 2022: 66). Para evitar incorrer no erro de descrever o Antropoceno de forma pretensamente neutra, iremos racializar a crise ecológica e nos referir ao Antropoceno a partir do Sul global, mais especificamente da América Ladina.

## 2. América Ladina: racializando a crise ecológica

*A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como melhor exemplo de racismo por denegação (Gonzalez 2022: 100).*

Ao utilizar conceitos não apenas da filosofia mas também da antropologia, psicanálise, história e filologia, o trabalho de Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994)

4 Bonneuil e Fressoz se referem à narrativa hegemônica do Antropoceno como geocrática pelo fato de retratar a Terra como um sistema “visto de lugar nenhum”. Além de ser problemática por reafirmar o excepcionalismo humano, essa narrativa é despolitizadora, segundo os autores, por contar a história do Antropoceno de forma tranquilizadora, como se fosse possível deixar a solução para a crise ecológica apenas nas mãos dos experts. Isso desmobiliza. prova disso é sua prevalência já por cerca de 20 anos e o simultâneo agravamento do desequilíbrio ecológico (2016: 12-13).

5 Antropomorfizar o *homo economicus* não no sentido de projetar valores humanos em um mundo de objetos mudos, mas sim no sentido de dar uma forma aos humanos, uma imagem mais realista deles (Latour 2020: 176).



constitui-se como uma importante análise no que se refere à interseção entre gênero, raça e classe, sobretudo a partir da realidade brasileira e latino-americana, ou melhor, para usar o termo adotado por ela: ladino-amefricana. Na presente seção, explicitaremos a importância de racializar o Antropoceno para compreender seus desdobramentos no Sul Global, mais especificamente na “América Ladina”. Para isso, abordaremos a categoria político-cultural de amefricanidade como formulada por Gonzalez<sup>6</sup> (2022), com o intuito de estabelecer uma relação entre o racismo denunciado pela autora e a ausência da pauta racial em parte das discussões sobre a crise ecológica como um de seus efeitos.

Segundo Gonzalez, a América Latina na verdade é uma América Ladina. A presença negra em todo o continente modificou tanto os idiomas dos colonizadores (no caso brasileiro, por exemplo, o português teria se tornado o “pretuguês”) quanto as práticas culturais. Ela afirma que as contribuições das populações negras e dos povos originários formaram majoritariamente o continente americano; fato que é ocultado pela ideologia do branqueamento, responsável por ressaltar a herança colonizadora europeia e minimizar o papel afroindígena.

A ideia de América Ladina, criada pela psicanalista Betty Milan e desenvolvida por MD Magno (1981)<sup>7</sup>, é adotada por Gonzalez para demonstrar que o Brasil se nega, enquanto sociedade, a assumir-se como uma América Africana por conta da neurose cultural (o racismo) que faz com que se tenha na ordem do inconsciente brasileiro a afirmação de que nossa formação é exclusivamente branco-europeia. Assim, há uma denegação<sup>8</sup> em assumir essa realidade, levando às mais diferentes formas de violência, incluindo a epistêmica. Portanto, retomá-la,

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país

6 O texto foi publicado originalmente pela autora em 1988. A edição que utilizamos neste artigo é de uma coletânea lançada em 2022 pela Biblioteca Básica Latino-Americana.

7 “[...] a gente começou a se dar conta de que o Brasil não é América Latina, sobretudo do ponto de vista do percurso do significante; e no que eu, junto a Betty, ponderei que o Brasil certamente não era América Latina, ela me saiu com uma invenção de momento e que resolve nossa questão, ao mesmo tempo que abre uma nova, para a frente. Disse Betty: ‘É claro, o Brasil é América-Africana’ (...) Acho até encantadora essa questão de nós outros habitar a América-Africana, já que uma das preocupações tem sido, em nosso trabalho, distinguir, em tudo que se puder, os significantes que constituem a sintomática nacional, e parece uma boa via a gente tentar começar a promover, como trabalho e como estudo, a América-Africana” (Magno 1981: 3-4).

8 Categoria freudiana retomada por Gonzalez para se referir ao racismo brasileiro, em que se rejeita a contribuição do povo negro para a formação do país, trata-se esse povo de maneira racista, mas ao mesmo tempo negando que exista racismo no país. “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial brasileira’)” (Gonzalez 2022: 96).

cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladino-africanos* (Magno 2022: 95-96).

De acordo com a autora, os efeitos do colonialismo europeu e do racismo como “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal) não só serviram como referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista do século XIX, como continuaram direcionando o olhar da produção acadêmica ocidental. Esse processo encontra suas bases na tradição etnocêntrica pré-colonialista, que “considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos ‘selvagens’. Daí a ‘naturalidade’ com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos” (Magno 2022: 99). Os conhecimentos dos povos não-brancos, encarados como superstições pela tradição colonizadora, foram sistematicamente perseguidos pela imposição das crenças, costumes e epistemologias eurocêntricas. As consequências dessa perseguição podem ser sentidas até os nossos dias.

Nesse sentido, torna-se imperativo retomar a categoria de amefricanidade, ou seja, ressignificar uma identidade étnica que não mais recorra às amarras das denominações racistas criadas pelos colonizadores, mas que se eleve como criação própria de nosso povo. “Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos (Magno 2022: 108)”. Os amefricanos são descendentes da Diáspora que constituíram no “novo mundo” o seu próprio, transformando o idioma, fazendo sobreviver costumes ancestrais<sup>9</sup> e desenvolvendo novos.

Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo, Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento (Magno 2022: 108).

9 Partindo da perspectiva da filósofa Katiúscia Ribeiro (2020), entendemos a ancestralidade como um princípio filosófico, “uma categoria de reconhecimento no modo de assentir a ontologia do sujeito negro”. Trata-se de um conceito que implica uma “percepção holística africana estendendo-se à diáspora”. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso: 16/09/2022.

A partir desse pensamento, é possível questionar se o conceito de Antropoceno, desenvolvido anos depois das publicações de Gonzalez, não seria também uma imposição conceitual que desconsidera os efeitos do projeto moderno civilizatório<sup>10</sup> que levou à escravização e exploração de sujeitos do continente africano. Desse modo, o racismo como denegação não apenas exclui as contribuições afroindígenas para a formação do território amefricano, como também continua colocando essas populações à margem, sofrendo desproporcionalmente os efeitos da crise ambiental.

Abraçar a amefricanidade abre, portanto, possibilidades para repensarmos a crise a partir de uma nova perspectiva, evitando a submissão a conceitos impostos pelo pensamento norte-globalista que não somente inclui todos os humanos como causa das consequências catastróficas vividas na contemporaneidade como exclui, marginaliza ou exotiza as epistemologias, modos de vida e contribuições do Sul nas resistências ao colapso ecológico. Assim, o conceito de América Ladina para além de seu caráter político-cultural, abrange também um outro *ethos*, ou seja, permite perceber valores não eurocêntricos que orientem o comportamento na busca do bem-estar social.

Daí a minha insistência com relação à categoria de Amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente. Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre [...]. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (*Id.* 2022: 111-112).

Assim, para nós é central racializar o Antropoceno, uma vez que aquilo que se reconhece como “ação humana” enquanto causa das mudanças climáticas e crise ambiental não pode ser simplesmente generalizado, pois tanto em relação à causa quanto no tocante a quem mais sofre as consequências dos problemas citados, há uma notável desproporcionalidade. Isso pode ser observado no fenômeno conhecido como Racismo Ambiental. Nas palavras de Pacheco:

Chamamos de Racismo Ambiental às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações mais vulneráveis. O Racismo Ambiental não se configura apenas através de ações que

10 Tal desconsideração dos danos causados pelo moderno projeto civilizatório se explica pela “dupla fratura colonial e ambiental da modernidade” teorizada por Malcolm Ferdinand em *Ecologia decolonial* e mencionada por nós na seção anterior: essa negligência é consequência de um processo em que a história colonial e a história ambiental do mundo são separadas. Nesse sentido, nosso esforço de pensar o Antropoceno a partir da América Ladina é também um esforço de pensar as duas histórias conjuntamente.

tenham uma intenção racista, mas, igualmente, através de ações que tenham impacto “racial”, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem (Pacheco 2008: 01).

Nesse sentido, o Racismo Ambiental se manifesta na interseção entre a injustiça social com a injustiça ambiental, fazendo com que populações já vulnerabilizadas socialmente – ressaltando-se que são majoritariamente pessoas racializadas – sejam mais impactadas pela falta de políticas ambientais no que se refere às indústrias poluentes ou mesmo pelos “desastres naturais”. Exemplos disso são o rompimento da barragem da Vale em Brumadinho-MG, ocorrido em 2019, e os alagamentos na cidade de Recife-PE em 2022<sup>11</sup>. Além desses casos, podemos citar também o fato de a atual crise de insegurança alimentar afetar majoritariamente os lares de mulheres negras<sup>12</sup>. Assim, conforme ressalta Filgueira:

[...] percebe-se que a carência de cidadania incide em grupos historicamente marginalizados, como por exemplo, indígenas e negros. Vale enfatizar que eles são marginalizados em virtude dos traços fenotípicos, identificados pela presença de melanina. Esse fato é determinante na ocupação desigual das espacialidades urbana e rural (Filgueira 2021: 191).

Concluímos, desse modo, que compreender as relações étnico-raciais e os efeitos do racismo é fundamental para entendermos os desdobramentos do chamado Antropoceno (crise climática, insegurança alimentar, desastres ambientais etc). Tanto porque são as populações racializadas as mais afetadas por esses impactos, quanto porque é nos modos de vida tradicionalmente afroindígenas que podemos observar as resistências ao “fim do mundo”. Estas seriam, para utilizar a expressão de Gonzalez, amefricanas. As confluências quilombolas contracoloniais, tema que desenvolveremos na seção seguinte, podem ser consideradas um modelo do que estamos tratando como experiência amefricana.

### 3. Confluências contracoloniais, transfluências monoculturais

*Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contracolonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos*

11 A esse respeito, conferir: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/28/por-que-o-crime-de-brumadinho-tambem-e-um-caso-de-racismo-ambiental/> e <https://outraspalavras.net/outrasmidias/recife-debaixo-dagua-e-o-racismo-ambiental/>. Acesso: 12/06/2022.

12 Um estudo realizado em Salvador por pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (UFBA) revelou que os lares chefiados por mulheres negras são os mais ameaçados pela fome: 21,2% deles têm insegurança alimentar moderada ou grave e outros 25,6% possuem insegurança alimentar leve. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-08/lares-de-mulheres-negras-sao-mais-afetados-por-inseguranca-alimentar>. Acesso: 09/06/2022.



*povos contracolonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios* (Bispo 2019: 35).

Em seu livro *Colonização, quilombos: modos e significações* (2019), o pensador quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, utiliza os termos “pindorâmicos” e “afro-pindorâmicos” para se referir, respectivamente, aos povos originários que viviam no território que os colonizadores nomearam como Brasil e os que foram trazidos forçadamente do continente africano<sup>13</sup>. Utilizaremos nesta seção as mesmas nomenclaturas para referenciar os povos originários/indígenas e afro-diaspóricos no território brasileiro. Bispo argumenta que uma das principais ferramentas utilizadas para a escravização desses povos foi a justificativa religiosa cristã, citando as Bulas Papais de Nicolau V de 1455 e de Pio V de 1567, bem como a carta de Pero Vaz de Caminha.

Nesse sentido, segundo o autor, os colonizadores impuseram a cosmovisão cristã monoteísta como superior à pagã politeísta professada pelos povos pindorâmicos, subjugando-os e posteriormente capturando para a mesma finalidade povos africanos:

Então podemos perceber que esses eram os citados povos pagãos. O estranho é que a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações e ocultando a relação colonialista por detrás de tais denominações. Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas “coisas”, que elas não têm “alma” e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem (Bispo 2019: 21-22).

Desse modo, o processo de invasão, genocídio e escravização realizado pelos colonizadores europeus teve como uma de suas principais bases o que Bispo denomina cosmovisão cristã monoteísta. Essa argumentação é importante para compreender como o autor articula os conceitos de confluências e transfluências, pois “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir de sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Bispo 2019: 29). Logo, a cosmovisão cristã monoteísta, por trazer em suas bases ideias de dominação, castigo e subjugação de quem manifestasse crenças outras, seria a responsável pela tentativa de destituição das bases de valores socioculturais dos povos afro-pindorâmicos através do ataque às suas identidades individuais, com o fim de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta:

13 “[...] os povos aqui encontrados, como, por exemplo, os povos de língua tupi que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras), continuam sendo chamados de índios. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Mesmo compreendendo isso, vou utilizar também de forma generalizada o termo povos pindorâmicos com a intenção principal de contestar a denominação forjada pelos colonizadores” (Bispo 2019: 20).

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (Bispo 2019: 29).

Bispo chama a atenção, no entanto, para o processo de resistência e ressignificação dessas identidades no enfrentamento do preconceito e do etnocídio a partir do trabalho bibliográfico de pessoas empenhadas em escrever sobre a trajetória e importância dos povos afro-pindorâmicos para a história do Brasil. O autor afirma que a própria existência desses povos, suas comunidades, organizações e manifestações culturais são comprovações palpáveis dessa resistência<sup>14</sup>.

Por que o modo de vida colonial/cosmovisão cristã monoteísta é uma ameaça à natureza, à diversidade e aos modos de vida afro-pindorâmicos e sua relação com a terra? Bispo explica que por ter um Deus único, inatingível, desterritorializado e que está acima de tudo e de todos, o povo eurocristão monoteísta tende a se organizar de maneira verticalizada e exclusivista, e portanto

[...] ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais (...). Quanto aos povos pagãos e politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções (Bispo 2019: 29-30).

Bispo denomina contracolonizadores os povos que vieram da África e os originários das Américas. Leva em consideração as rebeliões de escravizados contra os colonizadores e a formação de grupos e comunidades destes em parceria com os povos nativos. Segundo ele, essas comunidades contracolonizadoras se relacionavam (e continuam a se relacionar) com a terra a partir do seu uso comum, em que aquilo que é produzido é utilizado em benefício de todas as pessoas de acordo com suas necessidades. No período colonial, essas comunidades, tidas como criminosas pela política vigente, foram denominadas

14 Podemos estabelecer um diálogo com o que Gonzalez denomina amefricanidade, ou seja, os aspectos não somente socioculturais, mas a própria presença física, a corporeidade dos descendentes da diáspora africana no continente americano que resiste faz recordar que esta é uma “América Africana”, ainda que o racismo por denegação tente ocultar esse fato.

Mocambos, Quilombos, Retiros etc. Mesmo com o fim da escravidão, a criminalização e a violência perpetrada contra os modos de vida, as expressões culturais e os territórios quilombolas<sup>15</sup> permaneceram<sup>16</sup>.

O autor apresenta como comunidades contracolonizadoras os exemplos de Caldeirões, no município do Crato-CE; Canudos-BA; Pau de Colher/BA-PI; Palmares-AL, bem como as chamadas comunidades tradicionais da atualidade. Os ataques sofridos por essas comunidades teriam ocorrido sobretudo pelo fato de os colonizadores se sentirem ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes e de resistência dos povos ali presentes, expressas em sua relação com os elementos da natureza, se fortalecendo no embate contra a colonização.

Por terem uma cosmovisão que reconhece os recursos naturais como pertencentes a todos, esses povos acabam por ser um empecilho para aqueles que querem privatizar e dominar tais recursos em nome do “progresso” e do lucro:

Do que todas essas comunidades são acusadas? De serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores. O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas. (...) Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significados dos nossos modos de vida (Bispo 2019: 58).

Assim, as comunidades contracoloniais apresentam um modo de enfrentamento à sistemática colonial, cultivando a terra através da Biointeração, uma forma de relação circular contracolonial de produção e distribuição segundo a lógica de que tudo aquilo que é “produto da energia orgânica (...) deve ser reintegrado a essa mesma energia” (Bispo 2019: 66), a partir da ideia de bem comum e enxergando a natureza como parte de si e reflexo da cosmovisão politeísta que entende que os deuses e deusas estão presentes em tudo. Ao passo que a colonialidade, representada contemporaneamente pelo “grande capital”, detém o poder estrutural e ameaça violentamente aqueles que resistem e vivem uma relação com o território que não é exploratória e mercadológica.

15 Resignificado, Bispo assevera que “o termo quilombo, que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa, reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi resignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação de seus direitos” (2019, p. 72).

16 O autor cita, por exemplo, a “lei dos Vadios e Capoeiras” do Código Penal da República, de 1890. Cf.: Bispo (2019: 36).

A cosmovisão cristã monoteísta que caracteriza a colonialidade hoje é simbolizada pelo Agronegócio e pelas Monoculturas. A cosmovisão politeísta contracolonial é constituída pela Biointeração e pelas agroflorestas da Agricultura Familiar. Com isso, temos o confronto de duas perspectivas: Confluências e Transfluências. Para Bispo, a Confluência e a Transfluência são leis que regem nossas relações com os diversos elementos da natureza. O que as distingue é que, enquanto a lei da confluência “rege a lei de convivência” entre os citados elementos, a lei da transfluência rege as relações de transformação dos elementos naturais (Bispo 2019: 68).

As transformações dos elementos naturais em objetos sintéticos na lógica da transfluência, ainda que colocadas sob a fachada de “sustentável” (a propaganda da reciclagem de garrafas pet, por exemplo), não levam em consideração a finitude dos recursos naturais para produzir tais objetos e nem questionam a necessidade do uso de produtos artificiais, apenas consideram-nos algo do qual não se pode abrir mão. Nesse sentido, enquanto um povo monista e desterritorializado, os colonizadores irão devastar todos os territórios que puderem dominar para manter seu consumo de sintéticos, destruindo junto a biodiversidade e os modos de vida das comunidades que os habitam:

Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espalharam pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação de suas artificialidades. (...) Com isso podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades (Bispo 2019: 74).

A esse respeito, vale mencionar o que acontece em relação às monoculturas de soja que tomam conta do Brasil, bem como a infundável expansão da pecuária. Florestas são destruídas em nome da manutenção da produção desenfreada de commodities – a soja para exportação e transformação em ração; o boi que será alimentado com aquela ração, abatido e também exportado – aqui considerados sintéticos por não serem destinados à subsistência da população brasileira, que tem na Agricultura Familiar a base da sua alimentação.

Na lógica da biointeração que ocorre segundo as confluências, tem-se o oposto: “tudo o que fazemos é fruto da energia orgânica e é exatamente por isso que ao invés da tríade ‘reduzir, reutilizar e reciclar’, temos como princípio a tríade ‘extrair, utilizar e reeditar” (*Id.* 2019: 76). Bispo oferece como exemplo o modo como as comunidades realizam a pesca. Primeiro se vai à mata retirar as folhas de carnaúba ou outras palmeiras que podem variar de acordo com o bioma regional, então tece-se o “cofo”, que será utilizado como cesta para



os peixes pescados. Quando o cofo não for mais utilizado para a pesca é possível descartá-lo no ambiente, pois ele rapidamente entrará em processo de decomposição e servirá de alimento para a própria palmeira de onde a palha foi extraída ou para outras espécies, num processo que o autor chama de “reedição da natureza”.

A confluência é contracolonial, pois “rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (*Id.* 2019: 68). A transfluência é entendida aqui como monocultural, no entanto, por um aspecto suplementar: além de reger “os processos de mobilização do pensamento monista do povo monoteísta” (*Id.* 2019: 68), tal como Bispo argumentou, visamos salientar o modo de manifestação mais dramático e crítico decorrente da aplicação desse princípio sociocosmológico apontado pelo pensador.

A transfluência, como dito acima, rege as relações de transformação dos elementos naturais a partir de uma lógica monista. Essa lógica monista, verticalizante e linear, pode ser identificada com o agronegócio e suas monoculturas de soja e milho transgênico. Essa conexão entre transfluência e as monoculturas, não estranha ao pensador quilombola, é uma marca importante do modo de habitar colonial da Terra (Ferdinand 2022), gerador das transformações ecossistêmicas que estão gradativa e rapidamente mudando as condições climáticas do planeta.

Assim, o princípio sociocosmológico da transfluência contribui tanto para a compreensão dos efeitos das atividades desenvolvimentistas em termos de destruição da biodiversidade quanto, articulado ao conceito de monoculturas da mente da Vandana Shiva, nos permite observar como esse processo destrutivo ocorre também no âmbito da diversidade dos saberes:

A principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas, o que chamei de “monoculturas da mente”. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo (Shiva 2003: 15).

As monoculturas da mente, que posteriormente atingem o solo, corroboram com o modelo de produção da transfluência, que por ser monista, verticalizado e etnocida, inviabiliza e violenta os povos que representam a pluralidade, bem como destroem seus territórios. Nesse sentido, as estratégias empenhadas pelos povos tradicionais, pelas comunidades afro-pindorâmicas e pindorâmicas, representam a luta contracolonial que precisamos praticar para não sucumbirmos ao mundo em ruínas, que nada mais é do que o mundo branco, eurocêntrico, patriarcal e ecocida que gerou a própria catástrofe da qual quer se livrar. Esse mundo realmente deve ruir para dar lugar aos vários mundos confluentes e contracoloniais.

### **Considerações finais: o “mundo por vir” é Ancestral**

Diante do exposto, podemos afirmar que o Antropoceno, caso queiramos manter seu uso, deve ser considerado como um nome para o fim do mundo ocidental e não exatamente para a crise ecológica global (sobretudo pelo fato de que o que chamamos de crise ecológica não se manifesta da mesma forma em territórios diferentes, tampouco impacta da mesma maneira grupos sociais diversos, sobretudo quando consideramos marcadores sociais de gênero, raça e classe). A crise ecológica não é global. Essa é uma narrativa política que requer um grande esforço para ser desinvestida. Questioná-la implica em revisar nossas crenças e perspectivas imbuídas pela cosmovisão da transfluência e observar como tal narrativa, geocrática, contribui para a continuidade dos ataques massivos aos povos não ocidentais, não brancos, indígenas, quilombolas.

Se o Antropoceno nos proporcionou, do ponto de vista teórico, algo de positivo, foi a oportunidade de questionar radicalmente a dicotomia entre ciências humanas e ciências da natureza, uma vez que os problemas ambientais são reconhecidamente de origem antrópica e, portanto, social, cultural, econômica, política. Assim, não poderemos lidar adequadamente com uma crise de magnitude inaudita mantendo o quadro teórico dicotômico.

As propostas da geoengenharia para mitigação dos efeitos da crise climática, consideradas isoladamente (isto é, sem articulação com os problemas sociais e políticos de base), são apenas subterfúgios utilizados para adiar decisões urgentes sobre a necessária mudança dos rumos das economias do primeiro mundo (irreais e insustentáveis do ponto de vista biogeofísico e também social), bem como sobre a reparação histórica aos povos sistematicamente explorados ao longo dos séculos. Essas decisões não são ou foram adiadas meramente com o intuito de aguardar por um momento mais propício para a sua realização: na verdade, o mundo ocidental respira por aparelhos e busca ganhar sobrevida mantendo a estrutura econômica neocolonial capitalista para extrair até o fim o que puder dos povos e seus territórios situados no Sul global.

Desse modo, continuam apropriando-se da matéria-prima e da biodiversidade do Sul global, destruindo e apagando a memória dos saberes ancestrais dos povos nativos e afrodiaspóricos. Sustentam material e ideologicamente as causas da crise, enquanto pensam sobre como manter-se competitivos no mercado. Devolvem lixo, agrotóxico, alimentos ultraprocessados. Por isso, apenas racializando a crise climática podemos visibilizar possibilidades efetivas de sobreviver e viver no Antropoceno. Nos territorializarmos enquanto América Ladina, reconhecendo o papel dos povos afroindígenas em nossa formação; articular-nos através da biointeração; reconhecer a importância da pluralidade

no combate à violência implicada na cosmovisão monoteísta, entre outras estratégias contracoloniais, parece-nos o melhor caminho para evitar que esse mundo em ruínas continue sendo a ruína de tantos outros mundos.

## Referências

- BISPO, Antônio. 2019. *Colonização, Quilombos: Modos e significações*. Brasília: AYÔ.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London/New York: Verso Books.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- FERDINAND, Malcolm. 2022. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.
- FILGUEIRA, André Luiz de Souza. 2021. "Racismo ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas". *Ateliê geográfico*, 15 (2): 186-201.
- GONZALEZ, Lélia. 2022. *América Ladina*. São Paulo: Biblioteca Básica Latino-americana.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- HARAWAY, Donna. 2011. "A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes Antropológicos*, 17 (35): 27-64.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial.
- LOVELOCK, James. 2010. *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- MAGNO, M.D. 1981. "América Ladina: introdução a uma abertura". In: *Seção 8, realizada em 26 de junho, de Acesso à Lida de Fi-Menina (Seminário 1980)*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. pp. 145-165.
- PACHECO, Tania. 2008. "Racismo ambiental: expropriação do território e negação da cidadania". In.: Superintendência de Recursos Hídricos (ed.). *Justiça pelas águas: enfrentamento ao racismo ambiental*. Salvador: Superintendência de Recursos Hídricos. pp. 11-23.
- RIBEIRO, Katiúscia. 2020. "O Futuro é Ancestral". *Le Monde Diplomatique*, 19/11/2020.
- SHIVA, Vandana. 2003. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

VEIGA, José Eli da. 2019. *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34.

Recebido em 12 de agosto de 2022.

Aceito em 19 de setembro de 2022.



## Antropoceno a partir da América Ladina: confluências contracoloniais versus transfluências monoculturais

### Resumo

Neste artigo buscaremos, por meio de revisão bibliográfica, situar o debate sobre o Antropoceno considerando como território de análise o que Lélia Gonzalez denominou América Ladina, para refletir sobre os riscos de generalização do conceito de Antropoceno. A pluralidade de maneiras de ser humano apenas superficialmente contemplada pelo conceito de *anthropos* implica no reconhecimento de que não há como considerar o humano em geral como responsável pela destruição ambiental, nem como propor saídas para a crise que não levem em consideração tal pluralidade. Isso fica evidenciado pelo fato de os modos de existência afroindígenas ou afro-pindorâmicos terem outra relação com a natureza que não meramente instrumental/exploratória. Nesse sentido, ressaltaremos que as chamadas confluências contracoloniais, para usar o termo do pensador quilombola Antônio Bispo, são formas de resistência à catástrofe ecológica – ao contrário das transfluências, representadas pelo Agronegócio e pelas monoculturas coloniais.

Palavras-chave: Antropoceno; América Ladina; Resistências afroindígenas; Contracolonização.

## Anthropocene from Amefrica Ladina: countercolonial confluences versus monocultural transfluences

### Abstract

In this article, through a literature review, we intend to situate the debate on the Anthropocene considering as a territory of analysis what Lélia Gonzalez called América Ladina, in order to reflect on the risks of generalizing the concept of Anthropocene. The plurality of ways of being human only superficially contemplated by the concept of *anthropos* implies the recognition that there is no way to consider the human in general as responsible for environmental destruction, nor how to propose solutions to the crisis without taking into account such plurality. This argument is evidenced by the fact that Afro-indigenous or Afro-Pindorâmicos as modes of existence have a relationship with nature that is not merely instrumental/exploratory. In this sense, we will emphasize that the so-called counter-colonial confluences, to use the term of the quilombola thinker Antônio Bispo, are forms of resistance to ecological catastrophe – unlike transfluencies, represented by Agribusiness and colonial monocultures.

Keywords: Anthropocene; América Ladina; Afro-indigenous resistance; Countercolonization.

## Terra, Território e ecocídio nas vozes das indígenas mulheres

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Doutoranda em Sociologia e Antropologia/Universidade Federal do Pará

<https://orcid.org/0000-0003-2143-1945>

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

### **Introdução: Um futuro possível na Terra**

Esta pesquisa é realizada por uma indígena do povo Karipuna, que possui formação em sociologia e antropologia, atuando em pesquisas junto as mulheres de seu povo de origem e em estudos relacionados aos movimentos e políticas desenvolvidas por indígenas mulheres<sup>1</sup> em contexto nacional. A partir das relações que mantenho com as parentas<sup>2</sup>, busco através deste artigo, dar alguns primeiros passos na compreensão das relações existentes entre as indígenas mulheres, seus Territórios e a Terra. Este artigo, possui caráter introdutório para a autora, com relação as pesquisas que tratam sobre as indígenas e suas relações com as lutas pela emergência climática. Não porque este

---

1 Uso nesta pesquisa o termo “indígena mulher” ao invés de “mulher indígena”, pois em diálogos e convivências com parentas que também são discentes na Universidade Federal do Pará (UFPA), percebi em seus discursos o consenso de que a palavra indígena deveria vir antes da palavra mulher, pois antes de sermos mulheres, somos Karipuna, Guajajara, Baré, Tembé e tantos outros povos que estão na UFPA, em suas Graduações e Pós-Graduações, através da presença das indígenas mulheres. Uma vez também observei uma parenta relatar, “nós nascemos indígenas, ser mulher é algo que é construindo posteriormente”. Na percepção desta parenta nascemos com a raiz e a ancestralidade em um povo e mais tarde vamos constituindo o nosso ser mulher a partir deste próprio povo. Em acordo com o que dizem as parentas e em acordo com o que escreve a antropóloga, não indígena, Camille Castelo Branco, o povo ao qual uma indígena mulher pertence é um marcador mais específico em suas trajetórias e narrativas do que os marcadores de gênero (Gouveia Castelo Branco 2018: 13).

2 “Parenta e parente”, são termos que pessoas indígenas, no Brasil, utilizam para se referir a outras pessoas também indígenas, sejam estas de seu povo ou de algum outro povo originário. Gersem Baniwa (2006: 30) diz que “O termo parente não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global”. Parente, nesta pesquisa, também surge como uma categoria de mobilização e estratégia política para os movimentos indígenas.

assunto seja uma novidade na academia ou nos movimentos sociais, mas porque este é um primeiro artigo, realizado pela pesquisadora, sobre o tema. No texto, dialogarei com falas e escritos de indígenas mulheres sobre os cuidados que mantem com a Terra. Recorrendo nas seções a seguir a pesquisas escritas pelas próprias parentas indígenas, em que nelas tratem sobre estas relações. Mas também, recorrendo a discursos e debates abertos em que as parentas expressaram como são suas relações com o ambiente e como sustentar a vida.

Parentas de 130 povos expressaram durante a I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em Brasília em agosto de 2019, que “a Terra é Nosso próprio corpo e espírito” (Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas, 2019). Ou seja, as parentas explicaram que a Terra e nós povos originários, somos um único ser. O que afeta a Terra e aos seus Territórios afetará também aos nossos corpos e modos de existir. Relaciono a perspectiva das parentas nos movimentos de mulheres, a quando Ailton Krenak explica, que não fazemos parte da humanidade que interpreta seu corpo como algo separado da Terra (Krenak, 2019). Como ocorre entre os não indígenas, que visualizam seus corpos e o planeta como algo distinto. Porém, observando que os conceitos indígenas de Terra também podem ser diferentes entre os distintos povos. Mas para compreender estas relações com a Terra e seus Territórios, algo que proponho, é que é necessário compreender que existem epistemologias e cosmopercepções que estão em diálogos e em disputas. O que as indígenas mulheres em movimentos realizam para adiar o fim do mundo, sustentar a vida no planeta e o que compreendem como antropoceno? São questões que pretendo começar a dialogar nas pesquisas, a partir deste artigo.

Pensar as emergências climáticas e o antropoceno, também é inspirado na fala da parenta: Txai Suruí. Especificamente, em seu discurso na Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP 26), que ocorreu entre outubro e novembro de 2021 na cidade de Glasgow, capital da Escócia. Neste evento, esta jovem liderança explicou que “seu povo vive a mais de 6000 anos na Terra”. Assim, suas palavras emergem como oralidades que trazem conhecimentos, coletividades e ancestralidades que são anteriores a existência de Txai Suruí, mas que existem, resistem e se movimentam na atualidade, reverberando em suas palavras e práticas de indígena mulher e liderança deste povo. Suruí trata, que seu pai ensinou que “devemos ouvir as estrelas, a lua, o vento, os animais e as árvores”. Entre os Karipuna, meu povo de origem, isto significaria que devemos ouvir aos espíritos karuãna<sup>3</sup>, seres que vivem em diferentes dimensões do universo. O que a parenta explica

3 Os karuãnas são, de acordo com os parentes de meu povo e dos povos Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã “Pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, das matas e do espaço, são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas (Andrade 2009: 19-51).

é que para preservar a Terra devemos também dialogar com os outros seres que nela habitam e que também contribuem com curas e cuidados para a sustentação do planeta. Sobre isto, Suruí chama a atenção para o fato de que “os animais, as plantas e os rios estão morrendo em consequência das mudanças climáticas”. Na percepção dos povos indígenas e tal como em sua fala, “não temos tanto tempo para salvar estas vidas”. Além de que “reverter os rumos que as mudanças climáticas estão tomando, não é algo para percebermos os resultados daqui a alguns anos, é para que os resultados sejam sentidos desde agora”. Suruí fala que nós povos indígenas é que “estamos na frente de luta pela emergência climática”. Finalizando, ao expressar que “nós indígenas vamos lutar por um futuro e presente habitáveis, pois nossa utopia é acreditar em um futuro na Terra”.

Txai Suruí também traz a memória da COP 26, Ari Uru-Eu-Wau-Wau, do povo Uru-Eu-Wau-Wau, assassinado por lutar a favor dos direitos dos povos indígenas e da preservação das florestas<sup>4</sup>. Em acordo com a Organização de Direitos Humanos, Global Witness, o Brasil é o quarto país no mundo mais perigoso para ativistas ambientais entre indígenas e não indígenas<sup>5</sup>. Ao lembrar o parente não apenas denúncia a morte de um amigo, mas denúncia que nós povos indígenas, estamos sobre constantes ameaças ao protegermos os Territórios. A morte deste parente, é um processo de genocídio, em que estamos desde o século XVI e muitos foram os que previram que os povos indígenas se extinguiriam ao longo tempo (Ribeiro, 2017). Porém, as parentas e parentes, em suas palavras e ações afirmam, que o futuro será garantido pelos povos indígenas.

A voz de Txai Suruí é a primeira que trago para começar a moldar a pesquisa de como as indígenas mulheres podem sustentar a vida na Terra. Nas seções a seguir dialogarei com as oralidades e escritas de Auricélia Arapiun, Braulina Aurora (2020), Célia Xakriabá (2018), Elisa Pankararu (2020), Joziléia Kaiangang, Luene Karipuna, Suliete Baré (2020), Sônia Guajajara, Telma Taurepang, e Tuíre Kayapó. Mulheres de povos diversos e originárias de diferentes biomas. Mulheres que também são corpos-territórios. Além de trazer em específico as parentas acima, também dialogarei com o Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019) e com o Manifesto das primeiras brasileiras – As originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena (2021). Algumas destas vozes das parentas são oralidades e escritas, que já havia trazido em publicações anteriores com a finalidade de compreender como elas escrevem sobre o Território (Soares 2021a, 2022).

4 Txai Suruí, jovem indígena brasileira, acaba de discursar na abertura da COP26. *World Wide Fund for Nature*. Disponível em: <https://www.wwf.org.br/?80429/Txai-Surui-jovem-indigena-brasileira-acaba-de-discursar-na-abertura-da-COP26>. Acesso: 20/06/2022.

5 Brasil é o 4º país mais perigoso do mundo para ambientalistas. Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/09/13/brasil-e-o-4-pais-mais-perigoso-do-mundo-para-ambientalistas>. Acesso: 20/06/2022.

Mas agora com novas percepções, desejo compreender a partir delas o que Txai Suruí coloca: Um futuro possível na Terra, como as parentas lutam por isto?

Após reunir os argumentos das mulheres, nas considerações finais responderei à pergunta que finaliza o parágrafo anterior. Mas também responderei como é possível compreender o antropoceno a partir do que as parentas colocam. Porém, buscando, ao longo das considerações finais mobilizar e responder algumas outras perguntas que me surgiram enquanto relia a chamada do dossiê para o qual submeti este artigo: Para os povos indígenas crise ambiental é ao invés de crise uma permanência? Quais mundos indígenas estão sendo arruinados? O conceito de antropoceno limita aos povos indígenas? Sobre esta última questão, ainda que nós, povos indígenas, não utilizemos o conceito de antropoceno, algo que abordarei mais à frente, falamos o tempo todo de antropoceno em nossos movimentos. Porém, o nomeamos de outras formas e o explicamos em acordo com nossos sistemas de conhecimentos. Uma forma como podemos nomear o antropoceno é ecocídio. Utilizo este termo no artigo, por perceber que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) utiliza de maneira mais recorrente este conceito.

Em Marisol De la Cadena (2018) antropoceno é uma era geológica e atual em que a humanidade se tornou uma força capaz de destruição planetária. Antropoceno é um termo da academia, muitas parentas e parentes não o conhecem, mas compreendem o que é caminhar rumo a não sustentação da vida e ao fim do mundo. Compreendo o antropoceno como o ecocídio, não exatamente como sinônimos, mas como termos que se relacionam. Os ecocídios são os crimes contra a vida da Terra e consequentemente na Terra. Além dos povos indígenas considerarem os ecocídios equivalente aos genocídios, pois matar a Terra é extinguir nossos modos de viver.

Para finalizar a introdução, explico por que Terra e Território estão em maiúsculo, se o correto talvez fosse que permanecessem com letras minúsculas. As escrevo em maiúsculas pois compreendo a Terra como pessoa e como parenta. Enquanto Território, o compreendo como algo que pode ser uma Terra Indígena, uma aldeia, uma roça, um rio, entre outros lugares ocupados pelos povos originários, mas que é a própria Terra. Os Territórios formam e são parte da Terra, por isso faço esta diferenciação entre os conceitos. Ao longo da leitura a Terra aparecerá para os povos indígenas como mãe e um ser que cuida. Mas, que também pode se vingar quando adoecida e ameaçada, realizando isto para se autopreservar.



### **Indígena mulher em defesa dos Territórios**

Entre as originárias a segunda voz que aparece é a de um discurso recente da liderança Auricélia Arapiun, do povo Arapiun, no Tribunal Permanente dos Povos, em maio de 2022. Em sua fala, Arapiun explicou que “defender a demarcação de um Território indígena, é defender não somente a continuidade das existências dos povos originários que nele habitam, mas é também defender a continuidade de existência de toda a humanidade”. Vínculo, o trecho de sua fala, a três pontos do Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019), texto publicado em agosto de 2019, três anos antes da fala da parenta Arapiun. O primeiro ponto, é quando no referido Documento, é explicado que quando as indígenas mulheres cuidam dos Territórios, o que naturalmente é parte suas culturas como mulheres originárias, estão garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidam das florestas, ar, águas e solos; O segundo ponto quando é explicado que “a maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas”, de modo que a sustentabilidade inerente a estes cuidados contribui para a sustentação da vida no planeta”; O terceiro quando tratam que os povos indígenas “ao lutarem pelos direitos dos Territórios, estão ao mesmo tempo, a lutar pelo direito à vida”, pois, de acordo com as parentas na Marcha, “a vida e o Território são a mesma coisa, pois a Terra nos dá nossos alimentos, nossas medicinas tradicionais e nossa saúde”. Sendo colocado, em tal documento, que “a violação do Território é a perda do respeito pela cultura e desonra aos ancestrais, que lutaram e morreram pela preservação da Terra”. A fala de Arapiun, ainda que com outras palavras é o reflexo do chamado das vozes de várias parentas lideranças, que redigiram o Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas. Embora, anos separarem este texto do discurso da parenta, é fato em nossas existências enquanto originárias, que proteger o Território é proteger vidas e conhecimentos. Vidas que não são somente as humanas, são também as existências de espécies de animais e plantas. É proteger as vidas dos espíritos e os mundos em que habitam. De modo geral a vida na e da Terra.

O discurso de Arapiun, aliado as vozes das parentas no Documento da Marcha das Mulheres Indígenas (2019) são algo que explica as relações milenares de existências, cuidados e espiritualidades que mantemos com a Terra. Relações que atravessam as gerações de um mesmo povo e que se reproduzem em outros povos originários, que não somente os Arapiun. Porém, todo o seu discurso é denúncia. Destaco quando a parenta trata da não demarcação e do incentivo a mineração. Auricélia Arapiun fala que “a mineração em Terras Indígenas e o Marco Temporal já estão acontecendo”. Expressa que “nossos Territórios não estão sendo demarcados e as invasões são incentivadas”. Isto faz com que os corpos indígenas permaneçam em riscos e sob ameaças. A não demarcação e

o garimpo fomentam e fortalecem os processos de genocídio e crimes de ecocídio contra os povos indígenas, estas violências que também atravessam as gerações<sup>6</sup>.

Há séculos que querem quebrar os vínculos que mantemos com a Terra. Nos expulsam de nossos Territórios. Somos violentadas e mortas por causa dos recursos naturais que protegemos. Matam nossos corpos, nossas línguas, pajelanças e histórias. A cineasta Aldira Munduruku do povo Munduruku, denunciou no evento Climate Story Lab, de novembro de 2021, “a gente não quer mais ter filhos, pois temos mercúrio no sangue”. As mulheres Munduruku tem seus corpos envenenados e adoecidos pelos resíduos químicos gerados pelo garimpo ilegal, assim são impedidas de realizar o que mantém um povo indígena vivo: Gerar novas crianças e ensinar-lhes sobre seus conhecimentos.

O Documento I Final da Marcha da Mulheres Indígenas (2019), em suas reivindicações coloca, que nós, povos originários, iremos “lutar pela segurança do direito de nossos povos à posse plena dos Territórios. Defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória em Terras Indígenas”. Por sua vez, o Protocolo de Consulta e Consentimento dos Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais (Rojas Garzón, 2016, p.7-8), desenvolvido pela Rede de Cooperação Amazônica (RCA), afirma que os povos indígenas não têm respeitados os seus direitos Territoriais e sua autodeterminação de decidirem livremente sobre seu presente e futuro na qualidade de sujeitos coletivos de direitos. Sendo-nos negado deliberar sobre nossos modos de vida, planos de futuro e especificidades socioculturais. A defesa dos Territórios é recorrente nas falas das parentas. Sua preservação é a principal luta dos povos indígenas. Pois, como a antropóloga do povo Pankararu, Elisa Ramos, explica: A mãe de todas as lutas para os povos indígenas, é a luta pela mãe Terra (Ramos, 2020, p.38).

O Marco Temporal, ao qual Arapiun denuncia, é uma tese que defende que os povos indígenas somente podem reivindicar os Territórios em que estavam no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Brasileira. A tese não leva em consideração os processos de expulsão dos povos e invasões aos Territórios Indígenas. Além de ignorar que nosso direito ao Território é originário, pois já ocupávamos o que hoje corresponde ao Território brasileiro antes dos contatos com os colonizadores. No Documento da Marcha das Mulheres Indígenas (2019), é defendido pelas originárias que o Supremo Tribunal Federal (STF), não deve permitir, nem legitimar, reinterpretações retrógradas e restritivas do direito originário às Terras tradicionais.

---

6 Os fragmentos do discurso de Auricélia Arapiun, como apresentado no texto, são de sua fala no Tribunal Permanente dos Povos em maio de 2022. Seu discurso foi gravado em vídeo e amplamente divulgado pelo Conselho Indígena Tapajós e Arapiun.

Ainda tratando do Protocolo de Consulta e Consentimento dos Povos (Rojas Garzón 2016: 7-8). É exigido que os “estados devem observar a obrigatoriedade de consultar aos povos afetados por medidas administrativas e legislativas capazes de alterar seus direitos”:

“O direito à Consulta foi previsto na Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Dispondo que os sujeitos interessados deverão ser consultados pelos governos sempre que forem previstas medidas administrativas ou legislativas suscetíveis de afetá-los diretamente” (Rojas Garzón 2016: 7-8).

Porém, não é isto o que ocorre, a exemplo do próprio Marco Temporal e da Hidrelétrica de Belo Monte construída no Rio Xingu no estado do Pará. Aliás, é em protesto a construção da Hidrelétrica de Belo Monte, que alterou os modos de existência e os Territórios dos Kayapó, como de outros povos da região, que ganha projeção nacional a figura de Tuíre Kayapó. Esta liderança encostou seu facão no rosto do presidente da Eletronorte no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em fevereiro de 1989. Protagonizando um momento histórico para as indígenas mulheres. Contexto em que os não indígenas, em nível nacional, passaram a perceber o protagonismo de uma indígena mulher como liderança em defesa de seus Território (Soares, 2021). Telma Taurepang, liderança do povo Taurepang, em mesa de debate durante o Encontro dos Povos Mebengokrê e Lideranças Indígenas do Brasil no ano de 2021, expressou que Tuíre Kayapó é inspiração para as indígenas mulheres que defendem os povos e a Terra (Arini 2021).

### **Como as indígenas mulheres na política podem salvar o planeta e sustentar a vida na Terra?**

Nesta seção retomo falas de Telma Taurepang e trato de como as indígenas mulheres estão articulando-se para a defesa da Terra e dos Territórios nos espaços políticos partidários. Não é um desvio no conteúdo tratar, ainda que brevemente, das indígenas mulheres na política partidária, pois estas estão na tentativa de adentrar estes espaços com a finalidade de fortalecer os direitos dos povos originários e a preservação ambiental. Buscam através de trajetórias na política assegurar a demarcação das Terras Indígenas e que soluções que combatam o ecocídio e o avanço do antropoceno sejam formuladas e aplicadas, pois, como Sônia Guajajara explicou no “Encontro Mundial de Mulheres Indígenas: A Cura da Terra”, ocorrido em agosto de 2020: A luta dos povos indígenas está diretamente relacionada a luta pela preservação ambiental<sup>7</sup>. É recorrente nos movimentos de indígenas mulheres, em contexto nacional, haver a frase de que as originárias são a cura

7 Sônia Guajajara é liderança indígena, símbolo de luta e resistência de uma geração. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fasR4FqzMFk&t=76s>. Acesso: 28/06/2022.

da Terra. Os povos indígenas o são, mas não podemos o ser sozinhos. O discurso de Txai Suruí na COP 26 coloca que a responsabilidade para haver um futuro habitável, é de todos os seres que habitam a Terra. Aliás, Suruí, neste evento, teceu políticas para sustentar a vida, ainda que não fosse as partidárias.

Telma Taurepang, em entrevista, afirmou que nas eleições de 2022 as mulheres indígenas começarão a escrever uma nova história da política no Brasil<sup>8</sup> e sua fala refletiu-se nos acontecimentos que moldaram o Acampamento Terra Livre (ATL) de abril de 2022, nomeado “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e aldear a política”. No ATL foram lançadas as pré-campanhas para deputadas federais de diversas mulheres lideranças. Ainda no ano de 2022, após o ATL, foi lançada a “Campanha Chamado pela Terra: Mulheres indígenas no poder: Movimento e retomada política” da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), com a finalidade de visibilizar e fortalecer as candidaturas de indígenas mulheres de diversas regiões do país. Porém, como explica Beltrão (2022), a violência de gênero e o racismo são algo que dificulta que as indígenas mulheres demarquem lugares na política.

De acordo com a Campanha Indígena da APIB de 2022, quando as *parentas* e os *parentes* são impedidos de demarcarem Territórios na política, isto abre caminhos para que políticos que não estejam alinhados com as pautas socioambientais e dos povos originários ocupem estes lugares<sup>9</sup>. As eleições de indígenas mulheres comprometidas com as causas que fortalecem os povos originários são algo que pode sustentar a vida na Terra, pois supõem-se que suas propostas estarão em acordo com a demarcação de seus Territórios e com o combate ao ecocídio/antropoceno.

Telma Taurepang conta que as indígenas mulheres estão demarcando lugares e fortalecendo-se nas universidades, na saúde, na educação e agora começam na política partidária. Não somente a política feita por povos indígenas poderá sustentar a vida na Terra, mas é importante que os espaços políticos sejam demarcada de jenipapo e urucum. Jozileia Kaingang, do povo Kaingang, disse no evento 8M indígena: As primeiras brasileiras vozes da ancestralidade, de 8 de março de 2022 da ANMIGA, que “as indígenas mulheres são politizadas pelo movimento”<sup>10</sup>, inspirada em sua frase, afirmo que também somos politizadas pelo Território.

8 O empoderamento das mulheres indígenas com Telma Taurepang. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=yQ9\\_VI7pD7M](https://www.youtube.com/watch?v=yQ9_VI7pD7M). Acesso: 24/06/2022.

9 Campanha Indígena. Disponível em: <https://campanhaindigena.info/>. Acesso em: 28/06/2022.

10 8M Indígena - AS PRIMEIRAS BRASILEIRAS, VOZES DA ANCESTRALIDADE. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=l2cNcGvle2A&t=21s>. Acesso: 28/06/2022.

**Retomando as relações com os corpos-territórios**

Nos movimentos indígenas a prioridade é a Terra. Ela está adoecida pela exploração de seus recursos, tem seu corpo violentado. Se seu corpo adocece, as consequências dos crimes que causam estas enfermidades, também causarão males nos corpos dos indígenas. Tais como ocorre no garimpo ilegal, ao qual recorri anteriormente através da voz de Aldira Munduruku. Os resíduos do garimpo adoecem os corpos de crianças, jovens e adultos, mas antes envenenam as águas dos rios e os peixes que as comunidades indígenas consomem. O garimpo é uma das características do antropoceno.

Aprendi lendo a liderança Célia Xakriabá (2018), do povo Xakriabá, assim como lendo e ouvindo conferências da antropóloga Brulina Aurora (2020), do povo Baniwa, que nossos corpos de indígenas mulheres são corpos-territórios. Em Xakriabá isto significa que nossos corpos guardam os conhecimentos e as memórias vivenciadas e aprendidas nos Territórios indígenas. Em Aurora significa o mesmo, mas a pesquisadora enfatiza que estes corpos estão em circulação por diversos lugares, por onde passam não deixam ser corpos originários e que trazem em si suas comunidades. As reflexões destas duas parentas, me levaram a pensar como indivíduos ou coletivas indígenas podem vir a representar e ser suas próprias aldeias nos momentos em que não estão nelas. Durante a escrita da dissertação quando solicitava à minha mãe ou minhas tias que contassem algo sobre si, elas contavam memórias da aldeia em que nasceram e cresceram, Santa Isabel na Terra Indígena Uaçá (Oiapoque, Amapá) (Primo dos Santos Soares 2021). Lendo a literatura da engenheira florestal Suliete Gervasio Monteiro do povo Baré, esta remete sua memória do Território ao ato de brincar com outras crianças, ir para a roça e andar livremente na aldeia. Além de rememorar uma draga de garimpo que apareceu em seu Território, permaneceu por um período e foi embora. A parenta defende, que a universidade a fortalece na luta pela proteção da Terra (Monteiro, 2020). Pois, a academia é um lugar que estamos demarcando, trazendo para dentro dela nossos vários mundos e utilizando as canetas e papéis como arcos e flechas na sustentação das vidas.

Coloco como título da seção “retomando as relações com os corpos-territórios”, pois, isto é existente ao longo do texto, mas nesta seção a tomo como algo mais central. Compreendo, a partir dos que as parentas me ensinam oralmente e pela escrita, que a Terra é corpo e a indígena mulher é Território. Além de serem um corpo só. Quem violenta Terra, violenta as mulheres originárias, como explicado com o Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019). O Manifesto das primeiras brasileiras – As originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena (2021) reafirma o corpo-território, contando que a Terra é parenta, que tecemos relações de parentesco com ela, pois a depender do povo, pode vir



a ser mãe, irmã, tia e avô. Este documento também afirma que somos mulheres biomas, no caso das Karipuna, seríamos mulheres Amazônia.

No povo Karipuna as mulheres sustentam a vida. Uma fala da jovem liderança, Luene Karipuna, durante o evento “Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena” da ANMIGA<sup>11</sup>, contou que nossas forças são adquiridas através do cuidado que a Terra tem conosco e que a Terra somente terá forças se cuidarmos dela. Esta é uma relação de reciprocidade, pois a Terra é uma mãe que nos alimenta, nos dá os rios e nos dá os remédios vindos das florestas. Completando que não cuidar dos Territórios é enfraquecer ao povo e até mesmo aos karuãnas e pajés.

### **Considerações finais**

O artigo não resume o suficiente as relações que as indígenas mulheres mantem com a Terra, há assuntos pelos quais não passei como por exemplo suas relações com a agricultura nas roças ou a realização de remédios naturais extraídos das plantas. Porém, passei por literaturas e oralidades com a Terra. Havia explicado, que este artigo, possui caráter introdutório para a autora, com relação as pesquisas que tratam sobre as indígenas e suas relações com as lutas pela emergência climática. Mas também, explico que escrever artigos que tratam do genocídio dos povos indígenas e do ecocídio de nossos Territórios são processos dolorosos demais, pois removem em feridas de crimes que atentam contra nós. Sendo, portanto, também um processo dolorido a escrita deste texto. Apontei em artigo anterior (Soares 2021), que os recursos midiáticos para ouvir e saber sobre as vozes das parentas foram de extrema importância nas pesquisas em que estou, pois neste período de pandemia foram formas que encontrei de me aproximar de suas palavras, ao não poder estar nos movimentos indígenas, nem voltar para a aldeia de origem de minha família para escutá-las pessoalmente.

Porém, retornando as perguntas que o artigo buscou mobilizar, é possível um futuro na Terra? Afirmo que sim e que esta também é minha utopia, pois as espiritualidades de meu povo e suas estratégias de organização me ensinam a acreditar neste futuro. O movimento indígena existe por acreditarmos e lutarmos, para que os processos de genocídio e ecocídio contra os povos indígenas se extingam ou ao menos que não passem impunes juridicamente. Se não lutarmos e acreditamos nisto, povos indígenas e Territórios continuaram a ser explorados. A crise climática, não é crise, é ecocídio e esta como permanência. Os mundos indígenas que estão em ruínas, são os mundos visíveis e

---

11 Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena”. Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nhEL3oMe3sY>. Acesso: 29/06/2022.

invisíveis de nossas cosmopercepções, são os mundos dos povos indígenas nas aldeias e nas cidades.

O conceito de antropoceno limita aos povos indígenas, pois enquanto coletivos não nos colocamos nesse grupo de humanos com poder para não curar a Terra e não deveríamos ser os únicos a curá-la. O ecocídio existe porque gera capital financeiro a um seleto grupo de homens, a estes interessa a violação da Terra e dos corpos de grupos que zelam para que a violação não ocorra. A Terra para nós é mãe. Mas em diálogo com uma antropóloga, compreendi que a Terra também pode se vingativa com os seres humanos que a adoecem, como tentativa de se preservar. Esta vingança pode ocorrer através de terremotos, aumento do nível das águas, tempestades, entre outros. Mas isto é algo ainda a se refletir, pois o antropoceno é ecocídio, é crime. Mas também é afirmar que o antropoceno tem mecanismos criados pela própria Terra para se preservar.

Indígenas Mulheres a partir de suas posições em suas culturas e ocupando outros cargos fora das aldeias, não sustentam somente os Territórios em que habitam, sustentam o mundo. As falas das parentas, são falas pela continuidade das existências originárias. Suas ações são para o fortalecimento da ancestralidade, dos conhecimentos, direitos, memória e existências do povo e da Terra.

## Referências

- ARINI, Juliana. 2020. "O governo não irá nos dividir", diz líder Tuíra Kayapó. Amazônia Real, Belém, 16 jan. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/> Acesso: 20/05/2021.
- ANDRADE, Ugo Maia (Org.). 2009. *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ.
- AURORA, Braulina.; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha (org.). 2020. *Vivências diversas: Uma coletânea de indígenas mulheres*. 1 ed. São Paulo: Hucitec.
- BANIWA, Gersem. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- BELTRÃO, Jane Felipe. 2022. Povos Indígenas, Eleições e Racismo. Sistematização das normas eleitorais. *Eixo temático VII: participação política dos grupos minorizados* – Brasília: Tribunal Superior Eleitoral.
- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. 2018. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado, CDS, Universidade de Brasília, Brasília.

DE LA CADENA, Marisol. 2018. "Natureza incomum: histórias do antrope-cego". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, 69: 95-117.

DOCUMENTO FINAL MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: "TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO". 2019. <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas> territorionosso-corpo-nosso-espírito. Acesso: 20/08/2019.

GOUVEIA CASTELO BRANCO BARATA, Camille. 2018. *Mulheres da montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas*. Dissertação de Mestrado, PPGA, Universidade Federal do Pará.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras.

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS – AS ORIGINÁRIAS DA TERRA: A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA. 2021. <https://anmiga.org/manifesto>. Acesso:18/05/2021.

MONCAU, Joana; NIKOU Elpida. 2021. *As mulheres Munduruku estão envenenadas por mercúrio e temos provas; denuncia líder indígena*. Repórter Brasil, 19 jan. 2021. <https://reporterbrasil.org.br/2021/02/as-mulheres-munduruku-estao-envenenadas-por-mercúrio-e-temos-provas-denuncia-lider-indigena/>, Acesso: 28/06/2022.

MONTEIRO, Suliete Gervásio. 2020. "Trajetória e memória coletiva de infância da Suliete Baré". In. *Vivências diversas: Uma coletânea de indígenas mulheres / Organização Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang, Lucinha Tremembé*. 1 ed. São Paulo: Hucitec. pp. 21-23.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. 2021. *Ser indígena e antropóloga: Tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá*. PPGSA, Universidade Federal do Pará.

RAMOS, Elisa Urbano. 2020. "Relato de experiência/memorial. Do tronco velho Pankararu aos estudos sobre mulheres indígenas". In. *Vivências diversas: Uma coletânea de indígenas mulheres / Organização Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang, Lucinha Tremembé*. 1 ed. São Paulo: Hucitec. pp. 25-42.

RIBEIRO, Darcy. 2017. *Os índios e a civilização: A integração da populações indígenas no Brasil moderno*. 7. ed. São Paulo: Global.

ROJAS GARZÓN, Biviany. 2016. *Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais / Biviany Rojas Garzón, Erika M. Yamada, Rodrigo Oliveira*. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica – RCA; Washington, DC: Due Process of Law Foundation.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. 2021a. "As perguntas das antropólogas: Percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos". *Novos Debates*, 7: 1-15.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. 2021b. "Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas". *Cadernos De Campo*, 30(2).

SOARES Ana Manoela Primo dos Santos. 2022. "A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá". *DEBATE - Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 17 (2).

Recebido em 29 de junho de 2022.

Aceito em 28 de agosto de 2022.

## Terra, Território e ecocídio nas vozes das indígenas mulheres

### Resumo

Esta pesquisa é realizada por uma indígena do povo Karipuna, que possui formação em sociologia e antropologia e atua em pesquisas junto as mulheres de seu povo de origem e em estudos relacionados aos movimentos e políticas desenvolvidas por indígenas mulheres em contexto nacional. A partir das relações que mantenho com as parentas, busco através desta pesquisa começar a compreender as relações existentes entre as mulheres originárias, seus Territórios e a Terra. As parentas expressaram durante a I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em Brasília em agosto de 2019, que “a Terra é Nosso próprio Corpo e Espírito”, ou seja, que não fazemos parte da humanidade que interpreta seu corpo como algo separado da Terra. Mas compreender as relações que proponho é algo que passa por se compreender epistemologias e cosmopercepções que estão em diálogos e em disputas. O que as indígenas mulheres em movimentos realizam para adiar o fim do mundo e o que compreendem como antropoceno? São também o que pretendo dialogar nesta pesquisa.

**Palavras-chave:** Indígenas Mulheres; Corpo-Território; Antropoceno; Povos Indígenas; sustentar a vida na Terra.

## Land, Territory and ecocide in the voices of indigenous women

### Abstract

This research is carried out by an indigenous woman from the people Karipuna, who has a background in sociology and anthropology and works in research with the women of her people of origin and in studies related to the movements and policies developed by indigenous women in a national context. Based on the relationships I have with my relatives, I seek through this research to begin to understand the relationships between native women, their Territories and the Earth. The relatives expressed during the I March of Indigenous Women, which took place in Brasília in August 2019, that “the Earth is our own Body and Spirit”, that is, that we are not part of humanity that interprets its body as something separate from the Earth. But understanding the relationships I propose is something that involves understanding epistemologies and cosmo-perceptions that are in dialogues and disputes. What do indigenous women in movements do to postpone the end of the world and what do they understand as Anthropocene? These are also what I intend to discuss in this research.

**Keywords:** Indigenous Women; Body-Territory; Anthropocene; Indigenous People; Sustain life on Earth.



## *Waradzu höimana ware õdi*, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças do *Ró*<sup>1</sup>

Oscar Wa'rãiwẽ Urebete

Doutorando em Estudos de Linguagem/Universidade Federal de Mato Grosso

<https://orcid.org/0009-0005-9009-776X>

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

Eduardo Gonçalves Santos Monteiro

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0001-7462-114X>

[eduardo\\_sgm@hotmail.com](mailto:eduardo_sgm@hotmail.com)

Maíra Taquiguthi Ribeiro

Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe/Universidade Estadual Paulista

<https://orcid.org/0009-0004-8173-4571>

[maira.taqui@gmail.com](mailto:maira.taqui@gmail.com)

### 1. Encontro ao pé da mangueira

*Wahã wadza rówatsu'u aima dza'ra wa'aba. Wahã wapódó waradzu mreme'ëi õré. Wadza rówatsu'u aima dza'ra wa'aba, wahã duréi ipótó na hã waradzu mreme'ëi õré. Áhã itsiré ihöimana dza'ra hã i'utsu hã Anarówab na. Ónorĩ hã mate tipótó dza'ra Norótsu'rã ãma, duré wahã wapódó daró 'Rituwawẽ ãma, daró awa'awi na hã São Jorge. Ípótó wamhã wa'ãma na'rata rómadó'õ na. Róbabadi aimawi dapódó hã, waradzu. Daróbabadi warób'remhã, ró hã ubuni na te 're höimana. Waradzu te tsawi õdi A'uwẽ Uptabi höimanadzé hã, te're tó dza'ra duré te're aba dza'ra. Áhã wahöimanadzé duré hawi. Waradzu te're wapé dza'ra wahöimanadzé te*

---

<sup>1</sup> Agradecemos aos comentários e sugestões valiosas da professora Joana Cabral de Oliveira e dos colegas Mariana Cruz de Almeida Lima, Lucas Lima dos Santos, Nicollas Pinheiro de Lima Santos e Gabriel de Araujo Silva. Quaisquer imprecisões e equívocos são de inteira responsabilidade dos autores, naturalmente.

*tsiwi wabnarĩ da duré te tsiwi uprótsi da, te tsíma wē dza'ra te tsiwi wa nherē tihöimanadzéb'u* (Daniel Tsi'ômowē, com. pessoal).

Eu vou contar para vocês uma história. Eu nasci antes do contato com o não-indígena [*waradzu*]. Eu vou contar para vocês que eu nasci antes do contato com os *waradzu*. Os que estão aí comigo são do grupo [etário] Anarowa. Eles nasceram na região chamada Norötsu'rã, e eu nasci numa aldeia chamada Rituwawē, onde fica a atual aldeia São Jorge. A partir do momento em que eu nasci, comecei a analisar as coisas. Não tinha a presença dos estranhos, *waradzu*. Não tinha presença em nossa região, o território era totalmente desabitado. *Waradzu* não impedia a atividade cultural dos Xavante. *A'uwē Uptabi* faziam as atividades culturais caçando, praticando. Essa é nossa cultura tradicional. O *waradzu* tenta destruir nossa cultura, tenta destruir nossos costumes, eles querem nos integrar à vida deles.

Considerado grande historiador por sua comunidade, assim Daniel Tsi'ômowē inicia seu discurso de “palavras fortes”, *damreme tede*, relatando o longo histórico de ameaças e mudanças drásticas no mundo vivido por seu povo *A'uwē Uptabi*, também conhecido como Xavante. Os *ĩhi*, os anciões *a'uwē*, transparecem absoluta clareza que este conjunto de complexas transformações, que desafiam quaisquer esforços de descrição, foram e continuam sendo provocadas pelo modo de vida dos não-indígenas invasores, os *Waradzu* ou *Tsiromã*.

Esta lucidez no julgamento da profunda e indissociável relação entre o jeito de ser *waradzu* e a destruição do mundo vivido pelos *A'uwē* ressoa fortemente uma ampla discussão bibliográfica (Mirzoeff 2017; Latour 2020; Stengers [2009] 2015; Povinelli 2021) que aborda criticamente o conceito de Antropoceno, deslocando para o centro desse debate os processos históricos de (neo)colonialismo, imperialismo e destruição e concentração de riquezas necessárias para a consolidação do sistema capitalista: “sem o saque das Américas, não haveria capitalismo, nem, mais tarde, revolução industrial, talvez nem mesmo, portanto, o Antropoceno” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:141). Nesse sentido, o objetivo principal deste texto é apresentar elementos de uma reflexão original *a'uwē* sobre este nexos causal fundamental, que conecta o que se convencionou chamar Antropoceno e o jeito de viver dos *Waradzu*, ou *waradzu höimanadzé*.

Para tanto, convidamos, em maio de 2022, quatro *ĩhi* para uma roda de conversa na aldeia São Marcos. Daniel Tsi'ômowē pertence ao grupo etário *Nodzö'u*<sup>2</sup>, sendo o mais

2 São oito os grupos etários que estruturam a organização social *a'uwē*, na seguinte ordem circular: *Nodzö'u*, *Anarowa*, *Tsada'ro*, *Ai'rere*, *Hötörã*, *Tirowa*, *Etepa* e *Abare'u*. Um novo grupo de jovens iniciados se forma há cerca de cinco ou seis anos depois da constituição do último, por meio do ritual *Danhõnõ*. A formação de novos grupos etários é um importante marcador para a contagem do tempo (ver Maybury-Lewis 1984; Ubre'a 2018).

velho dos quatro anciãos da aldeia São Marcos, com os quais conversamos sob a sombra de uma velha mangueira, numa manhã quente e seca, como é o tempo no outono do cerrado matogrossense. Sentado ao seu lado direito estava seu irmão Isidoro Urebete. Ambos são do clã Po'redza'ono. Do outro lado da roda, estavam Renato Tserepipa e Sebastião Tõmõtsé, do clã oposto, Öwawẽ (Figura 1). Os laços de afinidade que unem estes dois clãs exogâmicos, centrais na organização social a'uwẽ, estabelecem relações entre ambos marcadas, ao mesmo tempo, por complementaridade e oposição; por respeito e rivalidade.

Não por acaso, a representação de ambos os clãs era equilibrada, algo importante para a legitimidade desse espaço público de fala criado no contexto da pesquisa<sup>3</sup>. Pedimos-lhes, nesta ocasião, que falassem sobre as mudanças percebidas no mundo e em suas vidas desde que os A'uwẽ passaram a manter um contato mais continuado com os *waradzu*; sobre suas impressões a respeito dos modos de vida não-indígenas; e, ainda, sobre o que esperavam do futuro. As reflexões e os relatos que trazemos neste texto são resultados do encontro e da escuta nesta ocasião, além de nossas experiências pessoais e atividades profissionais, seja como pesquisadores e servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai)<sup>4</sup>, seja como liderança, pesquisador e educador a'uwẽ<sup>5</sup>.

Ainda que possamos reconhecer que não estamos vivenciando uma passageira “crise ecológica”, mas sim uma permanente e “profunda mutação em nossa relação com o mundo”, como afirma Latour (2020: 24), reconhecemos também que a própria possibilidade de admitir tal condição é extremamente inquietante e amedrontadora, levando muitos dos *waradzu* a escolher caminhos que, variando desde a negação à histeria, são trilhados às custas da própria sanidade. Em contraponto, os A'uwẽ, “especialistas em fim de mundo” como tantos outros povos originários, mesmo dilacerados por mudanças irreversíveis e perdas que ameaçam sua existência e seu mundo, há tempos se reinventam constantemente por meio de reflexões e estratégias renovadas de resistência:

“[...] os índios sobreviventes, os Terranos de pleno direito daquele Novo Mundo, se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, náufragos, refugiados, inquilinos precários de um mundo a que eles não mais podiam pertencer, pois ele não mais lhe pertencia. *E não obstante, eis que muitos deles sobreviveram*. Eles passaram a viver em um *outro mundo*, um mundo de outros, de seus invasores e senhores” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:139).

3 No fim da década de 1950, Maybury-Lewis (1984:196) observou que no *warã* - as reuniões diárias do conselho dos homens maduros - quando um orador tomava a palavra, levantava-se também um “opponente” pertencente ao clã oposto que se transformava “em um orador complementar”.

4 Atualmente, Eduardo Monteiro e Maíra Ribeiro são indigenistas especializados da Fundação Nacional do Índio (Funai), exercendo suas atividades junto ao povo A'uwẽ uptabi na Coordenação Regional Xavante (Barra do Garças/MT), sobretudo em temas relacionados à gestão ambiental e territorial.

5 Oscar Wa'rãiwẽ é pedagogo e professor na escola indígena da aldeia pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (Seduc).

Assim, este texto conforma, por um lado, certas convergências entre nossas experiências vividas, preocupações acadêmicas e políticas. Por outro, busca, a partir do diálogo entre os autores, e destes com os *ĩhi* ouvidos na aldeia São Marcos, explorar potencialidades desta composição heterogênea, trazendo ao primeiro plano a experiência e a perspectiva a'uwẽ. A decisão de produzi-lo coletivamente se desdobrou numa reflexão e escrita igualmente coletivas e compartilhadas, num processo instigante e desafiador, sempre passível de aperfeiçoamentos e novas reflexões<sup>6</sup>.



**Figura 1.** Roda de conversa dos pesquisadores com os anciãos na aldeia São Marcos em maio de 2022.  
**Fonte:** Máira Ribeiro.

Durante nossa conversa, a visível longevidade dos pés de manga, refúgios ao forte sol que, aos poucos, recuperava o calor perdido ao longo das noites frias do cerrado, indicava

6 A apresentação da pesquisa à comunidade, a escolha e o convite aos *ĩhi*, a condução da roda de conversa a partir de questões suscitadas nas reuniões prévias e, posteriormente, a transcrição dos depoimentos e sua tradução para o português foram realizadas prioritariamente por Oscar, pesquisador-autor a'uwẽ, assistido pelos demais co-autores. Uma dificuldade enfrentada para a apresentação da proposta de pesquisa à comunidade remete a mudanças na organização coletiva das aldeias a partir da disseminação do sinal de internet e dos aplicativos de comunicação instantânea. O *warã*, pátio central e local por excelência das reuniões públicas e deliberações da aldeia (ver Maybury-Lewis 1984; Graham [1995] 2018), encontra-se cada vez mais esvaziado. Observamos que os *danhohui'wa* (padrinhos jovens) e *ipredu* (adultos, entre 30 e 50 anos), homens autorizados a participar das reuniões do *warã* e que deveriam chamar os anciãos a participarem, não costumam mais frequentá-lo diariamente, realizando, cada vez mais, reuniões e deliberações coletivas por meio do Whatsapp. Por outro lado, é possível dizer que a reunião suscitada pela pesquisa acabou criando certo contraponto, mesmo que momentâneo, a esta situação.

a antiguidade daquele lugar, considerado “aldeia mãe” da Terra Indígena (TI) São Marcos. Hoje, cerca de 600 pessoas vivem ali, somando-se aos mais de 4.000 indígenas nas outras 50 aldeias existentes na TI. A aldeia São Marcos foi fundada naquele local juntamente à missão católica salesiana de mesmo nome, em 24 de abril de 1958, dia de celebração do santo que acabou nomeando a aldeia, a TI e até mesmo um dos principais rios da região. A missão fundada recebeu grupos a’uwẽ que chegavam de um longo processo de expedição desde o norte motivados pela fuga de massacres, perseguições e mortes (Lopes da Silva 1992: 371).

Para os A’uwẽ, o sonho, *rótsawērē*, é muito importante como guia sobre o futuro (ver Graham [1995] 2018). Ao sonhar, os espíritos (*dahöiba uptabire*) auxiliam os A’uwẽ a tomar decisões; não foi diferente durante o processo de fuga que culminou na chegada à região da TI São Marcos. Os ñhi contam que antigamente, quando viviam na região do rio Couto Magalhães, atual TI Parabubure no município de Campinápolis, MT, eles estavam cercados por colonizadores violentos e acometidos por terríveis epidemias. Sabiam, porém, que outros grupos a’uwẽ tinham estabelecido contato menos agressivo do que com aqueles *waradzu*. Em sonho, o líder Apoena foi aconselhado a buscar ajuda com pessoas que usavam símbolos na cabeça - coroas então usadas pelos padres. Após longa caminhada, chegaram abatidos e doentes na missão salesiana de Merure, fundada no início do século XX para assistência e catequização dos Boe-Bororo. Estavam quase acabando. Os salesianos os ajudaram a se recuperar mas, como os A’uwẽ eram inimigos dos Boe, criaram uma aldeia perto do Córrego Fundo, a cerca de 15 km de Merure. A partir dali os A’uwẽ vieram para a atual região de São Marcos (Wa’räiwẽ Urebete 2017; Tsa’e’omo’wa 2021).

Mais que um simples relato, no sentido de enfatizar discursivamente uma ordem sequencial de acontecimentos específicos, as falas dos anciões, ñhi mreme, são uma reflexão - *rotsa’ratadzé*, onde *tša’rada* remete a “ajeitar, colocar no lugar”. A palavra dos ñhi, enquanto um grupo de sábios e conhecedores da cultura e da história a’uwẽ, possui marcadores linguísticos e recursos discursivos específicos (Graham 2014), como é o caso da repetição de frases, evidenciada nas falas transcritas. Possui, também, um caráter pedagógico e de aconselhamento para seus ouvintes. Dessa forma, em certos momentos suas falas registradas em vídeo foram explicitamente direcionadas por eles aos jovens a’uwẽ, aconselhando-os e alertando-os.

Cada depoimento era escutado pelos outros ñhi com atenção; a palavra de cada um deles raramente foi interrompida ou comentada. É interessante notar como esta experiência difere sensivelmente daquela relatada por Laura Graham sobre a narração do sonho de Warodi para os demais ñhi de sua aldeia na região de Pimentel Barbosa, na



década de 1980. Sua fala era sobreposta e interrompida por comentários, perguntas ou correções de forma que “o relato do sonho de Warodi era uma verdadeira colagem de vozes” (Graham [1995] 2018:202)<sup>7</sup>. Ainda assim, é possível afirmar que esse caráter complementar dos discursos enunciados era explicitado pelos próprios *ĩhi* ao iniciar cada fala, quando mencionavam que iriam buscar trazer novos elementos sobre os temas dos relatos anteriores, sem se repetir.

Como veremos ao longo deste trabalho, as palavras dos *ĩhi* sobre as consequências das relações com os *Waradzu* para o futuro *a’uwẽ* são carregadas de certo ceticismo ou, por vezes, de evidente pessimismo, que transparece também nas expectativas (negativas) sobre os efeitos pragmáticos desta pesquisa para as lutas dos *A’uwẽ*:

*Ãhã rómhuri 'manharĩ hã e tedza wa'ãma aime dza'ra wanhimi ró'wapé na hã. E tedza aimapa wa'wa wi hã. Ãhã romhuri tébré hã, iwapari hã, e töibö parimhã rótsa'rata na tedza aime waradzu tãma iwẽ norĩ ma wa'ãma tsína mono da hã. E tedza wadzö tirĩtĩ dza'ra wa'ãma tsína da. E õnorĩ tedza wa'ãma ti'ru'ru róbdzépata na 're wahöimana dza'ra mo no wa. Maredi. Ãhã rómhuri 'manharĩ na, itsõ're'wa nõrĩ taré tedza ãma aihö dza'ra* (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Essa pesquisa que está sendo desenvolvida vai ajudar a nossa luta? Vai ajudar em nossas causas? Essa pesquisa que está sendo feita, ouvindo, será que depois de pronta vai sensibilizar os *Waradzu* que querem nos ajudar? Eles vão procurar nos apoiar? Eles vão chorar com a situação que nós estamos passando? Não. Esse trabalho, sendo realizado, os leitores apenas vão rir dessa pesquisa.

Entretanto, o ceticismo de Tserepipa sobre a capacidade de compreensão dos *Waradzu* adquire caráter ambivalente ao se sobrepor à exposição de suas expectativas - ainda que possivelmente frustradas, como ele mesmo reconhece - do que poderia caracterizar uma relação adequada entre os *A’uwẽ* e os *Waradzu*. Em outras palavras, se o ancião, pelas suas experiências, conhecimentos e observações, acredita que muito provavelmente os *Waradzu* não são capazes de construir as relações de diferença respeitadas com seu povo, podemos também afirmar que *há* um futuro possível, ainda que apenas projetado, onde relações alternativas de diferença moralmente adequadas, corretas, seriam concebíveis.

Nesse sentido, Tserepipa explicita as expectativas de que a conversa e a pesquisa possa suscitar novas formas de relações através do registro e da circulação de suas palavras<sup>8</sup>:

7 Ao compararmos o discurso no *warã* e aquele numa roda de conversa com registros audiovisuais, seria interessante refletir sobre as diferenças discursivas observadas e as diferenças entre os contextos de enunciação.

8 Interessante notar um paralelo com as observações de Graham sobre as percepções do *ĩhi* Warodi, da

*Wa norĩ hã wate're rótsa'rata dza'ra rówa'õtõ na niha a'uwẽ 're ihõimana dza'ra momo da hã duré wate're rótsawērē dza'ra wanhotõ 'rówi. Wate're madõ'õ róbhõimana wabnarĩ hã niwa bõtõ na dza itsihõi're na hã ipótóptéb nõrĩ'u hã. Āhã rómhuri hã wa'ãma tsíme da, ró te iwabnarĩ dza'ra mono hã teró tsa'rata dza'ra da* (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Nós observamos as consequências negativas que aparecerão [no futuro], como vai ser a vida dos A'uwẽ e também sonhamos durante o sono. Vemos as situações que um dia vão afetar as novas gerações pelas consequências dessa destruição. Que essas pesquisas sirvam para nos ajudar, para que outras pessoas que realizam a destruição do mundo possam refletir.

Tal ambivalência converge com o pedido, algo hesitante, do ancião Sereburã, da TI Pimentel Barbosa que, mesmo inseguro quanto aos efeitos práticos da exposição de seus pensamentos aos *waradzu*, não deixa de, obstinadamente, fazê-lo:

Que as palavras, transformadas no papel deste livro, sejam uma forma de fortalecer o espírito criador contra o avanço do lado obscuro. Que vocês possam me ver, que seus filhos possam ver os meus, para que se mantenha viva a força da Criação.

Estou aqui com a verdade, para doar o mais verdadeiro de minha Tradição. E isso dói no meu coração. Me traz dúvida e dor. Porque não sei se vocês vão ser capazes de compreender o que eu trago para compartilhar. (Sereburã *et al.* 2000: 22).

Dessa forma, o discurso dos ñhi nos conduziram à escolha, metodológica e política, de priorizar uma apresentação textual de suas palavras de modo mais exaustivo e literal possível, entendendo que dessa maneira poderíamos nos aproximar, ao menos em intenção, de suas expectativas<sup>9</sup>. Nesse sentido, buscamos, com este texto, criar meios para fazer circular as fortes palavras destes ñhi, alinhavando-as de modo a evidenciar sua potência crítica. É possível afirmar, nesse sentido, que este esforço dos ñhi - ao qual este trabalho pretende somar forças - consiste numa insistente missão pacificadora perante os *Waradzu*, no sentido apresentado por Carneiro da Cunha:

'Pacificar os brancos' significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também

---

TI Pimentel Barbosa, em relação ao registro do seu discurso: "A cultura xavante era oral, ao transmitir seu conhecimento para alguém capaz de registrá-lo por escrito, Warodi parecia poder manter sempre viva sua palavra, sua memória. O registro era uma maneira de preservar seu conhecimento e sua memória para futuras gerações. A palavra escrita continha uma promessa de durabilidade, aumentaria a possibilidade do conteúdo durar para sempre" (Graham [1995] 2018: 54).

9 O encontro também foi registrado em vídeo e será editado para que possa ser disponibilizado para a comunidade a'uwẽ e utilizado de acordo com seus interesses, potencializando os efeitos de circulação da mensagem.

entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade (2002: 7).

## 2. Mudanças no *ró*, o mundo vivido pelos A'uwẽ

O que denominamos, até aqui, como “mundo vivido” poderia ser traduzido como *ró*, um conceito a'uwẽ fundamental e de amplo campo semântico. As atualizações semânticas específicas deste conceito são condicionadas pelo contexto ou pelo referencial tomado pelo enunciador. Dessa forma, *ró* poderia designar aldeia ou, ainda, um lugar específico; poderia se referir, também, ao conjunto de fitofisionomias, corpos d'água, animais, plantas e espíritos existentes, e, nesse caso, coincidiria relativamente com “Cerrado”<sup>10</sup>. Os comentários de Adão Toptiro e Thiago Tseretsu, dois anciãos da TI Sangradouro, indicam uma profunda relação de dependência mútua entre o *ró* e o povo A'uwẽ:

O Xavante depende do cerrado e o cerrado depende do Xavante. Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais. Os animais dependem do Xavante e o Xavante depende dos animais. Isso é o *Ró*. *Ró* significa tudo para os caçadores Xavante: o cerrado, os animais, os frutos, as flores, as ervas, o rio e tudo mais. [...] Antigamente, o *Ró* era assim: havia a aldeia, em volta a roça, em volta as frutas, em volta a caça junto com os espíritos, em volta mais caça e mais caça sempre junto com os espíritos. Os espíritos ajudavam a descobrir os segredos que o *Ró* escondia: onde estava a força do caçador, onde estava a caça, onde tinha cobra e outros segredos (Warã 2000: 1).

As palavras destes anciãos evidenciam uma função totalizante do *ró*, que pode ser definido como o “próprio mundo xavante” (Gomide 2009: 317). O conceito também possui, quando prefixado a um nome, uma função modificadora que indica uma totalização classificatória, ou remete a uma classificação geral de determinados nomes<sup>11</sup>. *Rómnhí*, por exemplo, refere-se a qualquer carne, seja de caça ou comprada em mercados: *ró*, portanto, “é a palavra que une os nomes citados”, comentou um interlocutor de pesquisa. Contudo, esta relativa sobreposição entre *ró*, cerrado e mundo<sup>12</sup> parece sofrer certo descompasso provocado pelas mudanças do mundo vivido. Assim, as áreas no entorno das terras

10 Entretanto, é notável que em certos contextos, *ró* seja comumente traduzido por interlocutores xavante como “natureza”. A título de hipótese a ser desenvolvida futuramente, talvez essa opção tradutória diga mais sobre uma reflexão de antropologia a'uwẽ sobre o pensamento waradzu do que sobre o conceito traduzido.

11 As funções de *ró* como prefixo abarcam uma enorme complexidade que necessitam maior atenção futura. Nota-se que o termo pode possuir funções intensificadoras como no caso dos verbos *waptêrê* (pedir) e *rowaptêrê* (exigir) (ver Lachnitt 2004:36).

12 Cabe notar as ressonâncias desta discussão com o título (e o conteúdo) do livro de Ursula Le Guin (2020), *Floresta é o nome do Mundo*.

indígenas a'uwẽ, que antes eram vasto cerrado e hoje são mares de terra nua, de lavoura ou de pasto, já não podem ser chamadas de *ró*. A título de hipótese a ser investigada, é possível afirmar a existência de certa relação reflexiva entre este colapso linguístico e o “colapso mundial” vivenciado reiteradamente pelos A'uwẽ com a aproximação dos *Waradzu*.

Em meados do século XX, os A'uwẽ concebiam suas aldeias como “acampamentos semipermanentes”. Maybury-Lewis relata que, no entanto, eles “passavam pouco tempo nessa aldeia-base. Durante a maior parte do ano ficavam fora, participando de expedições de caça e coleta” (1984:98). As andanças pelo território eram, assim, parte fundamental do antigo modo de viver a'uwẽ:

*Róbabadi waradzu. Wahã wa're mo ró Volta Grande itsitsi na. Waradzu hã róbabadi. Ró 're iwadzö morĩdzéb na hã waradzu hã róbabadi. Daró Pimentel Barbosa âma dzéma waradzu hã róbabadi. Duré daró õnho'uture niwimhã róbabadi waradzu. A'uwẽ te're wairébé tsímapa dza'ra mono da tiróbdzawite duré dzö dahöiba itsa'retse'õ. Õnorĩ hã A'uwẽ uptabi até 're tsihutu mono nherẽ daró amhuwawẽ'u. ãne ró wate're madö'ö dza'ra duréi hã.* (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal)

Não tinha *waradzu*. Eu andava numa região chamada Volta Grande. Não tinha presença do *waradzu*. Nos lugares em que nós havíamos passado, não tinha a presença dos *waradzu*. Lá na terra de Pimentel Barbosa não tinha *waradzu* também. Até a região do Kuluene não tinha *waradzu*. Os Xavante saiam em defesa do seu território se havia presença dos desconhecidos. Eles chegavam talvez também em Cuiabá. Era assim a situação que nós presenciávamos antigamente.

Para os ìhi que viveram os tempos antigos, a chegada dos *Waradzu* foi percebida como grande ameaça aos A'uwẽ, que se afastaram cada vez mais para o interior para tentar viver bem. Antigamente, dizem eles, as pessoas viam os rastros nos mandiocais e percebiam que havia outros seres habitando a região: os *Waradzu* chegavam escondido, não respeitavam a presença do povo A'uwẽ. Mesmo quando os A'uwẽ se afastavam, eles insistiam em reaparecer. Possuindo rifles e espingardas, os *Waradzu* tinham meios diferentes para atacar e se defender; mesmo assim, os guerreiros lutavam, pois assim eram preparados ao longo da sua longa e árdua formação, de acordo com a tradição (*a'uwẽ höimanadzé*). Em rituais como o *Oi'ó*, as crianças de clãs opostos se enfrentam, anualmente, diante da comunidade. Durante esta luta com bordunas feitas de duras raízes, também chamadas *oi'ó*, as crianças devem resistir à dor, e os adultos irão avaliar suas disposições e atitudes guerreiras (ver, nesse sentido, Dumhiwe *et. al.* 2021).

Ailton Krenak argumenta que, ao recuperar os relatos e memórias de contato dos povos indígenas, não é incomum perceber que os encontros com os não-indígenas ocorrem por seguidas vezes, ao longo de processos de deslocamentos indígenas e, com frequência, de fugas e violentos reencontros:

[..] o contato entre as nossas culturas diferentes se dá todo dia. No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar (Krenak 1999: 25).

Esta observação ressoa as memórias de contato dos A'uwẽ, que se referem a origens na costa brasileira e a deslocamentos, fugas e acampamentos frequentes ao longo de seu processo de territorialização. Lopes da Silva (1984: 201) os descreve como povo *on the move*, cuja forma de ocupação é marcada por grande mobilidade e caracterizada por longas expedições no *ró*, os *dzömõri*, ou pelos *abahi*, cotidianas andanças de caça e coleta (e hoje também pelas andanças nas cidades da região). Esses deslocamentos constantes, por outro lado, remetem também a imposições do processo histórico de invasão colonial, que levaram os A'uwẽ a abandonar lares antigos e a conquistar novos territórios:

No passado, a gente foi estrangeiro onde hoje é o nosso território, que era território dos Karajá, era território dos Bororo, era território onde viviam outros povos. A gente, A'uwe Uptabi, era nômade. Os antepassados não tinham isso de ficar fixo, de ficar parado. Eles iam atrás das comidas, das frutas, da caça, por isso o nosso pessoal fazia essas mudanças de lugar. Esse era o dia a dia. E vieram andando, saindo de perto dos *warazu*, e viemos parar aqui, no Estado de Mato Grosso. Eu ouvi muitas histórias dos anciões do nosso povo (Supretaprã 2015: 101).

Ao longo do processo de expropriações de terras, perseguições e massacres que acompanharam a expansão das fronteiras coloniais dos sertões brasileiros, é possível identificar, de acordo com Lopes da Silva (1992), ao menos dois períodos em que os A'uwẽ mantiveram convívio relativamente continuado com os *Waradzu*. O primeiro estendeu-se da segunda metade do século XVIII até a década de 1830, com a presença de um grupo considerável de A'uwẽ no aldeamento Carretão, na Cidade de Goiás. Após decidirem sair do aldeamento e afastar-se do convívio com os *Waradzu*, os A'uwẽ se deslocaram em direção ao noroeste e atravessando o rio Araguaia. Já na região da serra do Roncador e do Rio das Mortes, na qual estão até os dias de hoje, viveram até meados do século XX relativamente afastados dos *Waradzu*.



Entre as décadas de 1940 e 1960, os distintos grupos a'uwẽ, não centralizados politicamente e relacionados entre si por meio de uma complexa dinâmica de movimentos sazonais de concentração e dispersão demográfica, acabaram por experienciar formas bastante diversas de contato com os *Waradzu*, em momentos e regiões diversos e com diferentes atores não indígenas, como o órgão indigenista federal, fazendeiros ou missionários evangélicos ou católicos. Apesar das especificidades desses processos regionais, os ñhi observam que a aproximação irreversível dos *Waradzu* produziram e continua produzindo mudanças drásticas por todo o território a'uwẽ - o cerceamento das antigas expedições e andanças pelo *ró*, por exemplo, reiterado em suas falas:

*A'uwẽ Uptabi pódó duréi hã, wahi 'rata nõrĩ te're höimana dza'ra tsíma iwẽ na. Ótó 're wahöimana dza'ra monomhã waradzu tsíré, marĩ wate upi'ödi róbnã hã. Uburé itsawi dzahi. Wanhipti'a hã tsururedi, tahawa wa're wa nomro róptébré'wa nõrĩ nhipti'ai'u hã te tsawi dza'ra mono nherẽ dadzatsi da hã. Ö norĩ hã uburé marĩ te 're tsawi mono dza'ra dadzatsi tōda itsipti'ai mono'u hã (Isidoro Urebete, com. pessoal).*

Xavante antigos, nossos ancestrais, viviam livremente. A partir do momento em que fomos inseridos para viver no meio da sociedade *waradzu*, fomos impedidos de mexer nas coisas. Tudo era proibido. Eles [fazendeiros vizinhos] nos impedem de tudo, para não ter acesso à área deles.

*Wa'rata nõrĩ tsíré 're wahöimana dza'ra monoré hã, duréi hã datsadzé te're höimana, abahi, wedehu, mo'õnihöi'ré, udzapódó, parabubu, mo'õni, patetetsui'ré, a'ódó, tomoti. Te wama 're höimana dza'ra tsíwa'ru datsa, taha nherẽ awa'awi na hã maredi, ró ótó aimawi hã. Awa'awihã pi'õ te're nomrõ abahi dzõ róptébré'wa nõrĩ nhipti'ai'u hã. Te te're tsemẽ norõwi duré õné'u'ö tsö danëb na hã ró tewe aiwa'ru mono, õne'u'ö tsö're tsíba'réi monomhã, mate nãni norõwede hã. Waradzu höimana hã wa'rutudi, pire uptabidi höimana waré 'õwamhã (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal).*

No tempo dos nossos avós e avôs e que vivíamos juntos, havia fontes tradicionais de alimentação, coleta de batatas tradicionais: *wededu*, *mo'õnihöiré*, *udzapodo*, *parabubu*, cará nativo *mo'õni*, *patetetsuré*, macaúba, marmelada do cerrado. Nós tínhamos várias espécies de alimentação, mas hoje não, a situação é bem diferente. Hoje, as mulheres precisam fazer coleta nas fazendas vizinhas. Elas coletam coco de babaçu e com a coleta frequente de babaçu, a situação começou a ficar diferente, com a ida frequente das mulheres, houve derrubada dos pés de babaçu. A vida dos *waradzu* é muito complexa, bastante complicada.

*Awa'awi hã inhimi rómadö'ö na hã ti'ai ödi wama hã, ti'a 'raredi. Duréi hã ti'anho tsa'ëtẽ uptabidi, uburé te tihöimana dza'ra, ótó awa'awi hã 're ihöimana dza'ra mono hã te 'rui'ödi itsipti'ai'u 're wanhitsitsi mono da hã. Te're tsíbru dza'ra wadzada. Önorĩ hã ti'a mate wawi waibu, taha nherẽ te*

*madö'ö wē dza'ra mono ödi ti'a hã duré ró te wawi iwaibu mono hã* (Daniel Tsi'ömowē, com. pessoal).

Hoje eu vejo que não tem mais terra pra nós, não tem terra suficiente. Antigamente tinha muita fartura que hoje os que estão habitando não nos deixam entrar nas regiões. Eles ficam bravos. Eles tomaram nossas terras, só que não aprenderam a cuidar bem das terras, dos lugares que tomaram.

*Duré wanhipti'ai'u 're tsisti duré wa norĩ ti'a tede'wa nherē ótó ti'ai wa'ötõre wa 're wahöima dza'ra. Ti'a date wama tsidzöri mono hã, wa'ötõ 'rare nherē ahadu te tsö te're wawatsutu dza'ra te wawi waibu da* (Daniel Tsi'ömowē, com. pessoal).

E continua entrando e nós, sendo donos da terra, começamos a viver em pedaços de terra. Nas áreas que foram demarcadas para nós, mesmo tendo pequenos pedaços, continuam tentando conquistar/tomar nossas terras.

A mobilidade a'uwẽ é uma das principais características de seu modo de territorialização e, talvez, aquela que exponha de forma mais contundente o profundo conflito entre os modos a'uwẽ de se relacionar com o *ró* e os modos *waradzu* de ocupação do espaço, baseados em formas capitalistas de propriedade e fomentados por processos históricos de violenta expropriação. Por sua vez, o resultado da homologação das Terras Indígenas do povo A'uwẽ - e que possui similaridades com experiências de outros povos tradicionais - transparece contradições fundamentais na política brasileira de garantia de direitos territoriais indígenas. São notáveis os avanços da Constituição Federal de 1988 e a contribuição dos processos de demarcação para a garantia dos direitos territoriais indígenas, conquistados por meio de intensos movimentos de resistência. Porém, a demarcação, tal como foi realizada, fragmentou, reduziu e limitou o antigo território, não conseguindo restaurar as condições para a antiga e necessária mobilidade do povo A'uwẽ e para a reprodução do *ró* (Gomide 2009)<sup>13</sup>. Este esforço estatal de esquadramento e dimensionamento da terra, fixando o território a partir duma ordenação imposta externamente que retira-lhe o “caráter de processo e acontecimento”, é descrito por Júlia Miras, que se debruça sobre o processo de demarcação da TI Krĩkãti (2017:133) e as contradições inerentes ao modo como a previsão constitucional de demarcação das TIs se efetiva em termos práticos, subordinando a plena realização dos modos indígenas

13 Como Davi Kopenawa explicitou em entrevista de 2015: “Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem” (Viveiros de Castro, 2019: 36).

de ocupação, uso e relação com a terra tradicionalmente ocupada à lógica institucional e jurídica do Estado.

Assim, mesmo após as demarcações, o território a'uwẽ continuou entrecortado por fazendas, estradas e cidades. Além disso, as TIs continuam sendo ameaçadas por invasões e assédios dos *Waradzu*. Além de intensificar os conflitos que surgiram na situação de contato, esta reconfiguração territorial afeta diretamente a territorialidade e o modo de vida a'uwẽ, provocando uma redução crescente da abundância e diversidade de plantas, peixes e caça que existia antigamente.

As redes de saberes a'uwẽ sobre esta rica biodiversidade ameaçada são indissociáveis da intensa dinâmica no território e das experiências e relações vividas ali desde tempos imemoriais. Trabalhos de levantamentos etnoecológicos, como aqueles realizados nas TI Pimentel Barbosa (Garavello & Silva 2015) e Wedeze (Welch *et al.* 2013), indicam o rico conhecimento a'uwẽ sobre as espécies do cerrado e um “mosaico de fitofisionomias” que “oferece vasta extensão de recursos florísticos e faunísticos que são explorados periodicamente pelos Xavante, tanto na obtenção de alimentos como na produção tecnológica (cestaria, cordoaria, construção, etc.)” (Welch *et al.* 2013: 92). Por sua vez, Tavares (2019), ao estudar antigos sítios arqueológicos da TI Marãiwatsédé, enfatiza a precisão e habilidade dos ñhi em reconhecer vestígios de antigas aldeias e sítios de importância para seu povo, demonstrando um acurado conhecimento geográfico sobre seu território.

Desta indissociação entre as redes de saberes e a rica multiplicidade de seres no *ró* decorre que as ameaças iminentes à cosmosociobiodiversidade é, por sua vez, uma ameaça aos saberes a'uwẽ, e vice-versa. Assim, em São Marcos, onde realizamos nossa roda de conversa, ainda é possível encontrar alimentos tradicionais como os tubérculos nativos *pone'ere* e *mõ'õni höire*, que nascem em áreas de cascalho e taquaral, mas cada vez em menor quantidade e com maiores dificuldades; ao mesmo tempo, de acordo com os ñhi, as novas gerações estão perdendo o interesse pelos conhecimentos e hábitos alimentares tradicionais.

O mesmo ocorre com o desaparecimento ou alterações de marcadores temporais importantes para os ciclos da vida no *ró*. São exemplos disso o aumento do calor (*rówa'ró dza'ênẽ*) e a diminuição do período e da intensidade das chuvas; a alteração no tempo do amadurecimento de frutos (*bödö rómrãpré monodzé*) e dos cantos de animais, de aves (*tsi*) e dos sapos (*uti*), que costumavam indicar as mudanças das estações (*wahu tsitsapřidzé*). O canto incessante das cigarras (*odó*) sob o sol forte outrora antecipava e “chamava” o tempo da chuva (*tã ta'adzé*); a presença das andorinhas (*buru'õtõre*), por sua vez, indicava que o tempo chuvoso iria perdurar. Agora, dizem os ñhi, tudo isso não acontece nos lugares

e nos tempos corretos; por conseguinte, já não é possível conhecer adequadamente os ciclos do *ró*. Este conceito, ao criar um emaranhamento complexo entre cerrado e mundo, nos remete novamente ao colapso semântico e ontológico em curso. Pois, com efeito, a destruição e o desequilíbrio das dinâmicas próprias do cerrado andam juntas com o fim do mundo a'uwẽ:

*A norĩ wa'wa ró mate atsiwi iwabnarĩ'wa uburé petse. A norĩ wa'wa ma atsiwi iwabnarĩ'wa ró hã (bödö). Marĩ iwabnarĩ aba mono hã mate awitsi róptsitsaprĩ róbnã hã. Ró nima norĩ hã mate tsitsaprĩ. Wate róbabadi awã wahöimanadzéb'remhã babawa rówede. Tahawa, rówa'ródi ró ma tsitsaprĩ warób'remhã. Rówabnarĩ hawimhã, rówede na, atsimi rómhuri aba hawimhã, bödö ma tiwa'ró petse. Róbhöimana wabnarĩ hã mate tidza'etẽ petse. Rótsa'rata abatõ marĩ iwairébé mono hã wate imadõ'õ dza'ra mono õ na hã. Wate waihu'u dza'ra mono mhã róbhöimana duré waradzu himi róbhöimana, itsimi rómhuri hã pipa na wate're madõ'õ dza'ra* (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Vocês destruíram o mundo, vocês estão destruindo tudo. Vocês destruíram o tempo. O que vocês destruíram trouxe alterações no tempo. O tempo sofreu algumas alterações. Não temos mais sombra em nosso meio [por causa da falta de árvores]. Consequência disso, sentimos modificação do tempo em nossas aldeias. Com a destruição da natureza, das árvores, pela ação de vocês, o sol ficou bem quente. A destruição dos lugares está ficando cada vez maior. Não pense que nós não conseguimos enxergar as coisas que acontecem. Ao percebermos as situações que estamos vivenciando e as ações realizadas pelos *Waradzu*, percebemos que as ações *waradzu* tornam-se cada vez mais perigosas.

### 3. *Waradzu höïmanadzé: o agir e pensar do waradzu*

Para os *ĩhi*, uma reflexão sobre este quadro catastrófico de mudanças está atrelada, incontornavelmente, à investigação da maneira de agir e pensar dos destruidores do *ró*. Esta “maneira” ou “jeito” é costumeiramente relacionada ao termo *dahöïmanadzé* que, traduzido por “cultura” ou “tradição”, designa a vivência, o jeito de viver, o modo de vida tomado de forma integral, sob seus diferentes aspectos. Assim, ao qualificarmos a categoria, temos que *a'uwẽ höïmanadzé* consiste no jeito de viver a'uwẽ e, por sua vez, *waradzu höïmanadzé* na forma como os não-indígenas vivem e agem.

Ao longo das suas falas, percebemos uma recorrência dos anciãos em descrever o modo de vida não-indígena como algo que poderia ser traduzido como “complicado, inadequado”: “*Waradzu höïmanadzé hã wa'rutudi, pire uptabidi, ihöïmana ware'õ, rówa'rutu'wa, rówabnarĩ'wa, ró te wabnarĩ petse datsi*”. (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal) [A vida e o jeito dos não indígenas são muito complexos, bastante complicados, tentando destruir sempre].

Esta sequência de qualificações exige maior atenção, pois nos auxilia a circunscrever o campo semântico que elucida o nexos causal entre *waradzu höimanadzé* e as mudanças no *ró*. Assim, o termo *wa'rutu di* indica que a vida dos não indígenas envolve situações constantemente diferentes, escolhidas por caminhos tortuosos; que atua de forma contínua, porém errática, para atingir o que quer; é uma existência complicada, bagunçada, até mesmo “atrapalhada”. Consequentemente, *ró'warutu'wa* refere-se àqueles que sempre atrapalham a vida do povo A'uwẽ, interferindo em suas decisões. Por sua vez, *rówabnarĩ'wa* é aquele que estraga, destrói e traz prejuízo. *Pire ubtabidi*, por fim, refere-se ao adjetivo *pire di*, traduzível por difícil, pesado, complexo e modificado, neste caso, por *uptabidi*, um intensificador que também pode se referir a algo “de verdade”.

A categoria *ware'õ* (ou *ware'ödi*) é uma negação do adjetivo *ware di* que, por sua vez, se refere a algo que está sendo feito de forma adequada, correta e harmonicamente. *Ware* possui um sentido de retidão e previsibilidade de conduta, de não se desviar do seu rumo. Assim, *waradzu höimanadzé ware'ödi*, expressão repetida muitas vezes por nossos interlocutores, se refere a uma oscilação no agir, à ausência de objetivos claros. Motivados pelo poder e por ganhos financeiros, os *waradzu* agem da forma que for necessário para alcançá-los, causando problemas, conflitos e sofrimento em decorrência de seu modo de vida errático. Os *waradzu*, portanto, são imprevisíveis e traiçoeiros, não são confiáveis - sujeitos da língua bifurcada, diria Latour ([1991] 1994) ao se referir à dubiedade do discurso dos brancos.

A insanável inadequação de atitudes *waradzu* possui ressonâncias com suas narrativas de origem. Nesse caso, os A'uwẽ costumam se referir aos não-indígenas como *tsiromã*, termo alternativo a *waradzu*<sup>14</sup> e que remete ao sujeito que teve uma “origem própria”, sem interferência de ninguém mais. Tanto esse aspecto autopoietico quanto a incivilidade dos *Tsiromã* - a qual como veremos, envolve excessos alimentares e relações incestuosas - são observadas na história dos antigos sobre um A'uwẽ que se transformou num ser diferente por meio de suas técnicas e invenções (ver também Graham [1995] 2018: 66).

Assim, a história do *öwawẽ 'manharĩ'wa* (“aquele que fez o mar”) narra que um jovem (*wapté*), residente na casa dos solteiros (*hö*), se alimentava de coco de babaçu e sempre mandava seu irmão menor buscar mais na casa dos pais. Sua mãe, cansada de tantos pedidos, cortou uma parte da pele de sua vagina e a misturou com o coco. O *wapté*, sem saber, comeu tudo, resultando em má digestão e abdômen inchado. Por causa disso, esse *wapté* foi abandonado numa aldeia sozinho. Passou-se um tempo até que, um dia, os

14 E aqui caberia um aprofundamento na investigação sobre a relação e a alternância entre o uso das duas categorias.



jovens foram aconselhados a lhe fazer uma visita. Eles o encontraram curado e trabalhando no campo e retornaram à aldeia com a mensagem de que ele não pretendia voltar por sofrer abandono. Ali, ele construiu sua casa e fez o cabelo ficar comprido com uso de cera (*aptōmri*). Com suas técnicas, produziu novos instrumentos como fogos de artifício e rifles a partir de taquaras. Muitas pessoas queriam visitá-lo para receber tratamento em seus cabelos com *aptōmri*, que os tornavam compridos. Certa vez, uma pessoa o machucou por causa da sua barriga inchada de coco e, então, o jovem a transformou em sapo. Depois desse acontecimento, decidiu parar de receber visitas e se afastou, cada vez mais, até criar o mar (*ö'wawē*), quando passou a não ver mais seus familiares. Assim, ele se transformou em *tsiromã*, criando seus filhos por meio da união com uma mulher e tornando-se “conquistador” dos povos indígenas. A palavra *waradzu* também se refere a ele, afirmam nossos interlocutores, remetendo à estranheza desse ser desconhecido que passou a querer dominar as pessoas.

*Waradzu hōïmanadzé ware'ōdi*, caracteriza, portanto, uma profunda inadequação do jeito de viver destes sujeitos, quando contraposto ao *a'uwē*. Mais ainda, ao apresentar uma dimensão comparativa de suas reflexões aproximando os *waradzu* a três figuras inimigas dos *A'uwē* - a onça (*hu*), a formiga (*'rāti*) e o feiticeiro (*tsimi'ö tede'wa*), os *ïhi* evidenciam um antagonismo hostil inerente a esta contraposição:

*Duréi hã dahōïmanadzé wē uptabidi, waradzu hã wahōïmanadzéb na te wawi 're rówa'rutu dza'ra mono ōdi. Marĩ te rówa'rutu mono ōdi wahōïmanadzéb'remhã, róbabadi pódzéwatsété téb're hã, dahōïmanadzé tsíma iwē na. Rówa're'wa hã hu'u tsi, hu'u tsi te 're hōïmana, taha nherē pãrĩwaihu'u petsedi, rópetse waihu'u petsedi. Hu hã waradzu nē hã, Ōhã tedza tiwĩ abadze 're ihōïmana mono róbna titsadzéb da. Dahōïmanadzé hã wēdi abadze tsahí'ō wamhã, abadze itsahi hã pipadi waradzu tsinē hã. A'uwē norĩ te're hōïmana dza'ra duré 're tsahi dza'ra marĩ te tãma irówē'ō da hã duré marĩ date tsada 're ipótó dza'ra monō da hã* (Daniel Tsi'ōmowē, com. pessoal).

Antigamente a vida era muito boa, *waradzu* não atrapalhava as nossas vidas. Nada atrapalhava nossas vidas, não tinha criação de gado, só havia animais de caça. Havia bando de queixadas e outros animais. Não tinha criação de gado, a vida era livre. Somente atrapalhava onças, só havia onça, mas era possível acabar, era possível livrar dela. A onça é como se fosse um *waradzu*, ela mata animal que vive na natureza para se alimentar. Era bom viver com animais não ferozes, animais ferozes eram perigosos, como *waradzu*. Os *A'uwē* vivem e ficam bravos só para as coisas que não agradam e as coisas que foram criadas contra eles.

*Tsõtõ òdi, te irótsa'rada u'õ bõtõ bö, 'rãtíre tsínē hã. 'Rãti norĩ hã tsõtõ'òdi, te're rómhuri dza'ra mara bö, te're watsari wetsuírã wa'õtõre hã duré te're uprótsi dza'ra upa're hã. 'Rãti te tsína te're ubumro rób're ãma. Waradzu itsinē mono hã. Te tsína te're ubumro ró nima nĩwi. Te tsíma te're róbzanhamrĩ dza'ra rówa'õtõ na, marĩ te i'mãnharĩ dza'ra mono da rówa'õtõ 'remhã. Te tsíma wa'ãma te 're róbzanhamri dza'ra. te wa'uprótsi da (Sebastião Tõmõptsé, com. pessoal).*

Não dorme, sempre pensam diariamente, é como se fosse formiga. As formigas não dormem, trabalham a noite inteira, carregam folhas cortadas e acabam com as plantações de mandioca. As formigas se amontoam nas plantações. Os *waradzu* são como elas, se reúnem em alguns lugares. Se reúnem dialogando sobre o amanhã, o que vão fazer no futuro. Eles dialogam sobre nós, como acabar com os povos indígenas.

*Wa norĩ hã wawa höibaprédub dza'ra ni, watsí'manharĩ ni rówaihu'u petse'wa na, wa norĩ hã wa te tãma 're rópibu dza'ra waradzu höimanadzé ma duré dapótó tsinē. Wa norĩ dzéma wa te're rómhoré dza'ra waradzu höimanadzéb na, taha wa wanhimi rómadó'õ na hã pipadi. Waradzu höimana hã tsimi'õ nē hã. Ihöirã höimana hã tsimi'õ, wanhimi rómadó'õ na hã róbabadi aimawi hã, tã tsimi'õ. A vida do branco é veneno, pra nós, índio, não tem outra, é veneno. Tahawa, a norĩ wa'wa ãme i'aihõimana wa'wa hã ibõna ronhihõtõ wa'aba. Wa'ãma aimēi aba, wa'ãma ãna aba. Duréi hã rówē na wa're wahõimana dza'ra (Renato Tserepipa, com. pessoal).*

Nós vamos ficando velhos, nós vamos ficando experientes, nós analisamos a vida dos *waradzu* como os antigos analisavam a vida deles. Nós estudamos também a vida dos *waradzu*, por essa razão, a consideramos perigosa. A cultura não indígena é como se fosse feitiçaria. *A vida do branco é veneno, pra nós, índio, não tem outra, é veneno.* Portanto, vocês que estão aqui procurem ser cuidadosos na escrita. Nos ajudem, nos apoiem. Antigamente, nossas vidas eram felizes.

Ressaltando, mais uma vez, o caráter complementar observado na produção discursiva dos *ĩhi* durante a roda de conversa, cada uma de suas aproximações comparativas permite elucidar aspectos distintos - mas, talvez, parcialmente sobrepostos - do *waradzu höimanadzé*. Dizem os *A'uwẽ* que os *Waradzu* planejam demais, não dormem pensando no futuro e em seu próprio benefício, pensando nas próximas atividades que farão para enriquecer<sup>15</sup>. Trabalhando 24 horas por dia sem descanso, eles são como *'rãti* (formigas), destruindo o *ró* com seus esforços e invenções. As *'rãti*, por sua vez, destroem as plantações dos agricultores *a'uwẽ*, provocando prejuízos e inimizades.

15 Ressoam aqui as palavras de Davi Kopenawa a respeito dos não indígenas: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” (Kopenawa & Albert 2015: 390).

A letalidade de suas armas, sua ferocidade e selvageria são também equiparadas àquelas de *hu* (onça), que mata apenas em benefício próprio, atacando suas presas ferozmente, de modo traiçoeiro, usando suas unhas e dentes afiados. *Hu* não respeita os caçadores *a'uwẽ*, se mantendo sempre como uma ameaça potencial que, à espreita, pode atacá-los inadvertidamente. É notável, além disso, o contraste implícito no comentário de Tsi'õmowẽ, segundo o qual *hu* e *waradzu*, ambos ferozes, egoístas e mortais, se diferem, contudo, quanto às possibilidades de serem eliminados pelos *A'uwẽ*: se é possível se livrar de *hu*, não existe possibilidade de eliminação dos *waradzu*, que continua se aproximando dos *A'uwẽ* e se multiplicando indefinidamente. Tal comparação encontra paralelo com os comentários de Azanha a respeito dos povos Timbira e de suas reflexões e histórias sobre o contato com o não-indígena, *cupẽ*, ser monstruoso, impossível de matar e de convivência indesejável:

[..] o *cupẽ* é o limite da forma 'Timbira', seu exterior portanto; [...] enquanto tal, não é possível se ter com ele nenhuma convivência e neste sentido deve-se fugir dele ou expulsá-lo - [...] o problema se põe para os Timbira quando estes se veem diante da impossibilidade de realizar aquelas duas coisas: fugir do *cupẽ* ou expulsá-lo. A partir daí, o que era apenas uma impossibilidade teórica de convivência, aquilo que era um limite também teórico, acaba por tornar-se a fronteira real. Além disso, todas as tentativas concretas que empreenderam os Timbira para, digamos, "conciliar" a concepção que tinham o *cupẽ* com o real, tiveram justamente o resultado oposto: a cada tentativa de expulsão, o *cupẽ* voltava mais poderoso (Azanha 1984: 45).

Se o fim da liberdade pretérita destes povos do cerrado e a constatação de uma "impossibilidade de expansão", nos dizeres de Azanha, restringem e impõem novos obstáculos à sua reprodução cultural, os atuais desdobramentos das (engan)ações dos não-indígenas, com seu modo de ser *wa'rutu di*, errático, dúbio e traiçoeiro colocam em dúvida a própria possibilidade de futuro dos *A'uwẽ* e do *ró*. Nesse sentido, os *ĩhi* aproximam os *Waradzu* da figura do feiticeiro, *tsimi'õ tede'wa*, por enganar pessoas com suas falsas promessas, buscando submetê-las aos seus próprios interesses, além de produzir materiais bélicos, armas químicas e doenças em laboratório causadas por bactérias ou vírus, como é o caso da pandemia de coronavírus, mencionada como exemplo por Tsi'õmowẽ.

Em nome do que denominam progresso e desenvolvimento, os *Waradzu* justificam atos de pura barbárie sobre o mundo e sobre os povos originários. Enunciam, como afirma Stengers, "palavras de ordem claras", porém com "perspectivas mais do que confusas quanto ao vínculo entre essas palavras de ordem mobilizadoras e a solução para os problemas que se acumulam [sociais, econômicos, ambientais]" ([2009] 2015:8). Os *ĩhi* expõem o veneno contido nas promessas de um futuro melhor que nunca chega ecoando mais uma

vez Stengers que afirma que “amanhã, como ontem, nos pedirão para aceitar os sacrifícios exigidos pela mobilização de cada um para esse crescimento e reconhecer a imperiosa necessidade de reformas ‘pois o mundo mudou’” (idem). Ao contrário, o “sistema” criado pelo capital e as mudanças climáticas se sustentam em processos de apropriação privativa de riquezas e de partilha desigual dos prejuízos e desastres climáticos (Mirzoeff 2017). Os caminhos tortuosos da palavra e do agir *waradzu*, seu *hōimanadzé ware’ōdi*, se dispõem, portanto, em franca contraposição aos modos considerados adequados pelos A’uwẽ - e, talvez, como se vê na exortação de Davi Kopenawa, também por outros povos ameríndios:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e, no entanto, *suas palavras são retas e claras*. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! (Kopenawa & Albert 2015:64, grifos nossos).

#### 4. *Duréi hã watsu’u: histórias dos antigos, ameaças ao presente e ao futuro*

Refletir sobre as ditas mudanças climáticas e suas consequências catastróficas supõe, naturalmente, certo esforço prognóstico, uma projeção sobre futuros possíveis - ou, ainda, sobre a possibilidade de qualquer futuro. Durante nosso encontro em São Marcos, os anciãos buscaram refletir sobre suas perspectivas de futuro para o povo A’uwẽ e para o *ró*. Suas palavras fortes eram, contudo, carregadas de grande pessimismo: os *ĩhi* demonstram preocupação com o que irá acontecer quando os últimos grandes conhecedores de tradições e memórias de um tempo longínquo se forem: “*Wa norĩ hã duréi wapódó, wate’re madö’ö dza’ra monomhã róbhōimana wa’re wa’ru’ru. Ihöibatéb norĩ tsími rówa’ötö ōdi ti’ra nhowamhã, damreme’ēi’ōré wapódó ’re wahōimana’u’ö tsí dza’ra mono dai’ō nherē*” [“Nós, das gerações antigas, ao analisarmos as situações vivenciadas, começamos a chorar. Os jovens não sentem dó sobre o futuro dos seus filhos, já que nós (anciões) não vamos viver para sempre?”] (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Os jovens atuais, dizem os *ĩhi*, padecem de profunda fraqueza, uma fragilidade dos corpos e espíritos provocada pelo consumo dos alimentos dos *waradzu*, pela adoção do seu modo de vida - veneno para os corpos a’uwẽ, como ressaltou Tserepipa - e pelo confinamento territorial ao qual foram submetidos. “*Wa norĩ hã aré wanhiptetedi, ró’wapéi’wa, te tihöiba wanhiptede wahöiba na duré wahöiba uptabire na. Duré awa’awi hã anorĩ wa’wa ihöibaté te iprédub dza’ra aba mo ai’ra itsí’uware te huri mono wa waradzu tsa*” [“Nós éramos fortes, resistentes, tendo força física, espiritual. E hoje vocês, jovens,

criam seus filhos fracos por consumirem alimentos do *waradzu*”] (Sebastião Tömöptsé, com. pessoal). Com efeito, a fragilidade decorrente das mudanças nos hábitos alimentares provocou aumento de casos de doenças como diabetes, obesidade e pressão alta (Coimbra Jr. *et al.* 2002). Além disso, este enfraquecimento físico-espiritual, impossíveis de separar, prejudica tanto as atividades cotidianas e cerimoniais, que incluem por exemplo o trabalho na roça, a corrida de tora e a caçada, quanto a postura guerreira para enfrentar e resistir às ameaças *waradzu*.

As linhas de continuidade entre a força do corpo (*ihöiba*) e espírito (*dahöiba uptabire*)<sup>16</sup> tornam-se claras durante o ritual *wai'a*, quando os homens se preparam para serem bons sonhadores através do sofrimento e da resistência do corpo, sob o sol quente e o frio da madrugada. Durante o *wai'a*, os homens devem consumir pouca água e comida, condicionando seus corpos a adquirir habilidades para exercer o poder dos sonhos e para se comunicar com os *ihöiba uptabire* (espíritos) no estado onírico, “como se fosse uma conversa presencial”, disse Oscar durante o trabalho de pesquisa. Ao tornar o corpo menos resistente e forte, os jovens podem reduzir as habilidades específicas relacionadas à força espiritual *a'uwẽ*, como o poder de sonhar, de relacionar-se com os espíritos e com as forças da natureza.

O pessimismo prognóstico dos *ihö* se aprofunda ainda mais, contudo, quando direcionado às possíveis consequências desastrosas da generalização de casamentos entre os *A'uwẽ* e *Waradzu*. Em última instância, segundo eles, a intensificação dessa prática significaria o fim do próprio futuro dos *A'uwẽ*. Vimos acima como a própria narrativa de origem do *waradzu* perpassa relações inadequadas de parentesco, marcadas, naquele caso, pelo excesso diametralmente oposto das relações incestuosas. Nesse sentido, os relatos de casos recentes desse tipo de casamento, nos quais os *ihö* criticam os pais que “entregam” suas filhas aos *waradzu*, também são acompanhadas e contextualizadas pelas *durei hã watsu'u*, as histórias de antigamente, que tematizam problemas análogos. No trecho a seguir, para falar do futuro do povo *A'uwẽ*, Tsi'õmowẽ nos trouxe uma reflexão a partir de uma história que se passou no Aldeamento Carretão, onde viveram entre os séculos XVIII e XIX:

*Ma tina'rata ãhã rómhõimana Goiás Velho ãma, nima hã damrõ te natsi tsatõ timrõ dame morĩ da wa'ru dzõ waradzu te idzuri mono dzõ. Tame rób'ãma mate tsõpõtẽ titsidaimãmã hã. Itsidaimama tãma tinha apõ morĩ tõ da wa'ru dzõ, marĩ ãnã pi'õ te iwatsari mono hã duré te i'ãwitsi mono hã darób'u hã tahã tihöiba wa'rami mono.*

16 É interessante notar que uma tradução literal para *dahöiba uptabire* seria “corpo de verdade”, onde *uptabire* seria um marcador de intensidade.



*Ótó maparanē āma imorī āma mate manho pētē waradzu wa'ru 're āma. Tame waradzu mate tāma mata. Marī mate āma 'manhã, taha pari apō tsatō darób'u. Ótó maparanē āma waradzu te tsōpē wamhã mate aibō āma aiwē, tsawi'ō tsíma duré natsi itēmē na darób'u. Pi'ō timro na te róta'ráta òdi ótó, tiwi tiwē'ō, waradzu ma tsíma tsawi. Tahawa ānē dza aptó'óre hã róbhōimana wanhihudu norī ma. E'waima waihu'udi. Āhã rómhōimana te madō'ō dza'ra wamhã tedza 're 'ru'ru. Tawamhã āhã pi'ō ma te aiwē, ótó 're höimana waradzu tsíré duré marē timrō ma hã. Tseredzaduté mate mǎ dzani daróbhawi tinhi'a'uwē hã, pi'ōi mrō mate utu.*

*Aibō mate utu timrō imē mōrī da duré ótó ní'wab nōrī wairébé wa. Pi'ō tāma tinha dza imorī ānã hã itsíré tsíwēwa waradzu na, itsiri're te tāma tihōiba waradzu dzawi. Taha wa imē mōrī òdi. Te 'wapéi'u'ōtsi itsíré mōrī da, pi'ō te tsíma wē ōwa dzada'u ma watóbró daróbhawi ótó mō titsiré norī dzari na (Daniel Tsi'ōmowē, com. pessoal).*

Já tinham começado essa prática [de casar com *waradzu*] em Goiás Velho, no estado de Goiás, o marido pedia para sua esposa buscar milho no local de produção dos *waradzu*. Aí nesse local, a mulher encontrou seu cunhado. O cunhado lhe falou para que ela não fosse mais em busca do milho, porque o *waradzu* pedia algo em troca para as mulheres que levavam milho para a aldeia.

Na segunda ida, a mulher encontrou um *waradzu* na lavoura de milho. Aí, ele tirou os milhos para ela. Namorou com ela e depois mandou ela retornar à aldeia. Aí, esse segundo encontro com *waradzu* fez o homem se apaixonar pela mulher, e ia até o encontro dela na aldeia. A mulher não queria mais saber do seu marido, se desinteressou por ele, apaixonando pelo *waradzu*. Então, vai ser assim a situação do futuro, dos nossos netos. Quem sabe? Vendo essa situação, os nossos netos vão chorar bastante. Então, essa mulher se apaixonou bastante e foi morar com o *waradzu* e acabou abandonando o seu marido. Tseredzaduté [um líder cacique] retirou do aldeamento a sua comunidade e acordou com o marido da mulher para partir.

Esse marido acordou com a mulher para partir com ele na saída do grupo. A mulher respondeu que não pretendia ir junto por causa da sua paixão pelo *waradzu*, que o coração dela já havia sido conquistado. Então, não foi junto com o marido. Ele continuou insistindo para ela ir, mas como ela não quis, ele foi o último a sair do acampamento e seguir com seu grupo.

Ao refletir sobre os perigos futuros e presentes, a maneira como Tsi'ōmowē mobiliza as histórias dos antigos possui certa analogia com as observações de Graham sobre Warodi, o qual estaria “tão imbuído do discurso do passado xavante que fazia de seu próprio relacionamento e de sua comunidade com os primeiros criadores, uma espécie de filtro de sua experiência presente” ([1995] 2018: 46). A história narrada por Tsi'ōmowē tematiza o risco da descontinuidade cultural dos A'uwē como resultado de uma proximidade excessiva entre os A'uwē e os *Waradzu*, uma vez que a mulher a'uwē

abandona o seu povo e a sua cultura. Supretaprã, liderança a'uwẽ da TI Pimentel Barbosa, narrou história semelhante que se passava, porém, na aldeia Wedezê:

A gente vinha assim, andando, e fugindo, e até que os antepassados pararam e fizeram uma aldeia no Owawe, que é o rio das Mortes. Essa aldeia se chama Wedezê. Ali eles ficaram muitos anos. Vivemos muitos anos lá, muitos mesmo. Os antepassados ficaram muito tranquilos vivendo ali em Wedezê. Até que veio um tempo e então os “brancos” começaram a chegar lá também. Na nossa história, contam que vieram *warazu* e conviveram primeiro com a gente lá em Wedezê. Por algum tempo, meu povo não fugiu mais dos brancos. Viveram ali e até contam que um branco conquistou uma índia casada. Dizem que ele atraiu uma índia com milho, com coisas para dar para ela, aí foi se relacionando com ela, e aí ela gostou e viveu com ele. Mas aí ela largou do marido Xavante para viver com o branco. Com isso, quando viram, quando se deram conta, os nossos antepassados ficaram com medo, e alguns grupos começaram a sair e atravessaram o Rio das Mortes. A aldeia Wedezê fica onde hoje é o Estado de Goiás. Foi nessa época que os meus antepassados atravessaram onde é Mato Grosso. (Supretaprã 2015: 102).

Além de consistir num exemplo dramático das contínuas paragens e fugas, tréguas e conflitos que marcam reiteradamente a já mencionada história recente dos A'uwẽ, o relato transmite, mais uma vez, a lição sobre os riscos decorrentes da proximidade e do casamento com o *waradzu*. Ambos os relatos têm como mote a mesma questão colocada pela história mítica do *Waradzu bo pá* (*bo* = pênis; *pá* = comprido), narrada por Lopes da Silva, conforme escutou na TI São Marcos em 1972. Resumidamente, trata-se de uma jovem a'uwẽ que encontra inesperadamente um *waradzu*, cuja peculiaridade era o tamanho do pênis “tão comprido que carregava apoiado nas costas” (1982: 207). Após ter relação sexual, a moça morre em consequência do tamanho do pênis e o seu pai vai em busca do *Waradzu* para matá-lo golpeando-o na nuca com uma borduna. Porém, sua tarefa é mais difícil que o imaginado: “Descobre, afinal, que ‘sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho’, e não acima da nuca, como no caso dos homens a'uwẽ. Atinge-o nessa ‘cabeça’ e, finalmente, consegue matá-lo” (Lopes da Silva, 1984: 207). A partir da narrativa do *Waradzu bo pá*, a autora depreende cinco aspectos referentes às relações entre A'uwẽ e *Waradzu* tematizados a partir do mito:

a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstruosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los. (Lopes da Silva 1984: 207).

Ao longo deste texto, vimos como os A'uwẽ se encontram atualmente cercados pelos *Waradzu*, numerosos como formigas e agressivos como onças. Seu jeito de ser e agir é traiçoeiro, imprevisível: *waradzu höimana ware'ödi*. Estudá-los e desenvolver modos eficazes de relacionamento para enfrentá-los é, de fato, uma necessidade crucial para a ação cosmopolítica a'uwẽ. Vimos, ao longo desta seção, que uma possível estratégia é mobilizar as memórias e moralidades contidas nas narrativas dos tempos antigos para construir reflexões críticas sobre o presente e o futuro e, sobretudo, relações de aliança com parceiros potenciais.

### 5. Compromissos cosmopolíticos em tempos de Antropoceno: por onde seguir?

Viver na época do Antropoceno significa forçar-se a redefinir a tarefa política por excelência: qual povo você forma, com que cosmologia e em que território? (Latour 2020: 230).

Poucas semanas após nossa reunião na aldeia São Marcos, ocorreria uma audiência pública sobre o estudo de impacto ambiental de um projeto de Pequena Central Hidrelétrica (PCH) no Rio das Mortes, Öwawẽ, ou rio grande, o principal rio que banha a região ocupada pelos A'uwẽ e que atravessa quatro das suas Terras Indígenas<sup>17</sup>. O assunto tem gerado enorme repercussão e debate entre as diferentes comunidades a'uwẽ com opiniões diversas e conflitivas sobre a postura dos A'uwẽ frente projetos como esse:

*Waradzu höimanadzé hã wa'rutudi, pire uptabidi, ihöimana ware'ö, rówa'rutu'wa, rówabnarĩ'wa, ró te wabnarĩ petse datsi. Awa'awi na hã önorĩ te tsíma wẽ dza'ra önhimi ruru te tsiwi 'manharĩ da ti'a Tsö'rehipãrĩ äma. E marĩ wa önorĩ te tsímawẽ dza'ra te tsiwi 'manharĩ da hã. Önhimiruru iré mono hã uburé dama rómhuridzéb da hã. Tawamhã, e marĩ da tedza te wabnarĩ 'u'ö tsi dza'ra ti'a hã. Te tsíma wẽ dza'ra wamhã ti'a, te wa'äma te 're watsété mono dza'ra marĩ wama iwaihu'u'ö na hã. Wate tsadze dza'ra mono ödi itsimi rótsa'rata mono na hã, önhimiruru 'manharĩ da hã, iréwa i'manharĩ 'rata mono hã rómhuridzéb da hã.*

*Önhimiruru 'manharĩ té waradzu marĩ te tébré dza'ra mono da tsíma, A'uwẽ hã maredi. E önorĩ marĩ iwẽ tedza te tébré dza'ra. Waihu'udi marĩ iwẽ dza te i'manharĩ dza'ra mono ö na hã i'ahö norĩ ma hã, taha nherẽ marĩ iwatsété tsi tedza te tebré dza'ra, marĩ öne haré itsiparĩ. A'uwẽ ma hã tsawidi dahöimana, rótsa'rada tãma höimana ödi ró dahöimanadzé te wabnarĩ da hã. A'uwẽ 're höimana mono 'ödi dahöiba amöi'u dahöimanadzé te dawi wabnarĩ da hã. Tsiromã hã itsi'ahöri 'u'ö marĩ tsíwi te're waibu mono da hã.*

*Ähã ta te tihöiba datsi'ahöri Ucrânia äma. E mãrĩ dzö te tsíhö dza'ra. E marĩ tãma iwẽ dza'ra. Önorĩ hã datsi'ahöri äma hã te're tsíhö dza'ra ró'manharĩ öne haré itsipãrĩ na. Ubni'ã tsiró öne haré tedza dawĩ, pipa uptabi. E marĩ da ähã te natsi i'manhãrĩ dza'ra wa'wa. Waradzu nhimi ró'manhãrĩ*

17 São elas as TI Sangradouro/Volta Grande, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa.

*dahöimana tedza uprótsi, piparedi. Aibö nhimi róptébré hã pipadi, tedza uprótsi dahöimana. E marĩ da waradzu mate tipótó dza'ra. E tete dawi uprótsi mono da dahöimana. E mã aipótó dza'ra wa'wa 're atsíhõ dza'ra aba mono da, e arĩ ãne hã. E marĩ te atsíma iwẽ dza'ra wa'wa* (Daniel Tsi'õmowẽ, com. pessoal).

A vida dos *Waradzu* é muito complexa, bastante complicada, tentando destruir sempre. Hoje, eles querem construir uma usina lá na terra de Sangradouro. Porque eles querem construir? Já que tem usinas disponíveis para atender as demandas da sociedade. Então para que vão destruir cada vez mais a terra? Se eles querem terra já que nos acusam de não sabermos de nada? Nós rejeitamos a ideia da construção da usina, uma vez que essas antigas já estão atendendo as demandas.

A construção da nova usina hidrelétrica tem a justificativa da produção de novas coisas para os *Waradzu* e não para os *A'uwẽ*. Será que eles vão construir coisas benéficas? É claro que não vão produzir coisas benéficas para a sociedade, mas vão produzir coisas inúteis, coisas que matam de imediato. *A'uwẽ* ama a vida, não pensa em construir coisas que destroem vidas. *A'uwẽ* não vive para destruir vidas de outras pessoas. *Tsiromã* [não indígena] sempre entra em conflito tentando conquistar outras coisas de seu interesse.

Um dos casos é o que está acontecendo na Ucrânia. Eles estão guerreando por causa de quê? Qual é o interesse? Eles utilizam no conflito coisas que acabam com a vida de imediato. Arma de fogo destrói a vida imediatamente, é muito perigosa. Para que vocês sempre produzem essas coisas? A tecnologia dos *waradzu* acaba com a vida, é muito perigosa. A invenção tecnológica do homem é muito perigosa, acaba com a vida. Para que os *waradzu* nasceram? Para acabar com a vida dos outros? Vocês nasceram para guerrear uns com os outros, para quê? Qual é o interesse de vocês?

Por meio de sua crítica, Tsi'õmowẽ articula o poder destrutivo que as tecnologias *waradzu* vem causando aos diversos povos do mundo, seja por meio da construção de barragens que poderão afetar diretamente a vida do povo *A'uwẽ* e de seus descendentes, seja as vítimas da guerra ucraniana em curso. Causa perplexidade aos *ĩhi* não apenas a notável capacidade inventiva dos *waradzu*, mas sobretudo sua destinação prática: tecnologias que poderiam ser amplamente benéficas são, quase que invariavelmente, utilizadas pelos *waradzu* de forma privada e mortífera:

*A norĩ wa'wa hã te wama inharĩ dza'ra aba mo iwanhimi dza'retse'õ na hã, taha nherẽ wanhimi dza'retse ré hã. A norĩ wa'wa hã rótsa'rata wẽ dza'ra aba mono õdi, ma ãma atsiwi i'udzutsi wa'wa rómhuri ibõi õ na hã, uburé ró mate atsiwi i'uprótsi'wa. Ma atsiwi i'uprótsi'wa abhu hã. Marĩ ma uburé iwabnarĩ aba mo, ma iwabnarĩ aba mo wede, marãwawẽ, abhu duré marĩ mono. Tane nherẽ te wama 're inharĩ watsété dza'ra aba mo wate irómhuri*

*āna hā. Waradzu te rómhuri ōdi, its'aba'rédzé hā rómhuri 'manharĩ natsi, ró'manharĩpe ró ipótótsiró wabnarĩdzéb da hā* (Sebastião Tomöptsé, com. pessoal).

Vocês nos criticam que não somos inteligentes, mas também somos dotados de inteligência. Vocês não pensam direito, continuam explorando recursos da natureza de modo inadequado, acabando com tudo. Acaba com o cerrado. Vocês destroem tudo, destroem madeira, floresta, cerrado e outras coisas. Mesmo assim, vocês nos criticam de que nós não trabalhamos. *Waradzu* não trabalha, apenas usam ferramentas, tecnologias avançadas para destruir a natureza.

Atualmente, estão em fase de licenciamento ambiental três projetos de PCH no Rio das Mortes e seus afluentes. Somam-se a estes projetos mais de 70 outras barragens projetadas, em construção ou em operação com incidência direta ou indireta nas Terras Indígenas a'uwẽ (Silvestri 2019: 337-339). Para além disso, o território a'uwẽ encontra-se ameaçado pela expansão do agronegócio e outros megaprojetos de infraestrutura, símbolos do que os *waradzu* chamam de progresso.

Como agir diante dessa paisagem, ainda mais dramática, que se projeta sobre as ruínas do antigo mundo dos ñhi? Se, como vimos, se trata de estabelecer modos eficazes de relacionamentos, a própria ocasião suscitada pela reunião com pesquisadores-servidores da Funai torna-se momento oportuno para que os ñhi exponham publicamente seus posicionamentos e preocupações:

*Duré ótó awa'awi hā te tihōiba ōnhimiruru 'manharĩ, pe'a hōimanadzé wabnarĩ'wa, tedza duré wabna wahōimanadzé, A'uwẽ uptabi wi duré waradzu norĩ wi. Āhã romhuri'wa na hā Funai're, e niha dza atsí aba're hā āhã robhōimana na hā. E da'rã na ihōimana Funai're duré 'ri'a hō madō'ō'wa tedza aiba're dzahuré A'uwẽ uptabi dzawi te hā. Waihu'udi mare na hā* (Renato Tserepipa, com. pessoal).

Atualmente está ocorrendo a construção de PCH que destrói a vida dos peixes e também as nossas vidas, do povo Xavante e ainda dos não indígenas. Como servidor da Funai, como será sua atuação em relação a isso? Será que o coordenador da Funai e o prefeito vão atuar em defesa do povo Xavante? É claro que não.

Além de suas próprias preocupações sobre o futuro dos projetos *waradzu* para o Rio das Mortes, as palavras os ñhi expõem uma camada metatextual presente em qualquer pesquisa, à revelia dos pesquisadores, que remete às redes de relações indissociáveis entre o fazer científico e o agir cosmopolítico. Purificadas e ocultadas pelo discurso oficial da modernidade (Latour, [1991] 1994), tais ligações são recuperadas aqui em toda sua potência na forma de uma exigência moral aos pesquisadores. Porém, o compromisso



exigido pelos anciões não parece ser em prol da Humanidade, supostamente unificada; tampouco supõe distinções racistas, emaranhadas ao “próprio conceito de rupturas observáveis entre as eras geológicas em geral, e em particular a definição do Antropoceno”, na medida em que se tratam de diferenciações (neo)colonialistas entre vidas e naturezas humanas mais ou menos valiosas (Mirzoeff 2017).

A proposição moral a’uwē parece tratar, ao contrário, de uma abertura para construção tática de novas relações, de alianças possíveis, com efeitos pragmáticos reais para a luta e para os modos de viver específicos dos A’uwē uptabi. Esta perspectiva, por outro lado, possui uma dimensão total e totalizante, de tal forma que a permanência ou destruição do mundo a’uwē não possui implicações somente ao destino desse povo ou a seu lugar de existência, mas a toda existência humana e mais que humana:

*Wapótó’wa hã mate titsō waradzu ma itsimi dza’re. Ō hã te tsōmri ōdi itsimidza’re a’uwē norī ma hã, taha nherē ma titsō tsipótó tsirōmo ma. Ō hã mate titsō rōwaihu danhimidza’retse na, te ‘manharī dza’ra mono dai ōdi marī iwatsétére duré tsi’ō. Itsimi dza’re date tãma tsōmri wamhã, waradzu tete ‘re rōtsa’rata wawē dza’ra. Tete ‘re ‘ma’wamarī rō‘manharī, da’uprōtsidzé duré wano’ō wawē. Ō norī te ‘re ma’wa marī wano’ō wawē duré da’uprōtsidzé dzara’u. Tete ‘manharī dza’ra da’uprōtsidzé te āma ‘re danhimroi mono da duré rówa’u’u wabnarī da. Ō norī hã tedza tsiwi āwitsi róptsí’utōrī. Taha nherē wate waihu’u dza’ra ōdi bōdō róptsí’utōrī dzé hã. Wapótó’wa hã te te’re wa’a madō’ō prédu. Wapótó’wa da te’re wa’amadō’ō ōnē’u’ō. Waradzu te wa’uprōtsi da te wa’wapé dza’ra monomhã, wadza watsiwi waptērē ni wapótó’wai wi rōhhōimana tsi’utōrī hã. Uburé rōmhōimana te a’uprōtsi da ti’amhã, rópóté te apótóda (Isidoro Urebete, com. pessoal).*

Nosso criador concedeu para o *waradzu* a inteligência. Ele não entregou a inteligência para os povos indígenas, mas entregou para o *tsiromã*. Ele cedeu a inteligência não para eles produzirem coisas imprestáveis, produzir feitiçaria. Sendo entregue a inteligência para eles, os *waradzu* pensam grande. Eles fazem tecnologia, produzindo bomba atômica, dinamite. Eles fazem dinamite e bomba atômica no exterior. Fazem bomba atômica para destruir outros povos e para contaminar o ar. Eles vão acabar com nossas vidas. Eles que vão trazer o fim do mundo. Nós não sabemos o tempo do fim do mundo. Nosso criador nos cuida com atenção. Nosso criador nos cuida sempre. Se os *waradzu* tentam nos exterminar, nós podemos pedir ao nosso criador o fim do mundo. Para ele acabar com toda a vida no planeta Terra, para que sejam criadas novas gerações.

Diante desta denúncia do despropósito da inteligência *waradzu*, como produzir relações de conhecimento e, *ao mesmo tempo*, intervenções cosmopolíticas eficazes, que mantenham o compromisso moral exigido pelas palavras dos ñhi? A catástrofe ancestral,

mas também constantemente atualizada descrita por Povinelli (2021)<sup>18</sup> - ao menos como a entendemos - adquire uma ancoragem etnográfica específica por meio das memórias e reflexões dos ñhi.

“O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (Krenak 2019:58). Nesse sentido, a potência desestabilizadora do discurso dos anciões a’uwẽ incide sobre a fixidez anestesiante da imagem de um mundo infinitamente provedor e de homens que dele podem fruir de maneira indefinidamente extasiante. Seus relatos trazem ao primeiro plano o longo processo histórico de sedimentação de toxicidades, como argumenta Povinelli (idem), acumuladas diferencialmente e resultante de processos destrutivos com efeitos igualmente diferenciados (diga-se, desiguais) entre as diversas populações humanas e não-humanas coexistentes no mundo. O quadro de injustiças acumuladas e (re)vividas no Antropoceno exige que toda política deva “em resposta, começar por ser antirracista e anti-colonialista” (Mirzoeff 2017). Urge, na feitura destas cosmopolíticas, encontrar meios para subverter - traindo a língua de chegada, como fazem os bons tradutores (Viveiros de Castro 2002) - o caráter *waru’tudi, ware’õ* do *waradzu höimanadzé*.

## Referências

- AZANHA, Gilberto. 1984. *A Forma Timbira - Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2002. "Apresentação". In. B. Albert; A. R. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, Imprensa Oficial do Estado. pp. 7-8.
- COIMBRA JR, Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, F. M., SANTOS; Ricardo V. 2002. "The emergency of new diseases". In. C. E. A. Coimbra Jr et al. *The Xavante in Transition: Health, ecology and bioanthropology in Central Brazil*. University of Michigan Press. pp. 243-267.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medis e os fins*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 176p.
- DUMHIWE, Paulo; MONTEIRO, Eduardo; HORTA, Amanda, TAQUIGUTHI, Maíra. 2021. "Notícias de um ritual a’uwe: a iniciação dos *wapté* na TI Sangradouro". *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, 1(5), jun. 2021. <https://pari-c.org>. Acesso: 01/06/2022.

18 E aqui também nos referimos a sua palestra, proferida na ANPOCS em 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=9AwYeazh890>.

- GARAVELLO, M.; SILVA, R. 2015. "Conhecimento e uso de plantas nativas entre os Xavante de Pimentel Barbosa-MT". *Revista Tellus*, ano 15, n. 28, jan./jul.
- GOMIDE, Maria Lúcia C. 2009. *Marãñã Bödödi - A Territorialidade Xavante nos Caminhos do Ró*. 2008, 436 f. Tese de Doutorado, PPGH, Universidade de São Paulo.
- GRAHAM, Laura. 2014. "Uma Esfera Pública na Amazônia? A Construção de Discurso Colaborativo Despersonalizado entre os Xavante". In: C. E. A. Coimbra Jr; J. R. Welch (orgs.), *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Série Monografias, Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio. pp. 123-155.
- GRAHAM, Laura. [1995] 2018. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Edusp.
- KRENAK, Ailton. 1999. "O eterno retorno do encontro". In: A. Novaes (org.), *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 64 p.
- LACHNITT, Georg. 2004. *Damreme'uwaimramidze – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. 3ª ed. Campo Grande: UCDB.
- LATOUR, Bruno. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades.
- LE GUIN, Ursula K. 2020. *Floresta é o Nome do Mundo*. Trad. Heci Regina Candiani. Ed. Morro Branco. 160 p.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1984. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante". *Anuário Antropológico*, 82. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 200-214.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. "Dois séculos e meio de história xavante". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. pp. 357-378.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- MIRAS, Júlia Trujillo. 2017. Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Krĩkatí. *R@U - Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, 9(1).
- MIRZOEFF, Nicholas. 2017. *Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor*. *Buala*. Trad. Rita Natálio, 23 abr. 2017. <https://www.buala.org/pt/a-ler/nao-e-o-antropoceno-e-a-cena-da-supremacia-branca-ou-a-linha-divisoria-geologica-da-cor>. Acesso em 29 Out 2022.

POVINELLI, Elizabeth A. 2021. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham and London: Duke University Press.

SEREBURÃ, HIPRU, RUPAWE, SEREZABDI, SEREÑIMIRÃMI. 1998. *Wamrêmé Za'ra, nossa palavra: Mito e história do povo Xavante*. São Paulo: Editora do SENAC. 179 p.

SILVESTRI, Magno. 2019. *Conflitos territoriais e a r-existência do povo A'uwê-Xavante: Luta pela Terra e pelo Território no Leste Mato-Grossense*. Tese de Doutorado, PosGeo, Universidade Federal Fluminense.

STENGERS, Isabelle. [2009] 2015. *No Tempo das Catástrofes: Resistir à Barbárie que se Aproxima*. São Paulo, Cosac Naify.

SUPRETAPRÃ, Paulo. 2015. "Depoimento". In: F. Milanez (org.), *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc.

TAVARES, Paulo. 2019. *Memória da Terra: arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé*. Brasília: Ministério Público Federal.

TSA'E'OMO'WA, Michael Rã'wa. 2021. *Danhônô - Ritual De Passagem A'uwê Uptabi (Xavante)*. 2021, Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Goiás.

UBRE'A, Abdzu, Fabio. 2018. *Datsimadzébré, Ritual de Iniciação dos Danhohui'wa e dos Wapté - A criação de grupos de idade entre os Xavante no século XXI*. 2018, Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Goiás.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 552 pp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. "Prefácio – O recado da mata". In: D. Kopenawa; B. Albert, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 11-41.

WA'RÃIWÊ UREBETE, Oscar. 2017. *Segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura xavante da Aldeia São Marcos*. Dissertação de Mestrado, Mespt, Universidade de Brasília.

WARÃ. 2000. *Tsõ'Rebtonã Ró Hã: Salve o Cerrado*. São Paulo: Associação Xavante Warã.

WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo V.; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. 2013. *Na primeira margem do rio: Território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio. 248p.

Recebido em 15 de agosto de 2022.

Aceito em 25 de outubro de 2022.

*Waradzu höimana ware õdi*, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças do *Ró*

**Resumo**

O objetivo principal deste artigo é apresentar elementos de uma reflexão original a'uwẽ sobre onexo causal que conecta o que se convencionou chamar Antropoceno e o jeito de viver não indígena. A partir dos depoimentos de quatro anciãos (ĩhi), buscaremos ressoar narrativas dessas mudanças radicais numa reflexão sobre as consequências das atitudes *waradzu* frente ao mundo e ao povo A'uwẽ Uptabi. Os ĩhi dizem-nos que o jeito de viver não-indígena é inadequado, que se desvia do rumo e, portanto, imprevisível, traiçoeiro e não confiável: *waradzu höimanadzé ware'õdi*. Nesse sentido, buscaremos circunscrever o campo semântico desta expressão, buscando reverberar a potência destabilizadora de suas palavras e evidenciar possíveis convergências entre o discurso a'uwẽ e uma recente abordagem crítica ao conceito de Antropoceno, que desloca para o centro do debate os processos históricos de (neo)colonialismo, imperialismo e destruição e concentração de riquezas necessárias para a consolidação do sistema capitalista.

**Palavras-chave:** A'uwẽ Uptabi; Xavante; Antropoceno; Mudanças Climáticas.

*Waradzu höimana ware õdi*, white people's lives are complicated: a'uwẽ uptabi reports on *Ró*'s changes

**Abstract**

The main objective of this article is to present elements of an original a'uwẽ reflection on the causal link that connects what is conventionally called Anthropocene and the non-indigenous way of living. Based on testimonies of four elders (ĩhi), we seek to resonate narratives of these radical changes in a reflection on the consequences of non-indigenous attitudes towards the world and A'uwẽ Uptabi people. The ĩhi tell us that the non-indigenous way of life is inappropriate, deviating from the path and therefore unpredictable, treacherous and unreliable: *waradzu höimanadzé ware'õdi*. We thus circumscribe the semantic field of this expression, seeking to reverberate the destabilizing power of their words and highlight possible convergences between a'uwẽ discourse and the recent critical approach to the Anthropocene concept, which centers the debate around the historical processes of (neo)colonialism, imperialism and destruction and concentration of wealth for the consolidation of capitalist system.

**Keywords:** A'uwẽ Uptabi; Xavante; Anthropocene; Climate Change.



## Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ'ũn/ Maxakali para mundos possíveis

Ana Carolina Estrela da Costa<sup>1</sup>

Doutora em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0003-2243-016X>

estrela@gmail.com

Barbara Viggiano Rocha da Silva

Mestre em Etnomusicologia/Universidade Federal de Minas Gerais

<https://orcid.org/0009-0007-5923-3043>

ba.rocha.da.silva@gmail.com

Os Tikmũ'ũn<sup>2</sup>, também conhecidos como Maxakali, vivem confinados em pequenos territórios na região nordeste do estado de Minas Gerais. Ainda hoje, em suas viagens, costumam percorrer as cidades que foram construídas sobre as aldeias de seus antepassados, nas bacias dos rios Mucuri, Jequitinhonha e Doce, pelo sul da Bahia, leste de Minas Gerais e norte do Espírito Santo. A principal razão pela qual trilham seus caminhos ancestrais, dizem, é estabelecer novas alianças, mas também relembrar e celebrar alianças mais antigas com uma miríade de seres que outrora habitaram a Mata Atlântica. Seu modo de ocupação tradicional do território, sempre em mobilidade (Estrela da Costa 2015, 2022), permite que se estabeleçam encontros: alguns bons, outros maus, alguns com trocas imediatas, outros com predação e consumo produtivo (Fausto [2001] 2014), e outros ainda que engendram longos processos de domesticação, sedução, amansamento, encantamentos. E o que os interessa particularmente em suas experiências relacionais é o potencial de que daí surjam ou sejam adquiridos seu bem mais precioso: os cantos-

---

1 Esta pesquisa contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo, processo n. 2016/00804-0 e 2019/17830-2. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

2 Tikmũ'ũn é um pronome da língua Maxakali que aglutina a expressão “*yumũg tihik xi ũhun*”, que se traduz como “nós, homens e mulheres”.

*yãmĩxop*. Não apenas porque assim acumulam uma infinidade de saberes que cultivam e compartilham cotidianamente cantando em suas aldeias, mas, sobretudo, porque a existência desses cantos, que também são seres que cantam e encantam, é o que povoa suas terras, devastadas pelo avanço da colonização.



**Figura 1.** Terra Indígena Maxakali do Pradinho. 2017.  
**Fonte:** Estrela da Costa (2022: 336).

*Yã mĩy xop*, onde *yã* enfatiza e dá intensidade, *mĩy* significa produzir ou agir, e *xop* indica coletividade e dinamismo, não é uma categoria ontológica delimitada, mas uma capacidade relacional e transformativa de todo ser que canta ou se encanta. Os *yãmĩxop* são presenças encantadas e cantoras que podem estar em toda parte. Acompanham os Tikmũ'ũn, a quem consideram suas mães ou pais. Moram em aldeias próprias em outros mundos, em agrupamentos correspondentes a coletividades específicas e, ao serem convocados, vêm cantar nas aldeias com as mulheres, homens e crianças que os celebram e alimentam. Dizer que se tem um canto não é tanto uma relação de propriedade quanto uma relação de cuidado. Dessa forma, através do (en)cantamento, os Tikmũ'ũn nutrem com diligência e afeição aquilo que o desmatamento atroz e a ganância que move a agropecuária extensiva destroem: macacos-*yãmĩxop*, morcegos-*yãmĩxop*, gaviões-*yãmĩxop*, papagaios e araras-*yãmĩxop*, antas, veados, peixes, folhas, cursos d'água, anfíbios, abelhas, tudo aquilo que tem a capacidade de cantar, de encantar – como se diz quando se provocam afetos, atração e transformações de um por outro.

Diversas etnografias (Álvares 1992; Vieira 2006; Tugny 2011; Estrela da Costa 2015, 2022; Rocha da Silva 2019, para citar algumas) destacam o quanto – e alguns modos como – os Tikmũ’ũn investem em relações com alteridades. Cotidianamente, cantam do ponto de vista de humanidades outras, como as dos astros e rios, dos animais e plantas, e também dos helicópteros, das sanfonas, das vacas, e daqueles que são os pais legítimos<sup>3</sup> destes últimos: os não-indígenas, ou *āyuhuk*. Dito de outro modo, a *alteridade* no escopo da nossa discussão inclui tudo aquilo a que os Tikmũ’ũn se referem como *outro*, seja um morcego, uma imagem de gavião, um pesquisador não-indígena, uma cachoeira. Note-se que essa relação de alteridade pode ser transformada, na medida em que o devir Tikmũ’ũn é sempre inacabado e existe o risco de tornar-se outro, como virar *yāmīy*<sup>4</sup>, por exemplo, ou – transformação trágica e irreversível: virar *Īnmōxã*, seres vorazes e violentos traduzidos atualmente como zumbis.

No caso desta transformação – tão temida – em *Īnmōxã*, a pessoa adquire uma pele grossa e impermeável, coberta de pelos, e aparecem facas no lugar das mãos. *Īnmōxã* não canta, apenas mata e busca seus parentes para devorá-los. Além das indesejáveis qualidades de impenetrabilidade e voracidade, o pior dos fatores talvez seja a irreversibilidade da metamorfose. A única salvação para *Īnmōxã* é o consumo de toda a sua matéria pelo fogo, ou seja, sua aniquilação absoluta. Em todos os outros casos “tornar-se outro” é um devir-outro, ou um processo de experimentação. São processos dinâmicos de transformação e adoção que permitem a proliferação e o compartilhamento de pontos de vista.

A relação produzida pelo contato com os invasores de suas terras é violenta e injusta, mas os Tikmũ’ũn mesmo assim se esforçam no processo de encantamento e amansamento (Estrela da Costa 2022: 270), como seus ancestrais já fizeram com os temíveis *Kotkuphi*, ou fibras-da-mandioca-*yāmīyxop* (Jamal Júnior 2017; Magnani 2018), hoje aliados tão amados e festejados – ainda que sempre com atenção cautelosa à adequadas medidas diplomáticas. O acolhimento do exógeno por parte dos Tikmũ’ũn também é observado na elaboração do contato com os *āyuhuk* em suas narrativas míticas, especialmente num conjunto de mitos que se referem ao célebre tema ameríndio da “má escolha” (Popovich 1976; Vieira 2006; Amaral 2007); mas também na apropriação de atividades de lazer

3 A relação de filiação costuma ser usada para descrever a relação entre os *yāmīyxop* e os Tikmũ’ũn, marcada por intimidade, dedicação, afeto e, especialmente, cuidado. Correlativamente, o fato de helicópteros, celulares, gado, serem cuidados pelos *āyuhuk* faz com que os mesmos possam ser considerados seus pais.

4 Álvares (1992) discute a formação da pessoa tikmũ’ũn através de noções de fluxos de sangue e palavras em constante movimento, principalmente a partir da relação com os *yāmīy* e os cantos conquistados ao longo da vida. Segundo ela, a condição para ser Tikmũ’ũn é possuir cantos, o que significa aprendê-los e cantar com os *yāmīy* ao longo de toda a vida até que, após a morte, a pessoa tikmũ’ũn se torne *yāmīy*.

aprendidas com os não-indígenas, hoje extremamente caras aos Tikmũ'ũn, como o forró<sup>5</sup> e o futebol<sup>6</sup>.

As redes de sociabilidade dos Tikmũ'ũn são infinitas. Eles percorrem mundos diversos: mundos *ãyuhuk*, mundos *yãmĩy*, mundos ancestrais... todos eles implicados entre si, especialmente na medida em que estão ameaçados de perderem muitos elementos que os constituem pelas altas taxas de extinção, desertificação, dentre outros apagamentos que vão silenciosamente despovoando os mundos e ameaçando a permanência humana neles. Essa ameaça de aniquilamento de tantos seres ao mesmo tempo, em escala global e em um período relativamente curto caracteriza essa era nomeada por alguns como *Antropoceno*<sup>7</sup>.



**Figura 2.** Os Kotkuphi, fibra-da-mandioca-*yãmĩyxop*, visitam a Aldeia Vila Nova, na Terra Indígena Maxakali do Pradinho. 2017.

**Fonte:** Estrela da Costa (2020: 286).

## O fim de um mundo

O esgotamento, a escassez e a distribuição desigual de determinados recursos naturais têm sido efeitos de uma geopolítica internacional agressivamente dominadora

5 Descrevem a presença do forró-brega, ou pisadinha, nas aldeias tikmũ'ũn Rocha da Silva (2019: 175-177) e Estrela da Costa (2022: 275-286). Rosse também trata do “devir branco” que os Tikmũ'ũn experimentam voluntariamente através de shows de forró, organização de eventos e casamentos, por exemplo (Rosse 2018).

6 Alves (2003: 119-120) salienta a importância do futebol na sociabilidade tikmũ'ũn constituindo uma das “práticas corporais lúdicas” mais apreciadas por eles.

7 *Antropoceno* é um dos termos que designa a atual era geológica, que se seguiu ou sobrepôs-se ao Holoceno. Consiste na junção de *antropo* referente ao ser humano com *cenó* que se traduz por era ou época geológica, indicando assim uma era marcada pela atuação humana na Terra. Desde a década de 1990 debates acirrados mantêm a comunidade científica dividida quanto à validade da proposição dessa nova era geológica. Cf. <https://www.anthropocene.info/>. Acesso: 22/06/2022.



há séculos. A ameaça de um colapso ambiental generalizado, provocado pela mineração predatória, pelo desmatamento, pela poluição atmosférica e aquática e pela extinção de inumeráveis espécies da fauna e flora começa a ser efetivamente percebida, sobretudo por aqueles mais vulneráveis às mudanças climáticas. Mas os discursos apocalípticos ainda não ampliam suficientemente as discussões e críticas com relação aos modos de vida que ocasionam esse quadro aflitivo. Esperam-se milagres que solucionem a intensificação das catástrofes enquanto grande parte da humanidade se submete aos apelos do consumismo (Stengers, 2015). O cultivo de noções antropocêntricas e etnocêntricas que legitimam a exploração de uns pelos outros desestimula a consciência de classe e das relações de causa e efeito entre ações políticas em uma dimensão abrangente, que considera elementos diversos do cosmos.

As sérias ameaças às condições de sobrevivência das espécies no planeta Terra deram ensejo à essa percepção da atual era geológica como aquela mais marcada pela presença humana dentre as que se sucederam até então. O *Antropoceno* seria “a era dos humanos”. Desafortunadamente, o título não é de forma alguma honroso, pois denota o danoso grau de impacto da existência de seres que, visivelmente, não sabem ou não querem co-existir sintropicamente com os demais habitantes terrestres. O *modus operandi* aniquilador atribuído à espécie humana seria o responsável pela chegada desta que talvez seja a última era geológica que ela testemunhará. Reflexões sobre o tema apontam para a impossibilidade de atribuir a todos os seres humanos responsabilidades devidas apenas a determinados grupos, aspectos ou contextos da humanidade. A crise ambiental não decorre da ação de toda a humanidade, e sim das decisões daqueles poucos que controlam os meios de produção, que se beneficiam da exploração ilimitada da força de trabalho e dos recursos naturais. Por isso proliferam termos como Capitaloceno, Plantationoceno, Tanatoceno, Chthuluceno<sup>8</sup>, dentre outros tantos. Isso também porque o ponto de partida do início do “fim do mundo” também pode variar: a industrialização, a modernidade, o colonialismo.

A ação colonial se fundamenta nos discursos cristãos, racionalistas, humanistas, positivistas, capitalistas que nos trouxeram a este ponto. O alcance e impacto das ideias propagadas pelos primeiros invasores de terras indígenas se deve ao modo de vida imposto

---

8 O foco deste trabalho não é tanto destrinchar cada uma das ideias que têm sido ativadas para pensar conceitualmente o estágio autodestrutivo da era atual. Donna Haraway, por exemplo, defende a ideia de *Chthuluceno* (uma inventiva mistura de radicais gregos que sugerem ideias de presente e monstruosidade intraterrena) no lugar de Antropoceno ou Capitaloceno argumentando que “viver e morrer uns com os outros de maneira potente no Chthuluceno pode ser uma resposta aguerrida aos ditames tanto do Antropos quanto do Capital” (Haraway 2016: 2). O propósito aqui é compreender que tanto a temporalidade quanto a abrangência das causas e efeitos deste fenômeno que, em última análise, é o “fim do mundo”, variam de acordo com a perspectiva sobre a qual o pensamos.



pelas elites colonizadoras sobre seus súditos em todas as suas jurisdições, dentro ou fora da Europa. A relação hierarquizada e pautada pela subserviência da maioria da população a alguns poucos detentores do extensivo arbítrio material, espiritual e intelectual sobre as principais instituições sociais foi um modelo mantido pelos sistemas de governo que sucederam as monarquias europeias do século XVI.

A maneira centralizada de estabelecer Estados Nacionais permitiu a difusão de narrativas depreciativas sobre povos não europeus, bem como uma homogeneização do modo de vida dito civilizado dessas nações europeias. Hoje, o Estado e o Capital seguem impondo uma ordem, em níveis morais e legais, que dá continuidade ao ideal antropocêntrico e ao modelo explorador que estão exaurindo o planeta. É também aí que estão sedimentadas camadas imensas de racismo<sup>9</sup> contra os povos indígenas desde a colonização das Américas.

Não é incomum que o binômio *natureza/cultura* figure justaposto ao *pensamento indígena/pensamento ocidental*. O famigerado título *pensamento ocidental* costuma ser usado indiscriminadamente para se opor ao chamado *pensamento indígena*. Saber ao que se referem cada um desses pensamentos não parece ser um pré-requisito para serem empregados em toda sorte de análises simplistas sobre as implicações das dinâmicas de dominação e resistência em territórios colonizados. Mas é apenas desvelando as premissas subjacentes aos alegados pensamentos que poderemos compreender mais precisamente do que tratam.

### **Modernidade e Ocidentalismo**

A antropologia, ofício que vai ao campo (dos outros), retorna e compara, propondo uma reconfiguração de questões filosóficas a partir do encontro com a diferença e do esforço de tradução entre mundos, já há muito tempo está diante da questão da separação entre humanidade *versus* natureza e da centralidade dos humanos no cosmos. Talvez esse ponto tenha sido formulado no interior da disciplina – dedicada ao *antropos* – mais consistentemente a partir do trabalho de Claude de Lévi-Strauss (1964). Nas profundas e criteriosas análises de mitos ameríndios, foi possível recolocar a separação não como uma classificação absoluta, como se no mundo houvesse apenas uma humanidade reinando sobre todas as outras espécies. Ser humano é mais uma posição relacional, produzida e reversível do que uma categoria fixa.

9 Por *racismo* nos referimos à hostilidade contra indivíduos ou coletivos humanos pertencentes a uma etnia ou raça minoritárias, isto é, não-hegemônicas, o que é o mesmo de não-branca, na maioria das vezes. No entanto, é necessário salientar o caráter intencional do *racismo por interesse* da branquitude colonizadora em oposição ao *racismo por preconceito* de muitos colonizados (Bento 2002b: 28) para compreender de que forma foi engendrado e segue em curso a discriminação e o aniquilamento dos povos indígenas e afrodiáspóricos no Brasil.

Seria inevitável que, com o desenvolvimento da etnografia e de uma prática mais participativa e compartilhada, o estudo do *antropos* considerasse também aquilo que está além das barreiras entre cultura e natureza (cf. Descola 2005). Percebendo que de alguma forma plantas e animais também podem vir a ser considerados pessoas, Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) formularam a teoria que ficou conhecida como perspectivismo ameríndio. Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015 [2000]) descrevem uma floresta povoada de gentes, onde a ecologia é composta pelos humanos, mas também “[pelos] xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca” (2015: 480). Marisol de la Cadena (2015) nos mostra, a partir de diálogos e reflexões dos pensadores quéchua Mariano e Nazario Turpo, a que ponto a cosmopolítica nos Andes inclui os seres-Terra não como objetos de crença e preocupação, mas como agentes políticos. Eduardo Kohn, por uma antropologia “além dos humanos” (2013), realiza uma etnografia entre os Runa que também revela um pensamento segundo o qual o mundo todo é encantado: os *selves* emergem e se compõem “na medida em que interagem com os outros seres que fazem da floresta tropical sua casa nessa complexa teia de relações a que eu chamo ‘ecologia dos selves’” (Kohn 2013: 16).

[...] todos os seres vivos, e não apenas os humanos, pensam e [...] todos os pensamentos estão vivos. [...] se os pensamentos estão vivos e o que vive pensa, então talvez o mundo vivo seja encantado. O que eu quero dizer é que o mundo para além do humano não é um mundo insignificante tornado significativo pelos humanos. [...] Mais precisamente, as florestas em torno de Avila são animadas. Isto é, essas florestas abrigam outros *loci* de significados emergentes, que não giram em torno de, ou se originam de humanos. É a isso que me refiro quando digo que florestas pensam. É para um exame de tais pensamentos que a antropologia para além do humano se volta agora. Se os pensamentos existem para além do humano, então humanos não são os únicos *selves* neste mundo. Nós, resumindo, não somos os únicos tipos de nós. Animismo, a atribuição de encantamento a esses *loci* não-humanos-mas-outros, é mais que uma crença, uma prática incorporada, ou um contraponto para as nossas críticas às mecânicas representações ocidentais da natureza, embora também seja tudo isso. Não devemos, então, apenas perguntar como alguns humanos representam outros seres ou entidades como animadas; também precisamos considerar mais amplamente o que há em relação a eles que os tornam animados (Kohn 2013: 16, tradução e grifos nossos).

Citamos alguns exemplos apenas para ficarmos entre os ameríndios, mas o embate entre formas de pensamento animistas, totemistas, etc, e o pensamento dito ocidental se dá há muito tempo na antropologia mundial. Florence Brunois (2004) descreve a “floresta plural” dos Kasua da Nova Guiné, notando que visões jurídica, científica e religiosa com

as quais precisam se confrontar para garantir seus direitos propõem a priori uma relação que exclui a agência dos outros seres e atribui aos humanos uma superioridade atrelada à responsabilidade de preservar ou destruir. Nos desertos da Austrália, os Warlpiri e seus vizinhos não existem sem os Sonhares, que são “Devires Totêmicos”, seres míticos que povoam o mundo e produzem caminhos, ou rastros de cantos, sonham a vida na Terra e dão vida aos seres, corpos celestes, lugares, fenômenos e atributos. Segundo os aborígenes, são justamente esses Sonhares que, raivosos, reagem às agressões coloniais e capitalistas através das catástrofes (Glowczewski 2004). Por todo o Brasil, o catolicismo popular convive com uma rica encantaria que habita os rios e as matas, mas também as ruas, os portos e os bares das cidades (Estrela da Costa 2015). Por toda parte onde o domínio colonial não conseguiu aniquilar por completo outras formas de existência, o mundo segue povoado por seres – humanos ou não – dotados de agência. Aliás, se alguém ainda pensa que a política não indígena brasileira ignora a ação dos não humanos, basta visitar algumas das casas de candomblé mais antigas do país para descobrir que dentre seus devotos e clientes estão grande parte de notórias figuras públicas: senadores, governadores, presidentes... O problema aqui nunca foi ignorar a agência dos não humanos, mas sim a utilização de um discurso hegemônico para intensificar relações de dominação, racismo e exploração.

Pensando em como diversas sociedades se veem em mundos mais ou menos encantados, habitados, compartilhados ou objetificados, é importante lembrar que o cristianismo, imposto às custas de muito sangue dentro da própria Europa, baseia-se no antropocentrismo: os humanos, *imagem e semelhança de deus*, são destinados a reinar sobre a Terra. Assim, no contexto no qual a antropologia surgiu e se desenvolveu como disciplina e área de conhecimento – e aqui também falamos de colonização – a separação entre cultura e natureza já seria um pressuposto. No entanto, a tentativa de separação radical entre sujeitos humanos e objetos não-humanos, com um desencantamento de tudo aquilo que não é antecipado ou mensurado pela ciência hegemônica, foi consolidada com a Modernidade. Pretender separar a sociedade, que seria composta apenas por sujeitos humanos, e a natureza, composta por seres e objetos sem agência, isolando a dimensão divina para fora do saber científico, talvez nunca tenha sido, de fato, possível (Latour [1994] 2009). Mas os efeitos dessa ideia se fazem sentir em muitos graus. Enrique Dussel (1993) examina justamente como “o mito do pensamento moderno” foi fundamental para instituir o colonizador europeu como ponto de referência a partir do qual se fundamentam todas as bases de análise e comparação entre “nós”, evoluídos, e os “outros”, sendo esses últimos inferiores, incompletos, subdesenvolvidos, primitivos:

[A modernidade] “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador de Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse “Outro” não foi “descoberto” como “Outro”, mas foi “encoberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre (Dussel 1993: 08).

É notável o quanto a “civilização” e o “progresso” se propõem a *desencantar* o mundo “assombrado pelos demônios” (Sagan 1996). Nas palavras de Kohn, “se as formas modernas do saber e modos de manipular o mundo não humano são caracterizadas por um entendimento do mundo como mecanismo, então o desencanto é uma consequência óbvia” (2013: 90). Se a colonização e a modernidade, com tudo o que está implicado aqui, agem no sentido de aniquilar ou subjugar a diferença e *desencantar* o mundo, quem são esses modernos, ou os colonizadores, que antes das grandes navegações europeias já se dedicavam a conquistar territórios vizinhos? Se, em oposição aos pensamentos indígenas, existe um *pensamento ocidental*, quem é que pensa esse pensamento?

Considerar o Ocidente como a Europa somada a algumas de suas colônias é embarcar na geografia imaginativa de Said ([1978] 2007) para premer uma gama imensurável de existências dentro de um conceito pretensamente representativo. Foi justamente isso que os invasores europeus do Novo Mundo fizeram, uma vez que o contato interétnico com milhares de povos que aqui habitavam forçosamente colocou uma questão para a moral cristã da época, a saber: como justificar a invasão, a pilhagem, o genocídio e toda sorte de abusos e injustiças inerentes ao empreendimento colonizador? Foi preciso uniformizar o próprio conceito de povo a partir da criação de categorias com as quais podiam posicionar-se inexoravelmente acima dos povos que escravizavam e exterminavam, os então chamados “gentios” ou “nações bárbaras”.

Assim como ocorre com os povos indígenas, muitas vezes não considerados em suas singularidades, o conjunto diverso e extenso de povos que constitui a Europa é eclipsado pela representação forjada de um bloco uniforme que se apresenta como mais civilizado, evoluído, desenvolvido que quaisquer outros povos: o *Ocidente*.

O uso do conceito, que ajuda a registrar, processar e articular experiências históricas, homogênea espaços, reduz complexidades, e cria orientação [...] agentes históricos passam a usar o conceito em um sentido dinâmico, se referindo ao passado, presente e futuro de uma área mais ou menos bem definida em comparação com outras partes do mundo [...] eles temporalizam “o Ocidente”, transformam-no em um conceito de futuro [...] e conferem-lhe horizontes de expectativas: noções de progresso e modernidade (Bavaj 2011: 5, tradução nossa).

Note-se que a noção de *cultura*, cujo significado nunca é facilmente decifrável<sup>10</sup>, muitas vezes também produz a operação de obliterar diferenças e tomar um ponto de vista como sendo universal. Realidades de povos indígenas são abordadas em contraste com a “cultura ocidental” da qual provêm o discurso e o método etnográfico, mas marcadores culturais que são tomados por autoevidentes não passam de reflexos de projeções autocentradas às quais a antropologia deve manter-se atenta<sup>11</sup>.

Ocidentalismo é oportuno aqui, porque pode ser um conceito útil para exteriorizar os pressupostos, geralmente tácitos, que os antropólogos têm sobre sociedades ocidentais. Entender esses pressupostos é importante porque os antropólogos frequentemente parecem interpretar sociedades não-ocidentais que estudam em termos de oposição a seus entendimentos de Ocidente (Carrier 2003: viii, tradução nossa).

*Ocidentalismo* é um termo que pode ter distintas conotações. Pode ser uma franca hostilidade a tudo que o Ocidente possui ou representa (alcunhas como [*t*]oxidante<sup>12</sup> demonstram o grau de contrariedade envolvido), ou uma crença veemente na unidade sociocultural de uma “cultura ocidental” à qual alguns se orgulham de pertencer, ou ainda pode se referir simplesmente ao estudo do Ocidente (Jouhki & Pennanen 2016).

Compreendemos Ocidentalismo como a narrativa constantemente reiterada sobre aquilo que se quer dizer por Ocidente. Dentre suas características, algumas mais evidentes que outras, estão a moral cristã, o colonialismo (Quijano 2014: 285), o estado democrático de direito, a economia capitalista, a branquitude (Bento 2002a: 5-7), o patriarcado, o elitismo, o racionalismo, individualismo e o universalismo. Todos os discursos ocidentalistas de progresso científico, avanços tecnológicos, bem-estar social e liberdades individuais mascaram estratificações raciais, étnicas, de gênero, entre outras, que impedem o acesso equitativo aos supostos benefícios desse modo de vida

10 Tenhamos em mente leituras críticas como as de Abu-Lughod a respeito da noção de cultura, devido aos “efeitos de homogeneidade, coerência e atemporalidade que costuma produzir”. Segundo ela a “ausência aparente de diferenciação interna torna mais fácil conceber um grupo de pessoas como entidade distinguível e definível, feito dizer ‘os Nuer’, ‘os Balineses’ e ‘os beduínos Awlad ‘Ali’ agem assim e assado, e creem nisto ou naquilo.” E isso traria implicações “de importância especial para antropólogos/as porque contribuem para a ficção de haver outros essencialmente diferentes e distintos, passíveis de serem separados de um eu também tido por essencial” (Abu-Lughod 2018: 209). Consideremos que “toda classificação é antes de tudo um construto, um exercício que elege elementos isoláveis e invisibiliza outros. Como pontua Roy Wagner (2010), nossa noção de ‘grupo’ não traz um conjunto estabelecido de critérios para determinar quando tal conceito se aplica aos povos que estudamos. As incontáveis possibilidades de agrupar pessoas – a partir de semelhanças compartilhadas variáveis – dificilmente correspondem ao modo como elas mesmas o fariam.” (Estrela da Costa 2015: 35)

11 Jouhki e Pennanen (2016) fazem observações sobre esses deslizos de alguns conhecidos antropólogos, e Carrier (2003) aponta como diversas etnografias de sociedades melanésias, influenciadas por um ocidentalismo subjacente compromete a acuidade das análises.

12 Tradução livre de “Westoxification” de Jalal Al-e Ahmad (Buruma 2004).



hegemônico – enquanto suas consequências impactam mais drasticamente os que têm menos privilégios nesse sistema.<sup>13</sup>

### **Sobrevivendo a mundos arruinados, produzindo mundos possíveis**

As consequências disso tudo são danosas para povos sobre os quais se produzem narrativas que, implícita ou explicitamente, disseminam desprezo por seus modos de ser, de habitar e de produzir mundos. Mas se, por um lado, os povos indígenas são desqualificados pela literatura científica, por outro, são celebrados como “salvadores do mundo” sofrendo o mesmo reducionismo da generalização. Este discurso salvacionista encara os indígenas como um nebuloso coletivo de seres “iluminados” que “vivem em plena harmonia com a natureza” e saberiam nos tirar do apuro atual. Essas ideias são propagadas em palestras sobre antropoceno, em círculos religiosos ou terapêuticos que se apropriam de práticas indígenas (muitas vezes sem a presença de sequer uma pessoa indígena) e até mesmo por instituições de ensino que fazem leituras rasas de potentes críticas (Kopenawa & Albert 2015; Krenak 2019) à nocividade de determinadas práticas (mineração, garimpo, desmatamento) e posturas (oportunismo, racismo, ganância) normalizadas pela maioria da população brasileira.

Assustados com a ruína diante da qual nos vemos, não podemos demandar que mestres indígenas – que há séculos lutam por dignidade e respeito a seus territórios e práticas – nos tragam soluções imediatas. É preciso estar alerta ao risco de transformar nossos encontros interétnicos em práticas de consumo de pensamentos exóticos e bem estar espiritual, transformando-os novamente em objetos de onde se extraem respostas. Daí surgem afirmações como “somos todos um só em conexão com o universo”, que passam por cima de escutas sensíveis para a diversidade epistemológica e ontológica no mundo. É daí que muitas vezes propõem-se, bem intencionadamente, uma lógica de “rodas de conversa”, e uma forma de construção coletiva não hierárquica que também atropela as diferenças. Sabemos que para muitos povos ameríndios não é preciso que as coisas sejam distribuídas como propriedade privada entre as pessoas. No entanto, isso não significa que exista uma lógica extensível a todos segundo a qual tudo é compartilhado de forma coletiva. É preciso construir-se relações de cuidado, pois muitas vezes aquilo que não tem um *mestre* ou *dono* acaba não sendo responsabilidade de ninguém (Vieira 2014: 249-250). De todo modo, se estivermos alertas para o risco de reproduzir as relações coloniais de forma inversa – em vez de aniquilar pela negação, aniquilar pela imposição

---

13 Ao considerar que os impactos ambientais não atingem a todos da mesma forma, afetando de forma injusta aqueles a quem normalmente os benefícios materiais da exploração dos recursos naturais não são distribuídos, estamos falando da ideia de *racismo ambiental* (Pacheco 2020).

de suprir o que agora nos falta – os esforços para (re)encantar-se podem ser experiências interessantes.<sup>14</sup>

Muitos povos (re)xistem e elaboram novas formas de existir no mundo colonizado. Cotidianamente, ainda hoje sob ataques de ódio que perpassam ações institucionais, yalorixás e suas comunidades cultuam criteriosamente os encantados da natureza - as folhas, o vento, as águas. Outros povos nativos americanos, tendo contato com a ayahuasca, conheceram seus respectivos seres encantados e reaprenderam canções sagradas (Lima 2018). Os Huni Kuin, por exemplo, com suas comitivas de *Nixi Pae* (cerimônias da ayahuasca) com parceiros não nativos americanos e cantos diversos, há muito fazem parte de uma iniciativa indígena de compartilhar práticas de cura, percorrendo o mundo (e isso faz parte de seu sistema de cura) e promovendo encontros com seres encantados das terras por onde transitam. Seus relatos são de que durante sessões de ayahuasca em outros países, por exemplo, eles encontram em suas mirações não apenas *yuxibu*, as entidades sagradas que os acompanham, mas também seres míticos e encantados que ali habitam (Haibara 2016) e clamam pela atenção das pessoas que se distanciaram das práticas tradicionais de cuidado – e podemos imaginar o quanto esses Encantados não devem estar bravos!<sup>15</sup> Nunca é demais repetir que devemos levar essas descrições e os modos adequados como os saberes devem ser compartilhados a sério.

A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo. Se esse giro de forças pudesse ser pensado não como ingenuidade nossa, mas como nosso modo de agir no coletivo, provavelmente não seríamos nós, os indígenas, os povos sem o lugar de viver e o lugar de morrer na grande história do mundo. [...] Quando as humanidades experimentam catástrofes, fazem do canto e da dança a sua aprendizagem. Esses cantos de suspender o céu

14 As tentativas de provocar comunhão e (re)conexões entre povos e seres são diversas, e incluem desde a políticas institucionais – ainda bastante equivocadas, como aquelas tantas que apostam que “deixar os indígenas falarem” basta para que se façam entender – até a popularização de práticas neo-xamânicas – algumas puro consumo egoísta, mas outras potencialmente transformadoras. “Certamente, não basta praticar rituais para mudar de ontologia e de modo de existência transformando um meio coletivo. No entanto, há anos, cada vez mais movimentos ativistas lutam para denunciar a corrida destrutiva dos meios de vida, principalmente pelas indústrias extrativistas que provocam transformações climáticas e envenenam as águas e o ar, buscando alianças e fontes de inspiração em povos, tais como os ameríndios, cuja visão da Terra não é aquela que consiste em negar a Natureza sob o pretexto de que ela teria sucumbido às tecnologias humanas” (Glowczewski 2016: 30).

15 Tudo isso se refere ao comentário de Isabelle Stengers sobre a operação *Reclaiming*: “*Reclaiming* significa recuperar aquilo do que nos separamos, mas não no sentido de recapturar. Recuperar significa recuperar-se da própria separação, regenerar aquilo que tal separação envenenou. A necessidade de lutar e a necessidade de curar são, portanto, irredutivelmente ligadas, para evitar união com aqueles contra quem devemos lutar” (Stengers apud Lima 2018: 128, tradução nossa).

criam uma brisa, um ar que faz com que os humanos reestabeçam a sua própria cura. Essa ideia ensina que o céu já caiu em outras épocas e os humanos desenvolveram formas de conversar com o céu, cantar para ele, cantar para o rio, para a montanha. Essas humanidades extraíram dessas experiências a poesia da vida, o canto para afastar a dor, o xamanismo, ou seja, poderes que nossos ancestrais passaram de geração em geração para nos constituirmos como filhos do organismo terra (Krenak 2020).

Para que a situação em que se encontra o planeta possa ser abordada apropriadamente é sensato evitar atalhos ocidentalistas que revestem as noções do *antropos* e nos deixam ainda mais perdidos trilhando caminhos sem saída. Em vez de procurar uma solução para nosso imbróglgio ambiental em novos modelos de vida que substituam o apocalíptico modelo de exploração atual, seria mais prudente observar mais de perto alguns dentre esses povos que ininterruptamente reconstroem seus mundos sobre as ruínas dos extermínios colonialistas.

Sabemos que a instituição colonial foi eficaz para a obliteração da diversidade de mundos indígenas, por meio de incalculáveis violências contra as pessoas, pela depreciação de seus saberes, pela devastação de seus territórios, pela interdição aos seus modos de vida próprios, pela desqualificação de suas epistemologias e ridicularização de suas concepções. Por isso podemos dizer que, com a colonização e suas estratégias genocidas e epistemicidas, os mundos de muitos povos que aqui viviam também acabaram. Os colapsos, aniquilamentos e recomposições são realidades para muitos povos e seres submetidos a relações de exploração, abuso e extermínio. A distopia que para alguns parece se aproximar já é realidade para outros há muito tempo, e, segundo narrativas Yanomami (*cf.* Kopenawa & Albert 2015); Krenak (*cf.* Krenak 2019); Ye'kwana (*cf.* Andrade 2007), para citar alguns exemplos, os processos de quedas, ruínas, fins de mundo, são ciclos que já se repetiram muitas outras vezes.

Não obstante, mais de 300 etnias indígenas seguem repovoando os mundos esvaziados pela corrosividade colonial. Dentre elas estão os Tikmũ'ũn, que mesmo após mais de três séculos de contato com *ãyuhuk* seguem falando maxakali e usando o português o mínimo possível, sendo praticamente monolíngues. Também se dedicam às relações com seus outros sem se deixar dominar, mas, ao contrário, apropriando-se de novos elementos através da experimentação e da transformação. Outra estratégia é a valorização de conhecimentos e práticas ancestrais produtivas, incluindo o hábito e compromisso de cantarem cotidianamente com os *yãmĩyxop*, mantendo vivos uma quantidade infundável de seres e cantos. O exemplo seguinte é bastante ilustrativo:

**Kupũmõg**

'ãte puk xup  
 'ãte puk xup  
 'ãte puk xup  
 tuk kox xix  
 'ãte puk xup  
 tuk kox xix  
 miãx ax miãx ax

'ãte puknut  
 'ãte puknut  
 'ãte puknut  
 tu ãgxax xix  
 'ãte puknut  
 tu ãgxax xix  
 miãx ax miãx ax  
 hã hã hãh

xaox yokëy hõy hõy  
 xaknãg yokëy hõy hõy  
 kutapax yokëy hõy hõy  
 pukxãm yokëy hõy hõy  
 puknut yokëy hõy hõy  
 puknõm yokëy hõy hõy  
 õiy yokëy hõy hõy  
 kutapax yokëy hõy hõy  
 kutapax nãg yokëy hõy hõy  
 puktap yokëy hõy hõy  
 puktix yokëy hõy hõy  
 puktox yokëy hõy hõy  
 ãmãn yokëy hõy hõy  
 ãmamap yokëy hõy hõy  
 pukpax yokëy hõy hõy  
 pukpaxmũnĩy yokëy hõy hõy  
 kũnãytex yokëy hõy hõy  
 pukxãm yokëy hõy hõy  
 xaknãg yokëy hõy hõy  
 puhuk yokëy hõy hõy  
 puknõm yokëy hõy hõy

**Canto do Papa-mel**

chupei mel  
 chupei mel  
 chupei mel  
 deixei o tronco vazio  
 chupei mel  
 deixei o tronco vazio  
 biai ai biai ai  
 diac haaa  
 abelha dona-branca  
 abelha dona-branca  
 abelha dona-branca  
 deixei sua cera  
 abelha dona-branca  
 deixei sua cera  
 biai ai biai ai  
 haa ha ha

quero o mel da arapua hui hui  
 quero o mel da moça-branca hui hui  
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui  
 quero o mel do guaraiipo hui hui  
 quero o mel da dona-branca hui hui  
 quero o mel da uruçu hui hui  
 ai, eu quero, hui hui  
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui  
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui  
 quero o mel da saranhão hui hui  
 quero o mel da mombucão hui hui  
 quero o mel da arapuá hui hui  
 quero o mel da abelha-cachorro hui hui  
 quero o mel da arapuá hui hui  
 quero o mel da uruçu hui hui  
 quero o mel da abelha corta-folha hui hui  
 quero o mel da mandaçaia hui hui  
 quero o mel a guaraiipo hui hui  
 quero o mel da abelha pequena hui hui  
 quero o mel da moça-branca hui hui  
 quero o mel da uruçu hui hui

puknõmnãg yokêy hõy hõy  
 puktut yokêy hõy hõy  
 puknãg yokêy hõy hõy  
 puknĩn yokêy hõy hõy  
 hãmkutox yokêy hõy hõy  
 hãmkutoxnãg yokêy hõy hõy  
 papãta yokêy hõy hõy  
 puxxokata yokêy hõy hõy  
 koxkak yokêy hõy hõy  
 ãyut xeka yokêy hõy hõy  
 pukonãg yokêy hõy hõy  
 pukyãkuxnõg yokêy hõy hõy  
 tahãg yokêy hõy hõy  
 katamat yokêy hõy hõy  
 xupxak yokêy hõy hõy  
 popta yokêy hõy hõy  
 poptanãg yokêy hõy hõy  
 toktet ta yokêy hõy hõy  
  
 kutita yokêy hõy hõy  
 katkata yokêy hõy hõy  
 toktukta yokêy hõy hõy  
  
 mĩntaxeka yokêy hõy hõy  
  
 mitanãg yokêy hõy hõy  
 mãgta yokêy hõy hõy  
 xagãy yokêy hõy hõy  
 tepta yokêy hõy hõy  
 mĩnkup yokêy hõy hõy  
 yak yokêy hõy hõy  
 hã

quero o mel da abelha-mirim hui hui  
 quero o mel da dona-branca hui hui  
 quero o mel da jataí hui hui  
 quero o mel da irará hui hui  
 quero o mel da mombuca hui hui  
 quero o mel da mombuca hui hui  
 quero o mel da moça-branca hui hui  
 quero o mel da puxxokata hui hui  
 quero o mel da koxkak hui hui i  
 quero o mel da abelha-da-orquídea hui hui  
 quero o mel da abelha hui hui  
 quero o mel da pukyãkuxnõg hui hui  
 quero comer qualquer fruta hui hui  
 quero comer o fruto da gameleira hui hui  
 quero comer mamão hui hui  
 quero comer jenipapo hui hui  
 quero comer cajá hui hui  
 quero comer o fruto da embaúba branca hui  
 hui  
 quero comer abacaxi hui hui  
 quero comer maracujá hui hui  
 quero comer o fruto da embaúba do brejo hui  
 hui  
 quero comer a fruta da semente grande hui  
 hui  
 quero comer jabuticaba hui hui  
 quero comer manga hui hui  
 quero comer a fruta igual jabuticaba hui hui  
 quero comer banana hui hui  
 quero comer cana hui hui  
 quero comer jaca hui hui  
 haa  
 (Tugny, 2013: 21-23)

Neste canto são enumeradas numerosas espécies de abelhas e frutas que, em sua maior parte não está mais presente nas aldeias tikmũ'ũn, por isso impressiona a familiaridade que eles demonstram ter com essas espécies há muito desaparecidas (Tugny 2013: 23-27). Nem sempre os cantos apresentam listas classificatórias como esta,



mas cada evento, cada percurso ou encontro pode produzir uma infinidade de cantos que desdobram essas espécies em infindáveis perspectivas delas mesmas e relações entre si. Não existe apenas um canto para cada ser, mas infindáveis cantos que brotam na medida em que se produzem as diferenciações e as relações de cada um, em cada encontro, cada gesto ou perspectiva de quem canta. Aí está a proliferação. A apresentação da ostensiva biodiversidade que outrora compôs seus territórios não pretende apenas manter um inventário de conhecimentos faunísticos e botânicos, mas, principalmente, invocar seus afetos *yãmĩy*.

Noutra parte (Rocha da Silva 2019: 74) discutimos como o xamanismo *tikmũ'ũn* está imbricado na prática de cantos-*yãmĩyxop*, pois a experimentação da alteridade com os *yãmĩy* seria o que caracteriza o devir-*tikmũ'ũn*. Cantar com os *yãmĩyxop* é garantir a vida em toda a sua potência.

Presenciei um eclipse lunar na Aldeia Verde que, como pude perceber pela aflição de minha anfitriã, configurava uma situação de atenção que exigia a presença de *Xũnĩm*. Seus cantos ecoaram do *Kuxex* durante todo o eclipse e algum tempo depois. Me foi dito por três pessoas diferentes que eles eram necessários para fazer “tudo ficar *mai*[bem]” e que *Xũnĩm* era o povo-espírito que detinha os cantos da lua, por isso estava presente [...] com isso, me certifiquei da eficácia atribuída aos cantos *yãmĩyxop* para a manutenção do bom andamento da saúde do cosmos, dos indivíduos e da coletividade *tikmũ'ũn* (Rocha da Silva 2019: 99).

Uma das aplicações a que se prestam frequentemente os cantos-*yãmĩyxop* é ao restabelecimento do equilíbrio de corpos humanos, celestes e outros. A agência fundamental dos cantos na manutenção da saúde da aldeia é apontada em diversas partes (Las Casas 2007; Furtado 2017). É evidente o protagonismo da potência-*yãmĩy* na sociabilidade *tikmũ'ũn*, estando essa sociabilidade extensa aos seres da mata, do céu, dos brejos e cursos d'água.

Referindo-se aos modos como os *Ikpeng* instilam em si, como povo, elementos vários, Rodgers argumenta que o modo com que eles avaliam o mundo se baseia “no mapeamento do trânsito contínuo de comportamentos, movimentos e afetos *entre* os corpos-espécies”, sugerindo que noções essencialistas de identidade não servem para compreender os devires *Ikpeng* (Rodgers 2002: 100-102). Assim é também com os *Tikmũ'ũn* quando estão a enunciar os cantos-*yãmĩyxop*, dado que diferentes corpos, perspectivas e potências são acionadas a cada vez e vivenciá-los é intensificar as possibilidades de agência em si. Essa volição pelo *outro* não é, então, uma curiosidade desinteressada, mas um investimento consciente em uma relação profícua para os propósitos de multiplicação de mundos. Por isso é importante conhecer profundamente as lontras, folhas de bananeira, astros,

morcegos, abelhas, afinal “para ser capaz de lidar com a alteridade deve-se aprender a tornar-se outro ou imitar o ser outro no sentido de captar seu ponto de vista no mundo e, assim, ganhar poder sobre a situação interativa” (Lagrou, 2002, p. 36).

Os cantos-*yãmĩxop* percorrem o mundo e impregnam os locais onde surgiram, onde se encontraram com seus pais e mães, onde se alimentavam e dançavam com os ancestrais. Muitas pessoas explicam que precisam viajar pelas estradas, fazendas e cidades na região de ocupação tradicional, porque os *yãmĩxop* continuam assobiando nos locais onde havia aldeias. Uma vez foram convidados a cantar, dançar e comer ali, e houve a instalação do *mĩmãnãm* – um mastro pintado característico de cada conjunto de *yãmĩxop* que se coloca em frente à *kuxex*, ou casa dos *yãmĩxop*, marcando sua presença. O local em que o *yãmĩxop* cantou torna-se uma morada que ele habita ou frequenta, sentindo falta de seus pais *tikmũ’ũn*.

Os *Tikmũ’ũn* importam-se mais do que tudo em garantir, cantando e alimentando seus filhos encantados por dias e noites a fio, a multiplicidade e a proliferação de pontos de vista e de mundos possíveis. Por um lado, demonstram como o mundo é povoado de humanidades, ainda que em paisagens devastadas pela exploração econômica. Ter filhos *yãmĩxop* demanda cuidados contínuos, mecanismos de troca e exercícios de memória. Ao cantá-los e alimentá-los, os *Tikmũ’ũn* mantêm-nos vivos e capazes de agência.



**Figura 3.** Mulheres despedem-se dos *Kotkuphi*, fibra-da-mandioca-*yãmĩxop*, na Aldeia Vila Nova. 2017.  
**Fonte:** Estrela da Costa (2022: 181).

Nesse sentido, percebemos que importa muito mais a capacidade de “criar”, ou “cuidar” do que o desejo de “possuir”. No cuidado com as crianças (Rocha da Silva 2019) percebemos que a criação não se preocupa tanto em disciplinar corpos, escutas, olhares e modos de fala quanto em atribuir a cada uma a possibilidade de transformar-se e compartilhar experiências de forma ampla e potente. É muito importante, por exemplo, que as pessoas aprendam a “não segurar” as coisas para si, a olhar sem o intuito de capturar plenamente a realidade com os olhos e que aprendam a falar junto em vez de falar sozinho em nome de um grupo que se cala, como muitas vezes os *āyuhuk* que trabalham na região esperam que faça um “chefe” ou “cacique”. Aprende-se a “olhar menos”, a falar de forma compartilhada em partes que vão circulando e se repetindo (Estrela da Costa 2022: 228).

Muitas vezes já me disseram que é muito importante mandar o *yāmīy* embora para o seu mundo, que ele não pode ficar demais. Além de ser perigoso, é preciso que ele se afaste, justamente para sentir saudades-falta, ou “*xak*”. É possível observar na etiqueta e nas dinâmicas Tikmũ’ün de deslocamento e transformação uma necessária oscilação. Não é desejável que tudo seja adquirido com voracidade. Também é preciso tomar muito cuidado com as transformações contínuas a longo prazo. Como muitas vezes me orientam meus anfitriões e parceiros Tikmũ’ün, é necessário fazer as coisas “rapidinho”, ou “só um pedacinho”. Se olhar demais, que seja breve. Se olhar por muito tempo, que seja oblíquo. Se souber muito, que fale pouco. Se falar muito, que fale baixo, ou até aspirando o ar para dentro, como fazem muitas mulheres. Desse modo, as coisas não são apreendidas, apropriadas, recuperadas, e sim conquistadas aos poucos, como se se encantassem junto com os *yāmīyxop* a cada festa (Estrela da Costa 2022: 204).

A observância das boas medidas entre os Tikmũ’ün passa pela valorização da mobilidade, de um perpétuo desequilíbrio que permite as transformações e as trocas. Por isso, a própria luta pela ampliação de seus territórios, hoje sem nascentes nem cursos de água potável, para que permitam um mínimo de dignidade e respeito a suas tradições é quase uma última tentativa desesperada de resistir ao seu próprio aniquilamento. Considerados apressadamente como povos “nômades”, na verdade, o que os ameaça são as cercas e outros mecanismos que impedem suas viagens, fundamentais para a produção de alianças e experimentação de ponto de vista.

Outro modo pelo qual costumam percorrer mundos é através de seus cantos, que por dias e noites a fio enumeram caminhos e miradas de outros seres. Para a proteção desses cantos, é necessário que haja o mínimo de recursos para que sejam cuidados, alimentados: cursos d’água, animais, plantas. O que a etiqueta, ou as boas medidas e distâncias tikmũ’ün evitam a todo custo é, ao contrário, a concentração de poder, a unificação dos pontos de vista, a monocultura, o acúmulo, a voracidade. É isso que acontece com com *Īnmōxã*, ser

monstruoso que não canta, não dialoga nem se alia, apenas percorre o mundo buscando devorar tudo o que se move.



**Figura 4.** Os *Tatakox*, larva-de-taquara-*yãmĩxop*, expulsam os *Ĩnmõxã* de uma aldeia. Aldeia Nova Vila, 2017.

**Fonte:** Estrela da Costa (2022: 267).

### Considerações finais

Ambicionando um trabalho etnográfico acurado, muitas vezes buscamos eficiência na coleta de dados, tentando fazê-la o mais ampla e rapidamente possível. Mas o que os Tikmũ'ũn tentam nos ensinar é que, se os queremos compreender melhor, não devemos fazê-lo com voracidade (Estrela da Costa 2022: 33-4). Os saberes não devem ser cercados, esquadrinhados, acumulados, capturados, como se fosse possível a construção de um único ponto de vista totalizante. Nem mesmo a atribuição da fala deve ser centralizada (*Idem*: 226, 238). Falar demais, falar sozinho, perguntar demais, escrever demais, guardar muitos utensílios domésticos, roupas, livros e imagens é como comer demais: mais que falta de modos é um risco de se tornar um *outro irreversível*. O que a essa precaução tikmũ'ũn em se deixar capturar pela avidez demonstra é que eles estão alertas para os perigos de se virar *Ĩnmõxã*, para os riscos de acabar com a diversidade de mundos *yãmĩy*.

A principal estratégia tikmũ'ũn para resistir à ruína dos mundos que percorrem (também sugerida por Krenak 2020) nos é repetidamente apontada por eles: produzir *bons encontros*. Contra a voracidade e a aniquilação personificadas na figura do *Ĩnmõxã*, empregam constante esforço em experimentar e produzir diversificação, fazendo com que, em forma de cantos, novas relações se desdobrem e os seres, caminhos e mundos



proliferem. Para os Tikmũ'ün, são os *yãmĩyxop* em seu aspecto dinâmico e relacional que provocam o estado de Bem Viver, ou *Hitup*: práticas de cura e cuidado, troca de saberes, experiências, celebração da alegria e da diferença.

Nem demandar dessas práticas que funcionem como modelos universais, nem permitir que sejam diminuídas ou atacadas, a todos nós resta a oportunidade de defender a multiplicação e a diferenciação de todos esses seres encantados que (re)povoam mundos. Se conseguirmos aplacar a ganância desmedida dos *Īnmõxã* e encontrar condições para fortalecer as práticas do Bem Viver – o cultivo de *hitup* –, pode ser que o *antropos* adquira uma semântica mais conectada com a diversidade se seres que encantam e dão vida ao cosmos e que, quiçá, sejam o que nos tira do caminho da aniquilação.

### Referências

ABU-LUGHOD, Lila. 2018. "A escrita contra a cultura". Tradução: Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego; Leandro Durazzo. *Equatorial*. Natal, 5(8).

ÁLVARES, Myriam Martins. 1992. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Universidade Federal de Campinas.

ALVES Vania de Fatima Noronha. 2003. *O Corpo Lúdico Maxakali: Segredos de um "programa de índio"*. Belo Horizonte: FACE/FUMEC, C/ Arte.

AMARAL, Alencar Miranda. 2007. *Topa e a tentativa Missionária de Inserir o Deus Cristão ao Contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora.

ANDRADE, Karenina Vieira. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília.

BAVAJ, Riccardo. 2011. "The West": A conceptual exploration. *Europäische Geschichte Online*. Disponível em: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2050>. Acesso: 27/06/2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. 2002a. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresarias e no poder público*. Tese de Doutorado. IP, Universidade de São Paulo.

BENTO, Maria Aparecida Silva. 2002b. "Branqueamento e branquitude no Brasil". In: I. Carone; A. Bento (Org.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, pp. 25-58.

BURUMA, Ian. 2004. "The Origins of Occidentalism". *The Chronicle of Higher Education*, 50(22): B10.

BRUNOIS, Florence. 2004. "La foret peut-elle etre plurielle? Definitions de la foret des Kasua de Nouvelle-Guinee", *Anthropologie et Sociétés* 28(1): 89–107.



- CARRIER, James. 1995. *Occidentalism: images of the West*. New York: Clarendon/Oxford University Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008 [2000]. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecology Of Practice Among Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard
- DUSSEL, Enrique. 1993. *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes.
- ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. 2022. *Do Barro ao Céu: uma etnografia das viagens entre os Tikmũ'ũn*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. 2015. *Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cineamânicas entre os Maxakali*. Dissertação de Mestrado, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais.
- FAUSTO, Carlos. 2014 [2001]. *Inimigos Fiéis: História, guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FURTADO, Sofia Cupertino. 2017. *Corpos Ressonantes: Canto e cura entre os Tikmũ'ũn*. Dissertação de Mestrado, ESMU, Universidade Federal de Minas Gerais.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. 2016. "De pé com a Terra: cosmopolíticas aborígenes e solidariedades indígenas". *Cadernos de Subjetividade*. n. 19. São Paulo: PUCSP.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. 2004. *Rêves en colère*, Plon, Terre Humaine (version Pocket, 2016).
- HAIBARA, Alice. 2016. "Já me transformei": modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá). Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- HARAWAY, Donna J. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press.
- JAMAL JÚNIOR, José Ricardo. 2017. *Entre O Medo E A Saudade: Imagens Da Caça Nos Cantos De Kotkuphi, Conforme Exegeses De Toninho Maxakali*. Tese de Doutorado, ESMU, Universidade Federal De Minas Gerais.
- JOUHKI, J.; PENNANEN, H.-R. 2016. "The Imagined West : Exploring Occidentalism". *Suomen antropologi*, 41(2): 1-10. <http://ojs.tsv.fi/index.php/suomenantropologi/article/view/59639>. Acesso: 26/06/2022.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forest Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 288 pp.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2020. "Para quem quer cantar e dançar para o céu". In.: Costa & Xucuru-Kariri (orgs). 2021. *Cartas Para o Bem Viver*. Salvador: UFBA.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LAGROU, Elsje Maria. 2002. "O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?". *Mana*, 8(1): 29-61.

LAS CASAS, Rachel de. 2007. *Saúde Maxakali, recursos de cura e gênero: análise de uma situação social*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

LATOUR, Bruno. [1994] 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS. [1964] 2004. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas 1). São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2018. "A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, 69: 118-136.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana*, 2(2).

MAGNANI, Claudia. 2018. *Linha de Embaúba, Panela de Barro, Água de Batata: Uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – Maxakali*. Tese de Doutorado. FAE, Universidade Federal de Minas Gerais.

PACHECO, Tânia. 2020. "Racismo Ambiental: o que eu tenho a ver com isso?". *Combate Racismo Ambiental*. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/racismo-ambiental-o-que-eu-tenho-a-ver-com-isso/>. Acesso: 20/06/2022.

POPOVICH, H 1976. *Maxakali Myths On Cultural Distinctions And Maxakali Sense Of Inferiority To The National Brazilian Culture*. Brasília, Dat.

QUIJANO, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

ROCHA DA SILVA, Barbara Viggiano. 2019. *Entre as kaxop: uma etnografia da aprendizagem e dos cantos das crianças tikmũ'ũn*. Dissertação de Mestrado, ESMU, Universidade Federal de Minas Gerais.

RODGERS, David. 2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng". *Mana*, 8(2): 91-125.

ROSSE, Eduardo Pires. 2018. *Sarinho Virou: sociedades de cantos entre os Tikmũ'ũn/Maxakali*. Belo Horizonte: Escola de Música/UFMG.

SAGAN, Carl. 1996. *O Mundo Assombrado pelos Demônios: A Ciência Vista Como Uma Vela No Escuro*. Uma defesa em prol do método científico e ceticismo em troca da superstição e da pseudociência. São Paulo: Companhia das Letras.

SAID, Edward. 2007 [1978]. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

STENGERS, Isabelle. 2015. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. Cosac Naify.

TØNNESSON, Stein. 1993. *Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others*. <https://balkansbg.eu/en/content/library/593-orientalism-occidentalism-and-knowing-about-others.html>. Acesso: 26/06/2022.

TUGNY, Rosângela. 2011. *Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ũn\_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

TUGNY, Rosângela. 2013. (org.) *Cantos tikmũ'ũn para abrir o mundo*. Belo Horizonte: UFMG.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2014. "A Descoberta Da Cultura Pelos Maxakali E Seu Projeto De Pacificação Dos Brancos". In. M. Carneiro da Cunha; P. de N. Cesarino (orgs.), *Políticas Culturais E Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2006. *Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2 (2): 115–144.

WAGNER, Roy. 2010. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? Tradução: Dulley, Iracema. São Paulo: Cadernos de Campo.

Recebido em 10 de julho de 2022.

Aceito em 07 de dezembro de 2022.

## Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ'ũn/Maxakali para mundos possíveis

### Resumo

Diante do confronto entre as lógicas de produção e consumo das relações de dominação impostas pelo capitalismo e preocupações com o “fim do mundo” devido a um colapso ambiental em curso, o potencial dos modos de vida indígenas para evitar o sombrio avanço da conclusão da era humana no planeta tem sido sugerido por determinados discursos. No entanto, algumas questões precisam ser consideradas. As “boas (ou más) escolhas” adotadas por esses povos na verdade emanam de diferenças radicais nas lógicas que relacionam “os humanos” e “a natureza”. Quem são os humanos responsáveis pela sinistra era geológica atual, batizada como Antropoceno? Antes de imaginarmos um pensamento indígena como solução para o adiamento do fim do mundo, não seria o caso de examinarmos sua diversidade? É preciso questionar quais humanidades agenciam transformações em quais mundos, e colocar em perspectiva outras escalas e pontos de vista da(s) história(s) do mundo, para além de eras geológicas. Afinal, os colapsos, aniquilamentos e recomposições são realidade para muitos povos e seres submetidos a relações de exploração, abuso e extermínio. A distopia que para alguns parece se aproximar já é realidade para outros há muito tempo. Percorrendo os territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo há mais séculos do que querem reconhecer os registros fundiários nacionais, os Tikmũ'ũn, em seus corpos e cantos, circulam por mundos produzindo subjetividades, dando vida a seus territórios devastados. Este contexto etnográfico nos leva a reflexões sobre a viabilidade da universalização de um modelo único de vida e pensamento, diante de uma infindável multiplicidade de mundos possíveis.

**Palavras-Chave:** Tikmũ'ũn; Maxakali; Antropoceno; Ocidentalismo.

## Worlds in ruins, multiple humanities, Tikmũ'ũn/Maxakali perspectives on possible worlds

### Abstract

Faced with the confrontation between the logic of production and consumption of the relations of domination imposed by capitalism and concerns with the "end of the world"; Due to an ongoing environmental collapse, the potential for indigenous ways of life to stave off the grim advance of the planet's completion of the human age has been suggested by certain discourses. However, some issues need to be considered. The "good (or bad) choices" adopted by these peoples actually emanate from radical differences in the logics that relate "humans" and "nature". Who are the humans responsible for the current sinister geological era, baptized as the Anthropocene? Before imagining indigenous thought as a solution to postponing the end of the world, wouldn't it be appropriate to examine its

diversity? It is necessary to question which humanities bring about transformations in which worlds, and put into perspective other scales and points of view of the history(s) of the world, beyond geological eras. After all, collapses, annihilations and recompositions are a reality for many peoples and beings subjected to relations of exploitation, abuse and extermination. The dystopia that for some seems to be approaching is already a reality for others for a long time. Traveling through the territories of Bahia, Minas Gerais and Espírito Santo for more centuries than the national land records want to recognize, the Tikmũ'ũn, in their bodies and songs, circulate through worlds producing subjectivities, giving life to their devastated territories. This ethnographic context leads us to reflections on the feasibility of universalizing a single model of life and thought, in the face of an endless multiplicity of possible worlds.

**Keywords:** Tikmũ'ũn; Maxakali; Anthropocene; Occidentalism.



## Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno<sup>1</sup>

Lucas da Costa Maciel

Memorial University of Newfoundland  
<https://orcid.org/0000-0002-0328-856X>  
[lucasdcmaci@gmail.com](mailto:lucasdcmaci@gmail.com)

Fernanda Borges Henrique

Universidade Estadual de Campinas  
<https://orcid.org/0000-0002-3467-966X>  
[f.borghesh@gmail.com](mailto:f.borghesh@gmail.com)

[...] we must ask critical questions about which stories get reclaimed, which stories get hidden, and which stories we hope our descendants tell.  
– Qwo-Li Driskill, *Asegi Stories*

A urgência de contar outras histórias frente à emergência catastrófica do Antropoceno já foi apontada por algumas pensadoras (Haraway 2016; Krenak 2019). Contar essas histórias implicaria não só mudar quem as conta, mas como e sobre o quê. Esse esforço, nos ensina Ailton Krenak, permitiria viabilizar outros futuros, emergindo de possibilidades impedidas pelas condições dos relatos, pela grandeza que os problemas assumem e pela demolição da política da vida, em seu refinamento microfísico. Neste ensaio, nos movem as conexões entre os ensinamentos de Krenak e um questionamento levantado pelo Manifesto Indígena anti-futurista: “por quê podemos imaginar o fim do mundo, mas não o fim do colonialismo?” (Indigenous Action 2020: 5).

Uma convocatória a se repensar o apocalipse, esse manifesto acusa as narrativas do fim do mundo de encapsular o tempo “no futuro de um passado que não é nosso, futuros imaginados e construídos sobre o genocídio, a escravidão, o ecocídio e a ruína

---

<sup>1</sup> Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelas bolsas de mestrado e doutorado que financiaram essas pesquisas. Processos: 2020/10485-5; 2018/00894-5; 2017/13949-0.

total.” Esse presente, que também é futuro e que aponta para as dimensões do tempo geológico chamado de Antropoceno, parece indicar justamente as narrativas colossais, devoradoras de escalas de tempo, espaço e relações que embutem e adensam aquilo que o manifesto chama de futurismo do colonizador. Seja pela defesa unívoca do problema, ou pela insistência nas saídas premeditadas, “o futuro do colonizador é um futuro roubado” (Indigenous Action 2020: 7).

Ao decretar-se uma nova época geológica em que “[...] todas as atividades humanas são metamorfoseadas em parte em formas geológicas [...]” (Latour 2020: 186-7), forçando a história e a geohistória a uma quase indistinção, queremos nos perguntar o quê mais há para ser dito ao mesmo tempo em que “[...] o nome desse período geo-histórico pode se tornar o mais relevante conceito filosófico, religioso, antropológico e [...] político para começarmos a nos afastar para sempre das noções de ‘moderno’ e ‘modernidade’” (Latour 2020: 190)? Motivada por esta questão, nossa intenção é convocar o Antropoceno enquanto híbrido de geologia e antropologia para pensar e esquivar suas escalas como uma equivocação (sensu Viveiros de Castro 2004) que se insere nos próprios atos que narram o que está acontecendo. Para isso, reconhece, de entrada, a inexistência da humanidade como um sujeito reflexivo a quem o presente diga respeito (Chakrabarty 2012), ou de um “nós” que se sustente para além dos perigosos imaginários planetários e dos supostos raciais que sustentam as práticas que conduzem ao Antropoceno e muitos dos debates que o decretam (Yusoff 2018).

Então, como contamos histórias a respeito de experiências que atravessam e conectam múltiplas escalas mas que correm sempre o risco de serem esvaziadas pelo gigantismo escalar do Antropoceno? Como nos precavemos das narrativas que inviabilizam as possibilidades de reconexão, o caminhar *lento pero seguro*, como diz a expressão zapatista, que agencia outros tempos, outras terras? Compromissadas com ímpeto de narrar histórias de descolonização que pouco têm a ver com relativismos, este ensaio quer, primeiro, chamar a atenção para o fato de que importa quais histórias contamos e, como consequência, o quê elas nos estão contando. Em segundo lugar, interessa desconfiar de categorias que se assumem transparentes, que nascem como conceitos e terminam se tornando, pelo modo em que são mobilizadas para contar determinadas histórias, categorias descritivas.<sup>2</sup> Somamo-nos ao esforço daqueles que apostam na eficácia política da recusa (Simpson 2014), resistindo ao ímpeto das narrativas gerais que pretendem administrar e amortecer diferenças.

---

2 Herdamos essa pragmática da desconfiança, vale a pena que o digamos, das tecnologias de sobrevivência que emergem acadêmica e politicamente do pensamento queer e dos transfeminismos (cf. Jesus 2015; Liu 2020).

Entendemos, quiçá até exacerbadamente foucaultianas, que histórias não independem de relações de propriedade (Foucault 2015), e que notícias de escalas planetárias remetem histórica e geologicamente à branquitude enquanto um projeto de propriedade sobre o mundo (Yusoff 2018). Desse modo, partimos da consideração de que replicar histórias exigiria pensar quem as detém e quem realiza as mediações entre elas, operando passagens entre as escalas relacionais que lhe dão forma. Então, qual conjunto de coisas e pessoas são mobilizadas quando se contam histórias do Antropoceno? E mais, o quê está sendo feito quando a essas histórias se equivalem outras, como, por exemplo, o famoso desabamento do céu, narrado por Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert 2015)? Os custos – em termos de vitalidade, se assim quisermos – de manter o céu em seu lugar é equitativamente distribuído entre Davi e seu pessoal e aqueles que escrevem, dançam, falam, expõem e encenam, entre outras coisas, para “sustentar o céu” nas capitais do reyno e, assim, se contrapor ao fim do mundo? Quantas escalas relacionais estamos devorando ao reportar a queda do céu, ainda a título de exemplo, às catástrofes anunciadas pelo Antropoceno? É possível tratar de problemas análogos sem aceitar as equivalências que as histórias englobadas pelo Antropoceno parecem requerer?

Ao mesmo tempo em que gostaríamos de experimentar etnograficamente na vizinhança dos debates a respeito da nova época geológica (Cardoso et al. 2021: 98), questionando algumas de suas suposições conceituais, interessa-nos, aqui, ensaiar com um tema que, remetendo-se a uma questão antropológica clássica, poderia nos ajudar a pensar do que estamos falando quando apontamos para histórias a despeito do Antropoceno. É com vistas a contar histórias cativadas pelos problemas postos pela tal época geológica, mas não capturadas por eles, que vislumbramos as escalas como ímpeto que aponta para a importância das histórias de recuperação e de renascimento e sua microfísica.

Tem-se dito, por exemplo, que os problemas avizinados ao Antropoceno assumem escala global porque os modelos que o veiculam também o são (Tsing 2022), e que essa pretensão global é um dos muitos problemas ao redor da forma de nomear e conceituar essa nova época geológica (Haraway et al. 2016: 540). Assim, mais do que uma crise no tempo e no espaço, o Antropoceno seria uma corrosão violenta do tempo-espaço, de tal forma que “[...] um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura [...]” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 34). Sem perder a atenção para o modo como a noção de escala é aqui mobilizada, indicando movimentos globais, e que, portanto, nos avizinha de concepções geográfico-espaciais e de duração geológico-temporal — longas, como no Holoceno, mas estranhamente humanizadas, como no Antropoceno —, gostaríamos de invocar certa noção antropológica de escala em que a complexidade não

é o resultado do tamanho ou da duração, mas daquilo que a compõe, por vezes em sua indeterminação, e da extensão relacional que ela convoca (Strathern 2014).

Partindo de duas descrições etnográficas diferentes entre si, ainda que analogamente associadas às histórias de renascimento, gostaríamos de ensaiar com escalas relacionais um tanto dissociadas daquelas que remetem ao Antropoceno, que parecem englobar umas às outras, rodando portanto em um circuito distinto da estrutura autossemelhante em que se conformam as relações daqueles que escapam ao “nós” cataclísmico e não-reflexivo que não se sustenta e que, a seus modos, fazem a terra renascer.<sup>3</sup> Pensar escalas relacionais exige convocar entidades que — sem qualquer necessidade de determiná-las ontologicamente, exercício normativo ao qual não nos somaremos — tanto têm lugar quanto tomam parte nelas. Neste sentido, escalas relacionais parecem estar sempre já predispostas a certas agências e condições ao convocar suas entidades, que figuram, então, como índices de um campo incorporado de relações (Maciel 2021b; Strathern 2009). Assim, remetemo-nos à ideia antropológica de que modos de considerar conexões, produzindo vizinhanças entre problemas, por exemplo, são também uma prática para confirmar relações que de certa forma existem nesses modos de consideração (Strathern 2020). Então, como convocar escalas para boas práticas narrativas a despeito — ainda que na proximidade — do Antropoceno? Como apontar histórias que importam ainda que possam se contrapor ou reafirmar as práticas que conduzem à nova era geológica?

Em lugar de histórias do fim ou contra ele, que apontam para a escala englobadora do mesmo problema, nossa intenção aqui é replicar duas histórias de recomeços buscando nelas suas dimensões de complexidade.<sup>4</sup> Para isso, apostamos, junto com nossas colaboradoras, pela detença que requerem os compromissos e pelas escalas relacionais em que suas histórias se dão e que, permitindo restaurar vínculos, divergem entre si, desdobrando problemas e desafios próprios que, de modos diferentes, fazem terras renascerem. Para contar essas histórias, narramos conexões com espiritualidades, animais, bosques, plantas e outros seres que nomearemos provisoriamente, claramente nos equivocando, como conexões mais-que-humanas. Entendidas como uma sorte de

3 Uma série de etnografias dedicadas a descrever relações ameríndias apontam para essa estrutura de autossemelhança como a forma da relação em distintos contextos. A replicação da noção de pessoa, de corpo, de casa, de chefe e de aldeia, entre outras coisas, é uma imagem recorrente dessa autossemelhança (e.g. Cesarino 2011; Costa 2017; Lima 2005; Maciel 2022).

4 Estas são apenas duas de outras histórias possíveis. Mesmo que de passagem, é importante dizer que as experiências e práticas às quais se referem as histórias que contaremos se compatibilizam a outras, especialmente aquelas associadas às retomadas de terra. Ainda que questões e mobilizações análogas sejam descritas por colegas (e.g. Alarcon 2019; Cardoso 2018; Morais 2017; Narahara 2021), gostaríamos de mencionar também as experiências do Exército Zapatista de Libertação Nacional (México), o Conselho Regional Indígena do Cauca (Colômbia) e o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (Bolívia).

pragmática especulativa, essas histórias nos conduzem a duas experiências distintas de compromisso com a recriação. São, para recuperar a expressão de Stengers (2012), histórias de retomada: de reganhar a vontade e a força para recuperar-se das separações e dos danos que elas causaram. Nossas histórias começam, então, pelo avesso do colonialismo, por aquilo que pode ser contado a despeito dele, registrando não o que ele inviabiliza e ameaça, mas as formas em que mundos se engendram ainda que em sua presença (Maciel 2021a). Iremos, primeiro, ao sul do estado brasileiro de Minas Gerais, para encontrar com o povo kiriri do Acré, com o Tapuia e com a dona do bambu, entre outras pessoas. De lá, rumaremos para o sul do Chile, onde nos esperam histórias a respeito de uma série de espiritualidades.<sup>5</sup>

### Terra verde

O povo kiriri do Acré chegou ao município de Caldas, no Sul de Minas Gerais, em março de 2017, quando famílias vindas da aldeia Kiriri de Barra, município de Muquém do São Francisco, Oeste da Bahia, passaram a habitar um terreno de sessenta hectares, pertencente legalmente ao estado de Minas Gerais. A migração dessas famílias do Nordeste brasileiro para o Sudeste teve como primeiro impulso um conflito interno entre dois irmãos, que se desentendiam sobre como agir enquanto lideranças de seu povo. Naquele momento, vendo sua irmã, a cacique Maria, *com um jeito errado de fazer o certo* em relação ao seu povo e ao apoio político que ofereciam a determinados candidatos à prefeitura de Muquém do São Francisco/BA, o vice-cacique Adenilson decidiu que era melhor sair por aí *caçando uma terra* para ele e as dezesseis famílias que quiseram segui-lo. Naquele dia, o atual cacique do povo Kiriri no Sul de Minas Gerais chegou à conclusão de que era momento de seguir para a terra que conhecera quase vinte anos antes, quando passou um tempo entre seus antigos aliados Xucuru-Kariri, no município de Caldas, no sul de Minas Gerais.<sup>6</sup> Deixando sua aldeia no Oeste da Bahia já reconhecido como liderança das famílias

5 As histórias que seguem resultam de uma série de trabalhos em parceria. O primeiro deles, entre uma antropóloga e o povo kiriri do Acré, que se desdobrou, entre outras coisas, em uma dissertação de mestrado (Henrique 2019), e que agora vai dando corpo a uma tese doutoral em andamento. A segunda, resultou em uma tese doutoral colaborativa, entre pessoas de origem mapuche e uma antropóloga brasileira (Maciel 2022). A terceira parceria diz respeito à colaboração de longa data entre as autoras deste texto e a uma série de projetos e problemas compartilhados. Por fim, as descrições aqui apresentadas se dão a partir de pesquisas realizadas com o consenso das nossas interlocutoras.

6 Os Xucuru-Kariri que habitam o Sul de Minas Gerais foram instalados pelo Estado brasileiro no antigo Posto Agropecuário do município de Caldas/MG, atual assentamento Xucuru-Kariri conhecido como Fazenda Boa Vista, no ano de 2001 (Bort Júnior & Henrique 2020). A circulação de pessoas entre a aldeia Kiriri de Barra e a aldeia dos Xucuru-Kariri aconteceu com alguma frequência entre os anos de 2001 e 2017, quando o líder Kiriri comunicou ao cacique Xucuru-Kariri que ocupariam uma terra do estado de Minas Gerais, também localizada no município de Caldas e, por não concordar com tal ação, a aliança política entre os dois grupos se rompeu.



que decidiram segui-lo, o cacique Adenilson *foi abrindo os caminhos* em busca de uma terra para seu povo.<sup>7</sup>

Como contou-me o cacique Adenilson, o conflito entre os irmãos foi um impulsionador da migração ocorrida em 2017, quando, na verdade, a busca por uma terra mais fértil, que pudesse produzir alimentos e boas e novas conexões para construírem um lugar de vida (Henrique 2019) foi o grande motivador do movimento realizado por essas famílias. Quando chegaram ao Sul mineiro, essas pessoas ainda não se autodenominavam Kiriri do Acré. Foram sobretudo as relações de confiança e amizade construídas na localidade, com os moradores do bairro Rio Verde, onde está localizada a terra ocupada, que os fizeram primeiramente se autodenominarem povo kiriri do Rio Verde. Já em meados de 2020, a autodenominação se alterou: já não Kiriri do Rio Verde, mas Kiriri do Acré. Essa mudança diz respeito à constituição de trocas e comunicações com alguns dos moradores da terra habitada, como é o caso do «verdadeiro dono da terra»<sup>8</sup>, um índio tapuia que ali viveu há muitos anos.

É notório também que a mudança na autodenominação se reporte às relações construídas com os encantados, também chamados de mestres, que, como me contou o pajé Agenilton, deram-lhes uma nova oportunidade de *fazer a ciência do jeito certo*, cumprindo com a regularidade e as regras exigidas para uma efetiva comunicação com eles. A ciência costuma acontecer mensalmente no *poró*, ou casa da ciência, uma construção de barro e bambu, coberta com telhas de cerâmica, localizada em um lugar específico na mata, e é o momento por excelência em que acontece a comunicação com outros seres com quem convivem, sobretudo com os encantados, que são como o vento, e habitam matas e águas. Na nova terra habitada, disse-me também a professora Roseni, os Kiriri tiveram a “oportunidade de começar de novo, fazendo o certo”.

Logo que ocuparam a terra no Rio Verde, contou o pajé Agenilton, as famílias que ali estavam procuraram por um espaço mais plano, que pudessem limpar e aplanar, para

---

7 O cacique Adenilson seguiu o caminho trilhado por seu pai, o sr. Domingos, que deixou a Terra Indígena Kiriri, localizada em Mirandela/BA, após um conflito interno no fim dos anos de 1980 e saiu caçando uma terra para sua família, fundando a aldeia Kiriri de Barra, em Muquém do São Francisco/BA. É importante ainda ressaltar que, apesar de terem liderado migrações de famílias que decidiram segui-los, o cacique Adenilson reforça que, como fez seu pai, não deixou inimigos em sua antiga aldeia, reforçando sua boa relação com a irmã e cacique, sra. Maria. Para saber mais sobre tais movimentos migratórios (Henrique 2019).

8 A discussão etnográfica a respeito das figuras dos “donos”, associados aos mestres de animais, chefes e senhores de determinados domínios, é um tema central a pesquisa etnológica (e.g. Cesarino 2010; Costa 2017; Fausto 2008; Guerreiro 2016). Em especial, este debate roda nos desencontros descritivos entre relações simétricas e assimétricas. Nos contextos que abordamos aqui os donos-cuidadores são evocados para tratar da possibilidade de acordos e negociações fundamentadas na troca, isto é, diz respeito menos à categorização da forma relacional encarnada pelos donos, e mais sobre o potencial de assumir muitas formas (cf. Maciel 2021b).

então realizarem a ciência e o toré, momentos em que costuma dar-se a comunicação mais direta com os encantados, esses seres das matas e das águas que ajudam e orientam as famílias kiriri em diversas situações, como, por exemplo, antes de uma ação política ou com a recomendação de banhos de ervas específicas para alguma doença. Além dos encantados, podem *chegar*<sup>9</sup> na ciência toda sorte de seres como, por exemplo, os praiá. Eles apareceram uma única vez e perguntaram se poderiam *chegar* mais vezes no *terreiro*. No entanto, seu pedido foi negado pelo cacique Adenilson e pelo pajé Agenilton. Estes últimos lhe disseram que não poderiam recebê-los porque ainda não tinham conhecimento para se relacionar ao modo praiá, de forma que não sabiam como atendê-los, alimentá-los ou mesmo agradá-los. Além dos *praiá*, podem *chegar* outros seres, tais como a dona do bambu. Ela vive no bambuzal da aldeia e, na ocasião em que se apresentou, acordou com as famílias kiriri para que elas retirassem do seu bambu somente quando fosse necessário.

No entanto, também podem *chegar* seres não conhecidos. Certa feita, enquanto cantavam “caboclo do mato olha a linha, eu fui criado foi na montanha como um bichinho tão enjeitado: eu não tenho pai e nem mãe, eu não tenho pai e nem mãe... o que é que come, o que é que come? Como uma flor, maracujá...”, um canto recorrente na ciência, um ser desconhecido *chegou* por primeira vez. Durante o canto, uma mulher caiu no chão, cobrindo o rosto com seus cabelos. Na ocasião, as pessoas pensaram ser um praiá, e logo a cobriram com uma *tanga*, a saia de palha usada por homens e mulheres durante a ciência. Quando deixaram de cantar, descobriram que aquele ser não falava, apenas gesticulava e balbuciava, ainda que entendesse o que lhe era dito. E foi dessa forma, com uma espécie de mímica, que a comunicação aconteceu: descobriu-se que ele vivia nas montanhas, como um bichinho enjeitado, que não tinha pai e nem mãe, mas que queria ser batizado pelo povo kiriri para que pudesse brincar com as crianças dali e, assim, participar da vida da aldeia.

Ao contrário da ciência, no toré, a *brincadeira* realizada mensalmente aos sábados, não é comum que os encantados *encostem* nas pessoas<sup>10</sup>. Para isso, são entoados cantos “mais leves” do que os cantos entoados na ciência. Assim, durante a brincadeira, a cachaça e o vinho do milho são aspergidos pelo pajé para oferecê-los aos seres da mata, ainda

9 *Chegar e receber* são expressões utilizadas para dizer dos seres que se apresentam nesses momentos e daqueles que os recebem. Sua “chegada” é mediada por alguém que os “recebe” e, por isso, possui o “dom” de recebê-los em seu corpo. Dizem também que qualquer um pode ter o “dom”, no entanto sua chegada se dá no corpo de algumas mulheres específicas, tais como Roseni, que “recebe”, por exemplo, o Chefe da Mata, mediador daquelas pessoas em relação a outros seres. Por isso, Roseni é chamada também de dona da mesa. Assim, determinados seres estão associados a pessoas específicas.

10 “Encostar” é também uma expressão utilizada para dizer da chegada de algum ser. No entanto, usa-se para dizer de situações que não acontecem durante a ciência, na casa da ciência, o lugar especificamente destinado ao momento de comunicação com esses seres.

que sua presença ali aconteça de outra forma que não através do corpo das pessoas que possuem o dom de recebê-los. Já na ciência, que acontece mensalmente às quartas-feiras, os cantos são *mais fortes*, entoados exclusivamente para isso. Enquanto o pajé “puxa” os cantos, os encantados *chegam* dançando, *encostando* sobretudo nas mulheres que possuem o dom. A partir dali sentam-se e estabelecem comunicação cordial com o visitante. Muitas vezes a comunicação acontece em português, outras acontecem na *língua indígena* – que as pessoas têm aprendido com os encantados, e até mesmo através de gestos, sem uso das palavras.<sup>11</sup>

Idealmente, a ciência e a brincadeira do toré acontecem na mata, onde vivem os encantados. No entanto, nos primeiros dias em que estavam no Rio Verde, em 2017, decidiram realizar a ciência e a brincadeira no *lugar planeado*, que se tornou o centro da aldeia e que posteriormente deu lugar a uma cabana. Foi no *lugar planeado*, naquela primeira ciência, que entraram em contato com o verdadeiro dono da terra em que estavam, um índio tapuia, *ancestral indígena* do povo kiriri e que ali viveu há muitos anos com seu próprio povo.<sup>12</sup> Após dar as boas-vindas aos presentes, o índio tapuia, chamado Canequim, explicou que a permissão para *chegar* havia sido concedida porque ele havia visto que as famílias ali assentadas também eram indígenas e queriam habitar a terra.<sup>13</sup> Sabendo dessa presença indígena, Canequim deu sua autorização para que isso acontecesse. Em troca, o tapuia pediu que as famílias assentadas cuidassem das matas e das águas do lugar, mencionando que aqueles que por ali passaram antes deles não as haviam respeitado.

Desde o primeiro encontro com o povo kiriri, Canequim não deixa de *chegar* na ciência, ou mesmo no toré. Em certa ocasião, o pajé me contou que Canequim é uma pessoa engraçada, que conversa brincando, e que já havia mostrado aos moradores da aldeia a dança de seu povo, bastante estimada pelas famílias assentadas. Certa feita, durante o toré, Canequim se aproximou, e *encostou* em Carliusa, uma importante liderança feminina. Quando ele *chegou*, foi para o centro da roda, onde as pessoas continuavam a dançar. Então, o pajé e o cacique da aldeia se aproximaram e levaram Canequim para a casa da ciência –

---

11 É importante notar que “toré e ciência fazem parte de um mesmo campo relacional, expondo relações políticas, que consolida negociações e trocas de várias ordens com seres humanos e não-humanos” (Henrique 2019: 102).

12 É importante ressaltar que tal ancestralidade evocada pelos Kiriri está ora ancorada nos parentes tapuia que estão na aldeia de Barra, em Muquém de São Francisco/BA, especificamente dizem do marido da cacique Maria, irmã de Adenilson, que “está Kiriri, mas é Tapuia”; ora dizem da coragem dos tapuias que ali viveram, fugindo do devastador processo de escravização promovido pela colônia. É importante também dizer que há muitos relatos de moradores locais acerca de indígenas que habitaram a região de Caldas no passado, tema sobre o qual não há registros bibliográficos.

13 Quem permite a “chegada” dos seres na ciência é o Chefe da Mata, encantado que desempenha um papel fundamental de encerrar aquele momento de comunicação. É ele quem “despacha” os vinhos ao final para que possam ser distribuídos aos presentes.

local onde ela era realizada naquele então. A roda terminou se dispersando, e todo mundo ficou do lado de fora, esperando para ver o que aconteceria.

Na casa da ciência, o cacique e o pajé ajudaram Canequim com suas vestes: um acessório para colocar na cabeça e seu aió, uma bolsa lateral feita de palha que todos os adultos da aldeia devem usar para carregar seu paú, cachimbo específico, que deve ser batizado e ganhar um nome antes de ser usado. Em seguida, Canequim comunicou às lideranças que o toré estava muito *solto*, que naquele dia – um sábado de aleluia –, após passar a quaresma sem realizar a brincadeira, deveriam levá-la mais a sério. Ele pediu que diminuíssem a bebida alcoólica no local, já que alguns presentes levavam cerveja para comemorar a *abertura do terreiro*. Esta última normalmente acontece após os dias de retirada que marcam a quaresma, quando as famílias kiriri se afastam dos *trabalhos, fechando o terreiro*, uma vez que os encantados estão em introspecção na mata e o mundo se torna bastante perigoso.

Acompanhado das lideranças, Canequim foi novamente para o lado externo da casa da ciência e, no centro da roda que rapidamente tornou a se formar, comunicou que todos os presentes deveriam beber um gole da jurema. De pronto, o pajé deu a bebida nas mãos do Tapuia que, por sua vez, colocou uma boa quantidade na coité, devolvendo a bebida e o recipiente ao pajé. Ao contrário do que possa parecer, o clima não era de tensão, mas de respeito à presença do Tapuia. Foi então que o pajé ofereceu a coité ao primeiro da roda e, com um sorriso discreto, disse: “pois dê uma boa golada, ele colocou bastante.” As pessoas que estavam nos arredores riram discretamente, inclusive Canequim. De certo modo, a relação com Canequim, o dono da terra no Rio Verde, parece se aproximar muito mais de uma parceria. Se por um lado a troca estabelecida entre o Tapuia e o povo kiriri do Acré acontece por meio e em razão da terra que eles, juntos, coabitam — ainda que essa coabitação se dê em tempos e espaços diferentes, mas que se cruzam em determinadas situações como a ciência ou o toré, por exemplo —, por outro lado, a terra mesma renasce através dessas relações, que parecem dar-lhe vida.

Na primeira ciência que realizaram, as famílias kiriri também foram orientadas pelo encantado Chefe da Mata, com quem estabeleciam contato desde antes de chegarem ao bairro do Rio Verde, a realizar o *batismo da terra*, colocando quatro lanças abençoadas pelos encantados nos quatro cantos da terra habitada, a fim de estabelecer seus domínios. O Chefe da Mata é o dono da mesa, uma espécie de mediador entre as pessoas e os encantados. É o Chefe da Mata quem faz o despacho dos vinhos da ciência e o sinal da cruz em cada um dos frascos que contêm as bebidas do milho, da mandioca e do maracujá, antes que os presentes - pessoas e encantados - as consumam. Como contou o pajé, o

Chefe da Mata apareceu na ciência dizendo a Roseni, em quem o encantado “chega”, que daria uma nova chance ao povo kiriri. Ele lembrou que, “na Bahia, o mestre de mesa era o mesmo Chefe das Matas, né? Aí desandou um pouco, como a gente veio pra cá [para a nova terra], a gente teve um recomeço aqui, ele falou que ia dar outra chance”.

Desde a primeira ciência realizada na nova terra, as famílias kiriri criaram condições para que pudessem dar continuidade às suas vidas: estabeleceram uma série de acordos com os encantados, que também os receberam ali, permitindo sua estadia. Desde que lhes foi dada a *nova chance*, Roseni tem empreendido o que chama de *resgate da língua indígena*, sendo os mestres uma das fontes de conhecimento desse resgate. Roseni, que também é professora na Escola Indígena Ibiramã Kiriri do Acré, conta que aprende a língua sobretudo na ciência, quando os encantados, especialmente o Chefe da Mata, *chegam* ensinando cantos, palavras e expressões que depois traduzem para o português. A professora conta que também aprende através dos sonhos, das crianças ou mesmo quando está em silêncio e alguma palavra nova vem à sua mente por mediação de algum encantado. Foi a partir dessas relações, em que acordou sua estada na terra que habitam no Sul de Minas Gerais, que o povo kiriri ganhou uma nova chance: resgata a língua a partir da qual passa a se autodenominar Kiriri do Acré, sendo este último o termo em língua indígena para “Rio Verde”. Uma mudança de nome também ocorreu com a aldeia. Atualmente, ela se chama aldeia Kiriri Ibiramã do Acré, sendo possível traduzir Ibiramã, a partir do tupi-guarani, como “terra da fartura”.

É importante lembrar que “Ibiramã” reflete o que as famílias kiriri diziam desde o primeiro momento que ocuparam a terra no Sul de Minas Gerais: “você olha e vê, essa terra aqui é toda verdinha.” A categoria “terra verde” aqui mobilizada diz respeito a uma terra boa para plantar e colher o alimento, mas também uma terra em que as relações estabelecidas podem render bons frutos.

Quando dizem que podem ali começar de novo, as pessoas também mobilizam o compromisso que assumiram com os encantados, sobretudo na realização da ciência e do toré. Por isso, tanto a ciência quanto o toré devem ser realizados mensalmente, com a presença de todos da aldeia, exceto daqueles que trabalham nas roças da região e precisam acordar ainda de madrugada. Além disso, “é tudo uma ciência danada”, lembrou-me certa vez Carliusa, que também é vice-diretora da escola da aldeia. Ela dizia que para fazer a ciência e a brincadeira do toré deve-se cuidar para que os procedimentos sejam minuciosamente feitos do mesmo jeito, como ensinaram os antigos. Se algo é esquecido, como por exemplo a cachaça ofertada aos encantados, deve-se voltar à casa e pegá-la imediatamente, como contou-me o pajé. Também, a preparação dos vinhos do milho, do



maracujá e da mandioca, assim o vinho feito a partir da entrecasca da juremeira, importante bebida para muitos povos indígenas no Nordeste brasileiro, devem ser cuidadosamente preparados, seguindo o passo a passo.

Ainda, as boas relações que desejam manter com os encantados neste recomeço passam também por outras esferas do dia a dia da aldeia. É o caso, por exemplo, do que foi acordado pela primeira vez em que contataram o antigo tapuia, isto é, que precisam cuidar das matas e águas do lugar. Em razão disso, todas as retiradas da mata devem ser antes comunicadas e autorizadas pelos respectivos donos dos locais. Certa feita, quando construía sua casa, o pajé foi desacompanhado até a mata com a intenção de pegar alguns bambus para dar estrutura à casa, feita de barro. Ali, em meio ao bambuzal, ele começou a ouvir palmas que, pouco a pouco, iam se aproximando dele. De repente, as palmas se detiveram e um vento forte espantou os passarinhos que descansavam na copa. O pajé então decidiu voltar para casa, sem tirar os bambus. O evento foi lembrado durante a ciência que aconteceu pouco depois. Nela, participou o *dono do bambu*, que pediu para que o pajé não ficasse com medo, pois sabia que ele era “um pajé, uma pessoa especial.” “O dono do bambu”, lembra Agenilton, “é na verdade uma mulher que pediu para que não cortássemos os bambus de qualquer jeito, deixando-os jogado na mata, retirando-os apenas quando precisássemos.” Ela também disse que o vento experimentado pelo pajé era um modo de mostrar-lhe que ali havia um dono e que, como os pássaros, ela estava na copa do bambuzal, se alimentando dos “olhos dos bambus”, na parte superior da planta.

Assim posta, a oportunidade de começar de novo, que as famílias kiriri receberam dos encantados com quem já se relacionavam mesmo antes de chegar à terra que hoje habitam no Sul de Minas Gerais, diz respeito à construção de relações de respeito e troca com diferentes seres, muitos ainda desconhecidos, que habitam aquela terra. Isso tem possibilitado não só resgate da língua, mas o nascimento do povo kiriri do Acré e da “terra da fartura”, a aldeia Ibiramã.

### **O retorno dos Genmapu**

Na região de Puchacay, adjunta à antiga fronteira que separava os territórios autônomos mapuche do espaço controlado pelo Estado chileno, aconteceu algo especial, me contou Rosita Huenchulaf, minha amiga e colega. Naquele lugar de fronteira, uma das primeiras a ser espoliada e invadida pelos exércitos chilenos, as pessoas diziam que um gurufilu (raposa-serpente), frequentemente descrita como um couro similar a uma serpente, habitava um dos rios. Contavam, ainda, que o gurufilu atacava as pessoas que se aproximavam do rio, adoecendo-os. Segundo Rosita, as pessoas mapuche da região, que

estavam awinkados, chilenizados, viam o gurufilu como um wekufe, uma maldade. Além de evitarem o rio, elas também maldiziam a criatura.

Certo dia, durante a temporada seca, um jovem rapaz decidiu atravessar o rio em que se dizia habitar o gurufilu. Ele trasladava um cavalo para outra pastagem, do outro lado do rio. Por isso, desmontou o animal e o puxou para dentro d'água. Submerso até a cintura, o jovem sentiu dores intensas nas coxas, “como se arames farpados estivessem sendo fincados e arrastados pela sua carne”, me contou Rosa. Para sua surpresa, quando chegou à outra margem, ele não encontrou ferida alguma em suas pernas. Chegando à sua casa, depois de deixar o cavalo, o jovem contou à sua família sobre o que lhe havia acontecido.

No dia seguinte, ele amanheceu gravemente doente. Seus familiares, que estavam engajados em reaprender os conhecimentos dos antigos, logo suspeitaram que o jovem poderia ter sido atacado pelo gurufilu do rio. Decidiram, então, recorrer a uma maci (xamã). Durante o macitun (cerimônia de xamã) que executou, a maci encontrou não um ser agressivo, um wekufe (demônio, maldade), como diziam as pessoas da região, mas o genko, o dono-cuidador da água. No encontro, o genko disse seu nome pessoal, aquele que deveria ser utilizado para se referir a ele nas rogatórias e nos demais encontros entre a família do rapaz adoecido e ele.<sup>14</sup> Contou, ademais, que ele não era um ser agressivo ou perigoso, mas que agia assim porque os antigos mapuche lhe haviam solicitado e porque haviam se esquecido dele em seus gijatu (rogativas), deixando de mencioná-lo e chamá-lo enquanto rogam.

Segundo o que disse o genko, os antigos mapuche lhe haviam pedido, em certo momento, que ele impedisse que qualquer pessoa cruzasse o rio. Como ninguém havia lhe dito que não mais o fizesse, ele continuava a atacar as pessoas. Mencionando a reflexão da maci que se encontrou com o genko, Rosita me disse que, porque os antigos mapuche tinham muito kimvn (conhecimento, sabedoria), eles podiam pedir ao genko que ele defendesse o território, atacando as pessoas. Segundo Rosa, o genko teria formado, junto com os antigos mapuche, uma “aliança territorial” contra os exércitos chilenos. E ela foi efetiva, disse, uma vez que muitas tropas chilenas se afogavam nos rios do território mapuche e temiam os bosques e as montanhas. Eram os genmapu, os donos-cuidadores dos territórios, que estavam atuando. Como me explicou Rosita, “nos tempos de guerra se recorreu a poderes para montar armadilhas aos winka”, os chilenos.

---

14 Como em outros contextos, a doença causada pelos não humanos parece ser, aqui, uma abertura à conexão e ao aprendizado (Barcelos Neto 2008; Cesarino 2011; Viveiros de Castro 2002).

Com o genocídio iniciado pela invasão do território, grande parte do acervo de conhecimentos que permitiam às pessoas de Puchacay – e outras instância do território mapuche – ver e se relacionar com o genko acabou sendo perdido. Como veremos, essa perda não é só humana: os bosques e a terra foram devastados e muitos genmapu foram embora dos territórios. Fonte de conhecimento para a vida na terra, quando fugiram, os donos-cuidadores levaram consigo algumas das conexões pelas quais o conhecimento transitava. Então, por desconhecimento, contou Rosa, alguém disse que o gen- do rio era mau e todos passaram a evitá-lo, achando que ele era por natureza agressivo, que era um wekufe. “Isso é transculturar, perder a conexão”, ela me disse. As pessoas perderam de vista suas conexões com esse gen- e, por isso, tornaram-se incapazes de qualificá-las, ensiná-las ou mantê-las. Conforme me ensinou Rosa, muitos dos seres que as pessoas presumem como maus, tais como o gurufilu que atacou o jovem que cruzava o rio, são genmapu, de tal modo que, “se os tratamos com respeito, não nos farão dano, nos cuidam”.

A noção de cuidado, constantemente empregada ao tratar das relações recíprocas com os donos-cuidadores dos territórios, parece indicar que as próprias pessoas sejam também o efeito das conexões – de respeito, reciprocidade e amizade – que estabelecem com os gen- e outras espiritualidades. Fazer coisas como winka é perder conexões, transculturar, de modo que as conexões parecem produzir, no efeito avesso, um dos sentidos possíveis do modo de vida mapuche.

Esse é um dos fatos para o qual Don Vicente Huenupil me chamou a atenção certa feita. Ele disse que “o Mapuche é família da natureza”, e explicou, “natureza é como o winka [não Mapuche] chama os genmapu. A natureza sempre foi família do Mapuche”. Por fim, ele afirmou, “assim é o nosso cewvn [fazer-se pessoa], conectar-se com a natureza”, fazer dos genmapu família. O vínculo entre eles, entre mapuche e genmapu, parece ser mais do que um mero reflexo da amplitude do campo semântico – aberto e multiplicador de sentidos – do termo mapu (terra, território), contido em ambos. Antes, parece indicar uma dependência relacional entre eles.

Os ensinamentos de Don Vicente parecem justamente explicitar a parte obviada, tomada como condição do próprio enunciado, digamos, da história do genko contada por Rosita. O gurufilu, que era visto como um demônio, um espírito agressor que ali habitava, passa a ser visto como um genko, dono-cuidador da água, depois do adoecimento do garoto que levava o cavalo e da mediação da maci (xamã). Segundo Rosita, o gurufilu era visto como um demônio – um ser agressivo – porque as pessoas não sabiam – na medida em que não podiam – se relacionar com ele, implicando que elas estavam desconectadas do território que ele cuida, o rio de Puchacay, assim como dele próprio enquanto genko, enquanto “família do Mapuche”, como enfatizava Don Vicente.

Com o conhecimento adequado, o gurufilu passa a ser visto como um genko, um cuidador que, mais do que uma potência agressiva, punitiva ou controladora, estaria de alguma forma mostrando-se apto para compor o mapu do qual os Mapuche são gente. Poderíamos, então, resumir essa reflexão nos seguintes termos: seres assumem formas agressivas a partir de algumas conexões, de outras, eles podem ser aliados, família. Quando se faz conhecer como genko, este ser dá evidência às pessoas mapuche de que elas podem tornar a se conectarem com ele, convocando-o e produzindo as “alianças territoriais” que transformam o mapu, estendendo-o e recompondo-o a partir de novas conexões.

Conhecimento parece ser, aqui, tanto aquilo que permite produzir as conexões, sua condição, de tal forma que se pode porque se sabe, quanto aquilo que dá e altera a forma dos existentes, o modo em que se dá seu aparecimento e, portanto, o efeito que ele produz numa série de relações concatenadas. É a maci quem vê o genko, mas o faz porque a família do doente tinha alcançado as condições de administrar as conexões que estabeleceriam com o cuidador do rio, mencionando-o, a partir de então, em suas rogativas (gijatu), razão pela qual o próprio cuidador lhes entrega seu nome de pessoa (ou de espírito).

As pessoas precisam estar preparadas, me contou Rosita, para tornar a estabelecer conexões com os seres que passam a partir daí a compor – ou recompor – o mapu (terra, território). Recompô-lo implica, por sua vez, multiplicar as dimensões territoriais das quais está feito, originando novos conhecimentos que se desdobram e que se aprendem a partir dessas reconexões. Ou, ainda, devem estar preparadas para redescobrir o conhecimento, dado que este vem de outros mapu. Todo o conhecimento que possa existir já existe; ele é da ordem dos antigos e das espiritualidades: pertence a eles. O que acontece, e por isso as pessoas precisam estar preparadas, é que o conhecimento é transferido através das conexões que paulatinamente se fazem, mas também se perdem. Por esta razão, me disse Rosita, “lá em cima está nossa universidade. É do wenumapu [território de cima, dos espíritos] que aprendemos tudo e é para lá que os Mapuche olham e pedem sabedoria. De lá vem o caminho dos antigos”. E isso nos leva a mais algumas histórias.

Certa vez, enquanto conversávamos durante o jantar, perguntei a Ignacio Raymañ porque as pessoas mapuche defendiam a terra como tanto afinco. Ele me respondeu que “não sabemos dizer o porquê. Está no meu ser. O Mapuche não explica: faz, reage. A terra se sente porque é o que faz o Mapuche. Se não tem esse sentimento, não é Mapuche. É a terra que nos permite ter clareza de quem somos, de onde viemos e o que queremos sobre o futuro.”

Conheci Ignacio durante uma oficina de língua e cultura mapuche que Rosita ministrou em fevereiro de 2019. Eu me lembro que ele nos contava da percepção dos

seus filhos sobre a cordilheira do Nahuelbuta, que perpassa toda a província do Arauco, circundando o vale de Elikura, onde ele nasceu e cresceu. Ele dizia que em outra ocasião seu filho caçula lhe havia dito que a cordilheira era feia, tomada como estava pelos pinheiros e eucaliptos da indústria madeireira e de celulose, naquele então, e ainda quando escrevo essas linhas, a principal espoliadora das terras mapuche.

Tais empresas, nacionais e estrangeiras, historicamente assediam as populações locais e pressionam a estrutura fundiária. Com isso, buscam acentuar a concentração de terra e explorá-la sob regime de esgotamento de recursos – humanos, vegetais, minerais, animais, hídricos e agrários, transformando todas as vidas dos territórios, o *ixofijmogen*, em matéria-prima para sustentar o conforto ontológico do mundo não mapuche – uma situação que também poderia ser facilmente descrita como de “acumulação por espoliação” (Harvey 2003). Recebendo subsídios do governo chileno, as madeireiras extinguem os bosques nativos e os substituem por monoculturas de eucalipto e pinheiro (Maciel 2021a). Em seguida, vendem o que extraem dessas florestas industriais como “madeira de reflorestamento”. As madeireiras são as principais responsáveis pelo esgotamento da água e pelos períodos de seca, cada vez mais longos e mais intensos.

Segundo Don Armando Marileo, artesão e *kimce* (sábio) que residia em Cañete, a cordilheira do Nahuelbuta, antes de estar repleta de florestas de eucaliptos e pinheiros, era muito bonita. Durante uma de minhas visitas à sua oficina, ele a descreveu como um enorme bosque nativo, de ponta a ponta, repleta de vida. Essa imagem também reflete as descrições de Juan Viluñir, *lonko* (chefe) da comunidade de Cayucupil. Ele contou a Rosita e a mim que antigamente a cordilheira estava cheia de *genmapu* (donos-cuidadores), com muito *nepen* (força, energia). Abundavam os animais, as plantas e, em especial, os *lawen* (remédios), e havia muita água. Ele contou, ademais, que todos sabiam que as empresas madeireiras haviam incendiado e talhado os bosques nativos para substituí-los pelas florestas de monocultura. O povo mapuche sofreu muito vendo aquilo, disse, sabendo que tantos *mogen* (vidas) haviam sido destruídos pelo fogo e pela motosserra.

Os processos contemporâneos de demanda, recuperação e restituição de terra envolvem, entre outras coisas, a reconstituição dos bosques nativos. Criar condições para o reaparecimento de animais e vegetações nativas, e apoiar os *genmapu* na formação dos bosques, com rogativas e ações diretas de manejo, eram tarefas assumidas por muitos coletivos, *lof* (agrupações de parentesco) e pessoas mapuche. As condições de vida das pessoas em relação ao seu território já haviam sido piores, me disse Rosita. A luta pela recuperação da terra estava alterando esta situação. De fato, essas recuperações deveriam ser encaradas, entre outras coisas, como uma restituição histórica devida ao povo mapuche



e às vidas junto às quais ele tem lugar, reconhecendo o violento processo de colonialismo histórico e o assalto das empresas madeireiras e de celulose, hidroelétricas, de pecuária, de mineração e aquíferas, entre outras, que espoliaram e continuam espoliando suas terras.

Ignácio contou que, diante das circunstâncias atuais em que se encontra Nahuelbuta, trata de ensinar a seus filhos a imaginar outra cordilheira, aquela que os *fvtakece* (os maiores) conheciam: coberta de bosques nativos, com muitas nascentes de água, animais e caminhos livres para que as pessoas pudessem circular, imagem que é a antítese do seu estado atual. Ele me disse que a circunstância em que se encontra a cordilheira está matando as pessoas *mapuche*, que já não podem viver como tais, privadas de suas conexões, e que muitas vezes se veem forçados à *chilenização*.<sup>15</sup>

É neste contexto que se insere o “inferno dos incêndios”, uma expressão que escutei diversas vezes em fevereiro de 2019, quando presenciei uma dezena de incêndios florestais em menos de uma semana. Sem água e cobertura de eucaliptos e pinheiros, a cordilheira do Nahuelbuta está sempre em chamas. Mas esse não é um fenômeno exclusivo dessa região. Segundo os dados do governo chileno para 2018, uma média de cinquenta focos de incêndio florestais tiveram início todos os dias no país durante a temporada seca. No dia 14 de fevereiro de 2019, quando a cidade de Cañete foi invadida por uma nuvem espessa de fumaça dos incêndios florestais, inviabilizando o fluxo da vida local, quarenta e seis incêndios haviam sido registrados em florestas de todo o Chile, todos eles ao sul de Santiago, no território *mapuche*. Na expressão que usou Juana Paillalef numa conversa que tivemos naquele então, “o *wajmapu* está ardendo”. Isso nos leva a uma segunda história compartilhada por Rosita.

No dia 9 de fevereiro de 2019, um enorme incêndio teve lugar na região de Carahue, a duzentos quilômetros ao sul de Cañete. Rosita, que reside naquele município, me contou que estava com sua família festejando e compartilhando comida quando companheiros de um *lof* vizinho vieram pedir ajuda para combater as chamas. Dizem que o fogo era tanto que todos tiveram que se somar à tarefa. Rosa me contou que, enquanto apagavam o fogo, as pessoas viam redemoinhos que refaziam o incêndio uma e outra vez, tornando-o interminável. Depois de passarem toda a tarde e noite controlando as chamas, já de volta à sua casa, dois netos disseram ter visto um homem muito alto andando com uma vaca no meio do fogo.

15 A etnografia de Di Giminiani (2018), levada a cabo na região da Araucania, é feliz em mostrar as difíceis condições daqueles que, para se manterem vivendo em seu *tuwvn* (lugar de origem), conceito central à concepção relacional *mapuche* de pessoa (Course 2011; Di Giminiani 2016; González Gálvez 2016; Narahara 2021), devem *awinkar-se* cada vez mais, valendo-se, entre outras coisas, de documentos e técnicas de produção *winka*.

Explicando-me quem as crianças haviam visto, Rosita disse que o homem com a vaca era o genkvxal, o dono-cuidador do fogo. O incêndio havia sido alimentado por ele, ela contou, com a intenção de queimar os pinheiros plantados pelas madeireiras. As chamas começaram na propriedade da madeireira Arauco ao mesmo tempo que nas propriedades de alguns colonos chilenos. O fogo serviu como um alerta para as pessoas que plantam e permitem que se continuem plantando os pinheiros e os eucaliptos trazidos pelas madeireiras e que acabam com a água. Segundo Rosa, as maci disseram que isso é só o começo e que enormes incêndios continuariam a se arrastar pelo território por muito tempo.

Entendendo que o fogo estivesse direcionado para as plantações de pinheiro e eucalipto, perguntei a Rosa porque o incêndio havia se alastrado para as áreas habitadas por aqueles companheiros que lhes haviam pedido ajuda, e que, pelo que nos havia contado antes, compartilham cerimônias e rogativas com o seu lof. O fogo, ela me disse, era a manifestação do genkvtral, mas havia “mais forças”, outros newen. Os wekufe, maldades, disse, “meteram o rabo”. Foram mandados para expulsar as famílias mapuche da terra, destruindo suas casas.

O engendramento do fogo iniciado pelo genkvtral poderia ter causado uma enorme tragédia se as pessoas não tivessem se engajado em combater o incêndio, dado que os wekufe recomeçavam o fogo com seus redemoinhos, levando-o em direção aos lofmapu (territórios dos coletivos familiares mapuche). Como resultado, uma enorme extensão dos bosques de pinheiros das grandes empresas e de alguns pequenos produtores se queimaram, mas muito pouco se perdeu nas terras daquelas comunidades que realizavam suas rogativas. Nenhuma casa ou horta mapuche, e bem pouco bosque nativo se queimou.

Entretanto, o prefeito de Carahue disse que foram as comunidades mapuche que produziram o fogo, iniciando os incêndios que ele chamou de “criminosos” com a intenção de afugentar as madeireiras. Naquele dia 9, um sábado, fazia muito calor e o ar estava muito seco. Rosa contou que muitas pessoas viram como os cabos de energia soltavam faíscas, e o incêndio se alastrou rapidamente. Não poderiam ter sido os Mapuche, ela disse, porque ainda não haviam terminado a colheita da batata. Não começariam um incêndio arriscando o fruto de meses de trabalho e a garantia dos alimentos para o inverno. Segundo Rosa, “Chile diz que nós nos estamos autodestruindo, mas não sabe nada do nosso mundo.”

Em seguida, Rosita me explicou que os genmapu “são quem cuidam e protegem os lugares, as coisas e os animais. São seus donos; um newen [força, energia] que se materializa em alguém.” Alhures, ela escreveu que eles são protetores dos ecossistemas que conformam os territórios (Huenchulaf Cayuqueo & Obreque Guirrimán 2022). No

entanto, se ele aparece como cuidador ou agressor, depende da conexão que com ele se estabeleça. Ele foi agressor para a madeireira, como no caso do genkvxal (dono do fogo), mas foi aliado das famílias mapuche que fazem gijatun.

As pessoas precisam estar preparadas, me ensinou Rosita, para se conectar com os genmapu. Eles são aliados, cuidadores, para aqueles que estão preparados para reconhecê-los e que, a partir daí, os chamam durante o gijatun (cerimônia). E isso é importante também para os gen-. Quando as pessoas os convocam às cerimônias, eles se enchem de newen, ela disse. Com a força do gijatun, os genmapu trazem a água, por exemplo, que corre pelo território e o cura do fogo que queimou os pinheiros.

A água, me contou Rosita, é o primeiro passo para que os bosques nativos reapareçam. Depois dos incêndios que consomem as monoculturas de eucalipto e pinheiro das madeireiras, a água que começa a correr nas montanhas é a indicação de que os bosques estão por se refazer. Daí também a importância das ações de retomadas de terra. Sem que as pessoas as levem a cabo, as madeireiras tenderiam a replantar seus bosques e, outra vez, esgotar a água. A cura do território é, portanto, um ato de agenciamento político do povo mapuche e dos seus aliados, os genmapu, bem como dos territórios que eles agenciam. Ou, em outros termos, o mapu se transforma na medida em que aqueles o conformam intensificam e multiplicam suas conexões, se fazem família.

No dia 27 de setembro de 2019, aukin.org, que se identifica como um canal de informação e jornalismo mapuche, publicou uma nota assinada pelos Pu Lov e Comunidades em Resistência Lavkence. A nota se dava em ocasião da visita do Ministro do Interior, Rodrigo Ubilá, à Província do Arauco. Entre outras coisas, ela se referia ao processo de recuperação das terras ao redor do lago Lanalhue, tratando-o como uma reinstauração do equilíbrio com os gen- do lugar. Textualmente, diz a nota:

Em Peleco, Elicura e Lanalhue, pouco a pouco, se instala a vida mapuche e, com isso, o equilíbrio com os *gen* que ali habitam. A contradição com o mundo *winka* é e será evidente. O lago Lanalhue é e seguirá sendo território mapuche.

A nota segue dizendo que as famílias mapuche exigiam a saída da madeireira Mininco da região e a entrega imediata dos fundos de terra, entre outras coisas. Por fim, afirma,

O modelo capitalista que impulsiona o estado chileno, respaldado política e militarmente por este e todos os governos anteriores, é o verdadeiro inimigo do povo mapuche. Este sistema extrativista criminoso não é compatível com a reconstrução cultural, social e política do nosso povo.

Conversando sobre isso com Rosita, ela agregou à nota uma consideração fundamental: onde rege o regime dos genmapu não há espaço para a forma de ganhar dinheiro dessas empresas. O que elas exigem é incompatível com o respeito que se deve aos donos-cuidadores, os gen-

O “inferno dos incêndios” pode, então, ser uma oportunidade se as pessoas estiverem preparadas: possibilita que, partindo das conexões com os genmapu, o território ganhe outra forma, distinta daquela em que está, dominado pelas madeiras e assolado pela seca. “Ver a água correndo sobre a cordilheira”, diz Rosa, “nos dá esperança; mostra que é importante continuar aprendendo e fazendo gijatun.” Antes o wajmapu, o território mapuche, estava povoado de uma infinidade de genmapu porque o povo mapuche também era outro, fazia muito gijatun e intervinha de forma correta frente aos cuidadores. Tinha muito conhecimento, o que quer dizer que tinha muitas conexões com as espiritualidades. Mas tudo isso se alterou com a invasão chilena. Os gen foram embora, fugindo da mesma violência colonial que inscreveu a terra ao regime de propriedade moderno e os corpos mapuche ao padrão racial da colonialidade. No entanto, os gen estão voltando, estão aparecendo e exigindo respeito e, como consequência, conexões. Com eles, a vida se adensa, e isso enche o wajmapu de esperança.

### **Reflexões finais**

Uma terra verde que renasce a medida em que o povo kiriri do Acré se familiariza com os encantados e os donos da terra e dos seres que a coabitam; territórios que se secaram e perderam conhecimento a partir da invasão chilena, mas que testemunham o retorno dos donos-cuidadores à medida em que as pessoas se preparam para isso, renovando a vida. Para contar essas histórias, mobilizamos os pequenos movimentos de um pajé que visita o bambuzal, de um menino que atravessa o rio e que, ao fazê-lo, se colocam na presença de outros seres que, a partir daí, “chegam” em sua ciência, se comunicam com a maci (xamã), mostrando-se aptos aos vínculos. No entanto, a minúcia que torna esses movimentos possíveis requer outros tempos. Não se trata das escalas agrandadas que minimizam subjetividades, mas aquelas que as recentram. A complexidade das escalas que dão corpo a essas histórias não remete às dimensões de um planeta ou de uma humanidade, mas à autossimilaridade de lugares que, no seu avesso, são pessoas, encantados e espíritos com histórias outras, que se resistem às narrativas da catástrofe e dos fins. O nós reflexivo que dá lugar ao renascimento se estende, não para outros humanos, se assim considerarmos possível, mas para outras pessoas, seres outros que humanos. São histórias de relações de conhecimento que convocam entidades em seus domínios em ações que apontam para

parcerias sobre o tempo, mas sem soluções únicas e, inclusive, de negativas, como saberão os praiá.

Os territórios que se transformam, que ganham vida, o fazem na presença afetiva do vinho de milho, da jurema, da farinha tostada e das rogativas. A escala do capital, do colonialismo e do espólio de terras não deixam de importar, é importante que o digamos, mas seu poder de devoração é o fundo a partir do qual ganha relevância o tratamento do detalhe, de fazer tudo certinho para ter uma nova chance. Esquiva-se das escalas em que uma revoada de pássaros na copa do bambuzal não importa. Nas histórias de renascimento, a urgência das grandes respostas cede lugar ao acordo com o dono do rio e com o Chefe das Matas. Ainda que os males sejam grandes, essas personagens insistem na complexidade das escalas incorporadas, no tempo detido das confianças, de um antigo índio tapuia que vai chegando sempre, que insiste em estar, em fazer rir, e em celebrar o cuidado da sua terra, suas matas e suas águas, como um dono-cuidador do fogo, que combate as monoculturas de eucalipto e pinheiro.

O que podemos aprender das histórias, pessoas, espiritualidades e donos, entre outros, aqui convocados? Quiçá que a terra rebrota dos vínculos, e que estes exigem respeito, compromisso, detença e afetação, apontando para a presença de pessoas. Há, aqui, espaço para o tempo das urgências, em que as respostas são medidas em escalas que excedem os próprios territórios que têm lugar a partir desses vínculos? A água que escorre sobre um campo queimado, indicando o retorno do dono-cuidador da água, é suficiente para aqueles que imaginam a recomposição de planetas inteiros? Outra vez, a escala, aqui, não é simplesmente geográfica, mas relacional, agentiva e temporal. Então, qual é a dimensão dos vínculos restaurativos que estamos dispostas a reconhecer quando insistimos em contar histórias do fim?

O povo kiriri se faz gente do Acré, terra verde, e com isso nos ensina sobre composições mais-que-humanas, seus tempos e exigências, para dar corpo a uma terra que gera frutos, um contraste fundamental com a terra seca, sem vida, das madeiras sul-chilena e suas escalas industriais. No entanto, o povo kiriri faz renascer sua terra, concedida a eles pelo Tapuia, seu amigo de ciência e toré. Terra é o nome da relação, se assim quisermos, a partir do qual e em direção à qual os esforços são feitos. Mas qual terra, qualquer uma? Não. A sua terra: terra verde, lugar chamado na língua que também rebrota dos vínculos (da) terra como Acré. Algo análogo aprendemos no caso dos donos-cuidadores em relação às famílias mapuche que se reaproximam deles. Eles conectam territórios específicos, seus, micro-dimensionados: um rio determinado, aquele bosque, um olho d'água, um repositório de argila. Cada uma dessas conexões, que vão dando forma



à mapu (terra, dimensão, mundo), requer esforço, compromisso e conhecimento. Renascer terra, aqui, exige atentar para suas dimensões de pessoa das escalas sem que, para isso, seja esquecida a materialidade desses vínculos: as águas e o bambu, por exemplo, que também importam como tal, como água, como bambu.

Se, remontando a Strathern (2009), podemos dizer que nas histórias contadas a terra emerge como um modelo criativo, e não apenas produtivo, é porque, por um lado, os vínculos que dão lugar a terras renascidas suscitam criatividade, mas sobretudo esperança. Por outro, é porque essa criatividade e os vínculos que a desdobram são, eles mesmos, o resultado de produções desejadas e buscadas pelas pessoas e seres que pululam nessas histórias. Assim, a materialização da terra verde, cheia de vida, é desejada, sim, mas ao mesmo tempo em que se desejam as conexões que lhe dão corpo, não apenas como um meio para um fim, mas como um compromisso em si mesmo, para a necessidade de ser respeitosa como critério para o aprendizado que habilita novas conexões. Daí o gurufilu vira genko e as pessoas passam a convocá-lo, a chamá-lo para as cerimônias, e os praiá poderão chegar na ciência, encostando naqueles que então saberão como ser bons anfitriões para eles. Ou talvez nunca cheguem, o que também aponta para a maravilha dos possíveis. Os vínculos se assumem, então, quando há condições para tratá-los direito, para assumi-los com compromisso.

Por isso, nos perguntamos, quais compromissos assumimos quando mobilizamos escalas que nos devoram, problemas que parecem sempre nos exceder e que tiram de cena a detença dos vínculos e seus requerimentos, a complexidade das escalas em que os seres aqui relatados podem ser pessoa? A despeito do Antropoceno, quiçá seja importante contar mais uma história, apontando para contornos em que a vida reganha sua minúcia, enquanto assumimos com ela um compromisso aterrado, com um “a partir de” e um “para quê” possíveis de serem vividos. Assim, pensamos que histórias de terras que renascem nos ajudam a manter os pés fincados em escalas que, possíveis, apontam para um conhecimento esperançoso. Com isso, não queremos apenas nos esquivar de certa melancolia disciplinar que poderia nos agobiar, mas apontar para o modo em que essas histórias dão contornos a formas de conhecer esperanças porque engajadas, como diria Paulo Freire. Referimo-nos, então, a um esforço e disposição por pensar, narrar e habilitar conexões enquanto se produz conhecimento preocupado pelo o que ele é capaz de fazer. Inspiradas por nossas colegas, suas histórias, famílias e aliados, insistimos na urgência, agora sim, de fazer da esperança uma opção política.

## Referências

- ALARCON, Daniela Fernandes. 2019. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. São Paulo: Elefante.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp: Edusp.
- BORT JÚNIOR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. 2020. "Cada um em seu lugar": domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri". *Revista de Antropologia*, 63(3).
- CARDOSO, Thiago Mota. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- CARDOSO, Thiago Mota et al. 2021. "Vidas precárias em águas turvas: antropologia colaborativa nas ruínas do Antropoceno". *Ilha Revista de Antropologia*, 23(1): 97-126.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2010. "Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo". *Revista de Antropologia* v. 53, n. 1, pp. 147-197.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2012. "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change". *New Literary History*, 43(1): 1-18.
- COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau books.
- COURSE, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2016. "Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile". *Ethnos*, 81(5): 888-912.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2018. "É possível respeitar a terra?". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2): 70-104.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.
- FOUCAULT, Michel. 2015. *História da sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo. 2016. *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- GUERREIRO, Antonio. 2016. "Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu". *Ilha*, 18(2): 23-55.

- HARAWAY, Donna et al. 2016. "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene". *Ethnos*, 81(3): 535–564.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- HARVEY, David. 2003. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola.
- HENRIQUE, Fernanda Borges. 2019. *Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas-MG*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- HUENCHULAF CAYUQUEO, Rosa; OBREQUE GUIRRIMÁN, Mónica. 2022. *Pu gen ko. Los protectores del agua*. Santiago de Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- INDIGENOUS ACTION. 2020. *Repensando el apocalipsis: manifiesto indígena anti-futurista*. Oaxaca: Fusilemos la noche.
- JESUS, Jaqueline Gomes De. 2015. Interloquções teóricas do pensamento transfeminista. In: J. G. de Jesus (org.), *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanoia. pp. 17–32.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURE, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora e Ateliê de Humanidades Editorial.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LIU, Petrus. 2020. "Queer Theory and the Specter of Materialism". *Social Text*, 38(4): 25–47.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2021a. "Ensaio Sobre a zarza: monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche)". *Revista Ñanduty*, 9(13): 45–63.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2021b. "Mundo de formas". *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 3: e020025,
- MACIEL, Lucas da Costa. 2022. *Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MORAIS, Bruno Martins .2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante.
- NARAHARA, Karine L. 2021. *Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.

SIMPSON, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.

STENGERS, Isabelle. 2012. "Reclaiming Animism". *e-flux*, 36: 1–10.

STRATHERN, Marilyn. 2014. "A relação: acerca da complexidade e da escala". In. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 263–295.

STRATHERN, Marilyn. 2009. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 2020. *Relations: An Anthropological Account*. Durham & London: Duke University Press.

TSING, Anna. 2022. *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 edições.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Methos of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3–22.

YUSOFF, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Recebido em 30 de junho de 2022.

Aceito em 16 de setembro de 2022.

## Terras que renascem: histórias esperanças apesar do Antropoceno

### Resumo

É possível pensar e agir numa era de catástrofes anunciadas? Mais ainda, é possível contar histórias em que, para além das catástrofes que continuam acumulando e que como tais já não são um anúncio, se viva a reconstituição e o renascimento? Se assim for, quais são as escalas relacionais a partir das quais isso se torna possível? Neste ensaio, partimos da criatividade reconstitutiva de dois coletivos, autoidentificados como Kiriri e Mapuche, para pensar o que mais pode ser dito quando todos os problemas parecem se reportar ao Antropoceno. Nossa intenção é ensaiar com outras escalas relacionais e, portanto, com outros problemas, a despeito da nova era geológica ou, se queremos, na vizinhança dela. Este texto resiste à conexão acelerada entre problemas de distintas ordens, com distintos nomes, e o Antropoceno. Interessa habitar os desajustes dessas conexões para colocar luz sobre a microfísica das relações, das entidades que elas convocam e que, a partir dos casos Kiriri e Mapuche, nos fazem ver terras que renascem. Interessa enfatizar mundos que se reconstituem e que multiplicam agentes de mudança através da replicação em que a complexidade da escala é a autossemelhança.

**Palavras-chave:** Encantados; Donos-cuidadores; Vínculos; Kiriri; Mapuche; Território.

## Reborn Lands: Stories in Hope despite the Anthropocene

### Abstract

Is it possible to think and act in an era of announced catastrophes? Furthermore, is it possible to tell stories in which, in addition to the catastrophes that continue to accumulate and which, as such, are no longer an advertisement, reconstitution and rebirth are experienced? If so, what are the relational scales from which this becomes possible? In this essay, we start from the reconstitutive creativity of two collectives, self-identified as Kiriri and Mapuche, to think what else can be said when all the problems seem to refer to the Anthropocene. Our intention is to rehearse with other relational scales and, therefore, with other problems, in spite of the new geological age or, if you like, in the vicinity of it. This text resists the accelerated connection between problems of different orders, with different names, and the Anthropocene. It is interesting to inhabit the maladjustments of these connections to shed light on the microphysics of relationships, of the entities they summon and which, based on the Kiriri and Mapuche cases, make us see lands that are reborn. It is interesting to emphasize worlds that reconstitute themselves and that multiply agents of change through replication in which the complexity of the scale is self-similarity.

**Keywords:** Encantados, Owners-caregivers; Connections; Kiriri; Mapuche; Territory.



## O tatu, o buraco, a planta e a terra: perspectivas entrópicas e da vida numa ilha de Vera Cruz<sup>1</sup>

Marília da Silva Lima

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0003-3798-2573>

[lima.smarilia@gmail.com](mailto:lima.smarilia@gmail.com)

[...] *calor passa de corpos quentes para corpos frios e nunca na direção contrária* (Rosmarie Waldrop).<sup>2</sup>

### Introdução

Na noite do dia 30 de Maio de 2018, dois jovens caçadores se embrenharam na mata à caça de tatus – mamíferos de casco duro, unhas longas e fotossensíveis, que costumam sair de suas tocas, cavadas na terra, no início do lusco-fusco. Os caçadores caminhavam acompanhados de um cachorro. Em dado momento, o cachorro se sobressaltou após um grande estrondo que ecoou retumbante na floresta. Assustados, os dois homens decidiram retornar para casa e aguardar a luz do dia para, quem sabe, descobrir a causa do fragor. Com o regresso no dia seguinte, veio o assombro: uma enorme fenda rasgava aquela superfície.

Não se tratava, ao que parecia, da guarida de um tatu – a menos que algum ancestral gigante desses dasipodídeos miraculosamente habitasse por ali. A notícia se espalhou vorazmente entre os pescadores e as marisqueiras que, em sua maioria, são os residentes daquela pequena ilha. Segundo relatos, os caçadores voltaram da mata com as pernas

---

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada na *32ª Reunião Brasileira de Antropologia*, em 2020, no GT “Antropologias da Paisagem”. Eu agradeço os comentários feitos na ocasião pelos coordenadores e colegas do GT, pois foram importantes para muitos dos argumentos que desdobrei aqui. Sou igualmente grata pelo incentivo de Lucas Maroto Moreira e pelas leituras generosas de Girlane de Souza Nunes, Laíssa C. de Oliveira Ferreira e Mariana Cruz A. Lima – a quem, especialmente, agradeço pela revisão da versão final deste artigo. Por fim, agradeço pelas ótimas sugestões feitas pelos pareceristas Igor Luiz Rodrigues da Silva e Carlos Calenti, que foram incorporadas ao texto.

2 *Os Elétrons (não) são todos iguais e outros poemas*. Edições Jabuticaba (2019).

tremulas, quando noticiaram aquele estranho fato aos parentes. Para os mais velhos, em particular, a curiosa descoberta fora um aviso do inevitável: a ilha estava a dividir-se em duas. A história do “*buraco sem fundo*”, como ficou conhecida entre os ilhéus, no entanto, começou há quase cinquenta anos naquele lugar: com a concessão pública para extração de jazidas de sal-gema a uma mineradora norte-americana.

Neste texto, eu argumento que a perspectiva nativa de uma ilha “*dividida em duas*” expressa uma “zona de engajamento estranho” (Tsing 2005: 8) produzida no intercâmbio desigual e violento de escalas locais/globais, na chamada era do Capitaloceno. Tendo em vista as particularidades etnográficas e as dimensões sócio-históricas da captura extrativa, eu procuro mostrar, por um lado, como alguns contextos produziram a intrusão das “plantas” da *Dow Chemical* na Ilha de Matarandiba, na Bahia, e, por outro, como as atividades extrativistas são articuladas aos vínculos de pertencimento à “*terra*” entre os ilhéus.

### **As plantas que sugam**

A *Dow Chemical* foi fundada no final do século XIX em Midland, no estado norte-americano de Michigan, pelo químico Herbert Henry Dow. Nessa época, a descoberta de métodos de separação dos elementos primários do sal – a soda e o cloro – e os financiamentos de grupos privados da área farmacêutica, agrícola e da indústria bélica conformaram as bases do poderio da *Dow*, assim como de outras empresas químicas como a *Monsanto* e a *Du Pont* (Whitehead, 1968; Mckenna, 2009; Muller, 2017). O bromo era um elemento químico primário largamente utilizado nos produtos dessas empresas. Com o declínio da indústria madeireira, que fornecia os restos de madeira e sucatas usadas nos processos de evaporação do cloreto de sódio das salmouras<sup>3</sup>, a obtenção desse elemento encontrava-se economicamente complicada e comprometia toda a cadeia de produção em que estava envolvido (Wisniak, 2002).

Desde a juventude, Herbert H. Dow se dedicou às pesquisas sobre o potencial comercial da salmoura na produção de compostos químicos. A primeira patente registrada em seu nome<sup>4</sup>, em 1891, tratava da inscrição de novos procedimentos técnicos de síntese química do bromo<sup>5</sup>, sem a necessidade da combustão de soluções salinas saturadas. Conta-se que, com o auxílio de uma velha máquina a vapor, resquícios dos tempos áureos

3 Salmouras são misturas homogêneas nas quais a quantidade de solvente (no caso, a água) é proporcional a de soluto (no caso, o sódio). Na época, a evaporação do cloreto de sódio em salmouras era um processo necessário para a oxidação do bromo e a consecutiva utilização desses brometos em produtos comerciais.

4 Quando morreu, em 1930, de cirrose hepática, Herbert H. Dow havia registrado mais de 100 patentes.

5 Além do cloro, soda cáustica e magnésio metálico.

das fábricas de celulose em Midland, e de um pequeno gerador de *15 volts*, o químico-empresário introduziu a eletricidade e o mercúrio em salmouras marinhas (Hendrickson 2014; Whitehead 1968).

H.H. Dow já havia enriquecido com os rendimentos provenientes da produção de alvejantes e inseticidas derivados do cloro e da soda, quando desenvolveu a eletrólise com células de mercúrio ou “processo Dow” (Whitehead 1968; Douglas 1988). A escolha de Midland como sede da primeira fábrica e, posteriormente, a instalação de filiais em outras cidades dos EUA foram estratégicas, pois, dentre outros fatores, localizavam-se perto de canais marítimos – quer dizer, eram próximas da maior fonte de salmoura possível: o mar.

A mineração marinha é articulada como um símbolo do progresso das atividades químico-industriais da *Dow Chemical*. De modo muito sugestivo, o extrativismo do/no mar é enunciado pela empresa através da seguinte analogia: “mais valioso que tesouro de pirata”. E mais,

HH Dow sonhava em usar o oceano como mina desde 1924, mas só em 21 de janeiro de 1941 isso se tornou realidade. Essa foi a data em que o primeiro lingote de magnésio feito de água do mar foi derramado em Freeport, Texas – e a primeira vez que o homem conseguiu extrair metal do oceano. A nova fábrica quase imediatamente começou a dar uma grande contribuição ao esforço de guerra e à produção de aeronaves leves. Mais tarde denominado DOWMETAL, o magnésio da Dow tornou-se um importante produto para uso diário em automóveis, ferramentas e brinquedos.<sup>6</sup>

A expressão “tesouro de pirata” encontra referente nas muitas histórias e fábulas sobre naufragos, roubos, confrontos e fugas corsárias. Grande parte dessa fama remonta do século XVI, período no qual os oceanos foram esquadrihados para formações de rotas comerciais mercantilistas, até o século XVIII, que marca a primeira fase da Revolução Industrial. Uma política sistemática dos espaços, ou seja, “uma organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos” (Foucault 1979: 211) foi fundamental para a expansão do capital entre os séculos XVI e XVIII. Essa política se referiu, igualmente, à produção de um modelo de territorialização marinha que organizou “formas de soberania e modos de apropriação extraídos de experiências em terra” (Campling; Colás 2018: 3). O mar não era apenas um meio, um afluente, a partir do qual o “Ocidente” poderia extrair

6 “More Valuable Than Pirate Treasure - H.H. Dow had dreamed of using the ocean as a mine since 1924, but it wasn’t until January 21, 1941, that it became a reality. That was the date the first ingot of magnesium made from seawater was poured in Freeport, Texas – and the first time man had successfully mined the ocean for metal. The new plant almost immediately began making a major contribution to the Allied War Effort and the production of lightweight aircraft. Later named DOWMETAL, Dow’s magnesium became an important product for everyday uses in automobiles, tools and toys”. Disponível em: <https://corporate.dow.com/en-us/about/company/history/mining-blue-economy.html>. Acesso: 03/07/2022.

e transportar minérios posto que, uma vez associado ao seu oposto complementar – “terra-firme” – o mar era parte de um modo específico de regulação do espaço, baseado no projeto colonial e “na rivalidade e dominação geopolítica no alto mar e em águas costeiras” (Campling; Colás 2018: 3-8).

Grosso modo, as pilhagens e os saques piratas atuavam nas margens dos tratados e convenções que prescreviam o comércio marítimo entre as monarquias e provocavam um desvio significativo no circuito de acúmulo das riquezas espoliadas nas colônias. Ao longo do tempo, a busca por esses tesouros escondidos/perdidos adquiriu um valor equivalente à descoberta das minas de metais preciosos como o ouro, o diamante e a prata (Rodrigues; Falcon, 2006). No trecho destacado acima, chama atenção que a retórica de expansão da *Dow* busque comparação com esse “tesouro”, sobretudo porque a associação em relação à “mina” atua concomitantemente a um deslocamento no que diz respeito à interação do capitalismo com o mar. O “oceano como mina” e “a primeira vez que o homem conseguiu extrair metal do oceano”, especificamente, ecoam o projeto de conquista próprio das formas extrativistas e da modernidade industrial, assim como anunciam um novo modelo de territorialização do mar baseado na extração/mineração (em si) das águas marinhas para produção de valor.

É interessante relacionar esse contexto de mineração dos oceanos a outros três marcos da empresa<sup>7</sup>, quais sejam: **(a)** “Era de Ouro dos Inorgânicos” (1897-1920), **(b)** “Uma mudança para a Química Orgânica” (1920-1940) e **(c)** “Segunda Guerra Mundial e Ascensão da Petroquímica” (1941-1959), respectivamente. Cito-os:

**(a)** Em 1897, a The Dow Chemical Company começou como uma start-up de um único produto fundada por H.H. Dow, um pioneiro da indústria. Dow foi um pioneiro eletroquímico cujo primeiro sucesso comercial veio em 1891, quando usou corrente elétrica para separar brometos de salmoura. Ele fundou três empresas. Sua primeira empresa faliu, a segunda o tirou do controle e a terceira, The Dow Chemical Company, lutou para sobreviver após sua fundação em Midland, Michigan. Seu otimismo indomável o ajudou a perseverar contra aqueles que o apelidaram de “Crazy Dow”. Mais de um século depois, o espírito ‘faça melhor’ da Dow continua vivo na empresa que ele fundou<sup>8</sup>.

7 Disponível em: <https://corporate.dow.com/en-us/about/company/history/timeline.html>. Acesso: 29/05/2022.

8 “In 1897, The Dow Chemical Company began as a one-product start-up founded by H.H. Dow, an industry pioneer. Dow was an electrochemical pioneer whose first commercial success came in 1891 when he used electric current to separate bromides from brine. He started three companies. His first company went bankrupt, the second ousted him from control, and the third, The Dow Chemical Company, struggled to survive after its founding in Midland, Michigan. His indomitable optimism helped him persevere against those who nicknamed him ‘Crazy Dow’. More than a century later, Dow’s ‘do it better’ spirit lives on in the company he founded”. Disponível em: <https://corporate.dow.com/en-us/about/company/history/timeline/golden-age-of-inorganics.html>, Acesso: 29/05/2022.

**(b)** Após a Primeira Guerra Mundial, HH Dow priorizou a pesquisa na nova área da química orgânica. Esta foi uma era de inovação incrível para a Dow e grande parte da pesquisa feita durante as décadas de 1920 e 1930 estabeleceu a base do conhecimento para linhas de produtos que continuam sendo mercados-chave para a Dow décadas depois. Os produtos incluíam uma gama de produtos químicos para as indústrias agrícola, farmacêutica, purificação de água, energia e automotiva. Nas profundezas da Depressão, Willard H. Dow expandiu a pesquisa da Dow em um momento em que outras empresas faziam cortes<sup>9</sup>.

**(c)** Durante a Segunda Guerra Mundial, a pesquisa em que Willard H. Dow investiu durante a Depressão resultou em recompensas generosas. Um dos primeiros contratos de guerra da Dow foi com os britânicos, que precisavam desesperadamente de magnésio. A Dow produziu parte desse metal em sua nova fábrica em Freeport, Texas, que extraiu magnésio da água do mar. A produção de magnésio da Dow tornou-se importante na fabricação de peças leves de aeronaves. As necessidades da guerra também aceleraram a pesquisa e a produção de plásticos<sup>10</sup>.

O primeiro quadro de referência aponta para a caracterização do “mito de origem” da corporação a partir da ética liberal e da intrepidez científica do pai-fundador. A alcunha de “*Crazy Dow*”, a propósito, acompanhava H.H. Dow desde os idos de 1900 em Midland, quando vieram as primeiras ameaças de processo dos moradores da cidade, que reclamavam dos experimentos realizados no velho galpão utilizado como laboratório. As constantes explosões costumavam liberar gases mal cheirosos que provocavam vômitos, urticárias e problemas respiratórios na vizinhança (Whitehead 1968; Mckenna 2009).

As alianças entre o capital privado e o capital estatal que propiciaram a fundação da *Dow Chemical* são sublinhadas no segundo e no terceiro quadros de referência. Estes últimos enaltecem o ponto de vista corporativo cujo crescimento e diversificação da base de produção foram provenientes de conjunturas geopolíticas de crise. A natureza do “mito de origem”, entretanto, permanece: os valores liberais e a impavidez científica

9 “After World War I, H.H. Dow made it a priority to pursue research in the new area of organic chemistry. This was an era of incredible innovation for Dow, and much of the research done during the 1920s and 1930s laid the base of knowledge for product lines that remain key markets for Dow decades later. Products included a range of chemistries for the agricultural, pharmaceutical, water purification, energy and automotive industries. In the depths of the Depression, Willard H. Dow expanded Dow research at a time when other companies cut back”. Disponível em: <https://corporate.dow.com/en-us/about/company/history/timeline/shift-to-organic-chemistry.html>. Acesso: 29/05/2022.

10 “During World War II, the research that Willard H. Dow invested in during the Depression resulted in handsome rewards. One of Dow’s first wartime contracts was with the British, who desperately needed magnesium. Dow produced some of this metal at its new plant in Freeport, Texas, which extracted magnesium from seawater. Dow’s production of magnesium became important in fabricating lightweight parts of aircraft. Wartime needs also accelerated the research and production of plastics”. Disponível em: <https://corporate.dow.com/en-us/about/company/history/timeline/wwii-and-the-rise-of-petrochemicals.html>. Acesso: 29/05/2022.



passaram a espelhar não só uma qualidade individual, mas uma espécie de identidade corporativa transmitida por herança patrilinear – ou, para ser mais precisa, transmitida por uma ordem masculina e branca (Mcclintock 2010). Após a morte do pai, Willard H. Dow assumiu o comando e foi o responsável pelo progresso da empresa no período entre a Grande Depressão e a Segunda Guerra Mundial. Para Willard H. Dow é atribuída a retórica do filho que herdou (e expandiu) os atributos visionários e competitivos do progenitor que transformaram, digamos, um pequeno galpão abandonado em um império químico-industrial (Whitehead 1968).

De modo categórico, uma economia de guerra expressou a propagação das engrenagens da indústria química – reações e combinações químicas produzidas para uso militar, no âmbito dos laboratórios das empresas, serviram à criação de novos compostos sintéticos para fins comerciais. Na Primeira Guerra Mundial, a *Dow Chemical Company* tornou-se um dos maiores fornecedores de produtos químicos para as indústrias automotiva, aeronáutica e têxtil (Brandt 1997: 152-160). O período da “*Segunda Guerra Mundial e Ascensão da Petroquímica*”, por conseguinte, assinalou o crescimento exponencial da produção petroquímica norte-americana no início e no pós Segunda Guerra Mundial (Smith 1998; Romero 2016)<sup>11</sup>.

É considerável ainda notar como esses três marcos conectam um sistema de classificação operado na Química, enquanto campo disciplinar, ao progresso comercial e tecnológico da *Dow* – e, por extensão, ao desenvolvimento da indústria química naquele período. A “*Mudança para a Química Orgânica*” foi articulada nos marcos da empresa como um vetor de transição à “*Era de Ouro dos Inorgânicos*”, assinalada tanto pela descoberta da eletrólise, quanto pela reorganização das cadeias de produção químico-industriais na “*Ascensão da Petroquímica*”.

Para além de situar os debates dentro da história da Química relacionados, principalmente, à “teoria do átomo”, às “ligações químicas” e mesmo ao “vitalismo” (Silva; Dias Duarte 2016), cabe circunscrever como a classificação entre “química inorgânica” e “química orgânica” remete a um contexto histórico que coincide com a primeira Revolução Industrial<sup>12</sup> (Brown *et.al.* 2005). Em vista disso, a descoberta de que a combustão de compostos orgânicos era uma fonte de energia lucrativa estava entre os fatores responsáveis

11 O ramo das indústrias petroquímicas surgiu nos Estados Unidos no contexto pós-guerra, com a *Standard Oil* e *Union Carbide*, nos idos de 1920.

12 Em 1777, um químico sueco, Torbern Bergman, definiu compostos e substâncias inorgânicas como aquelas eminentemente formadas por elementos de origem mineral, enquanto os estudos de compostos e substâncias orgânicas incluíam “organismos vivos”, isto é, compostos e substâncias constituídas por carbono. Há aqui o pressuposto da ciência ocidental de que toda forma de vida é orgânica e constituída por carbono. A maioria dos elementos que podem sofrer combustão seria compostos orgânicos.

pelo advento das máquinas a vapor, a substituição da manufatura e a consolidação de todo um modo de produção<sup>13</sup>. O crescimento vertiginoso das indústrias químicas e, logo, da mineração do “tesouro” encontrado pela *Dow* dependiam da articulação entre orgânicos e inorgânicos operada a partir de um padrão específico de arquitetura extrativa : as “plantas químicas”.

As “plantas químicas”, “plantas industriais” ou “plantas eletroquímicas” são as unidades industriais que marcam a ascensão das *commodities* químicas e petroquímicas, na chamada Segunda Revolução Industrial. A concepção e controle dessas plantas decorrem de atividades extrativistas para obtenção de matérias primas, da gestão e produção sincrônicas e contínuas de transformações químicas (e bioquímicas) aplicadas na fabricação de produtos de larga escala (Douglas 1988; Vogel 2005). As plantas expressam o “triunfo do design de precisão” que, segundo Anna Tsing (2019), caracteriza a capacidade de “expandir – expandir – sem repensar seus elementos básicos” dos projetos capitalistas (Tsing 2019: 175).

Para a autora, a condição “escalável” desses projetos

é um problema técnico que exige considerável talento no *design*. [...]A expansão que entendemos como progresso não permitiu mudanças na essência do projeto em expansão. O objetivo era estender o projeto sem transformá-lo. Caso contrário, não teria acrescentado a proeza universal imaginada como progresso. Esse foi um feito técnico envolvendo escala — isto é, a relação entre o pequeno e o grande. De alguma forma, os elementos do projeto tinham que ser estabilizados para que a expansão adicionasse mais elementos sem alterar o programa. (Tsing 2019: 177).

Tsing argumenta que as *plantations* de cana-de-açúcar europeias serviram como modelo de *escalabilidade* na medida em que desenvolveram um tipo de *design*, no qual “formas de paisagem não sociais padronizadas e segregados” possibilitaram a geração de “lucro e progresso” (Tsing 2019: 182). Na perspectiva de uma escala histórica, é possível deduzir relações mais gerais entre as “plantas químicas” e o sistema de *plantations* a

13 Sem a pretensão de desenvolvê-las nesse texto, é importante não perder de vista as considerações de Karl Marx acerca das relações entre a indústria, a tecnologia e a reprodução do capital. Para tanto, cito a seguinte passagem do Livro I do *Capital*: “A indústria moderna jamais considera nem trata como definitiva a forma existente de um processo de produção. Sua base técnica é, por isso, revolucionária, ao passo que a de todos os modos de produção anteriores era essencialmente conservadora. Por meio da maquinaria, de processos químicos e outros métodos, ela revoluciona continuamente, com a base técnica da produção, as funções dos trabalhadores e as combinações sociais do processo de trabalho. Desse modo, ela revoluciona de modo igualmente constante a divisão do trabalho no interior da sociedade e não cessa de lançar massas de capital e massas de trabalhadores de um ramo de produção a outro. A natureza da grande indústria condiciona, assim, a variação do trabalho, a fluidez da função, a mobilidade pluridimensional do trabalhador. Por outro lado, ela reproduz, em sua forma capitalista, a velha divisão do trabalho com suas particularidades ossificadas” (Marx 2011: 367).

partir do compartilhamento de um campo semântico que se estende a um *modus operandi* próprio da (re)produção das formas capitalistas. “Plantas químicas” e *plantations* criam o que a autora denomina de “*nonsoels*”<sup>14</sup>: elementos paisagísticos e não-sociais promotores de uma “*terra nullius*” onde “emaranhamentos nativos, humanos e não humanos devem ser extintos” (Tsing 2019: 183-186). À vista disso, “plantas químicas” reposicionam e (re)atualizam a “política sistemática do espaço” não nos termos das rotas comerciais do tipo “colônia-metrópole”, mas com a atuação e a dinamização de centros operacionais que conectam cadeias extensas de suprimento a fluxos infraestruturais integrados: portos, sistema de transporte, eletricidade, mão-de-obra, etc. (Tsing 2009, 2013).

A proliferação dos *nonsoels* “necessita para seu desenvolvimento de um ambiente de formações sociais não-capitalistas; avança em constante troca com elas e só pode subsistir enquanto dispõe desse meio ambiente” (Luxemburgo 1975: 375-377). Nesse sentido, há um outro vínculo possível a ser feito entre as “plantas químicas” e as formas de acumulação capitalista. Para tanto, a abordagem da entropia feita por Mauro Almeida (2016) é muito oportuna. O autor recupera as formulações do economista romeno Georgescu-Roegen, que relacionou a segunda lei da termodinâmica à teoria da acumulação do capital de Rosa de Luxemburgo, para argumentar sobre as transformações cometidas pelo que chamou de “desenvolvimento entrópico”.

De tal forma, “reservas de biomassa acumulada, seja na forma de carvão e de petróleo, seja em forma de floresta, seja na forma de [qualquer] diversidade orgânica” caracterizariam regimes de “baixa entropia” (Almeida 2016: 28). Por outro lado, regimes que se encontram em alta entropia, expressam o contato com a expansão capitalista, isto é, a forma como seus tentáculos se alimenta da alteridade e propaga o alcance das engrenagens do mercado<sup>15</sup>. Isto posto, se a entropia é uma medida da probabilidade

14 A autora cunha o termo “*nonsoel*” como uma possibilidade analítica para descrever a capacidade das formas capitalistas de mover-se por entre escalas, sem alterar os pressupostos originais do projeto de expansão. O acrônimo “pixel” é utilizado como referente conceitual e morfológico do neologismo. Ela explica: “em arquivos digitais, a escalabilidade é a capacidade de se mover através de escalas sem alterar as formas das imagens, o que é possível graças à estabilidade do pixel, o elemento de imagem. A imagem digital é aumentada ou diminuída redimensionando os pixels. Pixel é uma abreviação de picture, ‘pix’, e o elemento, ‘e’ [...]. Elementos da paisagem social removidos das relações sociais formativas podem ser denominados ‘elementos não sociais de paisagem’ (‘nonsocial landscape elements’) ou, usando a fórmula de pixel, ‘nonso’ mais ‘el’ ou ‘nonsoel’” (Tsing 2019: 178-179).

15 “O ponto crucial é o seguinte: trabalho, terra e dinheiro são elementos essenciais da indústria. Eles também têm que ser organizados em mercados e, de fato, esses mercados formam uma parte absolutamente vital do sistema econômico. Todavia, o trabalho, a terra e o dinheiro obviamente não são mercadorias. O postulado de que tudo o que é comprado e vendido tem que ser produzido para venda é enfaticamente irreal no que diz respeito a eles. [...] A descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias é inteiramente fictícia. Não obstante, é com a ajuda dessa ficção que são organizados os mercados reais do trabalho, da terra e do dinheiro. Esses elementos são, na verdade, comprados e vendidos no mercado; sua oferta e procura são magnitudes reais, e quaisquer medidas ou políticas que

do estado em que um sistema se encontra, do ponto de vista da expansão capitalista, o aumento do intercâmbio cinético produziria um tipo específico de desequilíbrio sistêmico que catalisa e promove conversões de estados de baixa entropia para estados de alta entropia. O desenvolvimento entrópico, portanto, denota a esterilidade/*terra nullius* na medida em que seus processos tendem a *drenar* a diferença ao converter “energia rica em diversidade em energia com baixa diversidade” (Almeida 2016: 28) para produzir crescimento econômico. Dessa maneira, um equilíbrio termodinâmico seria perturbador porque implicaria na cessão das trocas que possibilitam a vitalidade da “biodiversidade” e da “sociodiversidade” (Carneiro da Cunha 2017: 269).

A descrição dos ciclos termodinâmicos de Nicolas Leornard Sadi Carnot é central para o argumento de Roegen e, logo, para Almeida. Carnot foi um físico, matemático e engenheiro inglês, tendo sido um dos teóricos responsáveis pelo modelo de funcionamento das máquinas a vapor do século XIX. De acordo com Almeida,

Carnot descobriu que é preciso uma diferença de calor – diferença entre quente e frio – para realizar trabalho no sentido físico, isto é, para que um peso seja levantado, para que uma roda gire erguendo um peso. Ele demonstrou também que nenhuma máquina pode reduzir essa diferença, mas apenas, e na melhor das hipóteses, mantê-la. Essa afirmação é uma das formulação da Segunda Lei da Termodinâmica que diz, em suma, que a energia sempre transita de um estado em que é capaz de se converter em trabalho para estados em que não pode ser convertida em trabalho. A perda de diferença de temperatura no ambiente, levando à degradação da energia – ou seja, de sua capacidade para ser convertida em trabalho – é o que se chama de aumento de entropia (Almeida 2016: 28).

Para Nicholas Fiori (2020), dentre as várias implicações, a teoria da termodinâmica (em especial, os princípios da Segunda Lei da Termodinâmica) foi parte substancial para a consolidação das práticas de expansão do capital. As formulações nos termos da matéria e das transferências térmicas foram vinculadas à produção de uma política onde *plantations*, máquinas a vapor e o corpo humano estavam relacionados dentro de uma cadeia ininterrupta de trocas energéticas. O tráfico transatlântico de escravos, a escravização de africanos nas Américas, as práticas coloniais e os discursos sobre a raça moldaram uma supremacia branca e o sistema econômico capitalista, mas não só. Segundo o autor, o desenvolvimento tecnológico que acompanhou a acumulação capitalista promoveu uma espécie de política da termodinâmica que foi fundamental para a criação de um contexto teórico/científico no qual potencialidades “metabólicas” e “energéticas” de determinados

---

possam inibir a formação de tais mercados poriam em perigo, *ipso facto*, a auto-regulação do sistema. [...] Isto significa o princípio de acordo com o qual não se pode permitir qualquer entendimento ou comportamento que venha a impedir o funcionamento real do mecanismo de mercado nas linhas de ficção da mercadoria” (Polanyi 2000: 93).

humanos e não humanos eram organizadas em função da lógica da propriedade – passíveis de alienação, extração e produção de lucro.

A história das plantas químicas é inscrita no globo através da política que orienta os termos desse tipo de sistema termodinâmico, que conecta “corpos, máquinas e cosmos” (Fiori 2020: 562) ao regime de escassez promovido pelo desenvolvimento entrópico<sup>16</sup>. *Plantations*, máquinas a vapor e plantas químicas são *nonsoels* de natureza entrópica - inclusive nos aspectos analíticos, analógicos e literais apontados por Mauro Almeida (2016), uma vez que transformações termodinâmicas são fundamentais para o funcionamento desses mecanismos de extração.

Em 1974, as plantas da *Dow Chemical Corporation*<sup>17</sup> chegaram a uma pequena ilha localizada na contra-costa da Baía de Todos os Santos e o continente, lá na Bahia. A mineradora seguia em busca de um dos seus “tesouros”: as jazidas de sal-gema.

### **A terra que racha**

“*Eles chegaram pelo mar*”, disse-me Dona Lete<sup>18</sup>. Na época em que Dona Lete era criança, havia na Ilha de Matarandiba um pequeno porto por meio do qual seus habitantes estabeleciam contato com os povoados do Recôncavo e com outras ilhotas próximas à enseada. O início do povoamento da vila homônima relaciona-se às rotas de navegação da

16 Um exemplo notório dos efeitos da alta entropia foi a “crise do mercúrio” ocorrida na década de 1970, na América do Norte. As demandas da Segunda Guerra por poliestireno, borracha e magnésio, aliadas à intensificação dos processos de industrialização no Canadá, foram oportunas para a (im)plantação da primeira filial da Dow fora dos EUA, em 1942, no Centro Industrial de Sarnia, também conhecido como “*Chemical Valley*” (Macdonald; Rang 2007). O *Chemical Valley* localiza-se na região dos “Grandes Lagos”, um vasto conjunto de cinco lagos (Michigan, Superior, Huron, Erie e Ontário) situado na fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá. Na década de 1940, os Grandes Lagos somavam 20% da água doce do mundo e eram os responsáveis pelo abastecimento de água de trinta e três estados dentro dos territórios canadenses e norte-americanos. A planta industrial da *Dow Chemical* em Sarnia foi instalada a apenas 2 km da matriz de Midland, bastante próxima de depósitos de sal que poderiam ser extraídos a menos de 600 metros do nível do mar e de refinarias de petróleo. Em maio de 1970, o governo canadense proibiu a venda e exportação dos peixes que vinham daquela região, pois as altas taxas de mercúrio nos pescados os deixaram impróprios para o consumo e comercialização. Além disso outros rios e lagos menores tiveram os ecossistemas afetados pelas contaminações. Os relatórios oficiais divulgados entre 1969 e 1972 responsabilizaram a *Dow* pela crise. Tais documentos informavam que a renitente utilização do mercúrio nas salmouras instaladas na região e o descarte das águas residuais nos corpos d’água trouxeram prejuízos permanentes na bacia hidrográfica dos Grandes Lagos (Muller 2017: 8-13). Na época, a *Dow* já tinha o precedente de ter sido uma das empresas fabricantes do *napalm* (ou agente laranja), um herbicida utilizado pelo exército norte-americano como arma química durante a Guerra do Vietnã, na década de 1960.

17 Nesse momento, além das controvérsias públicas e processos legais pelas contaminações de mercúrio, a *Dow* tinha plantas químicas instaladas em países como o Japão (1952) e a Holanda (1961), além de um outro tipo de governança corporativa (que não incluía, por exemplo, o sobrenome “Dow” na gestão executiva).

18 Na tentativa de preservar a identidade das minhas interlocutoras, utilizarei pseudônimos.



extinta Companhia Bahiana de Navegação a Vapor (CBN), fundada em 1839; à circulação de comerciantes portugueses e ingleses; e à circulação de pessoas negras escravizadas que se ocupavam, dentre outras funções, dos encargos derivados das embarcações (Sampaio 2006). Com o fim das atividades da CBN, em 1894, o ancoradouro permaneceu, bem como a maioria das pessoas negras que vivia dos ‘frutos do mar’ colhidos na pesca e na mariscagem e de outras provisões adquiridas em localidades circunvizinhas. Quando Dona Lete era criança, sua mãe e sua avó ainda estavam vivas e mariscavam há muito tempo naquela maré - foi quando a *Dow* chegou *pelo* mar.

O modelo desenvolvimentista estabelecido entre as décadas de cinquenta e setenta (re)definiu o território baiano, especialmente a região Metropolitana de Salvador, a região do Recôncavo Baiano e a região da Baía de Todos os Santos, com vistas a sedimentar os “grandes projetos” (Santos 1982) escaláveis e de base extrativista. O progresso baiano foi planejado por meio de uma estrutura político-institucional e infraestrutural que garantiu amplas concessões em empréstimos por bancos públicos, abonos fiscais, cessão de terras, rotas de transporte, energia elétrica, mão-de-obra, dentre outras benesses para atrair o capital estrangeiro (Viana Filho 1984; Santos & Oliveira 1988). A indústria química e petroquímica foi parte central das estratégias políticas e econômicas desse “desenvolvimento” (Esteva 2000[1992]). Não à toa, os grandes empreendimentos estatais nesse período foram as instalações do Centro Industrial de Aratu, em 1967, e do Polo Industrial de Camaçari, em 1978. Outrossim, em um intervalo de apenas seis anos, povoados sumiram ou foram anexados aos quatro municípios criados<sup>19</sup> para atender às demandas industriais (Andrade 2009; Peres & Almeida 1996).

Inaugurada em 1968, a Ponte do Funil foi construída pelo Governo do Estado da Bahia para interligar a Ilha de Itaparica aos recém instalados sítios industriais na região do Recôncavo. A construção da Ponte do Funil é um marco importante nas lembranças dos ilhéus de Matarandiba, pois trouxe impactos socioambientais que jamais foram dimensionados e/ou mereceram estudos mais aprofundados quanto aos efeitos deletérios ao ecossistema e à economia local. É igualmente marcante porque, enquanto os moradores ainda tentavam se recuperar do desaparecimento de várias espécies marinhas e vegetais, dos deslocamentos de terras e mangues e das mudanças dos fluxos das águas, as “manobra(s) do cerco desenvolvimentista” (Almeida 2016: 22) seguiram com a sua marcha.

O método eletrolítico havia passado por inovações tecnológicas durante o século XX, principalmente para atender às demandas da indústria do cloro e da soda. A utilização

---

19 Quais sejam, Candeias (1956), Simões Filho (1961), Lauro de Freitas (1962) e Vera Cruz (1962).

de células de mercúrio nas plantas químicas tornou-se um processo industrial muito custoso (Pessoa Andrade & Zaporski 1994), bem como um ônus do ponto de vista do recrudescimento das leis ambientais entre as décadas de 1960 e 1970 (Horowitz *et al.* 2014; Glassom & Tuesday 1970). Concomitante ao desenvolvimento de processos eletrolíticos sem o recurso do mercúrio<sup>20</sup>, um outro tipo de fonte salina passou a ser manipulada em benefício do crescimento da capacidade produtiva das plantas: as jazidas subterrâneas de halita<sup>21</sup>, também conhecida como “sal-gema”, “sal de rocha” ou “sal fóssil”. Dessa maneira, a mineração do mar encontrou outros modos de atuação, uma vez que a halita é um tipo de rocha sedimentar salina formada por processos de evaporação de águas marinhas<sup>22</sup>.

Na década de 1960, a Petrobrás achou fartos depósitos rochosos desses cristais na Ilha de Matarandiba. Inicialmente, um consórcio formado entre a *DuPont*<sup>23</sup>, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e um grupo privado nacional detinha os direitos minerários para a exploração das jazidas de sal-gema naquela região. No entanto, a expansão da *Dow Chemical* previa não apenas a mineração da sal-gema descoberta em Matarandiba, mas tinha o objetivo de instalar um complexo petroquímico privado no local destinado à construção do Centro Industrial de Aratu – uma área que, na época, tinha quase 200 km<sup>2</sup> de extensão. Embora tivesse um *lobby* poderoso entre setores influentes do regime militar, a *Dow* esbarrou no modelo associativo vigente nas políticas desenvolvimentistas do período, que priorizava a participação conjunta de empresas nacionais e estrangeiras<sup>24</sup> no setor químico e petroquímico. No fim do imbróglio, a *DuPont*

20 É interessante notar como as analogias orgânicas são articuladas para qualificar e nomear os processos tecnológicos na indústria química. Além das “plantas” que, como vimos, ao contrário de produzirem vida, produzem *commodities*, os três principais métodos eletrolíticos utilizados na indústria foram substantivados com os termos “células”, “diafragma” e “membrana”. Não é o meu objetivo desdobrar tais relações neste artigo até porque haveriam densas implicações analíticas com a noção de *terra* dos ilhéus de Matarandiba, como ver-se-á mais adiante, que não caberiam no espaço deste texto. Mas há questões conceituais importantes a este respeito, sobretudo, na correlação possível entre o desenvolvimento entrópico e as noções de “corpo” quando vinculados às formas de (re)produção das indústrias químicas e petroquímicas.

21 Disponível em: <https://didatico.igc.usp.br/minerais/haloides/halita/>. Acesso: 25/07/2022.

22 A halita é um cristal salino que apresenta concentrações de cloreto de sódio maiores do que as verificadas no sal marinho, além de manifestar altos níveis de solubilidade - uma propriedade que favorece a depuração dos solutos e, conseqüentemente, o aumento do rendimento da eletrólise.

23 Nos anos 2000, a *Dow* consolidou-se como o maior e mais poderoso conglomerado do ramo químico, através da compra de ações da *DuPont*, em 2015, por 130 bilhões de dólares. Anos antes, em 2001, a *Dow* havia adquirido a *Union Carbide* por 11,6 bilhões de dólares. É importante sublinhar que a *Union Carbide* foi a responsável pelo “maior acidente químico da história” em dezembro de 1984, em Bhopal, na Índia. O vazamento de quarenta toneladas de isocianato de metila de uma planta dessa empresa química matou quatro mil pessoas e outras duzentas mil foram intoxicadas (Mckenna 2002).

24 A configuração dava-se da seguinte forma: “a) O Estado cuja participação nunca poderia ser inferior a qualquer acionista; b) a empresa estrangeira de capital privado, cuja integração de capital seria através da capitalização da tecnologia; e c) o capital nacional. Apesar de admitir certa flexibilidade ao modelo em face das circunstâncias de cada negociação, deveria se garantir como regra a maioria nacional e

desfez o consórcio com o BNDES, o general Golbery do Couto e Silva assumiu a função de presidente da filial brasileira da *Dow Chemical*<sup>25</sup> e a Ilha de Matarandiba foi entregue à extração de sal-gema da mineradora (Ferraz Cário 1997; Campos & Vasconcelos 2021).

No primeiro momento, a chegada da *Dow* em Matarandiba foi marcada por áreas aterradas, construção de barragens, cercamentos de terrenos, pavimentação, introdução da energia elétrica e da água encanada, dentre outros elementos infraestruturais necessários para a operação da planta de soda-cloro. Além disso, os residentes foram induzidos a renunciarem às casas onde moravam em troca de indenizações. Dentre aqueles que aceitaram o acordo indenizatório no período, a mineradora ‘permitiu’ que permanecessem nas suas casas com a condição de não excederem o perímetro delimitado por ela. O porto próximo à enseada, por sua vez, foi eliminado e um enorme portão foi instalado na estrada vicinal (que passou a existir depois dos aterramentos) entrecruzante à rodovia que corta toda a extensão da Ilha de Itaparica por terra. Matarandiba passou então a ter uma única via de entrada e saída, pelo continente, que necessariamente era regulada pela segurança patrimonial da mineradora.

Em uma de nossas conversas, Dona Jujú me contou sobre o som produzido pelo búzio que guardou de lembrança do pai. O búzio servia de instrumento para orientação dos navegantes que atracavam no extinto porto. Para ela, seu pai - estivador e operador do búzio - era “*pura raiz da terra*”, pois ele vivia na ilha quando “*aquilo tudo era mar*” e no “*tempo que a terra era mais forte*”. “*Raiz da terra*”, “*pura raiz*” ou “*raiz forte*” é como habitualmente os ilhéus se referem aos antepassados que viveram em Matarandiba, particularmente, antes da chegada do “progresso” da *Dow*.

Dona Jujú nasceu em Matarandiba e lá viveu durante a infância. Desde a adolescência passou a morar em Salvador e, atualmente, costuma ir à vila apenas nos finais de semana e feriados. Ela diz que é uma “*filha da terra*” – categoria nativa atribuída aos que possuem algum vínculo de parentesco com aqueles reputados à “*raiz*”, e que não necessariamente nasceram e/ou viveram a vida toda na Ilha. Como Dona Jujú, muitos “*filhos da terra*” migraram para a capital baiana, principalmente depois que os *nonsoels* foram (im) plantados em Matarandiba e afetaram o modo de vida e reprodução social dos ilhéus.

Na vila, costuma-se dizer que “*todo mundo é parente*”, mesmo dentre aqueles não nascidos em Matarandiba. Não é incomum ouvir dos “*filhos da terra*” indicações como “*minha raiz é toda de lá*” ou “*tenho uma raiz na terra*” para se referir à pertença à Matarandiba mediada pela linhagem da qual descende, seja ela derivada da família do

---

privada no controle do capital” (Ferraz Cário 1997: 68).

25 Instalada no CIA junto a outras empresas químicas e petroquímicas.

pai e/ou da mãe. Embora sejam agenciadas classificações quanto à gradação dos vínculos entre os nascidos e os não nascidos na ilha, é corriqueiro ouvir dos residentes que os não nascidos “*escolheram*” e/ou foram “*escolhidos*” pela *terra*. Em comparação aos *filhos* e *filhas*, as *raízes da terra* são conhecidas pela “*saúde forte*” e pela longevidade. Segundo algumas das histórias que circulam na vila sobre esses antigos, muitas “*raízes da terra*” morreram com mais de 100, 110 anos de idade por “*velhice*” ou “*causas naturais*”. Não raro, os ilhéus dizem que as *raízes* apenas “*descansaram*”. Entre nascidos e não nascidos, o que poderá qualificar o vigor e, consecutivamente, a transmissão das afinidades ao longo das gerações é se ainda “*vivem na terra*” e/ou “*vivem da terra*”, e/ou se são descendentes das “*raízes fortes*” e mesmo de “*filhos da terra*” mais velhos.

A produção da *terra* será mediada pelos tipos de relações entre pessoas e a relação entre elas e o lugar ao longo das gerações. De modo geral, o referencial da *terra* a partir do qual será comumente atribuída às relações entre *filhos/as* e *raízes* informa sobre a longevidade e saúde daqueles que nasceram numa “*terra forte*”; sobre os descendentes que residem ou residiram na ilha depois das transformações perpetradas pela mineração; sobre os parentes que saíram e retornaram - seja para residir, seja ocasionalmente para visitar; e sobre familiares que, por algum motivo, se afastaram definitivamente de Matarandiba.

A parentela da qual Dona Josefa faz parte é outro caso exemplar desse tipo de produção de vínculos. Ela nasceu em Maragogipe, município do Recôncavo Baiano, e lá viveu os primeiros anos da infância. Todavia, aos cinco anos de idade passou a residir com a família da mãe, em Matarandiba: “*minha avó, minha mãe e minha madrinha* [esta última, por seu turno, irmã do pai] *são raízes dessa terra aqui e eu sou filha dessa terra. Eu sou filha!*”. Aos quinze anos, Dona Josefa casou e mudou-se para Salvador. Lá trabalhou, teve filhos, netos e viveu por quase cinquenta anos até retornar à Ilha, com o desejo de “*morrer em minha terra*”. Ela me disse que quer “*seguir os passos*” de outros parentes, como os de sua madrinha. À semelhança de outras mulheres da família, a madrinha de Dona Josefa foi “*marisqueira a vida toda*” e sustentou a família “*com a maré*”. Muito emocionada, Dona Josefa contou que, já no leito de morte e mesmo com muita dificuldade, a madrinha insistiu em caminhar até a maré, para que pudesse “*senti-la pela última vez*” e “*ir em paz*”.

Na perspectiva nativa, as conexões com a maré (re)produzem a *terra*. Em sua Tese de Doutorado, Renata Freitas Machado (2019) refletiu sobre a centralidade da “*maré*” como substância do parentesco em Matarandiba. Na “*perspectiva de quem vive dela*”,

a maré está presente nas memórias dos habitantes da comunidade. A maré que liga e permite a relação entre comunidades que parecem distantes. A maré é pensada como um espaço/tempo, lugar de pesca e mariscagem e do avanço e recuo das águas. As pessoas da vila costumam

se referir à maré como local onde se pesca e se tira o marisco, tornando-se sinônimo de mar. É muito comum escutar das marisqueiras e pescadores: *tô indo pra maré ver [pegar] caranguejo, chumbinho ou ostra*. A maré, do ponto de vista temporal, é pensada a partir do ciclo diário composto pelas *marés de vazante* (preia-mar) e as *marés de enchente* (baixa-mar) e os ciclos quinzenais, composto pela *maré grande* (maré de quadratura) e *maré morta* (maré de sizígia) (Machado 2019: 13).

Tendo em vista à metonímia entre “maré” e “mar”, de acordo com a autora, os ilhéus de Matarandiba são “gente do mar” (p. 12). A maré (re)produz as “gente do mar” através do compartilhamento e transmissão das atividades e técnicas de pesca e mariscagem entre as gerações. Machado (2019) descreve como a mariscagem e a pesca criam a pessoa, o corpo e produzem o gênero<sup>26</sup> entre os ilhéus. Os vínculos com a maré também se estendem a mortos e vivos – *raízes da terra* e *filhos da terra* são “gentes do mar” cuja morte não implicaria na cessão da vida, senão a manutenção dos fluxos e das condições mútuas de vitalidade. Por esse ângulo, as palavras de Dona Suzana sobre a presença de marisqueiras mortas no mangue são bastante reveladoras:

ver a gente sempre vê, porque a gente tá mariscando com quem a gente conhece, [com] as amigas. Às vezes, a amiga morre e a gente fica. O que faz na vida, faz na morte, não é assim que diz? Eu não sei, porque nunca morri pra saber, se é ou não. Eu sempre via dentro dos mangues batendo ostra [ela faz o som da batida e assovia], eu olhava pra um lado, olhava pra outro e não via ninguém, não tenho nada a ver com isso, me deixa cá quieta no meu canto, tirando meu marisco. Nunca me meteu medo, nem nada, não (Machado 2019: 128).

As discontinuidades desses vínculos, contudo, são indicadas pelos ilhéus em função do desenvolvimento entrópico em curso há quase meio século na Ilha. Os *filhos da terra* mais antigos costumam dizer que a mineradora “*racha*” a *terra*, a torna “*oca*” e “*seca*”. Dona Jujú, por exemplo, me explicou que o método de extração por lavra<sup>27</sup> das jazidas de sal-gema atua como um “*coração*”: “*ela [a mineradora] tira daqui e leva para lá. Não tem o coração? Pois ela faz a mesma coisa, ela leva a água por um tubinho, encharca a terra para poder sugar e levar a sal-gema láááá para Candeias, por um tudo bem grande. Não é igualzinho ao coração?!*”. Tal analogia orgânica articulada por Dona Jujú é bastante analítica, pois indica como as circunstâncias impostas pela mineração atravessam (metabolicamente) o território e como este é vindicado à *terra* enquanto *um* corpo. Se, por

26 A cata de mariscos e crustáceos é, geralmente, feita por mulheres; ao passo que a pesca de peixes é, geralmente, agenciada pelos homens.

27 Água, soda cáustica e óleo mineral são injetados na terra por meio de três dutos, que são canalizados pelos poços de extração. Consecutivamente, as salmouras resultantes da sal gema são transferidas através de um salmouroduto de 51 km de extensão, que passa pela Ilha de Matarandiba, a Ilha de Itaparica e a Baía de Todos os Santos até chegar no CIA, em Candeias. (MNE 2018).



esse lado, Dona Jujú associou os procedimentos da lavra de sal-gema ao funcionamento de um sistema circulatório/cardiovascular, por outro, é igualmente notável a maneira como Dona Josefa experiencia, “*no coração*”, a *terra* se transformar. Ela me afirmou que a “*terra estava morrendo*”, porque “*as pessoas que foram esteio para nós crianças, nós jovens, foram devargazinho... As pessoas que foram importantes, que foram fortes para esta terra. Aí vai começar ficando assim, eu não sei te explicar, eu sinto dentro do coração, como se a terra também fosse morrendo um pouco, é como se a terra modificasse(...)*”.

De tal forma, a polissemia implicada no termo “*terra*” prefigura perspectivas da vida no/do território, além de indicar as circunstâncias sócio-históricas de produção da territorialidade entre os ilhéus. Em Matarandiba, as intersecções que constituem a “*terra*” são mediadas pela “*terra que fica*”, o território, fonte da criação e, portanto, a referência do intangível; e pela “*terra que se move*”, ou seja, as extensões do território, as criações, aquilo que se torna tangível, destacável da terra – sejam os “*produtos*” da “*terra*” suscetíveis de ser extraídos e comercializados, sejam as pessoas da “*terra*” que circulam, que retornam, que (r)existem (Strathern 2009).

Desde a década de 1970, a vitalidade das “*gentes do mar*” está entrelaçada às condições entrópicas impostas pela mineração de um cristal marinho na ilha. A vida da/na *terra* em Matarandiba esmorece na medida em que é “*sugada*” pelo progresso da *Dow Chemical* lado a lado à morte daqueles que nasceram e viveram quando a “*terra era mais forte*”.

### **Ali, onde mataram Diba**

Em Junho de 2019, os moradores de Matarandiba fizeram literalmente um bolo de aniversário de um ano do “*buraco sem fundo*”. O bolo foi confeitado em papel de arroz e *chantilly* com a reprodução de uma imagem, captada por satélites, do buraco. O brasão vermelho e branco da *Dow Chemical* jazia estrategicamente posicionado no meio da fenda, que estampava o centro do bolo. O bolo de aniversário era uma forma cáustica de protesto e uma tentativa de manter o interesse da opinião pública e da imprensa sobre o que acontecia na Ilha, pois não havia o que se comemorar. Desde o dia em que os caçadores e o cachorro ouviram o estrondo dos pedregulhos da borda de erosão, os ilhéus obtiveram apenas explicações difusas da mineradora e do poder público sobre os riscos decorrentes para os habitantes da Ilha.

De acordo com o Ministério de Minas e Energia (MNE), a mineradora detém 97% da propriedade da Ilha de Matarandiba; os 3% restantes pertenceriam à Prefeitura Municipal, à União e aos moradores. Ao longo das décadas, o cerco promovido pela mineradora

envolveu o controle da circulação dos ilhéus no território. Diferente das outras localidades que pertencem ao município de Vera Cruz, ao qual Matarandiba faz parte, um portão e uma guarita monitorados por funcionários da *Dow Chemical* continuam a monitorar o acesso de pessoas e veículos à ilha e, conseqüentemente, à vila<sup>28</sup>. Câmeras de vigilância, dutos, cancelas, estacas de metal, cones de sinalização e placas grifadas com alertas do tipo “ATENÇÃO”, “ENTRADA PROIBIDA”, “RESERVA LEGAL”, “AO OUVIR A SIRENE, NÃO ACESSE ESTA ÁREA” e “PROPRIEDADE PRIVADA” são alguns dos *nonsoels* que intrudem na dimensão vista da paisagem e que passaram a compor muitos dos caminhos utilizados há anos por pescadores e marisqueiras até a maré e o manguezal.

Os rumores na vila eram de que a *Dow* já sabia da existência do buraco bem antes dele ter sido descoberto pelos moradores. Naquela noite, os dois jovens foram à caça de tatus numa área restrita e raramente frequentada pelos ilhéus - a 1,1 km de distância da vila e a menos de 200m de distância de um poço de extração desativado. Um relatório preliminar realizado em 2018 pelo Serviço Geológico do Brasil-CPRM, depois de um ofício enviado pelos moradores à Agência Nacional de Mineração (ANM), se refere ao “buraco sem fundo” como “vazio subterrâneo”, “evento geológico” e “área colapsada (*sinkhole*) direta ou indiretamente associada à mineração”. As “áreas colapsadas” normalmente ocorreriam nos casos “em que a mineração foi feita em uma profundidade média de 200 metros”. A extração na Ilha de Matarandiba, não obstante, é feita pela mineradora com perfurações de 1200m a 1300m de profundidade em média. A *Dow Chemical* perfurou o primeiro poço em 1976, enquanto que “a produção e transferência de salmoura através de salmoroduto ligando Matarandiba à Aratu ocorreu em 1977” (MNE 2018: 7-13). Desde a década de 1970, ainda segundo os dados desse relatório, cinquenta e um poços foram perfurados na Ilha e, destes, dez encontram-se em plena atividade.

As condições de vitalidade na Ilha dizem respeito à ancestralidade, ao vínculo com o território, bem como ao acesso dos ilhéus à cidadania e à segurança pública. Atualmente, na vila de Matarandiba, vivem pouco mais de 900 pessoas, sobretudo, do que ainda é possível colher do mar, além de benefícios sociais como aposentadorias e seguro defeso. As características do isolamento imposto, a imponência da infraestrutura da mineradora, a ausência de garantias jurídicas territoriais, as décadas de dependência dos recursos e concessões oriundos de medidas compensatórias da empresa e um Estado historicamente aliado incidiram sobre as relações sociais de produção do lugar e das “gente do mar”.

---

28 Atualmente, a guarita é monitorada diariamente por um segurança da empresa cuja função é a de autorizar a entrada e saída de pessoas e veículos entre 05h30 e 18h00. Este período coincide com os horários de funcionamento comercial das atividades da *Dow*. Depois desse expediente, o portão fica ‘aberto’, com monitoramento apenas por câmeras.

A padronização global através de (re)configurações das desigualdades entre ricos e pobres, entre Norte e Sul, da supremacia da brancura e dos vernáculos raciais (Mirzoeff 2017; Pierre 2020) perfazem a expansão das cadeias de *commodities* químicas. Anna Tsing (2013) lembra que são através dos encontros com a diferença que “as mercadorias capitalistas adquirem valor, usando - e evitando - relações sociais não capitalistas, humanas e não humanas” (Tsing 2013: 21). As contingências históricas desses relacionamentos podem ser conhecidas através de uma atenção etnográfica às “fricções” que são produzidas entre as relações não-escaláveis e os projetos escaláveis (Tsing 2005, 2019). Mercadorias capitalistas, argumenta a autora, são simultaneamente capitalistas e não capitalistas, e é desse modo que o capitalismo expande uma economia de larga escala e “alcança sua força criativa como sistema”<sup>29</sup>. A atenção à fricção (ou atrito), à vista disso, indica que o desenvolvimento entrópico nunca é um processo completo, homogêneo ou previsível, posto que nos obriga a olhar para as circunstâncias dos seus processos e indeterminações.

Neste artigo, busquei exercitar tal atenção etnográfica a partir de uma breve descrição das relações e interrelações escaláveis e não-escaláveis que constituem uma ilha “*dividida em duas*”: a “planta” da *Dow Chemical* e a “terra” em Matarandiba. Eu escolhi olhá-las por dentro de uma fratura recalcitrante da mineração, que foi exposta após uma caçada que malogrou. O relatório do MME alerta sobre a possibilidade do “vazio subterrâneo” tornar-se “incontrolável”; por sua vez, os *filhos da terra* encontraram um “buraco sem fundo” que expressa uma ilha “*divida em duas*”. “Terra” e “planta” são lógicas incompatíveis que estão em fricção. Elas produzem relacionamentos através das inscrições contínuas das suas diferenças; das torções históricas onde “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro” (Bispo dos Santos 2015: 19) e das gramáticas “epistêmico-ontológicas”, que “inter-relaciona(m) nessa temporalidade todos os entes do planeta”<sup>30</sup> (Capiberibe 2018: 51).

---

29 “Ao incorporar relações sociais não capitalistas, o capitalismo alcança sua força criativa como sistema. Tal incorporação, porém, não é algo acabado e totalmente sob controle ; em vez disso, é um problema cotidiano. O capitalismo prospera com isso, mas também se enfraquece. A bagunça do capitalismo é tanto sua força quanto sua vulnerabilidade”. (Tsing 2009: 170-171).

30 “As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas malélicas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só *Omama* conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra para nos proteger. Por isso, devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo. O metal que *Omama* ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados” (Kopenawa & Albert 2015: 359).

Em maio de 2018, quando foi descoberto pelos moradores, o “*buraco sem fundo*” e/ou “vazio subterrâneo” tinha 69,95 metros de comprimento, 29,43 metros de largura e 45,4 metros de profundidade. No dia 31 de Julho de 2018, ele atingiu 77,9 metros de comprimento, 33 metros de largura, enquanto a profundidade reduziu para 44,9 metros (MNE 2018). Entre 2019 e 2020, a fenda apresentou 90,7 metros de comprimento, além de 40,9 metros de largura e 36,4 metros de profundidade<sup>31</sup>. Em 2021, o buraco já tinha 111 metros de comprimento, 48,9 metros de largura e 24,4 metros de profundidade<sup>32</sup>. A instabilidade que permeia as aferições desse “evento geológico” implica desfechos distintos para os ilhéus e para a mineradora: os primeiros temem “desaparecer no buraco” (Machado 2019: 175); a segunda receia assumir o ônus comercial de inutilizar uma unidade de extração.

Depois da imprevista repercussão daquela caçada, a mineradora aumentou a vigilância no perímetro e nas vias que dão acesso ao buraco. Segundo a Dow, de antemão, o local não poderia ter esse tipo de uso pelos ilhéus por se tratar de uma “área de reserva legal”, onde seria proibida a “caça, corte de vegetação ou qualquer outra ação que gere danos ao meio ambiente”. Além disso, ela alegou que, por motivos de “segurança” e para “a realização dos estudos”, a área seria interdita para os moradores e a circulação dos funcionários seria reduzida. Apesar dessas medidas, os ilhéus afirmam que o “*buraco sem fundo*” continua a crescer, pois ainda é possível *ouvir* o estrondo das pedras rebentando (n)a terra.

\*\*\*

Em 22 de Abril de 1500, conta-se que o português Pedro Álvares Cabral avistou terra-firme no Atlântico Sul. Ele a nomeou como “Terra de Vera Cruz”, em homenagem à Ordem de Cristo que estampava as frotas de caravelas das quais era o capitão. Com o tempo, a “Terra de Vera Cruz” transformou-se em “Ilha de Vera Cruz”, “Ilha de Santa Cruz” e Brasil. Uma das versões dos ilhéus para o nome “Matarandiba” se refere ao assassinato cometido por portugueses de uma índia chamada “Diba”, que teria ocorrido naquelas terras há muito, muito tempo atrás. O “lugar que mataram Diba” transformou-se em “Matarandiba”. O capitaloceno é a repercussão e (re)atualização das marcas coloniais e do genocídio que sustentam as vias do progresso: a “terra” está sendo “*sugada*”, está “*oca*”, está “*morrendo*”. E, nas palavras de Dona Josefa, “*quando a terra morre, tudo vai acabar*”.

31 Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/05/29/um-ano-apos-descoberta-de-cratera-em-vera-cruz-mpf-debate-riscos-de-cavidade-e-possivel-aparecimento-de-outros-buracos.ghtml>. Acesso: 02/08/2022.

32 Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/g1-bahia-10-anos/noticia/2021/04/01/moradores-cobram-explicacoes-quase-tres-anos-apos-descoberta-de-cratera-gigante-na-ba-nao-pode-deixar-cair-no-esquecimento.ghtml>. Acesso: 02/08/2022.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro. 2016. *Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade*. RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP, 10(1): 19-39.
- ALMEIDA PERES, Carlos. 1996. *A Formação Econômica do Centro Industrial de Aratu Sob o Enfoque da Teoria da Base Econômica*. Monografia de Graduação, Faculdade de Ciências Econômicas. UFBA.
- ANDRADE, Maria C. 2009. *O uso do território no contexto da reestruturação produtiva: o caso do polo industrial de Camaçari*. In: Encontro de Geógrafos de America Latina, 12. Montevideo. Anais.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- BRANDT, Ned. 1997. *Growth Company, DOW Chemical's First Century*. East Lansing: MSU Press.
- BROWN, Theodore *et al.* 2005. *A Química Central*. 9 ed. Pearson Prentice Hall.
- CAMPLING, Liam; COLÁS, Alejandro. 2018. *Capitalism and the sea: sovereignty, territory and appropriation in the global ocean*. *Environment and Planning D: Society and Space*, 36(4): 776-794.
- CAMPOS, Pedro; VASCONCELOS, Claudio. 2021. *A aliança empresarial-militar e a ditadura brasileira: a atuação de empresários em escolas militares e de integrantes das forças armadas em companhias privadas durante o regime pós-1964*. BRASILIANA: Journal for Brazilian Studies. 10(2).
- CAPIBERIBE, Artionka. 2018. *Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento*. Maloca - revista de estudos indígenas - UNICAMP, 1(1): 53-77.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2017. *Traditional People, Collectors of Diversity*. In: Brightman & Lewis (Ed.). *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. New York: Palgrave Macmillan (Springer), pp. 257-272.
- DOUGLAS, James. 1988. *Conceptual design of chemical processes*. New York: McGraw-Hill.
- ESTEVA, Gustavo. 2000 [1992]. *"Desenvolvimento"*. In.: SACHS, W. (ed.). *Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes. pp. 59-83.
- FERRAZ CÁRIO, Silvio. 1997. *A Relação Público-Privada na Indústria Petroquímica Brasileira: da Estruturação Articulada à Reestruturação Incerta*. Tese de Doutorado em Ciências Econômicas - Unicamp.
- FIORI, Nicholas. 2020. *Plantation Energy: From Slave Labor to Machine Discipline*. In: *American Quarterly*, 72(3): 559-579.



- FOUCAULT, Michel. 1979. O olho do poder. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. pp. 209-227.
- GLASSON, William; TUESDAY, Charles. 1970. *Mercury in the marine environment*. *Environmental Science & Technology*, 4(9): 765-768.
- HENDRICKSON, Kenneth. 2014. *The Encyclopedia of the Industrial Revolution in World History*, Vol 3. Rowman & Littlefield: New York.
- HOROWITZ, Hannah *et al.* 2014. *Historical Mercury Releases from Commercial Products: Global Environmental Implications*. *Environmental Science & Technology*, 48(17).
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LUXEMBURGO, Rosa. 1975. *A acumulação do Capital: estudo sobre a interpretação econômica do Imperialismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MARX, Karl. 2011. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MACHADO, Renata F. 2019. *As folhas vermelhas do mangue: uma etnografia sobre os mortos, a morte e a maré em Matarandiba (BA)*. Tese de Doutorado – PPGAS/USP.
- MACDONALD, Elaine; RANG, Sarah. 2007. *Exposing Canada's chemical valley: an investigation of cumulative air pollution emissions in the Sarnia, Ontario area*. Toronto: Ecojustice Canada.
- McCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MCKENNA, Brian. 2002. *Dow, Bhopal and MSU*. Lansing City Pulse.
- MCKENNA, Brian. 2009. *Dow Chemical's Knowledge Factories: Action Anthropology against Michigan's Company Town Culture*. *Anthropology in Action*, pp. 39-50
- MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA (MME). 2018. *Relatório Preliminar: Ilha de Matarandiba*. Salvador: CPRM.
- MIRZOEFF, Nicholas. 2017. *Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória da cor*. *Revista Buala*.
- MULLER, Simone. 2017. *Corporate behaviour and ecological disaster: Dow Chemical and the Great Lakes mercury crisis, 1970-1972*. *Business History*.
- PESSOA ANDRADE, José; ZAPORSKI, Janusz. 1994. *A Indústria de Soda Cloro*. *Revista do BNDES*, Rio De Janeiro, 1.1.1.2, pp. 183-226.
- PIERRE, Jemima. 2020. *The Racial Vernaculars of Development: A View from West Africa*. *American Anthropologist*, 122(1): 86-98.

- POLANYI, Karl. 2000 [1944]. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus.
- RODRIGUES, Antonio; FALCON, Francisco. 2006. *A formação do Mundo Moderno – A construção do ocidente dos séculos XIV ao XVIII*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- ROMERO, Adam M. 2016. *From Oil Well to Farm: Industrial Waste, Shell Oil, and the Petrochemical Turn (1927–1947)*. *Agricultural History*, 90(1): 70–93.
- SANTOS, Milton. 1982. *Passado e presente nas relações entre sociedade e espaço e localização pontual da indústria moderna no Estado da Bahia*. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo.
- SANTOS, Reginaldo; OLIVEIRA, José. 1988. *Notas preliminares sobre o padrão de intervenção do Estado da Bahia (1955-80)*. *Rev. ADM. Pública*, Rio de Janeiro.
- SAMPAIO, Marcos G. 2006. *Uma contribuição à história dos transportes no Brasil: a companhia bahiana de navegação a vapor (1839-1894)*. Tese de Doutorado em História Econômica – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SILVA, Gláucia; DIAS DUARTE, Luiz F. 2016. *Epigênese e epigenética: as muitas vidas do vitalismo ocidental*. *Horizontes Antropológicos*, 46: 425-453.
- SMITH, John K. 1998. *Patents, Public Policy, and Petrochemical Processes in the Post-World War II Era*. *Business and Economic History* 27(2): 413–19.
- STRATHERN, Marilyn. 2009. *Land: intangible or tangible property*. Timothy Chesters (Ed.) *Land Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- TSING, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- TSING, Anna. 2009. *Supply Chains and the Human Condition*. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 21(2): 148-176.
- TSING, Anna. 2013. *Sorting out commodities: How capitalist value is made through gifts*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1): 21-43.
- TSING, Anna. 2019. *Viver em ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- VIANA FILHO, Luiz. 1984. *Petroquímica e Industrialização (1967- 1971)*. Brasília: Editora Brasília.
- VOGEL, Herbert. 2005. *Process Development: From the Initial Idea to the Chemical Production Plant*. Wiley VCH: Weinheim.
- WHITEHEAD, Don. 1968. *The Dow Story: The History of the Dow Chemical Company*. Texas: McGraw Hill.

WISNIAK, Jaime. 2002. *The History of Bromine – From Discovery to Commodity*. *Indian Journal of Chemical Technology*, 9(3): 263-271.

Recebido em 13 de agosto de 2022.

Aceito em 15 de setembro de 2022.

## O tatu, o buraco, a planta e a terra: perspectivas entrópicas e da vida numa ilha de Vera Cruz

### Resumo

No presente artigo, reflito sobre os relacionamentos entre os ilhéus de uma pequena ilha na Bahia e uma mineradora norte-americana. Eu argumento que a perspectiva nativa de uma ilha “*dividida em duas*” expressa a produção desigual e violenta de escalas locais/globais, na era do Capitaloceno. Apesar de quaisquer horizontes que denotem comensurabilidades ontológicas e/ou coabitações fleumáticas com o “progresso”, sugiro que nessa ilha de Vera Cruz as tensas fricções de lógicas dessemelhantes indicam transformações entrópicas perpetradas pela expansão capitalista, que comprometem a vitalidade da “terra”.

**Palavras-chave:** Extrativismo; Progresso; Capitaloceno.

## The armadillo, the hole, the plant and the earth: entropic perspectives and life on an island in Vera Cruz

### Abstract

In this article, I reflect on the relationships between the islanders of a small island in Bahia and a north american mining company. I argue that the native perspective of an island “*split in two*” expresses the uneven and violent production of local/global scales, in the Capitalocene era. Despite any horizons that denote ontological commensurabilities and/or phlegmatic cohabitations with “progress”, I suggest that on this island of Vera Cruz the tense frictions of dissimilar logics indicate entropic transformations perpetrated by capitalist expansion, which compromise the vitality of the “land”.

**Keywords:** Extractivism, Progress, Capitalocene.

# Resenha [dossiê]



## “Viver nas Ruínas”: resenha e comentário sobre a recepção da antropologia de Anna Tsing no Brasil

Pedro Castelo Branco Silveira<sup>1</sup>

Doutor em Ciências Sociais/Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0003-1507-0047>

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

Lucas Coelho Pereira<sup>2</sup>

Doutor em Antropologia Social/Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0000-0001-8634-045X>

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

TSING, Anna. 2019. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

Esta resenha pretende apresentar o livro “Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno”, de Anna Tsing, em diálogo com o tema do Dossiê “Quais mundos em ruínas: o antropoceno em questão”. Assim, a leitora ou leitor não deve esperar deste texto uma descrição minuciosa da sequência dos capítulos, que pode ser obtida de forma satisfatória no próprio livro, na excelente apresentação dos editores. O que propomos aqui é uma apresentação mais geral, trazendo algumas das principais ideias apresentadas por Anna Tsing no volume, acrescidas de um breve comentário crítico em que refletimos sobre sua recepção no Brasil.

Anna Lowenhaupt Tsing é uma antropóloga estadunidense de origem chinesa cujo trabalho vem crescentemente, no Brasil, inspirando pesquisadores e pesquisadoras que têm procurado um diálogo em torno de uma antropologia que alarga seus horizontes

---

1 Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ-PE).

2 Pesquisador vinculado ao Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica (LACT/UnB). Professor na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

para além da excepcionalidade humana como agente das teorias sociais. Compõem este horizonte de influência pesquisadores da etnologia indígena, da antropologia da ciência, da antropologia da técnica e de antropologias engajadas em uma reorientação da ecologia política para além da dicotomia natureza e cultura. Para além dos debates antropológicos, as ideias de Tsing podem levar a antropologia brasileira a ampliar seu diálogo com as ciências naturais e com a ecologia política feita pelos movimentos sociais.

Anna Tsing trouxe nos últimos anos para o centro de seu debate etnográfico uma versão antropológica e crítica do conceito de antropoceno, a exemplo do que tem feito, cada qual a sua maneira, outras pessoas das áreas de antropologia e filosofia que buscam alargar as ideias euro-americanas sobre o social para abarcar a emergência ambiental contemporânea, entre elas Donna Haraway (2016), Bruno Latour (2020), Isabelle Stengers (2015), Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014). No caso de Tsing, ela o faz por meio de sua prática etnográfica multissituada e multiespécie realizada entre Sudoeste Asiático, Japão, Indonésia, Estados Unidos e outras conexões globais.

O livro "Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno" compila um conjunto de textos publicados originalmente entre 2011 e 2017, em língua inglesa, no formato artigos publicados em periódicos científicos e capítulos de livros. A coletânea foi publicada no final de 2019 pela Editora Mil Folhas, a partir de um importante esforço colaborativo de tradução empreendido por pesquisadores do Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (CANOA/UFSC), costurado pelos professores Rafael Devos e Thiago Cardoso. A elaboração do livro, que existe como tal somente em português, teve interlocução estreita com Anna Tsing, trazendo como acréscimos inéditos um prefácio da autora e um conjunto de fotografias distribuídas ao longo do volume, também de sua autoria. "Viver nas Ruínas" vem suprir a ausência da produção bibliográfica desta antropóloga em língua portuguesa, que até sua publicação contava com apenas um artigo traduzido (Tsing 2015). No momento em que essa resenha é escrita, a tradução da terceira e mais recente etnografia da autora, "O cogumelo no fim do mundo: sobre as possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo" (Tsing 2022), está sendo lançada pela editora n-1.

"Viver nas Ruínas", de fato, traz uma estreita relação com "O cogumelo no fim do mundo", já que o espectro dos artigos compreende o período da pesquisa que produziu a etnografia, lançada em inglês em 2015. Corresponde também, aproximadamente, ao período em que Tsing coordenou a projeto de pesquisa da Universidade Aarhus sobre o antropoceno (projeto AURA), na Dinamarca (2013-18), articulando um grupo de pesquisadores das humanidades e das ciências biológicas em torno de possibilidades de uma etnografia multiespécie nas ruínas produzidas pelo capitalismo em nossos tempos.

Neste período recente da produção intelectual de Anna Tsing, a antropóloga, de formação com inspiração pós-colonial e feminista, desdobra as implicações de sua pesquisa anterior, “Friction” (2004), em que retornou a seu campo de pesquisa de doutorado, na Indonésia, para etnografar as práticas de desmatamento e ativismo ambiental de modo a descrever o capitalismo como conexões de fenômenos heterogêneos multi-situados que protagonizam histórias em cada local. A partir dessa ideia, em “Viver nas Ruínas” Tsing vai além, propondo pensar tais conexões e histórias a partir do princípio de que as relações sociais incluem relações entre humanos e não-humanos, e de não-humanos entre si. Para descrever esse social alargado, utiliza-se do termo socialidade, apropriado da leitura que Marilyn Strathern (1988) faz de “A invenção da cultura”, de Roy Wagner (2010). Como Tsing explica, no capítulo 5 (“Socialidade Mais-que-humana: um chamado à descrição crítica”), sua adesão ao que Viveiros de Castro e Goldman (2012) batizaram de antropologia pós-social veio inspirada por Donna Haraway (2007) com o desenvolvimento do conceito de “espécies companheiras” ; pela Teoria Ator-Rede de Bruno Latour (2005); pela antropologia da vida implicada em linhas e movimentos, de Tim Ingold (2011); e da abordagem semiótica sobre o pensamento das florestas procedida por Eduardo Kohn (2013).

Junto com a ideia de socialidade mais-que-humana, Anna Tsing desenvolve uma série de ferramentas teórico-metodológicas, inspiradas na teoria ecológica, para dar conta de estudar tais modalidades de socialidade, tais como assembleia, simbiose e coordenação. Mas é a partir da prática comum entre a antropologia e diversas tradições culturais, a de contar histórias, que Tsing defende utilizar tais ferramentas conceituais. “Contar outras histórias”, como defende Tsing, concordando com Donna Haraway, é essencial para subverter a lógica hegemônica que produz o antropoceno.

Para a arte de contar outras histórias, Anna Tsing defende o valor da etnografia. A etnografia multiespécie, como toda etnografia, se alimenta da percepção do antropólogo. A autora argumenta que saber atentar para as relações humanas é um ponto de partida que capacita antropólogos e antropólogas a desenvolverem as artes da atenção (*arts of noticing*) para formas de socialidade não somente humanas. “Precisamos apenas expandir nosso repertório de pessoas para incluir outros seres vivos” (Tsing 2019: 239).

O livro “Viver nas Ruínas” está dividido em três seções. Na seção “Contaminação” a vida dos cogumelos Matsutake ganha centralidade a partir dos complexos contextos nos quais estão enredados. A noção de “diversidade contaminada” atravessa os textos e nos fala dos emaranhamentos entre modos de vida culturais e biológicos frente às perturbações humanas. “Diversidade contaminada está em toda parte, para melhor ou para pior, é tudo o que nós temos” (Tsing 2019: 25).

Na seção “Ocupe as ruínas”, somos apresentados a algumas das ferramentas conceituais articuladas por Tsing. Noções como simbiose, coordenação, história e paisagem são conceituadas a fim de que outras histórias, para além daquelas unicamente humanas, sejam contadas. Histórias múltiplas que deem espaço, sobretudo, às interações e assembleias entre diversas formas de vida. O apelo às ruínas, longe de ser uma romantização da precariedade, aponta para o fato inconteste de vivermos em uma era de grandes catástrofes, como postulado por Stengers (2015). Só o que nos resta, em última instância, são as ruínas. Para muitos povos e coletivos o fim do mundo já é uma realidade. Nesse sentido, “ocupar [as ruínas] é dedicar-se ao trabalho de viver juntos, mesmo onde as probabilidades estejam contra nós” (Tsing 2019: 87).

Os capítulos que integram a terceira e última parte, “Destroços e recuperação”, dialogam mais diretamente com as formas através das quais o antropoceno opera na destruição das paisagens e, assim, compromete a própria habitabilidade na Terra. No antropoceno a diversidade é ameaçada e destruída em nome da padronização produtivista dos ambientes. Assim, a escalabilidade caracteriza projetos capazes de se expandirem para diferentes localidades sem levar em consideração as socialidades humanas e mais que humanas pré-existentes. As plantations canavieiras do império Português nos séculos XV e XVI são, para Tsing, exemplo paradigmático de projetos escaláveis.

A escalabilidade, contudo, esbarra em contingências que a impedem de realizar por completo suas ambições de precisão, planejamento e previsibilidade. Nem tudo sai como o esperado e é aí que Tsing, no capítulo 7 (“Sobre a não escalabilidade”), nos propõe perceber “como a escalabilidade usa articulações com formas não escaláveis, ao mesmo tempo que as nega e as apaga” (Tsing 2019: 176). Assim, muito frequentemente, a não-escalabilidade aponta para existências e modos de vida que – em meio a destruição de projetos escaláveis – conseguem estabelecer relações significantes com outros e, assim, propiciar a emergência de diversidades biológicas e culturais.

A partir da ideia de socialidade que produz entrelaçamentos mais-que-humanos, que fogem às ideias de controle e excepcionalidade humana, ocorrendo em um mundo arruinado pelas conexões globais que conformam o capitalismo, é que a autora chega ao debate sobre o antropoceno. No capítulo 8, “A Terra perseguida pelo Homem”, sua crítica é uma pergunta incontornável: que tipo de humano tem se tornado uma força geológica a ponto de comprometer a habilidade da Terra? O Homem – com H maiúsculo – diz respeito a um tipo bastante específico: do gênero masculino, branco e, geralmente, cristão. Essas especificidades do Homem guardam ecos do iluminismo – assim como a antropologia - e fazem dele um sujeito capaz de realizar generalizações, colocando-se como universal em

contraposição a outros corpos e formas de conhecimento dificilmente universalizáveis. As consequências das ações deste Homem ultrapassam seu grupo, espalham-se por escalas inimagináveis.

Nisso reside uma das grandes ambivalências do antropoceno: se as ações do Homem possuem, por um lado, alto poder de proliferação destruidora, por outro, a forma como essa destruição se propaga pelo mundo ocorre de forma diferenciada. A extinção não se dá de maneira homogênea no planeta. O fato de estarmos vivos/as, argumenta Tsing, é a prova disso. Essa dualidade do antropoceno, a um só tempo universal e particular – vide, por exemplo, as mudanças climáticas – caracterizaria o que a autora chama de “antropoceno fragmentado”. Este termo nos fala do emaranhamento entre zonas de habitabilidade – onde a existência colaborativa entre diferentes formas de vida se faz possível – e as paisagens de plantations, caracterizadas pela padronização produtivista das paisagens. Nesse sentido é que o antropoceno se caracteriza como fragmentado, considerando que se faz pela ocorrência de paisagens múltiplas, assimétricas e irregulares nas quais zonas de habitabilidade convivem com as avarias de uma Terra perseguida pelo Homem.

O trabalho de Anna Tsing, assim como o de Donna Haraway, até o momento, teve considerável repercussão no meio acadêmico, em especial na antropologia. No Brasil, reconhecemos a influência direta de Tsing nos trabalhos de diversos antropólogos, dentre os quais podemos mencionar, sem intenção de sermos exaustivos, Joana Cabral de Oliveira (2020), Rafael Devos, Viviane Vedana (DEVOS et al 2021), Thiago Cardoso (2018), Caetano Sordi (2022), Uirá Garcia (2018) e nos nossos próprios trabalhos. Para além de uma influência direta, Tsing e o campo da etnografia multiespécie tem feito parte dos debates de outras pesquisadoras e pesquisadores que gravitam nos estudos de etnologia ameríndia, estudos de ciência e tecnologia e da ecologia política.

As traduções em português das obras de Anna Tsing projetam o aumento do alcance de suas ideias no Brasil. Elas permitem, por exemplo, que as ideias da autora circulem no cotidiano de leituras dos estudantes de graduação, e também que cheguem a um público mais amplo que o dos antropólogos.

Assim, ideias como a de socialidade mais-que-humana e de antropoceno fragmentado nos dão boas saídas para transformação, por exemplo, das gramáticas ambientalistas. O ambientalismo constitui suas bases, a partir do final do século passado, seja na construção de políticas públicas, seja em debates acadêmicos no campo da ecologia política, em torno da questão do “desenvolvimento sustentável” e do “uso racional dos recursos naturais” (CMMAD 1988). Entretanto, os debates sobre a emergência climática e o antropoceno tendem a trazer o questionamento da gramática baseada na dicotomia

natureza/cultura, pois o antropoceno possível nesta gramática é um fenômeno causado pelo homem enquanto espécie e com efeitos “globais”.

No capítulo 9 (“Uma ameaça para a ressurgência holocênica é uma ameaça à habitabilidade”), Tsing dialoga com a noção ambientalista de sustentabilidade:

sustentabilidade é o sonho de repensar uma terra habitável para as gerações futuras, humanas e não humanas. O termo também é usado para encobrir práticas destrutivas, e esse uso se tornou tão predominante, que a palavra frequentemente me faz rir ou chorar (...) Ainda assim, há razão para sonhar, e lutar por alternativas. (...) Em vez de criticar a palavra, então, eu a levo a sério, reaproveitando-a como um argumento radical face à prática hegemônica (Tsing 2019: 225).

Acompanhando a história do ambientalismo no Brasil, podemos encontrar nas práticas de povos indígenas e comunidades tradicionais, a exemplo de figuras icônicas como Raoni e Chico Mendes, uma convergência com a perspectiva defendida por Tsing de “reaproveitar a ideia de sustentabilidade como argumento radical face à prática hegemônica”. Tal perspectiva dos povos e comunidades tradicionais (Almeida 2004) não constitui, em verdade, a versão hegemônica do ambientalismo praticado no Brasil.

Percebemos que a perspectiva da socialidade somente-humana ainda dá o tom da antropologia política e da ecologia política no Brasil, o que deixa apenas para os cientistas naturais a tarefa de falar sobre as questões não-humanas. Assim, antropólogos arriscam acabar por se abster de dialogar sobre dimensões não-humanas da socialidade, que constituem parte importante do diálogo com os movimentos sociais e comunidades tradicionais.

Este panorama, entretanto, se encontra em transformação na antropologia brasileira. Se tal mudança se deve, por um lado, à influência de ideias como as de Tsing, Latour, Haraway e Viveiros de Castro, de outro lado se relaciona à cosmopolítica presente nas produções acadêmicas e outras práticas de conhecimento de pesquisadores indígenas e pretos provenientes de comunidades tradicionais, que tem renovado a teoria social brasileira a partir de suas próprias referências ontoepistêmicas (Barreto 2022; Mumbuca 2020).

Em adição, perspectivas conceituais de povos indígenas e comunidades tradicionais, já há décadas reconhecidos como produtores de biodiversidade (Carneiro da Cunha 2012), passam a ter a atenção de ambientalistas e do grande público, como sugere, por exemplo, a popularidade dos livros de Ailton Krenak (2019) e das aproximações entre ciência e pensamento indígena propostas pelo “Ciclo de estudos Selvagem”, do Jardim Botânico do Rio de Janeiro.



Se Anna Tsing tem, nos últimos anos, privilegiado o diálogo entre as práticas de conhecimento dos antropólogos e dos cientistas naturais, povos indígenas e comunidades tradicionais, por aqui, também têm produzido diversas modalidades de relações práticas com estes diferentes campos do saber científico.

Assim, os pensamentos indígena e afrocentrado, em ebulição no Brasil atual, parecem ter um potencial de compor com o pensamento de Anna Tsing. Afinal, as artes de notar e de contar outras histórias podem nos levar a lugares diferentes dependendo de com quem contamos tais histórias, como Tsing e Haraway bem nos ensinam. A produção de habitabilidade nos interstícios arruinados do capitalismo é algo bastante familiar às coletividades que sofreram e sofrem a violência colonial, como bem nos ensinam os escritos recentes de Ailton Krenak (2019). A socialidade com entes não-humanos, ou portadores de outras formas de humanidade, da mesma maneira, faz parte das formas de existir que resistem na Terra Perseguida pelo Homem.

O efeito potencial de maior importância da tradução de “Viver nas Ruínas”, portanto, reside em grande medida, a nosso ver, nos diálogos possíveis das proposições de Tsing com composições cosmopolíticas afro-ameríndias no Brasil. É certo que a antropologia e a filosofia no Brasil têm, independente de Anna Tsing, produzido equívocos controladas (Viveiros de Castro 2004) com o pensamento indígena, por exemplo, a partir do impacto de “A queda do céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), ou do interesse de parte dos antropólogos no pensamento vibrante de Antônio Bispo dos Santos (2015).

Para além das ferramentas conceituais ecológicas despidas do positivismo e mecanicismo que ainda assombam as ciências biológicas, Tsing nos traz um chamado para uma mudança perceptual na prática etnográfica que pode permitir uma composição produtiva com as cosmopolíticas nativas, evidenciadas em trabalhos como os Marisol De La Cadeña (2015), Thiago Cardoso (2018) e Karine Narahara (2022). O antropoceno, aqui, já parece suficientemente evidente, é a força que destrói as assembleias que conformam tais relações cosmopolíticas.

No caso das pesquisas dos autores dessa resenha, engajados em manguezais com catadores de caranguejos e envolvidos nos debates com o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), percebemos uma convergência entre o conceito de paisagens mais-que-humanas com a formulação da categoria “territórios pesqueiros” pelo movimento dos pescadores (Silveira & Buti 2020; Coelho Pereira 2021). Pescadores e pescadoras, nesse sentido, produzem suas vidas com os outros seres que compõem os territórios pesqueiros/paisagens das águas, com e apesar dos efeitos de grandes obras de infraestrutura, plantation canavieira, contaminação por poluentes industriais e outras forças de destruição.

No contexto atual brasileiro, em que a figura de Jair Bolsonaro se propõe a ser a encarnação da versão mais caricata da conjuração das forças antropocênicas distribuídas heterogeneamente, a urgência a que Anna Tsing nos convida, de produzir ressurgências holocênicas<sup>3</sup> em meio à destruição, parece fazer todo o sentido. “Viver nas ruínas” é um livro instigante, daqueles para se ter em versão impressa, para se sublinhar a lápis e fazer anotações nos cantos das páginas.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. 2004. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19: 33-52.
- BARRETO, João Paulo L. 2022. *O mundo em mim - Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Brasília: IEB- Mil Folhas.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização e quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.
- CARDOSO, Thiago Mota. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB; Mil Folhas.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2012. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista De Antropologia*, 55(1).
- COELHO PEREIRA, Lucas. (2021). *Maré de lua: capitalismo, práticas e ecologias na lida com o caranguejo-uçá no Delta do Parnaíba (PI/MA)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.
- DANOWSKI, Débora & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- DEVOS, Rafael; VEDANA, Viviane; CESARINO, Letícia; CARDOSO, Thiago M. 2021. Apresentação: Dossiê Diversidade Contaminada. *Ilha*, Florianópolis, 23(1): 4-9.
- GARCIA, Uirá. 2018. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 179-204.
- HARAWAY, Donna. 2007. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

3 O antropoceno se caracterizaria por ser uma época geológica marcada pelo efeito nefasto das atividades humanas, a ponto de comprometer a vida e a habitabilidade das várias espécies existentes na Terra. O holoceno, por sua vez, diz respeito a uma época de estabilidade climática e diversificação das espécies, na qual os humanos começaram a se espalhar pelo planeta, criando e aperfeiçoando técnicas agrícolas (Tsing 2019). Ressurgências holocênicas falam do estabelecimento de condições ambientais semelhantes ao holoceno em meio ao contexto de grandes catástrofes características do antropoceno.

- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene*. Durham: Duke University Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forest think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.
- MUMBUCA, Ana. 2020. *O voo das abelhas da terra*. Caderno de Leituras, n.177, Belo Horizonte: Chão da Feira.
- NARAHARA, Karine. 2022. *Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.
- SILVEIRA, Pedro Castelo Branco; BUTI, Rafael Palermo. 2020. "A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais". *Anuário Antropológico* 45(1): 117-148.
- SORDI, Caetano. 2022. O javali, o capim-annoni e as paisagens ferais do Brasil Meridional. *Revista Do Centro De Estudos Rurais (RURIS)*, 13: 76-107.
- OLIVEIRA, Joana C. 2020. Agricultura contra o Estado. In: Oliveira, Joana C. et. al (org.) *Vozes vegetais: diversidades, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, Coleção EXIT.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- TSING, Anna. 2005. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna. 2015. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha*, 17(1): 177-201.
- TSING, Anna. 2019. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

TSING, Anna. 2022. *O cogumelo do fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 Edições.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, 2(1): 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Marcio. 2012. Introduction to post-social anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations. *Hau*, London, 2(1).

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

Recebido em 14 de julho de 2022.

Aceito em 11 de outubro de 2022.

Caderno  
de imagens  
[dossiê]

## Pedras, ruínas, entulhos ou apenas o chão que piso?

Renan Aguenta

É engraçado pensar que antes mesmo de me debruçar e pesquisar mais a fundo sobre o território e refletir sobre esse processo do próprio material, a ideia de que essa transmutação feita entre o solo e o material inorgânico/objeto de descarte humano já havia se dado e que os dois já eram um. Ao retirar essas partes do solo, retiro sim uma ruína, uma pedra ou um mero entulho, mas tenho plena convicção que também levo um pedaço do próprio solo, pois seria impossível não acreditar que anos e décadas de convivência e atritos não foram capazes de unir o firmamento e desaparecer com qualquer vestígio do homem. Compreendendo essa conexão, entendo que esse material que acompanha a construção de minha obra é expansivo e a cada momento está nutrindo minha pesquisa, abrindo caminhos para que eu possa me multiplicar em infinitos sentidos simultaneamente...

A partir desse material, tenho pensado na maneira com que a gentrificação se estabelece e se expande no subúrbio do Rio de Janeiro, assim como a ausência dos espaços de arte, cultura e educação no território suburbano. De forma mais específica, desde 2020, tenho me dedicado a pensar como desenvolver micropolíticas a partir de minha pesquisa e como me apropriar desse local de artista/intelectual para fomentar e propor a urgência da construção dos espaços de artes no subúrbio.

Apresento neste dossiê uma sequência de trabalhos em cimento e pedras, buscando criar essa mescla entre pintura e escultura, onde as esculturas são fixadas na parede assim como uma tela.

Recebido em 08 de setembro de 2022.

Aceito em 08 de setembro de 2022.





































---

# Tradução

[livre]

## Antropologia aplicada ou “antropologia implicada”? Etnografia, minorias e desenvolvimento<sup>1,2</sup>

Bruce Albert

Directeur de Recherche honoraire/Institut de Recherche pour le Développement - IRD  
[brucesergealbert@gmail.com](mailto:brucesergealbert@gmail.com)

A noção de “antropologia aplicada” detém uma má reputação entre os antropólogos franceses, especialmente entre os que trabalham com povos minoritários<sup>3</sup>. Na França, a bibliografia sobre o tema se limita à obra de Roger Bastide (1971), que discute, principalmente, teses de autores americanos e latino-americanos. Portanto, procurarei, em primeiro lugar, identificar os contextos históricos e políticos dessa relutância que, em sua maior parte, remetem à gênese inglesa e americana da *applied anthropology*<sup>4</sup> dos anos 1930 a 1940. Este contraponto anglo-saxão me permitirá, então, seguir com um breve panorama histórico da abordagem francesa no que toca à intervenção antropológica em situações minoritárias.

- 1 Este artigo foi originalmente publicado como: ALBERT, Bruce. 1995. “Anthropologie appliquée’ ou ‘anthropologie impliquée’? Ethnographie, minorités et développement”. In: J.F. Baré (ed.) *Les applications de l’anthropologie. Un essai de réflexion à partir de la France*. Paris: Karthala. p. 87-118. Sua tradução e reprodução pela R@U foi formalmente autorizada pelo próprio autor, a quem agradecemos. Esta tradução não tem uso comercial e não pode ser reproduzida sem permissão (Nota dos Tradutores, doravante N.T.).
- 2 Gostaria de agradecer a J-F. Baré, D. Buchillet, A. Quesnel e B. Schlemmer (*Office de la recherche scientifique et technique outre-mer* (ORSTOM) bem como a P. Menget e P. Erikson (Paris X-Nanterre) pela leitura crítica de uma versão anterior deste artigo. Discussões amigáveis com C. Geffray e P. Hamelin (ORSTOM) também contribuíram com vários aspectos da minha reflexão. Eu continuo, é claro, o único responsável pelas limitações deste trabalho.
- 3 Veja a entrada “antropologia aplicada” no *Dictionnaire des sciences humaines* de Gresle et al. (1990: 21) que retoma Panoff & Perrin (1973: 23). Essa desconfiança (justificada) em relação à antropologia aplicada “tradicional” cedeu lugar, nos últimos anos, a um início de reflexão sobre novas formas de aplicação antropológica (Guille-Escuret 1990). A expressão “antropologia aplicada” até parece conhecer um caminho de reabilitação (Belloncle 1993).
- 4 Optou-se por manter as expressões e citações originais em inglês destacadas pelo autor. Termos e expressões importantes serão mencionados em frases traduzidas nas notas do tradutor (N.T.).



Em seguida, passarei ao quadro global em que este problema se coloca atualmente: o do debate mundial sobre as relações entre “povos autóctones”<sup>5</sup> e desenvolvimento, um debate aberto desde o final da década de 1960 pelas Organizações Não-Governamentais (ONGs) formadas por esses “povos autóctones” e por associações que apoiam suas reivindicações identitárias e territoriais. Por fim, rejeitando a oposição tanto convencional quanto inconsistente entre antropologia fundamental e “pesquisa aplicada”<sup>6</sup>, terminarei este texto evocando as consequências heurísticas de uma possível interdependência, dentro da antropologia das minorias, entre a pesquisa científica e a implicação social.

### **Gênese da Antropologia Aplicada Anglo-Saxônica**

#### *Grã-Bretanha: a cena colonial inicial*<sup>7</sup>

Na Inglaterra, embora relações pontuais ou informais entre administração das colônias e antropologia acadêmica tenham existido, pelo menos desde a virada do século, a antropologia aplicada profissional ascendeu apenas na década de 1930, em paralelo com o empoderamento do funcionalismo e sua banalização conceitual da situação colonial em termos de “contato” e “mudança cultural”. Esses anos marcaram uma virada na política colonial do Império Britânico que passou a intensificar o desenvolvimento econômico e administrativo de suas colônias, principalmente na África. Assiste-se, então, ao fortalecimento ou à criação de institutos de pesquisas coloniais, dispendo de bolsas de pesquisa etnográfica, como o *International Institute of African Languages* (1926) e o *Rhodes-Livingstone Institute* (1938). A antropologia funcionalista, especialmente malinowskiana<sup>8</sup>, encontra neles um campo propício à sua vontade de se estabelecer enquanto conhecimento

5 Para uma definição oficial dessa noção, que aqui retomamos, sem ignorar suas ambiguidades, tanto por conveniência como por ter a aprovação das organizações indígenas representadas nas Nações Unidas, ver Daes (1993); na maioria das vezes, designa uma nebulosa mundial de povos minoritários de caçadores-coletores, caçadores (ou pescadores)-horticultores e pastores nômades.

6 Um termo usado, na antropologia atual, para significar “pesquisa encomendada”, “pesquisa finalizada”, “aplicação antropológica” ou às vezes até “pesquisa sobre mudança social e desenvolvimento”. É difícil conceber em que medida a antropologia dita aplicada poderia designar um ramo disciplinar específico. Sobre a inanidade da oposição fundamental/aplicada em antropologia, ver Izard (1982: 125): “A especificidade da abordagem antropológica reside menos na natureza do seu objeto [...] do que no método implementado para estudá-lo. Não se pode, portanto, distinguir entre antropologia ‘fundamental’ e antropologia ‘finalizada’ ou ‘aplicada’. A antropologia é uma disciplina da pesquisa fundamental e que só pode intervir enquanto tal, inclusive em contextos que implicam pesquisas encomendadas, a menos que se pretenda fazer do antropólogo um técnico do social e, portanto, suprimir a antropologia como ciência”.

7 Para este breve resumo da antropologia aplicada colonial britânica, recorri em particular a Forde (1953), Kuper (1973: cap. IV) e Leclerc (1972: parte 2).

8 Radcliffe-Brown permanecerá mais reticente, por razões científicas, diante das relações entre antropologia e administração colonial (cf. Guiart 1992: 51). Ele não deixou, no entanto, de aderir às declarações programáticas habituais sobre a antropologia aplicada (1930: 3; citado por Evans-Pritchard 1969 [1951]: 145).

científico com pretensão prática e fonte decisiva de financiamento para o desenvolvimento de estudos de campo de uma nova geração de antropólogos.

O investimento britânico nas ciências sociais coloniais será ainda ampliado a partir da Segunda Guerra Mundial, com a criação do *British Colonial Development and Welfare Fund*, que disponibilizará recursos significativos para pesquisas antropológicas<sup>9</sup>; depois, a fundação do *Colonial Social Science Council Research* (inicialmente liderado por Firth) também abastecerá essas pesquisas. O financiamento governamental da antropologia aplicada na África teve, portanto, dos anos 1930 aos anos 1950, um efeito absolutamente decisivo no desenvolvimento da antropologia britânica clássica.

Essa associação entre administração colonial e antropologia universitária não se construiu de forma inequívoca, resultando na constituição de um corpo de antropólogos que se opuseram à ideia de pesquisa estritamente encomendada e que preferiram defender a aplicação indireta de suas pesquisas. Devemos a eles, como todos sabem, muitos dos clássicos da antropologia, notadamente os trabalhos de Evans-Pritchard, Forde, Fortes, Gluckman, Nadel, Seligman e Schapera. Os estudos que eles tiveram de fazer sobre temas efetivamente impostos serão, de fato, bastante limitados (leis tradicionais, autoridade política, posse de terra, migração de mão de obra, economia doméstica). Isso não significa, é claro, que as suas pesquisas fundamentais sobre sistemas políticos ou sobre mudanças socioeconômicas sejam completamente alheias às necessidades etnográficas do *Colonial Office*<sup>10</sup>.

Dos anos 1930 ao início dos anos 1950, não faltaram divergências entre antropólogos e administradores britânicos sobre os respectivos papéis de suas especialidades, nem debates entre antropólogos sobre a vocação prática de seus conhecimentos. A formulação dessas divergências, no entanto, nunca saiu da perspectiva colonial (Forde 1953: 858-61). A posição minimalista de Evans-Pritchard é exemplar a este respeito, uma vez que ele não acreditava no uso direto dos estudos antropológicos e defendia sua independência científica, sem nunca questionar a necessidade de administrar e educar os “povos primitivos” sob a tutela do *Colonial Office* (mas “por intermédio de seus chefes”), nem a ideia de que o conhecimento dos antropólogos pudesse contribuir, de forma neutra, para tal política (1969 [1951]: cap. 6)<sup>11</sup>.

9 Entre outras coisas, permitirá a criação, em 1950, do *East African Institute of Social Research* em Makerere (dirigido por Richards) e do *West African Institute of Social and Economic Research* em Ibadan, bem como o financiamento de programas importantes do *Rhodes-Livingstone Institute* (chefiado por Gluckman) e do *Institute of African Languages and Cultures* (chefiado por Forde).

10 Forde (1953) dá uma imagem precisa do *continuum* entre os trabalhos fundamentais e encomendados da época, bem como de suas condições institucionais comuns de produção.

11 Texto de uma conferência proferida em Oxford em novembro de 1945. Suas pesquisas de campo foram, como se sabe, encomendadas pelo governo do Sudão anglo-egípcio.

A administração colonial indireta foi, além disso, um princípio apoiado por todos os principais antropólogos britânicos durante este período (Fortes e Evans-Pritchard 1964 [1948]: 1). Ao lhe atribuir virtudes contraditórias, primeiro protetoras (evitando a desestruturação do contato), depois integradoras (promovendo uma mudança equilibrada), conferem-lhe uma legitimação científica (a teorização do “contato” e da “mudança cultural”) e, assim, contribuem, direta ou indiretamente, para sua implementação política (a “antropologia aplicada”). Encontra-se, em Malinowski (1970), a teorização mais militante dessas relações entre funcionalismo, *practical anthropology*, e “política colonial construtiva” (cap. I, IV, XII)<sup>12</sup>. Lucy Mair permanecerá a única grande sucessora desta tradição na *London School of Economics*, onde será a primeira *lecturer* e depois *reader* em *colonial administration* (1932-1938, 1946-1956), ensinamento esse pudicamente rebatizado de *applied anthropology* a partir de 1956 e que ela oferecerá até 1968. Seus escritos incorporam uma espécie de continuidade voluntarista e bem-intencionada (“*to help those who are trying to make things better to avoid making them worse*”)<sup>13</sup>, entre a antropologia aplicada ao *development under indirect rule* (1936: cap. I e VII) e ao desenvolvimento pós-colonial (1957: cap. I, 1972 [1965]: cap. 16, 1984: cap. 1). A aplicação antropológica inglesa (hoje *anthropology in policy and practice*) só terá algum renascimento a partir da década de 1980, quando rompe com essa herança colonial em um ambiente universitário geralmente hostil e em condições institucionais precárias (Brokensha 1986).

#### *Estados Unidos: relativismo cultural e reservas indígenas*

Longe das preocupações sociológicas da antropologia britânica, a antropologia dos anos 1930 e 1940 nos Estados Unidos foi dominada pelos alunos de Boas, partidários de uma antropologia culturalista, cuja dimensão psicologizante culmina na escola de “Cultura e Personalidade”. A perspectiva crítica dessa corrente, sistematizada por Herskovits (1967), leva, em nome do “relativismo cultural”, a um questionamento do colonialismo europeu na África. Herskovits, pioneiro do africanismo (e do afro-americanismo) americano, se envolve em uma polêmica contra o *indirect rule*, contrapondo-lhe a ideia de *education for self-government* (1944)<sup>14</sup>. Poucos anos depois, ele será o redator de uma declaração culturalista dos direitos humanos, na forma de um manifesto anticolonial, que a *American*

12 Os manuscritos com base nos quais essa obra foi editada datam essencialmente do período do seminário de Malinowski em Yale (1941).

13 N.T. “Para ajudar aqueles que estão tentando fazer o melhor, evitando que o pior aconteça”.

14 Controvérsia com M. Perham, discípulo de Lord Lugard, governador da Nigéria e ideólogo do *indirect rule*. Sobre a crítica culturalista americana ao colonialismo britânico e ao papel de Herskovits, ver Leclerc (1972: 152-163).

*Anthropological Association* (AAA) submeteu à ONU<sup>15</sup>.

A antropologia americana se desenvolveu desde meados do século XIX a partir de estudos de sociedades autóctones colonizadas (Morgan e os Iroqueses do estado de Nova York, Boas e os índios da costa noroeste, Lowie e os índios das planícies, Kroeber e os índios da Califórnia). A primeira iniciativa de aplicação antropológica governamental nos Estados Unidos<sup>16</sup> foi a fundação, no final da guerra da conquista (Custer morre em Little Big Horn em 1876), do *Bureau of American Ethnology* no *Smithsonian Institution* (1879), destinado a realizar estudos etnográficos para a administração dos assuntos indígenas, que passa do Ministério da Guerra ao do Interior em 1843 (estudos que, como se sabe, se libertaram totalmente deste objetivo).

Ali, houve portanto, como no Império da Coroa Britânica da África, o estabelecimento de uma política de exploração etnográfica sobre povos conquistados e colocados sob tutela. Mas a escola culturalista americana, apesar de seu ardor relativista, terá mais dificuldades em pensar a história colonial das reservas indígenas e em desvencilhar-se desse horizonte de incompreensão (Herskovits 1936: 221-22). Como se a independência conquistada pelos colonos americanos em relação a sua metrópole adquirisse efeito simbólico de descolonização, obliterando, inclusive na mente dos antropólogos, a sujeição dos verdadeiramente colonizados<sup>17</sup>. Nos Estados Unidos, foi preciso esperar os anos 1960, para que o conceito de colonialismo interno fosse aplicado às reservas indígenas (Kushner, 1988: 28), e 1975, para que fosse promulgada o *Indian Self-Determination Act*.

As limitações teóricas e políticas das teses culturalistas sobre a “aculturação” (vazio genérico, unilateralidade, falsa neutralidade)<sup>18</sup> remetem a este ponto cego que dificilmente se distingue, enquanto tal, da ocultação colonial do “contato cultural” (sustentada, é verdade, por outros desafios econômicos e geopolíticos) pela teoria funcionalista. A formação histórica do sistema de reservas foi, portanto, colocada entre parênteses, enquanto seu impacto nas sociedades indígenas era traduzido em termos psicológicos e referidos aos caprichos de um processo universal de “mudança cultural”. Por sua reificação psicologizante dos sistemas de valores e representações, a antropologia

15 Esta “Declaração sobre Direitos Humanos” foi publicada em 1947 na *American Anthropologist*, 49 (4): 539-43; ver Bidney (1962: VII).

16 Isso foi seguido na virada do século (1906-1910) por estudos etnográficos para o *Jenks Home Office* nas Filipinas (Kennard & MacGregor, 1953).

17 A julgar pelos debates ainda suscitados nos Estados Unidos sobre a restituição da história da colonização do ponto de vista indígena e o questionamento do “colonialismo historiográfico” da história oficial (Martin 1987). Uma forma particularmente exacerbada desse fenômeno de “negação colonial” é praticada no Brasil (Geffray 1994: cap. 13).

18 Ver Herskovits (1938). Sobre a gênese dessa noção, ver Beals (1962) e, para um balanço crítico, Baré (1991).

culturalista neutralizava, assim, tanto a apreensão dos mecanismos sociais e políticos em que esses sistemas estavam inscritos, quanto a análise dos processos que precipitavam sua desintegração. O horizonte do seu relativismo reduziu-se, desse modo, à contraditória hipótese de uma diferença cultural respeitada em função de sua sujeição aos quadros político-econômicos e às figuras simbólicas impostas pela colonização, um horizonte de tutela benevolente e de aculturação deliberada<sup>19</sup>.

Foi sobre esses alicerces, pavimentados com boas intenções que, nos anos 1930-1940, nasceu a primeira tentativa moderna de aplicação antropológica governamental nos Estados Unidos<sup>20</sup>: o cruzamento paradoxal entre a antropologia culturalista e a política indigenista do *Bureau of Indian Affairs* (BIA)<sup>21</sup>. As críticas condições de vida dos povos indígenas (que perderam dois terços de suas terras após a *General Allotment Act* de 1887) e o descuido do BIA (denunciado pelo Relatório Meriam de 1928) impuseram, no início da década de 1930, a implementação de uma nova política indigenista. Era o *Indian New Deal*, organizado por J. Collier, nomeado chefe do BIA por Roosevelt em 1932, permanecendo lá até 1945. Essa política de aculturação iluminada foi estabelecida pelo *Indian Reorganization Act* de 1934 que, em oposição à política anterior de assimilação forçada, defende uma espécie de avatar administrativo da contradição culturalista: um “direito à diferença” (a autonomia das reservas) de acordo com os padrões do modelo político-econômico liberal dominante (conselhos tribais eleitos por sufrágio universal, projetos econômicos, assistência técnica e concessão de linhas de crédito).

Durante este período, o BIA fez amplo uso de antropólogos para apoiar a implementação de suas reformas (elaboração de “constituições tribais” e programas de desenvolvimento agrícola, estabelecimento de projetos educacionais, pesquisas em psicologia sobre “choque cultural” e sobre a adaptação socioeconômica de índios urbanizados, entre outros). Essa intervenção antropológica, muitas vezes sujeita a pressões integrativas da administração, foi efetiva até o final da Segunda Guerra Mundial. Seu auge será marcado pelo programa de pesquisa etnopsicológica sobre a aculturação e a política indígena do BIA desenvolvida de 1941 a 1946 entre as comunidades indígenas do

19 Ver Bastide (1971: 19-23) sobre o “dilema do relativismo cultural”.

20 Mas este não foi o único: o Departamento de Agricultura do New Deal também desenvolveu uma importante colaboração com antropólogos (às vezes, aliás, em colaboração com o *Bureau of Indian Affairs*, BIA, como era o caso na reserva Navajo).

21 *Applied Anthropology unit* (1934-1938) sobre as “constituições tribais”, *Technical Cooperation unit* (1937-1940) sobre os projetos agrícolas e as questões econômicas, *Education division* onde, finalmente, a contribuição dos antropólogos será a mais duradoura e extensa (programas escolares e material didático, pesquisa em educação e adaptação pós-escolar, pesquisas etnopsicológicas sobre aculturação e estudos antropológicos para outros setores da BIA: posse da terra, organização social, trabalhadores indígenas...). Detalhes deste período da antropologia aplicada americana podem ser encontrados em Kennard & MacGregor (1953), Spicer (1977) e Voget, (1975: 467-68, 724-25, 772-777).



Sudoeste, primeiro com o *Committee on Human Development* da Universidade de Chicago e depois, a partir de 1944, com a *Society of Applied Anthropology (Indian Personality and Administration Research)*.

A tentativa de institucionalizar a antropologia aplicada culturalista, liderada por Collier por mais de uma década, finalizou com seu mandato em 1945. Terminou em fracasso por sua ambiguidade, vendo-se, ao mesmo tempo, paralisada pela resistência das comunidades indígenas e pela hostilidade dos congressistas conservadores. O *Indian New Deal* será, então, substituído por uma política de aceleração da integração dos índios com a suspensão da legislação federal que protegia seus territórios<sup>22</sup>. No entanto, para os antropólogos americanos, foi uma das grandes experiências fundadoras da intervenção social que levou à formação da *Society for Applied Anthropology* (SFAA) em 1941. Contribuiu, assim, para moldar uma fórmula de aplicação antropológica governamental<sup>23</sup>, a qual se desdobrará em benefício da administração militar durante a Segunda Guerra Mundial<sup>24</sup> e cuja ambiguidade política só entrará em crise tardiamente<sup>25</sup>: no caso, a crise dos anos 1960 com relação à pesquisa financiada pelo exército na América Latina e no Sudeste Asiático, e aos debates das décadas de 1970 e 1980 sobre uma antropologia a serviço do modelo de desenvolvimento da *United States Agency for International Development* (USAID)<sup>26</sup>.

22 O mérito essencial do *Indian New Deal* foi promover a regularização das terras indígenas e moderar por uma década o zelo assimilador dos políticos. Deve-se também lhe creditar avanços no plano cultural (educação, artes indígenas) e a criação da *Indian Claims Commission* (1946) para lidar com as queixas indígenas contra o governo, uma instituição no âmbito da qual os antropólogos terão um papel de especialistas muito importante (Rosen 1977).

23 Ressalta-se, entretanto, na década de 1950, a existência de experimentos de aplicação antropológica independentes, como o Projeto Fox de S. Tax e sua *action anthropology* (1952, 1958, 1975), que se distanciam tanto da antropologia “acadêmica” como da antropologia aplicada “tradicional”, anunciando as iniciativas não governamentais dos anos 1970-1980 (Polgar 1979; Rubinstein 1986, 1987; Wright 1988: 370-71).

24 Incluindo a *War Relocation Authority* encarregada dos campos de deportados nipo-americanos durante a Segunda Guerra Mundial. Dois desses campos estiveram, inclusive, localizados em reservas indígenas, sendo um deles (Poston, Arizona) administrado pelo BIA de Collier (Spicer 1977: 130).

25 Ver, entretanto, a crítica política da antropologia aplicada à “assistência técnica” americana do pós-guerra por Manners (1956).

26 Veja Copans (1975) sobre a crise da antropologia americana dos anos 1960, bem como Ranc (1988) e Guichaoua & Goussault (1993: 101-104) sobre a antropologia do desenvolvimento nos Estados Unidos. As ambiguidades políticas da antropologia aplicada eram geralmente percebidas e discutidas, antes do final da década de 1960, em termos de ética e de estratégia “do mal menor” na gestão governamental de minorias (Embree 1945: 636; Polgar 1979: 410-411).

*Antropologia aplicada e etnificação*

A antropologia aplicada, associada às administrações coloniais e depois às burocracias indigenistas nacionais, esclarecidas ou não, apenas representou, para as minorias que são o objeto dela, um desvio do conhecimento etnográfico a serviço da tutela dos Estados-nação, que lhes impõe hegemonia<sup>27</sup>. E isso mesmo quando os trabalhos antropológicos de cunho colonial foram limitados ou bem-intencionados, e mesmo quando certos projetos de intervenção conseguiram atenuar, temporária ou localmente, o impacto das políticas governamentais de gestão de povos minoritários / das minorias.

Da era do *indirect rule* à era do desenvolvimento, essas políticas recorrem sempre – pelo menos quando se dizem “progressistas” e requerem o auxílio de antropólogos – à mesma retórica, invocando a inevitabilidade da aculturação, as virtudes “humanitárias” da mudança assistida, incluindo até mesmo o “direito ao desenvolvimento” e o respeito pela “escolha indígena” (Bodley 1977 e 1988: 8). Esse discurso de legitimação se constrói tanto a partir do desconhecimento do dispositivo de sujeição que o torna possível, quanto da antecipação de seus efeitos sociais. Sustenta-se assim, segundo as apostas econômicas, tanto da negação das sociedades que toma por objeto como da redução da antropologia a instrumento de “aculturação planejada”. As condições históricas de possibilidade da antropologia aplicada estão enraizadas na situação de dominação política que permite um Estado induzir e impor transformações sociais, visando a integração “modernizante” das “minorias” que assujeitou (Bastide 1971: 32). Essa “antropologia” extrai sua existência e sua operacionalidade de uma situação de controle que oculta as raízes históricas da situação minoritária. Seu pecado original está vinculado a essa convivência com a ideia de um futuro social sob tutela, cumplicidade a partir da qual apenas constrói a farsa e o arranjo burocrático de uma negação da soberania e da história.

A antropologia aplicada pode, nesse sentido, ser considerada como uma das engrenagens essenciais do mecanismo de etnificação colonial que opera e administra a redistribuição das “cadeias de sociedades” conquistadas em arquipélagos culturais e territoriais de “etnias minoritárias” reificadas e dependentes<sup>28</sup>. Esse processo de sujeição e reescrita identitária é tão característico do colonialismo externo quanto do colonialismo interno, cujas operações de desenvolvimento costumam ser o vetor. Um

27 Veja Copans ed. (1975) para outros exemplos de antropologia aplicada colonial europeia que não a da Grã-Bretanha (Portugal, Países Baixos). Para outros exemplos de antropologia aplicada indigenista além do caso americano, ver o *indigenismo* oficial na América Latina (bibliografia em Rivière 1991). Uma lista das administrações responsáveis pelos povos minoritários, em cerca de cinquenta países, pode ser encontrada em Goodland (1982: 42-48).

28 Ver Amselle (1985) sobre as noções de “cadeia de sociedades” e “etnificação colonial”, e Williams (1991) sobre a noção de “etnia minoritária”.

exemplo contemporâneo disso pode ser encontrado na atitude do Banco Mundial em relação aos povos autóctones, observada na sua política de “autonomia cultural” que visa, explicitamente, mudar o status de “populações tribais” para “minorias étnicas reconhecidas e aceitas” (Goodland 1982: 28; Bodley 1988: 410-11). Por trás dessa noção de “autonomia cultural”, surge uma concepção de alteridade ainda próxima à do culturalismo americano do entreguerras: a de uma alteridade dócil e transitória, que sabe transitar com complacência pelo molde cultural (folclorização) e político-econômico (dependência) do “reconhecimento” que lhe é concedido pelo projeto desenvolvimentista<sup>29</sup>.

Os limites históricos da antropologia aplicada são fixados pela capacidade das sociedades minoritárias de subverter esses quadros de etnificação estatal pela formação de uma “contra-etnicidade”, forjada de dentro a serviço de um projeto de emancipação política<sup>30</sup>. Ao se tornar o referente de uma finalidade histórica dotada de fins próprios, essa etnicidade reapropriada reabsorve o horizonte de negação, a partir do qual se deu a tutela política e a transcendência da história da sociedade dominante. A antropologia aplicada torna-se, dessa forma, solúvel na “retomada da iniciativa” das sociedades que dela são objeto. A emergência política dos povos autóctones no cenário internacional, nas últimas décadas, demonstrou amplamente isso ao impor a “descolonização” da aplicação antropológica para repensá-la em bases inteiramente novas (Stavenhagen 1971). Mas antes de desenvolver este ponto e esclarecer a abordagem que se pode ter da questão a partir da antropologia francesa, preciso abrir aqui um longo parêntese sobre a genealogia de uma ausência: a da constituição de uma antropologia aplicada institucional na França.

#### *Antropologia, minorias e aplicação na França*

Entre o final da década de 1920 e o início da década de 1930, a antropologia francesa entra tardiamente em sua fase de institucionalização profissional e constituição da pesquisa em campo<sup>31</sup>. Essa precariedade, junto com sua inclinação para a filosofia e sua predileção pelas representações, não contribui para aproximá-la de uma administração colonial cuja tutela direta e a “política indígena” assimiladora tinham, inclusive, por definição, menos necessidades etnográficas do que o *indirect rule* britânico. O acentuado prestígio da erudição “desinteressada” na tradição letrada na França e a desconfiança dos administradores em relação aos acadêmicos, sempre suspeitos de “liberalismo vis-à-vis aos indígenas”, também contribuíram para manter essas distâncias (Karady 1982: 28-29).

29 Ver Badiou (1993: cap. II) sobre os pressupostos do “direito à diferença”.

30 Veja Taylor (1991) e, para um exemplo brasileiro, Albert (1993a, 1993b).

31 O *Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris* foi criado em 1925, a missão Dakar-Djibouti realizada em 1931-1933, e Griaule torna-se o primeiro titular de uma cátedra de etnologia geral da universidade francesa em 1943. Sobre a formação da etnologia universitária na França, ver Karady (1982).

As aplicações coloniais da antropologia francesa, portanto, não ultrapassaram o estágio das declarações retóricas, claramente destinadas a garantir o avanço institucional de um propósito predominantemente científico e acadêmico, um compromisso ilustrado pela fundação do *Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, pedra angular deste projeto (Karady 1982: 33-35). Financiada por uma administração colonial em busca de prestígio cultural, essa instituição foi justificada pelo trabalho de Lévy-Bruhl (1925) sobretudo em função de sua vocação prática, seguindo o exemplo da antropologia oficial do governo britânico da *Gold Coast*. O pessoal colonial – oficiais, funcionários públicos e etnógrafos – vai compensar esta ausência de antropologia aplicada na França<sup>32</sup> e, como resultado, os etnólogos universitários gozarão de uma maior “independência” em relação ao sistema colonial do que seus colegas britânicos (pelo menos intelectualmente)<sup>33</sup>. Os trabalhos de Griaule sobre a metafísica *dogon* e sua defesa dos sistemas de pensamento africanos, portanto, deram origem a uma forma de relativismo cultural – certamente impregnado de paternalismo e de voluntarismo modernizador –, que ele oporá vigorosamente, inclusive na arena política, com as visões assimilacionistas da administração colonial (Leclerc 1972: 163-166; Clifford 1988: cap. 2). Há uma atitude semelhante, mas ainda mais radical, em Leenhardt na Nova Caledônia (Clifford 1987).

É a partir e além desta corrente de pensamento que nasce na França, após a Segunda Guerra Mundial, uma antropologia política da “situação colonial” (Balandier 1951)<sup>34</sup> e uma ética do compromisso com os povos colonizados (Leiris 1950)<sup>35</sup>, que prenuncia, aliás, a experiência de campo dos primeiros antropólogos contratados no *Office de Recherche Scientifique Coloniale* no final da década de 1940 (incluindo o próprio Balandier)<sup>36</sup>. Esta tradição de distância relativa (depois passando à de ruptura) entre investigação científica e administração colonial continuará a fundamentar implicitamente, na etnologia francesa,

32 Para um breve panorama histórico das relações entre etnólogos universitários e administradores coloniais etnógrafos na França, ver Amselle (1991).

33 Sobre os trabalhos etnológicos franceses antes da Segunda Guerra Mundial, ver Rivet (1940). Ver Jamin (1986: 45-55) e Karady (1982: 27) sobre os arranjos dos etnólogos franceses com a ordem colonial.

34 E outros artigos da década de 1950 reunidos em Balandier (1971).

35 O etnógrafo como “defensor natural” dos seus anfitriões. Este texto foi reeditado em 1969 em uma coletânea de artigos cuja introdução insiste na responsabilidade do etnólogo “em assumir a causa daqueles cujas reivindicações ele é especialmente capaz de compreender e ajudar a compreender”. Ver também Leiris (1981) e a noção de “etnografia da fraternidade militante”.

36 A *Organisation Regionale de la Securite Civile* (ORSC), criada em 1943 e dependente do Ministério das Colônias, é a ancestral do ORSTOM [por sua vez, atualmente *Institut de Recherche pour le Développement*, IRD] (cf. Bonneuil 1991: cap. III; Gleizes 1985), para o qual Balandier (1977: cap. 2), Condominas (1980 e 1992) e Guiart (1992) foram contratados em 1946-1947. Deve-se notar que em 1951 um conselho superior de pesquisa sociológica ultramarina também foi criado, associado ao ORSTOM e destinado a realizar pesquisas encomendadas no âmbito de projetos de desenvolvimento financiados pelo Ministério da França de Ultramar. Esta organização contou com a colaboração de antropólogos incluindo Bernus, Dupire e Tardits (Gleizes 1985: 43-44; Goudineau 1993: 6; Tardits 1993).

a oposição entre fundamentalidade e aplicação com uma certa aversão à ideia de antropologia aplicada.

\*

Na virada dos anos 1950-1960, as independências das antigas colônias, que se tornaram “Terceiro Mundo”, deixaram-nas às voltas com um conjunto de mecanismos de dependência (a organização da recuperação econômica) e uma nova retórica modernizadora (a teoria do crescimento). Este dogma do desenvolvimento, inicialmente triunfante, experimentará, ao longo dos fracassos da década de 1960 e depois dos choques econômicos dos anos 1971-1975, vários ajustes internos (liberais) e “críticas externas” (dependentistas) que levarão a um certo descontentamento teórico e a um processo, até hoje ininterrupto, de reformulações retóricas e tecnocráticas. As sociedades rurais tradicionais geralmente só tinham existência, nesta narrativa e em seus avatares, por meio do enigma de seus “bloqueios socioculturais”.

A antropologia francesa engajada nas transformações sociais decorrentes do período colonial na África – a antropologia política de Balandier, depois a antropologia econômica marxista, da qual Meillassoux foi o pioneiro – se inscreveu, nos anos 1950-1960, em ruptura, científica e política, com o discurso da ONU sobre o desenvolvimento<sup>37</sup>. Os pesquisadores desse movimento tentarão, ao contrário, evidenciar, no contexto do paradigma dependentista, a relação de dominação predatória imposta às sociedades tradicionais pelo crescimento econômico e a ameaça que isso representa para a sua reprodução. Seus trabalhos também ajudarão a abrir um debate sobre as implicações políticas da antropologia e sobre o compromisso dos antropólogos, que agitarão a profissão até a segunda metade da década de 1970<sup>38</sup>.

Esta corrente estará amplamente representada pelos pesquisadores de ciências humanas do ORSTOM<sup>39</sup> que, a partir da década de 1960, dedicaram muito trabalho de

37 Sobre a ruptura introduzida pelo africanismo francês a partir dos anos 1950 e a perda da hegemonia da escola britânica, ver Copans (1974: 97-106).

38 Sobre o tom desse período, cf. Copans (1974) e o capítulo “Impacto Colonial das Sociedades Industriais” das atas da conferência “Situação atual e futuro da antropologia na França”, organizada por G. Condominas e S. Dreyfus em abril de 1977 (CNRS 1979: 269-292). Sobre seu contexto político, cf. Rey (1991: 74-76). Fora dessa paisagem dominante, ressaltam-se três textos, o primeiro diametralmente oposto em seus propósitos aos outros dois, mas cujas raízes comuns nos anos 1950 os reaproxima: Lebeuf (1968), com influência da antropologia aplicada americana, e de Métraux (1953), que clama por uma contribuição da etnologia à “cooperação técnica”, e Panoff e Panoff (1968: 130-43) que, antes lembrando Lévi-Strauss (1958), discordam que antropologia tenha de justificar sua utilidade e pintam um quadro angustiante da antropologia aplicada ao desenvolvimento. Observe-se também o anacronismo do “Relatório Soustelle” sobre o estado da antropologia francesa que, além de suas declarações humanistas, ainda endossa a “antropologia de salvamento” e a antropologia aplicada governamental (1975: 65-67).

39 As ciências humanas só se desenvolveram realmente no ORSTOM depois da descolonização, cf. Waast e Schlemmer (1992: 139-140).



campo à análise socioeconômica dos fenômenos de transição e de dominação nas áreas rurais, particularmente na África e em Madagascar. A partir do final da década de 1970, esses estudos entrarão em recessão e passarão por várias mutações, em particular na direção da antropologia histórica (Waast & Schlemmer 1992: 140-141, 158-159; Rey 1991: 78-81), e sua perspectiva crítica sobre a continuidade colonial do “complexo desenvolvimentista” persistirá<sup>40</sup>.

No início da década de 1980, as ciências sociais no ORSTOM iniciarão um processo de redistribuição temática e geográfica que possibilitará um debate sobre a posição da antropologia frente ao desenvolvimento (Waast & Schlemmer 1992). Esse debate irá definir o discurso e a prática das “operações de desenvolvimento” (governamentais ou não), as instituições que as financiam e as “situações de desenvolvimento” (articulação “desenvolvedores”/“desenvolvidos”) como objetos de de um conhecimento antropológico fundamental<sup>41</sup>. No início dos anos 1970, Augé (1972: 208) já havia adotado essa abordagem, ecoando a antropologia aplicada de Bastide (1971: 193-194, 199-200), uma “ciência teórica da prática”, que propõe analisar os programas de ação e intervenção enquanto “obras culturais”, da mesma forma que “a antiga antropologia analisava sistemas de parentesco, instituições econômicas e políticas, processos espontâneos de mudança, exatamente com os mesmos métodos e as mesmas técnicas de abordagem” (Bastide 1971: 200, 207).

Os participantes neste debate, recusando o simples desengajamento “acadêmico” ou carregar o peso das declarações de fracasso<sup>42</sup>, também reexaminarão o status da perícia antropológica dentro das operações de desenvolvimento, não sem sublinhar os impasses de sua instrumentalização política a serviço de forças do desenvolvimento<sup>43</sup>. Por fim, para além da precariedade e das ambiguidades da intervenção antropológica como facilitadora de decisões em benefício das populações “a desenvolver”<sup>44</sup>, eles considerarão a difusão e a aplicação do saber antropológico sintonizado com a capacidade de iniciativa

---

40 Ver Weber (1983 [1978]) e Chauveau (1985). Isso não excluiu a realização de pesquisas encomendadas, muitas vezes mais ricas em lições antropológicas do que de realizações práticas; ver, por exemplo, Dozon (1983).

41 Sobre essa inversão de perspectiva, cf. por exemplo Baré (1987), Dozon (1986) e Olivier de Sardan (1991).

42 Como lembram Bonnafé et al. (1985: 34), as razões que motivam a recusa de intervenção em um projeto (condenação de sua ideologia subjacente e medo de seus efeitos perversos) são também aquelas que convencem a inaceitabilidade do “*laisser faire*”.

43 Como garantia intelectual e moral (diagnóstico *pro forma* preliminar), como intervenção corretiva (monitoramento-avaliação corretiva) ou como operação corretiva (estudos *ex-post*) em projetos lançados sem consulta.

44 Melhor consideração dos saberes e das lógicas sociais locais, estudos das interações desenvolvidos/desenvolvedores, avaliação das operações de desenvolvimento do ponto de vista de seus destinatários.

das sociedades envolvidas no desenvolvimento, e também voltadas para a restituição de sua demanda real fora desse quadro imposto<sup>45</sup>.

\*

Outro grande polo da antropologia francesa, o americanismo estruturalista, também ajudará – desta vez quase por definição – a manter os antropólogos franceses distantes da antropologia aplicada e do “complexo do desenvolvimento”. Lévi-Strauss expressará sua reticência a essa modalidade de intervenção em um artigo destinado à UNESCO (1958: 415-18) já em 1954. Ele só considera possível a aplicação antropológica pela sociedade que a produziu (assistência aos migrantes, estudos de marginalidade, formação dos líderes expatriados), lamentando, inclusive, que a antropologia tenha de provar sua utilidade para alcançar “um reconhecimento que suas conquistas teóricas deveriam ser suficientes a obter”. Em nota acrescentada em 1957, ele acentuará tal restrição, defendendo-se de querer fazer do antropólogo “um auxiliar da ordem social” e confessando sua falta de interesse científico e de crédito para este aspecto da disciplina.

Além disso, Lévi-Strauss expressou seu ponto de vista sobre a ideologia do desenvolvimento em uma comunicação de 1961 realizada no *Conseil international des Sciences Sociales*. Ele recordou ali, com referência ao capítulo de *O Capital* sobre a acumulação primitiva, o efeito fundador da conquista das Américas sobre a expansão predatória do capitalismo europeu e sua produção de “subdesenvolvimento”<sup>46</sup>:

A relação de estranheza entre as chamadas sociedades subdesenvolvidas e a civilização mecânica consiste sobretudo no fato de nelas encontrar o seu próprio produto, ou, mais precisamente, a contrapartida da destruição que ela instaurou para estabelecer sua própria realidade ... Ao enfrentar os problemas da industrialização nos países subdesenvolvidos, a civilização ocidental encontrou ali, pela primeira vez, a imagem distorcida, como se congelada por séculos, da destruição que teve que operar para existir (Lévi-Strauss 1973: 368-369).

É interessante contrapor aqui a posição de Lévi-Strauss sobre a pesquisa encomendada com a de outro americanista, Métraux, que na mesma época – muito influenciado pelo pragmatismo da antropologia aplicada americana – militava a favor da intervenção dos antropólogos nos projetos de “assistência técnica” da ONU. Ele concebia esse papel na forma de uma mediação cultural visando limitar os efeitos perversos das mudanças culturais impostos pelo desenvolvimento econômico (1951a, 1953):

45 Sobre todos esses pontos, cf. Bonnafé et al. (1985), Dozon (1991) e Geffray (1987).

46 Ver Amin (1993) e Wolf (1982). Lévi-Strauss também critica neste texto a eufemização da situação colonial pela teoria malinowskiana da “mudança cultural” em termos próximos aos de Balandier (1971: 38).

A tarefa que os serviços de assistência técnica e de ensino fundamental se propõem a atribuir aos antropólogos... equivale a orientar a transição de uma forma de cultura para outra, a fim de evitar as consequências desastrosas que muitos países do mundo sofreram com tais mudanças no passado (...). A principal função desses especialistas consistiria em explicar aos técnicos estrangeiros a natureza da cultura em meio à qual estão trabalhando e em atuar como porta-vozes e intérpretes da civilização científica e industrial para os membros dessa cultura (Métraux 1953: 883, 886).

Métraux, ele próprio vinculado às Nações Unidas desde 1946, foi conselheiro e membro permanente do departamento de ciências sociais da UNESCO de 1947 a 1962. Lá ele construiu importantes projetos de antropologia aplicada na Amazônia, no Haiti e nos Andes (Métraux 1951, 1953), sem se privar de denunciar vigorosamente o trágico destino dos índios do Brasil (1961).

O interesse de Métraux pela aplicação antropológica não terá posteridade no americanismo francês, como tampouco tiveram posteridade as posições assumidas por Lévi-Strauss sobre o subdesenvolvimento, que permaneceram fora do âmbito de sua antropologia. Em última instância, nas décadas seguintes, é a memória neorousseauiana dos *Tristes Trópicos* que, à margem da antropologia estrutural, dará sustentação à crítica americanista da globalização econômica, "...esse cataclismo monstruoso e incompreensível que foi, para tão grande e tão inocente fração da humanidade, o desenvolvimento da civilização ocidental..." (Lévi-Strauss 1955: 375). É assim que os estudos amazonistas resultantes do (e em revolta contra o) ensinamento de Lévi-Strauss conduzirão, no início da década de 1970, a um movimento culturalista de denúncia do Ocidente etnocida, do qual Jaulin será a figura emblemática (1970, 1972, 1974).

\*

A antropologia econômica africanista e o americanismo tropical francês, correntes dominantes da disciplina neste debate, serão norteados mais pela implicação antropológica do que pela antropologia aplicada, concebendo a utilidade social de sua intervenção menos na perspectiva do "complexo do desenvolvimento" do que na perspectiva dos povos que ele afeta. No entanto, essas duas antropologias estão em total contraste quanto ao estilo e ao grau de seu afastamento face ao desenvolvimento. A primeira, apesar de seu distanciamento crítico, não rejeita totalmente a ideia de contribuir para as suas operações, enquanto a segunda – muitas vezes insensível às mudanças sociais – se esforça em denunciá-las com vigor. É possível pensar que essa divergência seja atribuída, para além das diferenças de abordagem, às especificidades das sociedades às quais essas antropologias se vincularam preferencialmente, bem como ao tipo de controle que as

operações de desenvolvimento exerceram sobre elas. Havia, de um lado, sociedades de agricultores, que se tornaram o campesinato majoritário nos Estados que os abarcam e, do outro, pequenas sociedades de caçadores-horticultores (ou, às vezes, caçadores-coletores) situadas à margem das economias nacionais; de um lado, sociedades de linhagens cujas estruturas sociais e econômicas tornam a capacidade de trabalho de seus membros acessível à captação pelo mercado e, de outro, sociedades nas quais a ausência de sujeição doméstica ao trabalho as tornam desenvolvíveis (ontem colonizáveis) apenas mediante sua desestruturação social (Geffray 1993: 23-25). Além dessa vulnerabilidade sociológica, há também a vulnerabilidade biológica de populações isoladas de vetores patogênicos europeus, como é o caso arquetípico dos povos das Américas (Crosby 1986: cap. 9).

Essas especificidades e a disparidade de suas abordagens têm sido a fonte de um mal-entendido e de um antagonismo duradouros entre o africanismo e o americanismo tropical na antropologia francesa (Amselle 1979). No entanto, a partir da segunda metade da década de 1970, na França e em outros lugares, a pesquisa amazonista passou por transformações que começaram a tornar seus trabalhos mais inteligíveis para a experiência e as preocupações africanistas<sup>47</sup>. Sua inclinação em reificar as sociedades que estuda como isolados exóticos, com uma história degenerativa (contato e deculturação), está em declínio. O quadro histórico e sociológico de suas análises se ampliou e está cada vez mais aberto aos fenômenos de transformação social e política. Essa mutação, aliás, se deu em grande parte através das mudanças das próprias sociedades indígenas que, durante esse período, começaram a se organizar para defender seus direitos territoriais e culturais, emergindo como sujeitos políticos na cena pública dos Estados-nação, e isso com um dinamismo crescente na medida em que muitas dessas sociedades experimentam um notável aumento demográfico (o renascimento dos Kayapó do Brasil, descrito por Turner em 1991, é exemplar nesse aspecto). Trata-se, portanto, de um verdadeiro processo de “descolonização interna” que, em certo momento, poderá constituir um horizonte de redefinição teórica tão decisivo quanto as renovações das perspectivas do africanismo nos anos 1950-1960 (com um pano de fundo histórico e sociológico que, no entanto, permanece, obviamente, muito diferente)<sup>48</sup>.

Essa transformação dos estudos americanistas também levou ao desenvolvimento de uma nova concepção de intervenção antropológica. Passou-se, assim, da denúncia genérica e do fatalismo culturalista, algo encantatórios, para uma abordagem mais política

47 Ver, por exemplo, na virada dos anos 1970 para os 1980, estudos como o de Descola (1981) ou de Turner (1979). Ver, também, Descola e Taylor (1993) e Taylor (1984) sobre as tendências dessa “renovação” do americanismo tropical.

48 Ver Geffray (1993) para uma abordagem africanista inovadora dessas especificidades sociológicas e históricas do americanismo tropical.

e pragmática da defesa dos direitos das minorias em face das políticas de desenvolvimento nacionais e internacionais (ONU 1989, 1992). No final dos anos 1970, pela primeira vez, um Grupo de Informação sobre os Ameríndios foi criado no âmbito de *La Société des Américanistes*<sup>49</sup>, o qual se associou à *Survival International* – uma organização internacional para a defesa dos povos indígenas –, antes de fundar uma filial francesa desta ONG, à qual gradativamente antropólogos especializados em outras regiões do mundo virão se associar e colaborar<sup>50</sup>. Desde o final da década de 1970, esta sucursal francesa (criada com base na Lei da Associação de 1901) conseguiu cristalizar no meio antropológico (e não só), uma grande rede onde convergem informações, reflexões e iniciativas relacionadas à situação dos povos minoritários.

Fora desta rede, as intervenções dos antropólogos franceses em questão, mais difundidas do que se possa pensar, parecem ter sido realizadas individualmente e à margem das estruturas profissionais, onde têm, aliás, muito pouco eco<sup>51</sup>. Desprovidas de visibilidade disciplinar, são na maioria das vezes colocadas no registro das escolhas éticas e políticas privadas. É bem mais raro que sejam mencionadas no contexto de uma reflexão sobre as condições de produção e sobre os desafios do conhecimento antropológico. Essa redução muito frequente das implicações sociais e políticas da antropologia das minorias a um debate que opõe, com um objetivismo obsoleto, ciência e compromisso, sem dúvida explica que este aspecto da atividade dos antropólogos franceses constitui uma espécie de campo cego – eu voltarei a esse ponto. Distanciado da atividade científica e, com isso, escapando de sua análise, este genuíno setor informal de aplicação antropológica, que ocupa uma parte às vezes significativa do trabalho dos antropólogos em questão, permanece, entretanto, sem estatuto definido no interior da profissão. Aliás, as reflexões sobre este tema são objeto de textos tão breves quanto raros<sup>52</sup>, e os debates que o evocam

49 Ver o *Journal de la Société des Américanistes*, 1978, tomo LXV: 229-242.

50 *Survival International* foi fundada em 1969 em Londres. É uma associação que retransmite as iniciativas políticas e práticas das organizações que os povos indígenas têm adotado e das ONGs locais que trabalham com eles: campanhas de informação e apoio (terra, cidadania, direitos humanos), projetos “em campo” (saúde, educação, apoio jurídico, imprensa autóctone e outros). Os americanistas franceses inicialmente mantiveram uma colaboração estreita, mas individual, com a organização (cujo comitê honorário inclui Lévi-Strauss), antes de fundar uma associação nacional. A *Survival International* francesa publicou desde 1985 uma revista chamada *Ethnies*, no qual apareceram antropólogos especialistas das mais diversas regiões (1985, 1-2: Guiana Francesa; 1985, 3: Nova Guiné, Nova Caledônia, Austrália; 1986, 4-5: América Central; 1987, 6-7: África; 1989, 8-9-10: Pacífico; 1990, 11-12: Amazônia brasileira; 1991, 13: Desenvolvimento e povos indígenas; 1993, 14: 5º Centenário da Conquista; 1993, 15: Europa cigana).

51 Ver, por exemplo, alguns textos no *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues (Journal des Anthropologues)* de Juillerat (1985, 20: 103-109), Grenand (1989, 36: 67-78), Bourgeot (1990, 40-41: 135-146) e Bensa (1993, 50-54-55: 155-160), bem como Dreyfus (1986) e Gasché (1993).

52 Ver Morin (1981: 19; 1982: 40-41; 1986), Izard (1982: 126-27), Bonnafé et al. (1985), Moizo (1987), Bourgeot (1987), Fat (1989), Bensa (1992), Condominas (1992) e Schlemmer (1992). Ver, também, a



o fazem, na maioria das vezes, ao deplorar o desinteresse da antropologia francesa por este campo da intervenção social<sup>53</sup>.

A associação entre a nebulosa dos etnólogos franceses preocupados com a implicação a favor dos povos minoritários e uma ONG humanitária de origem inglesa, como a *Survival International*, é bastante sintomática da dificuldade que, na França, a profissão tem em reconhecer e em pensar sobre esse tipo de atividade. Sem dúvida, isso ocorre menos no mundo anglo-saxão, onde a atividade tem certo espaço no âmbito de instituições como a *British Association for Social Anthropology in Policy and Practice* (BASAPP) e a *Society for Applied Anthropology* americana (SFAA)<sup>54</sup>. Entretanto, esse espaço permanece bastante modesto se comparado ao que é aberto hoje por ONGs especializadas, que são muito poderosas no Norte da Europa e nos Estados Unidos<sup>55</sup>. Essas organizações – e suas congêneres nos países do Sul – estão, assim, recrutando cada vez mais antropólogos preocupados com a intervenção social, o que parece ser ao mesmo tempo uma saída profissional aceitável e como o único lugar de ruptura com a herança colonial e neocolonial da antropologia governamental aplicada.

Com essa sombra histórica tendo menos peso na França, as relações entre a antropologia “acadêmica” e as ONGs não são tão percebidas como alternativas. A tendência até parece estar caminhando, ao contrário, para uma certa sinergia entre pesquisa e movimento associativo, como ilustrado pela criação da filial francesa da *Survival International*. É, portanto, a partir dessa aproximação, em última análise menos estranha do que parece, entre a tradição anticolonial da antropologia francesa e o pragmatismo político das ONGs humanitárias anglo-saxãs, que se desenvolve a reflexão na continuação deste artigo.

### **Aplicação antropológica e estratégias minoritárias**

#### *Minorias, Estado e desenvolvimento: 1950-1990*

Desde o início da década de 1950, o sistema das Nações Unidas, no caso a Organização Internacional do Trabalho (OIT), se interessou pela situação marginal das

---

proposta de um “código de ética” na obra editada por Gast & Panoff (1986: 296-297).

53 Ver as intervenções do debate “Implicação do pesquisador de campo com a sociedade de acolhimento” (*Bulletin de l'Association Française des Anthropologues* 1987, 29-30: 13-41) e da mesa redonda “Ética profissional e experiência de campo” (*Journal des Anthropologues* 1992-1993, 50-51).

54 Veja a edição de outono de 1993 do jornal BASAPP (Wright & Shore 1993), e o trabalho recente da responsável pelo Comitê de Direitos Humanos e Meio Ambiente da SFAA (Johnston 1994).

55 Ver Beauclerk, Narby & Townsend (1988) para uma espécie de síntese das regras para intervenção de ONGs em ambientes “autóctones”.

“populações aborígenes” dentro da nova ordem emergente da economia global<sup>56</sup>. A este tema, dedicou um relatório de 700 páginas, que caracteriza sobretudo estas sociedades por:

... um claro atraso no desenvolvimento econômico em relação ao resto da população nacional, uma concepção mítica da organização social e da atividade econômica, a insuficiência das possibilidades oferecidas ao indivíduo e a sobrevivência de sistemas anacrônicos de relações econômicas e fundiárias, que impedem os aborígenes de desenvolver sua capacidade de produção e de consumo e contribuem a mantê-las em uma situação social desfavorecida (OIT 1953: III).

Este relatório levará, alguns anos depois, à promulgação de uma convenção internacional “sobre a proteção e integração de populações indígenas, tribais e semitribais em países independentes” (OIT 1957). Esse texto, com um tom fortemente paternalista e assimilacionista, servirá como um regimento para a gestão global das relações entre Estados e etnias minoritárias até sua revisão em 1989<sup>57</sup>.

Os povos autóctones – cerca de 250 a 300 milhões de pessoas em 70 países – enfrentaram duramente, ao longo dessas três décadas, todas as operações de desenvolvimento e as políticas de integração modernizadora que sucessivamente se abateram sobre o “Terceiro Mundo”. O movimento de colonização interna que se concretizou nos países submetidos a esse planejamento tecnocrático global de crescimento econômico teve – e continua a ter – um impacto particularmente destrutivo sobre estas sociedades minoritárias, sejam elas próprias alvo das operações de desenvolvimento ou, mais frequentemente, seus territórios e os recursos naturais que constituem sua base econômica (espaços produtivos, matérias-primas, recursos energéticos e, mais recentemente, biotecnologia).

Os diversos aspectos das medidas de integração e expropriação de minorias levadas a cabo à sombra do mito do desenvolvimento, bem como o balanço crítico das suas múltiplas e desastrosas consequências (sanitárias, ecológicas, demográficas, socioeconômicas e políticas), se tornaram objeto de uma volumosa literatura que agora se acumula há mais de duas décadas<sup>58</sup>. O surgimento de tal balanço, sustentado pela

56 A OIT, criada em 1919, tem empreendido estudos sobre “trabalhadores aborígenes” desde 1926. Na década de 1930, esses estudos levaram, notavelmente, a uma série de convenções sobre trabalho forçado (1930), recrutamento (1936), contratos de trabalho e sanções penais associadas à sua transgressão pelos “trabalhadores aborígenes” (1939) (BIT 1953: 651).

57 Seu artigo 11, entretanto, reconhece aos povos autóctones, pela primeira vez, direitos individuais ou coletivos sobre as terras que tradicionalmente ocupam. A Convenção 107, revisada sob pressão de organizações indígenas e ONGs especializadas, irá se tornar a Convenção 169 (OIT 1989). Sobre a evolução do reconhecimento internacional dos direitos dos povos autóctones, ver Berman (1993).

58 Ver Bodley (1975, 1977, 1988), Brosted et al. (1985), Burger (1987), Goodland (1982), Jackson (1984)

crecente mobilização política de suas vítimas e das ONGs que apoiam esse movimento, acabou incluindo a questão das minorias no capítulo das novas preocupações do “complexo de desenvolvimento” para os “fatores humanos”. O atestado de fracasso de um projeto hidrelétrico do Banco Mundial pela resistência dos Igorot do rio Chico (norte da ilha de Luzon, nas Filipinas) inaugurará, assim, nos anos 1970, o interesse dessa instituição pelos povos autóctones (Bodley 1988: cap. 17)<sup>59</sup>.

Inicialmente, a antropologia das minorias, predominantemente anglo-saxônica, acompanhou esse processo com grande relutância política, desde os estudos bem-intencionados de “antropologia governamental aplicada” (Kroeber 1953) até as preocupações fúnebres de “antropologia de resgate” (com a fundação do *International Committee on Urgent Anthropological Research* em 1956 por ocasião do 5º Congresso da *International Union of Ethnology and Anthropological Sciences* - IUEAS na Filadélfia<sup>60</sup>). A emergência política das sociedades autóctones e suas estratégias de emancipação e de resistência ao desenvolvimento (Jorgensen & Lee 1974)<sup>61</sup> só começou a ser levada em consideração no final da década de 1960, na esteira dos estudos sobre etnicidade (por Barth e Cohen, em particular), e com a abertura de um acirrado debate sobre responsabilidades sociais e políticas da antropologia (Copans 1975 e 1991). A situação particularmente dramática dos índios sul-americanos, principalmente no Brasil (com o escândalo do Serviço de Proteção ao Índio – SPI), também contribuiu muito para mobilizar a profissão e a opinião pública em torno dessa questão (Dostal 1972).

Em 1968, o IUEAS criou um comitê internacional contra o genocídio e a aculturação forçada (dirigido por Barth). No mesmo ano, por iniciativa dos antropólogos presentes no 3º Congresso Internacional de Americanistas, nasceu a primeira ONG de apoio às minorias autóctones: o *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA, de Copenhague), logo seguido pela *Survival International* (1969, em Londres)<sup>62</sup>. O simpósio sobre contato

---

e Johnston (1994), que constituem uma boa introdução a esta literatura. Veja também publicações de ONGs como *Survival International* e *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) na Europa ou *Cultural Survival* nos Estados Unidos. Ver, finalmente, para uma reflexão sobre a ideologia do desenvolvimento e os povos autóctones, Perrot (1991).

59 Veja o relatório de Goodland (1982) e sua crítica por Bodley (1988: cap. 38). Sobre as campanhas de ONGs ambientalistas e indigenistas contra os projetos do Banco Mundial durante os anos 1980, ver Schwartzman (1984, 1987). Diante do impulso ambientalista dos anos 1980, e por ocasião do Ano Internacional dos Povos Indígenas declarado pela ONU, o Banco Mundial organizou, em setembro de 1993, uma Conferência sobre saberes tradicionais e desenvolvimento sustentável.

60 Sobre a história das relações entre a antropologia e o movimento indígena internacional, ver Wright (1988). A “antropologia de salvamento” permaneceu em voga até o final da década de 1960 (cf. Sturtevant 1967: 355: “...a antropologia corre o risco de perder a maior parte de seu laboratório no exato momento em que ela se torna capaz de usá-lo efetivamente”).

61 Ver Burger (1987: cap. 5 e 13) sobre a formação do movimento internacional pelos povos autóctones.

62 É neste contexto, mas de acordo com a sua própria lógica, que se desenvolveu a corrente antietnocida

interétnico na América do Sul, organizado em 1971 em Barbados pelo Conselho Mundial de Igrejas e pela Universidade de Berna, também foi um momento chave desse movimento (Declaração de Barbados para a Liberação dos Índios, assinada por dez importantes antropólogos sul-americanos).

A década de 1970 viu, então, a proliferação das associações indígenas que começaram a se formar na década de 1960, seguida de sua gradual articulação supranacional (com a criação do *World Council of Indigenous People* em 1975). Ainda se formarão importantes ONGs de apoio, como a *Cultural Survival* nos Estados Unidos em 1972 e o DOCIP na Suíça em 1978, e a questão dos direitos das minorias autóctones começará a ser debatida no âmbito dos organismos internacionais (a primeira conferência das ONGs em questão acontecerá em setembro de 1977 nas Nações Unidas em Genebra<sup>63</sup>).

Essa dinâmica internacional se constituiu inicialmente em referência à noção de colonialismo interno e em apoio aos movimentos de resistência política dos povos indígenas (como a Conferências de Barbados de janeiro de 1971 e julho de 1977)<sup>64</sup>. Depois, ampliou sua perspectiva crítica às relações entre territórios indígenas, recursos econômicos e aparato de desenvolvimento internacional (Conferência Internacional de ONGs sobre Terras e Povos Indígenas, Genebra, 1981, e a Conferência sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento da UNESCO, em San José da Costa Rica, 1981)<sup>65</sup>. Este questionamento do desenvolvimento acaba por ser reforçado, sob a influência das preocupações ambientais e identitárias do final da década de 1980, por uma referência generalizada aos saberes naturalistas dos povos autóctones e seus modelos de uso e gestão não predatória dos meios naturais<sup>66</sup>.

---

francesa, representada no 38º Congresso de Americanistas de 1968 em Stuttgart, depois no 39º Congresso de Lima em 1970. Copans (1975) apresentou textos que ilustram a tendência muito mais política da antropologia crítica americana e da antropologia sul-americana desse período (signatários da Declaração de Barbados).

63 Sobre esta conferência, ver *Journal de la Société des Américanistes*, volume LXV: 233-237. O Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC) criou em 1982 um grupo de trabalho sobre os direitos dos povos indígenas que se reúne todos os verões em Genebra. Em 1990, onze organizações indígenas tinham status de consultores do ECOSOC. O DOCIP (*Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones* [atualmente, *Indigenous Peoples' Center for Documentation, Research and Information*]) publica uma *Update* em Genebra que informa regularmente sobre este trabalho.

64 Sobre a primeira Conferência de Barbados, ver o *Journal de la Société des américanistes*, volume LX: 291-98; sobre a segunda, ver *Journal de la Société des américanistes*, volume LXV: 231-33.

65 Ver Davis (1988), Narby & Davis (1983), Schirmer et al. (1988), UNESCO (1982) e DOCIP (1981).

66 Veja Davis (1993) e Gray (1991). As referências ao *indigenous knowledge* se tornaram uma figura imposta em todos os programas internacionais que lidam com o desenvolvimento sustentável: o *World Conservation Strategy* (*World Resource Institute, International Union for the Conservation of Nature*) e o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, a "Agenda 21" da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, e a Convenção Internacional sobre a Biodiversidade. Uma nova publicação científica (1993), o *Indigenous Knowledge & Development Monitor* (de Haia),

O empoderamento de ONGs ambientalistas e “indigenistas”, e depois a disseminação da retórica do “desenvolvimento sustentável” e do “desenvolvimento cultural” nas instituições multilaterais, estão levando, hoje, os povos autóctones a legitimar cada vez mais suas reivindicações territoriais e identitárias nos termos de uma “etnicidade ecológica”, cujas sínteses político-simbólicas remetem tanto às suas cosmologias quanto ao *Zeitgeist* ocidental (Albert 1993a, 1993b). Essa síntese lhes permitiu conquistar um público e uma força negociadora muito maiores do que tiveram na década anterior (na Conferência Internacional dos Povos Indígenas das Florestas Tropicais, em Penang em 1992, e na Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Terra, Meio Ambiente e Desenvolvimento durante a Cúpula da Terra, no Rio de Janeiro em 1992).

É nesse contexto de “retomada de iniciativa” e de mundialização político-simbólica da etnicidade que se colocam, hoje, as condições e os desafios de quaisquer pesquisa ou intervenção antropológica relacionada à situação dos povos autóctones. Os parâmetros desta conjuntura constituem, portanto, um quadro que permite repensar completamente a noção de antropologia aplicada.

#### *A intervenção antropológica não governamental*

As responsabilidades da *applied anthropology* anglo-saxã apresentadas no início deste artigo não significam, de fato, que devemos excluir qualquer ideia de aplicação antropológica da problemática concernente às minorias. Ao contrário, significa que este tipo de intervenção não pode ser encarado sem questionar a própria situação minoritária e sem se situar no campo político que a constitui. Se a antropologia das minorias certamente não tem a prerrogativa desta reflexão sobre a origem e as finalidades sociais da aplicação, está claro que ela aborda este campo com uma acuidade particular, considerando o peso das responsabilidades éticas do antropólogo diante das ameaças que as políticas de “modernização” e “abertura” impõem à dignidade social e, muitas vezes, até à existência física das pessoas com as quais trabalha. Por ética antropológica entendo aqui o engajamento em enunciar o impensado e em se contrapor aos efeitos perversos dessas políticas no cerne das relações e das situações sociais concretas em que se constrói a prática antropológica, e não, claro, uma simples adesão genérica ao humanitarismo vitimista convencional (Badiou 1993).

---

faz regularmente um balanço das pesquisas realizadas neste tópico. Para trabalhos pioneiros, ver Brokensha et al (1980), Clad (1984) e Posey (1983). O surgimento de movimentos sociais de base identitária também provocou, no final dos anos 1980, outro ajuste da retórica do desenvolvimento em torno da noção de “desenvolvimento cultural”, com o estabelecimento pela ONU e pela UNESCO, no final de 1992, de uma Comissão Mundial da Cultura e do Desenvolvimento (cf. Guichaoua & Goussault 1993: 139-142; Perrot 1991: 11).



Foi a partir deste questionamento da dimensão predatória do desenvolvimento, e posicionados frente à emergência política dos povos minoritários, que os antropólogos interessados rejeitaram a antropologia aplicada governamental, dominante até o final da década de 1960, adotando uma intervenção antropológica associada a este processo de emancipação. Desde então, sob diversas formas (testemunho, mediação, assessoria, pesquisa), eles têm desempenhado um papel importante no desenvolvimento do movimento internacional em favor dos povos autóctones.

Esta forma de aplicação antropológica, orientada para a defesa das minorias, é referida na literatura anglo-saxônica com a expressão *anthropological advocacy* (Paine 1985; Rubinstein 1987)<sup>67</sup>. Seus usuários ou financiadores provêm, principalmente, da vasta rede de ONGs que surgiu no cenário do desenvolvimento nos anos 1970-1980 (Cernea 1988). Essas não são apenas organizações que representam os povos autóctones ou associações que apoiam seu movimento, mas também associações “generalistas” (ambientalistas, humanitárias ou voltadas ao desenvolvimento), cujos temas de ação se sobrepõem à questão dos “direitos das minorias” (medicina, justiça, economia social, entre outros). A experiência deste tipo de atividade certamente não é dominante na profissão, mas contribui largamente para a divulgação da sua ética de implicação social e as iniciativas nesta área são cada vez mais numerosas.

As intervenções abrangidas pela noção de *anthropological advocacy* consistem em várias formas de “repatriação” do saber e do saber-fazer antropológicos na ação social em prol dos direitos civis dos povos minoritários. Geralmente giram em torno de cinco setores estratégicos: terra, saúde, justiça, educação e economia social. Essas atividades podem assumir uma grande variedade de aspectos, mais empíricos e técnicos do que estritamente antropológicos, mas que dependem intimamente dos conhecimentos e habilidades adquiridos com a experiência da pesquisa fundamental. Com base em minha própria experiência com os índios Yanomami no Brasil<sup>68</sup>, cito por exemplo:

- Atividades de mediação e de testemunho: assessorar ONGs e representantes de povos minoritários em suas relações com instituições oficiais e agências de fomento; perícia jurídica (violações dos direitos humanos, reivindicações de terras); atividades de informação e divulgação de sua situação e de suas reivindicações.

- Pesquisa documental: coleta e análise de documentos sobre políticas públicas

67 É a esta corrente que se referem os antropólogos euro-americanos associados a várias ONGs como o IWGIA, *Survival International* ou Cultural Survival.

68 Em colaboração desde a década de 1970 com ONGs (brasileiras, europeias e americanas) e comunidades yanomami em diversos programas de intervenção (legalização de terras coletivas, programas de saúde e educação, ações judiciais).

de desenvolvimento regional e sobre os empreendimentos econômicos que afetam terras indígenas; acompanhamento da legislação “indigenista” e estudo dos parâmetros políticos e econômicos que balizam sua construção.

- Pesquisa-ação: avaliação de projetos de assistência técnica (saúde, educação, cooperativas); investigações sobre casos de violência ou invasão territorial; acompanhamento de pesquisas e campanhas de saúde; compilação e publicação de depoimentos e reivindicações.

- Trabalhos de etnografia didática: elaboração de relatórios que subsidiem as reivindicações fundiárias (etno-história, economia, uso de recursos e territorialidade); elaboração de manuais técnicos e de materiais didáticos para uso em programas de saúde e educacionais (formação de agentes de saúde, alfabetização).

### **Da antropologia à aplicação antropológica e vice-versa**

Esse inventário um tanto eclético me leva ao problema, na maioria das vezes mal colocado, das relações entre *anthropological advocacy* e antropologia<sup>69</sup>. Nesse debate, dois argumentos geralmente condenam a intervenção antropológica à escuridão extra-disciplinar. O primeiro afirma que não se trata de antropologia como tal, mas sim de um uso oblíquo do conhecimento que dela emana. O segundo acrescenta que, de todo modo, a antropologia não pode legitimar (como modo de saber) qualquer tipo de intervenção, opções essas que se enquadram na ética e na política, sendo, portanto, escolhas pessoais do cidadão e não científicas, do pesquisador.

Que fique registrado: ninguém contestará que a *anthropological advocacy* constitui um saber-fazer derivado da pesquisa fundamental (tanto mais eficaz, aliás, quanto mais rigorosa), nem argumentará que as formas de aplicação do conhecimento antropológico podem ser confundidas com as de sua produção. A dissociação do antropólogo como pesquisador e como cidadão me parece, por outro lado, mais questionável. Assim, se todas as escolhas éticas e políticas de um antropólogo não se enquadram na antropologia, sua antropologia está, por outro lado, sempre situada na encruzilhada dos desafios éticos e sociais a respeito dos quais ele deve, desde o início, assentar os marcos de seu trabalho científico; e isso com um peso peculiar quando se trata da antropologia das minorias.

O “encontro” etnográfico obviamente não consiste, como queira um certo anacronismo positivista, em uma “coleção de materiais” (de “fatos sociais”) independente do contexto histórico e político dentro do qual a sociedade observada está lutando com

69 Ver Harstrup & Elsass (1990) e comentários sobre este artigo em *Current Anthropology* (1990, 31(3): 308-309 e 31(4): 387-390); ver também Gray (1987), Maybury-Lewis (1985) e Rubinstein (1987).

a do observador e cuja relação de observação é uma das dimensões (Bensa 1993). As coordenadas deste campo constituem o espaço de perspectiva implícita das relações do antropólogo com os membros da sociedade da qual ele é o hóspede, quer ele as reconheça ou as ignore, e essas sociedades não deixam de condicionar, diretamente, a forma e o conteúdo do seu empreendimento etnográfico. É ainda necessário sublinhar de qual silêncio histórico procede a palavra dos Outros em uma "situação etnográfica", cujo dispositivo de objetivação se sustenta na sombra mais ou menos insidiosa da sujeição (Zempléni 1984: 109-111)?

O antropólogo não pode mesmo esquecer isso hoje, quando os povos autóctones e suas organizações se encarregam cada vez mais de questionar os propósitos ou os efeitos da pesquisa antropológica em relação ao seu próprio projeto político e social perante os Estados que os sujeitam. Assim, quando a exigência de implicação social é um parâmetro essencial da relação etnográfica, é difícil torná-la uma simples opção moral anexa da prática científica ou pretender que esta última tenha a opção de prescindir dela. Ao contrário, é por ser um pesquisador que o antropólogo deve assumir responsabilidades particulares enquanto cidadão (Schlemmer 1992: 152-53) e é tão inextricavelmente em função dessa implicação que ele é capaz de realizar plenamente seu trabalho de pesquisa.

A emergência dos povos autóctones como sujeitos políticos está conseguindo romper o aparato de dominação que tornou possível tanto a antropologia governamental aplicada quanto a intrusão e a objetivação forçadas da antropologia "não engajada". Esse enfraquecimento da estrutura de sujeição que constitui a relação de investigação "clássica" dissipou brutalmente sua falsa evidência de neutralidade científica. Tende, agora, a dissolver seu corolário não menos confortável: a ilusão de "engajamento" como uma escolha moral ou política individual, fora do projeto científico. Trata-se, portanto, de uma verdadeira ruptura das situações e das noções fundadoras de "trabalho de campo", de "observação participante" e de "diálogo etnográfico", mesmo se o ensino da disciplina continue a manter essas ficções e mitologias, sem grandes questionamentos. Hoje essa crise coloca os antropólogos, em muitos lugares do mundo, diante da necessidade, tão óbvia quanto inédita, de ter de explicitar sua prática e seu trabalho àqueles que constituem o objeto tradicional (e fundador) de seus estudos. Exorta-os, em particular, a assumir a responsabilidade pelos seus conhecimentos face às lutas pela sobrevivência, pela dignidade social e pela autodeterminação em que estes povos estão empenhados<sup>70</sup>.

Esta situação, longe de se transformar em julgamento da antropologia ou dos antropólogos, tem resultado, na maioria das vezes, em uma demanda crescente pela

---

70 Essa mesma situação de questionamento do papel da antropologia também ocorre na construção de situações minoritárias na França (Althabe 1992).

aplicação do conhecimento antropológico por parte das comunidades e das organizações autóctones, bem como das ONGs que as apoiam, em iniciativas que eu já mencionei brevemente a respeito da *anthropological advocacy*. A intervenção antropológica não governamental constitui cada vez mais uma dimensão social e política elementar do trabalho de campo na etnologia das minorias; dimensão que, certamente, não deixa de ter efeitos sobre as orientações da pesquisa fundamental – sem que ela precise necessariamente estar subordinada a ela (voltarei a isso adiante).

Os antropólogos especializados em povos autóctones são, assim, frequentemente chamados a desenvolver atividades de pesquisa ou de consultoria a pedido de seus anfitriões e a serviço de seu projeto de autodeterminação. Isso ocorre em paralelo com os seus próprios trabalhos científicos, que muitas vezes só são aceitos nesse contexto. Essas atividades são geralmente realizadas em paralelo, no âmbito de acordos prévios negociados com organizações ou comunidades locais – negociações em todos os sentidos comparáveis às enfrentadas pelos antropólogos que trabalham na França – mas das quais eles escapavam nas sociedades minoritárias exóticas, um tanto forçadas a aceitar sua presença (Althabe 1993). Essas condições de campo constituem, desde a década de 1970, um quadro corriqueiro para o exercício da profissão de antropólogo em muitos países onde as minorias autóctones tornaram-se importantes atores políticos, como a Austrália (Moizo 1987: 329-330; Baines 1993), o Brasil (Ramos 1990), os Estados Unidos (Mauzé 1986), o Canadá e a Noruega (Chalifoux 1982-1983; Henriksen 1985). Elas exercem frequentemente uma influência marcante na configuração da antropologia que se faz sobre esses povos. O caso mais extremo (e controverso) é a recente promulgação nos Estados Unidos da Lei de Proteção e Repatriação de Túmulos dos Nativos Americanos, que mudará significativamente o futuro da arqueologia e da antropologia dos índios norte-americanos (Morell 1994).

Nas últimas décadas, a antropologia das minorias tem se orientado cada vez mais para um tipo de pesquisa em parceria, através do qual o projeto histórico dessas sociedades perante os Estados se torna um parâmetro fundamental da pesquisa. Essa mutação é ainda mais perceptível quando esses povos estão implicados, em nível global, em conflitos sociais e geopolíticos ou em importantes desafios ecológicos e econômicos. O mito fundador do campo malinowskiano, portanto, não sobreviveu. Resta à antropologia lamentar a perda de seu imaginário e extrair todas as consequências epistemológicas dessa evolução<sup>71</sup>.

\*

71 Este debate é muito recente na França. Ver Bensa (1993), Copans (1993), Gros (1989), Gruénais & Lombard (1992).

A integração da aplicação social como dimensão constitutiva da antropologia das sociedades minoritárias, embora tenha se tornado um aspecto cada vez mais comum da profissão, coloca um problema antigo, o da autonomia científica. A polaridade política da aplicação antropológica foi revertida – passa-se da *applied anthropology in government* para a intervenção não governamental –, mas a questão das tensões entre o objetivo do financiador e a independência do olhar científico permanece. A autonomia da pesquisa fundamental, que garante sua qualidade, também permite sua utilidade e aplicabilidade social. Ela é, inclusive, muito mais aplicável do que a própria pesquisa dita aplicada. Assim, as organizações e lideranças indígenas – ou as ONGs que as apoiam, quaisquer que sejam – esperam uma intervenção antropológica, como qualquer financiador, para legitimar seu projeto social e político. E, quando esse projeto visa a conquista de direitos fundamentais de cidadania, constantemente negados pelos Estados, o antropólogo só pode, é claro, subscrever aos propósitos e às ações que deles decorrem. Mas ele não pode, entretanto, aceitar que sua pesquisa se limite a esse quadro, por mais indiscutível que seja. Envolvido de bom grado pelo pedido de intervenção e pelo dever de implicação, ele não pode, de fato, permitir que aí se reduza o horizonte intelectual de sua problemática, sob pena de alargar o fosso entre investigação e ação que ele procurava precisamente ultrapassar.

Ao contrário, essa demanda social, seus fins e seus desafios, os grupos e instituições que a formulam, sua formulação e o papel que o antropólogo é chamado a desempenhar neste espaço político, tudo isso faz parte do campo social e simbólico de análise antropológica. Essa reincorporação da situação de aplicação como objeto antropológico e sua submissão a um olhar crítico independente, entretanto, coloca o pesquisador em situação difícil frente àqueles cuja causa e iniciativas pretende apoiar ativamente. Essa situação de desencontro pode, então, se tornar mais delicada, ou mesmo mais dolorosa, do que o clássico atrito entre pesquisadores e financiadores. Estou pensando aqui, por exemplo, na análise crítica que pode – e deve – ser feita dos clichês da indianidade ecológica, comunitária e metafísica que as ONGs propagam em excesso, “pela boa causa” da “reabilitação” daqueles que defendem. Isso sem enxergar todo o perigo político que há em indexar o reconhecimento dos direitos civis a uma reificação exótica, cuja positividade fantasmagórica é tão manifestamente contraintuitiva (e, portanto, cúmplice) dos preconceitos que se esforçam para combater. Penso nos dispositivos paternalistas que as ONGs são, por vezes, levadas a reproduzir, no bojo do apoio político ou da assistência técnica oferecidos àqueles que garantem sua legitimidade social e sua existência material. Penso enfim, e sobretudo, na desigualdade em termos de sustentação (e de recursos) em que se encontram os povos que não podem ou não querem realizar a cirurgia estética que a virtuosa fetichização da “cultura indígena”



e da alteridade “politicamente correta” exige<sup>72</sup>. Paradoxalmente, porém, é a manutenção da “interioridade externa” e da instabilidade crônica dessa “visão de ângulo” que confere um interesse intelectual à aplicação antropológica, neste contexto, para além de sua importância ética e política. A prática dessa antropologia, que podemos qualificar de “antropologia implicada”, coloca o pesquisador diante de novas formas de pesquisa de campo e de comunicação etnográfica. Ele é, assim, projetado do campo local da monografia para o campo global da “mundialização das relações entre sociedades” (Bensa 1993) e da observação participante para a “participação observante” (Turner 1991; Albert 1993a). Essa transformação dos parâmetros fundadores do olhar etnográfico tem, é claro, um efeito heurístico<sup>73</sup>.

Antes de tudo, isso é verdade no plano temático, onde as realidades políticas e simbólicas nas quais esta “antropologia implicada” opera podem, como já foi dito, ver-se constituídas como objetos sociais e culturais de pesquisa, abrindo, dessa forma, novos campos de investigação de grande interesse, em particular para a antropologia política (discurso e estratégias de antagonismos interétnicos; territorialidades conflituosas e formas de redefinição identitária; articulações sociais e simbólicas entre Estado/ONG/minorias; antropologia das políticas públicas e ideologias humanitárias relacionadas aos povos autóctones).

Isto também é verdade em termos da construção do objeto onde “a antropologia implicada” induz, aliás, a uma real mudança de enfoque em relação à configuração e à temporalidade dos espaços sociais considerados. A ficção do quadro monográfico e a do presente etnográfico não conseguem ser mantidas face aos novos parâmetros de um “campo” que requer tanto um trabalho dos dois lados da fronteira interétnica como um acompanhamento direto a longo prazo. As sociedades indígenas são, então, simultaneamente apreendidas a partir de sua inclusão hierárquica pelas sociedades nacionais e a partir da lógica social e simbólica de sua autoprodução. A análise se concentra nas redes sociais e nas figuras discursivas entrecruzadas, no âmbito do que se torna um espaço social total: o dispositivo sócio simbólico da interetnicidade. No que diz respeito à temporalidade, passa-se, da mesma forma, do instantâneo da pesquisa monográfica à imagem animada do complexo campo interétnico; passa-se também da arquitetura estrutural de uma sociedade à dinâmica política do trabalho que ela opera sobre si na escrita de sua história. Em suma, sob o efeito desta mudança de olhar, assiste-se a uma

72 Veja o artigo pioneiro de Ramos (1994) sobre a relação entre índios, ONGs e antropólogos no Brasil.

73 A questão dos resultados científicos da intervenção antropológica é tão antiga quanto a própria antropologia aplicada. A busca de um entrelaçamento entre intervenção e investigação para fins heurísticos remonta à década de 1950 com a *action anthropology* de S. Tax nos Estados Unidos (Rubinstein 1986).

real potencialização do saber decorrente da etnografia “clássica” pelo seu engajamento na experiência de implicação social (e não, claro, a uma superação da etnografia em benefício de uma suposta ciência inata do ativismo).

Esse deslocamento das coordenadas do espaço-tempo etnográfico pode, além disso, contribuir positivamente para a desestabilização de nossa concepção teológica de “cultura” (dos outros) ao minar as bases de nosso fetichismo da totalidade e da integridade identitária (Viveiros de Castro 1993: 370-372, 386). “Identidade cultural”, que a antropologia, muitas vezes, reifica como um corpus de regras e de crenças, nas quais as sociedades indígenas supostamente perseveram (resistência), renegam (aculturação) ou cujos vestígios acomodam com uma consciência infeliz, seja ingênua, seja cínica (o “sincretismo” e a “etnicidade” enquanto substitutos culturais e identitários).

A “antropologia implicada” também torna mais visíveis as ordens que se constroem do que as que se desfazem. Escapando do discurso da “cultura-objeto” e da narrativa da entropia, ela afeta os dispositivos estruturantes e o trabalho neológico que essas perspectivas obscurecem (Clifford 1988: 14-15). Menos receptiva à exótica tentação do “grande divisor” (Latour 1991: cap. 4; Lenclud 1992), ela segue o rastro das redes de práticas, dos poderes e discursos onde ocorre, entrelaçando o local com o global, entre “eles” e “nós”, uma dinâmica histórica e simbólica entrecruzada. Situada no seio de processos conflitantes de autoprodução identitária, ela permite, por fim, mensurar melhor o quanto o político (enquanto relação à divisão instituinte dos sujeitos coletivos) é uma dimensão primária do social e ainda mensurar o quanto seu questionamento é essencial para o modo de conhecimento e de aplicação das ciências humanas (Caillé 1993).

Para concluir, portanto, o grande mérito da “antropologia implicada” é, sem dúvida, além da sua óbvia relevância ética e política, contribuir a dissolver a interminável oposição entre antropologia teórica e antropologia aplicada, em benefício da ideia, infinitamente mais atraente e produtiva, de uma investigação antropológica fundamental investida intelectual e socialmente na situação histórica das sociedades que estuda, capaz de mobilizar as suas competências a favor da sua conquista de autodeterminação.

## Referências

ALBERT, Bruce. 1993a. “L’or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l’économie politique de la nature”. *L’Homme*, 126-128: 353-382.

ALBERT, Bruce. 1993b “Territorialité, ethnicité, écologisme. A propos des terres indigènes en Amazonie brésilienne”, mimeo.

- ALTHABE, Gérard. 1992. "Conclusion". In: G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud (eds.): *Vers une anthropologie du présent*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. p. 247-257.
- ALTHABE, Gérard. 1993. "Choix et responsabilité en ethnologie". *Journal des anthropologues*, 50-51: 35-37.
- AMIN, Samir. 1993. "1492: la polarisation des mondes". *Cahiers des sciences humaines ORSTOM, Série Trente ans (1963-1992)*: 19-23.
- AMSELLE, Jean-Loup. 1985. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique". In: J-L. Amselle (ed.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte. p. 11-48.
- AMSELLE, Jean-Loup. 1991. "Administrateurs, développeurs et ethnologues en France: une mise en perspective historique". *Bulletin de l'APAD*, 1: 17-18.
- AMSELLE, Jean-Loup (ed.). 1979. *Le Sauvage à la mode*. Paris : Le Sycomore.
- AUGÉ, Marc. 1972. "Sous-développement et développement: terrain d'étude et objets d'action en Afrique francophone". *Africa* XLII (3): 205-216.
- BADIOU, Alain. 1993. *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier, "Optiques-philosophie".
- BAINES, Stephen. 1993. "First Impressions from a Brazilian Perspective on the Study of Aboriginal Populations in Australia". *Série Antropologia*, 144. Brasília, Fundação Universidade de Brasília.
- BALANDIER, Georges. 1951. "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.
- BALANDIER, Georges. 1971. *Sens et puissance*. Paris: PUF.
- BALANDIER, Georges. 1977. *Histoire d'autres*. Paris: Stock.
- BARÉ, Jean-François. 1987. "Pour une anthropologie du développement économique". *Études rurales*, 105-106: 267-298.
- BARÉ, Jean-François. 1991. "Acculturation". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF. p. 1-3.
- BASTIDE, Roger. 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot.
- BEALS, Alan R. 1962. *Gopalpur: A South Indian Village*. New York, Holt, Kinehart and Winston.
- BEAUCLERK, John; NARBY, Jeremy & TOWNSEND, Janet. 1988. *Indigenous Peoples. A Fieldguide for Development*. Oxford: OXFAM.

BELLONCLE, Guy. 1993. *Anthropologie appliquée et développement associatif. Trente années d'expérimentation sociale en Afrique sahélienne*. Paris: L'Harmattan.

BENSA, Alban. 1993. « Anthropologie et citoyenneté ». *Journal des anthropologues*, 50-51: 21-24.

BERMAN, Howard R. 1993. "The Development of International Recognition of the Rights of Indigenous Peoples". In: H. Veber et al. (eds.), *Never Drink from the Same Cup*. CDR-IWGIA Documento 74. Copenhagen: IWGIA. p. 313-324.

BIDNEY, David. 1962. "The Concept of Value in Modern Anthropology". In: S. Tax (ed.), *Anthropology Today: Selections*. Chicago: The University of Chicago Press p. 436-453.

BIT (Bureau International du Travail). 1953. *Les populations autochtones. Conditions de vie et de travail des populations autochtones des pays indépendants*. Genebra: Bureau International du Travail.

BODLEY, John H. 1977. "Alternatives to Ethnocide: Human Zoos, Living Museums, and Real People". In: E. Sévilla-Casas (ed.), *Western Expansion and Indigenous People. The Heritage of Las Casas*. La Haye: Mouton (série World Anthropology). p 31-50.

BODLEY, John H. (ed.). 1988. *Tribal Peoples and Development Issues. A Global Overview*. Moutain View: Mayfield Pub. Co.

BONNAFÉ, Pierre et al. 1985. "La pratique sociale de l'anthropologie". *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 20: 32-42.

BONNEUIL, Christophe. 1991. *Des savants pour l'Empire. La structuration des recherches scientifiques coloniales au temps de "la mise en valeur des colonies françaises 1917-1945"*. Paris: ORSTOM.

BOURGEOU, André. 1987. "Chercheurs et citoyens: perspectives". In: P. Geschiere & B. Schlemmer (eds.), *Terrains et perspectives: colloque international sur l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement*. Bulletin de Liaison No 1. Paris: ORSTOM. p. 387-400.

BROKENSHA, David W. 1986. "Applied Anthropology in Britain: Impressions". *Development Anthropology Network. Bulletin of the Institute for Development Anthropology*, 4 (2): 13-15.

BROKENSHA, David W.; WARREN, D. M.; WERNER, Oswald. 1980. *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Washington: University Press of America.

BROSTED, Jens & DAHL, Jens (eds). 1985. *Native Power. The Quest of Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Oslo: Universitetsforlaget.

BURGER, Julian. 1987. *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books/Cambridge : Cultural Survival.

CAILLÉ, Alain. 1993. *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: La Découverte.

- CERNEA, Michael M. 1988. *Non governmental Organizations and Local Development, World Bank Discussion Papers 40*. Washington: The World Bank.
- CHALIFOUX, Jean-Jacques. 1982-83. "Réflexions sur le contexte politique et idéologique de l'anthropologie de l'ethnicité au Québec". *Pluriel*, 32: 53-57.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre. 1985. "Mise en valeur coloniale et 'développement'. Perspectives historiques sur deux exemples ouest-africains". In: P. Boiral ; J.-F. Lanteri & J.-P. Olivier de Sardan (eds.), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire*. Paris: Karthala. p. 143-146.
- CLAD, James. 1984. "Conservation and Indigenous Peoples: A Study of Convergent Interests". *Cultural Survival Quarterly*, 8(4): 68-73.
- CLIFFORD, James. 1987. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle Calédonie*, Paris : Jean Michel Place.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). 1979. *Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France*. Paris: Éditions du CNRS.
- CONDOMINAS, Georges. 1980. "L'éthique et le confort. Point de vue d'un ethnographe sur sa profession". In: *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Flammarion. p. 97-121.
- CONDOMINAS, Georges. 1992. "La contestation ethnologique". *Cahiers des sciences humaines ORSTOM, Série Trente ans (1963-1992)*: 37-47.
- COPANS, Jean. 1974. *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris: Maspéro.
- COPANS, Jean. 1991. "Critique politique de l'anthropologie". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF. p. 182-184.
- COPANS, Jean. 1993. "Recapturer l'anthropologie et travailler au temps présent". *Journal des anthropologues*, 50-51: 25-31.
- COPANS, Jean. (ed.). 1975. *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspéro.
- CROSBY, Alfred W. 1986. *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAES, Erica-Irene A. 1993. *Discrimination à l'encontre des peuples autochtones. Note explicative concernant le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones*, Gênebra: ONU, Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités (45e session).
- DAVIS, Shelton H. 1988. *Land Rights and Indigenous People*. Cambridge: Cultural Survival.



DAVIS, Shelton H. ed. 1993. *Indigenous Views of Land and the Environment. World Bank Discussion Papers 188*. Washington: The World Bank.

DESCOLA, Philippe. 1981. "From Scattered to Nucleated Settlements: a Process of Socio-economic Change among the Achuar". In: N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press. p. 614-646.

DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne-Christine. 1993. "Introduction". In: P. Descola & A.-C. Taylor (eds.), *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 126-128: 13-24.

DOCIP - Indigenous Peoples' centre for Documentation, Recherche and Information. 1981. *Conférence internationale des organisations non gouvernementales sur les populations autochtones et la terre (15-18/9/81)*. Geneva: DOCIP.

DOSTAL, Walter (ed.). 1972. *The Situation of the Indian in South America*. Geneva: World Council of Churches.

DOZON, Jean-Pierre. 1983. "Logique des développeurs, réalité des développés. Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire". In: P. Couty ; G. Pontié & C. Robineau (eds), *Le développement: idéologies et pratiques. Actes du séminaire interdisciplinaire de l'ORSTOM (1978-1981)*. Paris: ORSTOM. p. 56-63.

DOZON, Jean-Pierre. 1986. "Anthropologie critique du développement. Esquisses anthropologiques — bilan d'une recherche". In: *Histoire, histoires... Premiers jalons, Bulletin de liaison 3*: (département H, ORSTOM). p 55-66.

DOZON, Jean-Pierre. 1991. "Le dilemme connaissance-action : le développement comme champ politique". *Bulletin de l'APAD*, 1: 14-17.

DREYFUS, Simone. 1986. "L'ethnologue, les pouvoirs publics et les industriels français implantés dans le Tiers monde". In: M. Gast & M. Panoff (eds.), *L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer*. Paris: L'Harmattan. p. 106-115.

EMBREE, John F. 1945. "Applied Anthropology and its Relationship to Anthropology". *American Anthropologist*, 47 (4): 635-637.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1969 [1951]. *Anthropologie sociale*. Paris: Payot.

FORDE, Darryl. 1953. "Applied Anthropology in Government: British Africa". In: A. Kroeber (ed.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago: Chicago University Press. p. 841-865.

FORTES, Meyer & Evans-Pritchard, Edward E. 1964 [1948]. *Systèmes politiques africains*. Paris: PUF.

GASCHÉ, Jurg. 1993. "Nature, développement et tradition chez les peuples autochtones de l'Amazonie péruvienne". *Techniques et cultures*, 20:1-62.

GAST, Marceau & PANOFF, Michel. (eds.). 1986. *L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer*. Paris: L'Harmattan.

GEFFRAY, Christian. 1987. "Compte rendu des débats". In: P. Geschiere & B. Schlemmer (eds.), *Terrains et perspectives: colloque international sur l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement*. Bulletin de Liaison No 1. Paris: ORSTOM. p. 415-442.

GEFFRAY, Christian. 1993. "Production et reproduction sociales chez les Indiens d'Amazonie". In : *Anthropologie critique et critique de l'anthropologie. Références et révérences à Claude Meillassoux*.

GEFFRAY, Christian. 1994. *Les maîtres hors la Loi. Sur l'exploitation paternaliste au Brésil*. Paris : Karthala.

GLEIZES, Michel. 1985. *Un regard sur l'ORSTOM 1943-1983*. Paris : ORSTOM.

GOODLAND, Robert. 1982. *Tribal Peoples and Economic Development*. Washington: World Bank.

GOUDINEAU, Yves. 1993. "Présentation. Les Cahiers de la trentaine. Entretien avec E. Bernus, J.-L. Boutillier et P. Couty". *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM*, numéro hors série *Trente ans (1963-1992)*: 5-14.

GRAY, Andrew. 1987. "Indigenous Affairs and Anthropology". In: H. O. Skar & F. Salomon (eds.), *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays*. Göteborg: Etnografiska Museum. p. 473-488.

GRAY, Andrew. 1991. *Between the Spice of Life and the Melting Pot. Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous People*, IWGIA Document 70. Copenhague: IWGIA.

GRESLE, François et al (eds.). 1990. *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris: Nathan.

GROS, Christian. 1989. "Diffusion du savoir anthropologique et action humanitaire". *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 37-38: 97-107.

GRUENAI, Marc-Éric. & LOMBARD, Jacques. 1992. "Recherches scientifiques en partenariat". *Journal des anthropologues*, 46: 11-14.

GUIART, Jean. 1992. "Aventures en recherches sociales appliquées". *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM*, Série *Trente ans (1963-1992)*: 51-55.

GUICHAOUA, André & GOUSSAULT, Yves. 1993. *Sciences sociales et développement*, Paris: Armand Colin.

GUILLE-ESCURET, Georges. 1990. "Une recherche perdue en son temps : l'ethnologie inappliquée". *L'Homme*, 115: 98-112.

HENRIKSEN, Georg. 1985. "Anthropologists as Advocates: Promoters of Pluralism or Makers of Clients?". In: R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. St John's (Newfoundland): ISER/Memorial University of Newfoundland. p. 119-129.

HERSKOVITS, Melville J. 1936. "Applied Anthropology and the American Anthropologists". *Science*, 83: 215-22.

HERSKOVITS, Melville J. 1938. *Acculturation, the Study of Culture Contact*. New York, J.J. Augustin.

HERSKOVITS, Melville J. 1944. "Native Self-Government". *Foreign Affairs*, 22(3): 413-423.

HERSKOVITS, Melville J. 1967. *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot

IZARD, Michel. 1982. "L'anthropologie et les recherches en sciences sociales dans le Tiers monde". In : M. Godelier (ed.), *Les sciences de l'homme et de la société em France. Analyse et propositions pour une politique nouvelle*. Paris: La Documentation Française. p. 121-138.

JACKSON, Jean E. 1984. "The Impact of the State on Small-scale Societies". *Studies in Comparative International Development*, XIX (2) : 3-32.

JAMIN, Jean. 1986. "L'ethnographie mode d'emploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation". In: J. Hainard & R. Kaehr (eds.), *Le mal et la douleur*. Neuchâtel: Musée d'ethnographie. p. 45-79.

JAULIN, Robert. 1970. *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Paris: Seuil.

JAULIN, Robert (ed.) 1972. *De l'ethnocide*. Paris: UGE.

JAULIN, Robert. 1974. *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*. Bruxelles: Éditions Complexe.

JOHNSTON, Barbara (ed.). 1994. *Who pays the price? The Sociocultural Context of Environmental Crisis*. Washington: Island Press.

JORGENSEN, Joseph & LEE, Richard B. (1974). *The New Native Resistance: Indigenous Peoples Struggles and the Responsibilities of Scholars*. New York: Modular Publications (Module 6). p. 1-40.

KARADY, Victor. 1982. "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française". *Revue Française de Sociologie*, XXIII (1): 17-35.

KENNARD, Edward A. & MACGREGOR, Gordon. 1953. "Applied Anthropology in Government: United States". In: A. Kroeber (ed.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago: Chicago University Press. p. 832-840.

KUPER, Adam. 1973. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School, 1922-1972*. Londres: Allen Lane.

KUSHNER, Gilbert. 1988. "Powerless People: The Administred Community". In: T.E. & G. Kushner (eds.), *Human Rights and Anthropology*. Downing/Cambridge: Cultural Survival. p. 27-42.

LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

- LEBEUF, Jean-Paul. 1968. "Ethnologie et coopération technique". In : J. Poirier (dir.) *Encyclopédie de la Pléiade. Ethnologie générale*. Paris : La Pléiade. 494-524.
- LECLERC, Gérard. 1972. *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- LECLERC, Gérard. 1983. "Ethnologie, anthropologie et sociologie (Powell, Boas, Durkheim)". *L'ethnographie* 2.
- LEIRIS, Michel. 1950. "L'ethnologue devant le colonialisme". *Les Temps modernes*, 58: 357-374.
- LEIRIS, Michel. 1981. "Préambule". In : *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard. P. 7-9.
- LENCLUD, Gérard. 1992. "Le grand Partage ou la tentation ethnologique". In : G. Althabe ; D. Fabre & G. Lenclud (eds.), *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. p 9-37.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Plon: Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie structurale 2*. Paris: Plon.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1925. "L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris". *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 23-24.
- MAIR, Lucy P. 1936. *Native Policies in Africa*. Londres: Routledge & Sons.
- MAIR, Lucy P. 1957. *Studies in Applied Anthropology*. Londres: Athlone Press (LSE Monographs 16).
- MAIR, Lucy P. 1972 [1965]. *An Introduction to Social Anthropology*. Oxford: Clarendon
- MAIR, Lucy P. 1984. *Anthropology and Development*. Londres: MacMillan Press.
- MARTIN, Calvin (ed.) 1987. *The American Indian and the Problem of History*. Oxford: Oxford University Press.
- MAUZÉ, Marie. 1986. "L'accès au terrain en milieu nord-amérindien : l'exemple des Kwagul (Kwakiutl) de Cape Mudge (Colombie britannique)". In : M. Gast & M. Panoff (eds.), *L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer*. Paris: L'Harmattan. p. 54-58.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1985. "A Special Sort of Pleading: Anthropology at the Service of Ethnic Groups". In: R. Paine (ed.), *Anthropology and Advocacy, First Encounters*. St John's (Newfoundland): ISER/Memorial University of Newfoundland. 130-148.
- MÉTRAUX, Alfred. 1951. "UNESCO and Anthropology". *American Anthropologist*, 53 (2): 294-300.

MÉTRAUX, Alfred. 1953. "Applied Anthropology in Government: United Nations". In: A. Kroeber (ed.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago: Chicago University Press. p. 880-894.

MÉTRAUX, Alfred. 1961. "Disparition des Indiens dans le Brésil central". *Journal de la Société des américanistes*, tomo L: 251.

MOIZO, Bernard. 1987. "Identité du dehors, identité du dedans. Les aborigènes des Kimberleys". In : P. Geschiere et B. Schlemmer (eds.), *Terrains et perspectives: colloque international sur l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement*. Bulletin de Liaison No 1. Paris: ORSTOM. p. 315-332.

MORIN, Françoise. 1981. "Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvements nationalistes". *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 5, 16-21.

MORIN, Françoise. 1982. "Rapport de l'atelier Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvements nationalistes". *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 8: 39-42.

MORIN, Françoise. 1986. "Intervention". In : M. Gast & M. Panoff (eds.), *L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer*. Paris: L'Harmattan. p. 140-141.

MORELL, Virginia. 1994. "An Anthropological Culture Shift". *Science*, 264: 20-22.

NARBY, Jeremy & DAVIS, Shelton. 1983. *Resource Development and Indigenous Peoples: A Comparative Bibliography*. Boston: Anthropology Resource Center.

OIT (Organization Internationale du Travail). 1953. *Peuples autochtones : conditions de vie et de travail des peuples autochtones dans les pays indépendants*. Genebra : OIT.

OIT (Organization Internationale du Travail) 1957. *Convention 107. Convention sur la protection et l'intégration des populations indigènes, tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants*. Genebra : OIT.

OIT (Organization Internationale du Travail). 1989. *Convention 169. Convention concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants*. Genebra : OIT.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 1991. "L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique". *Bulletin de l'APAD*, 1: 7-11.

ONU (Organisation des Nations Unides). 1993. *Projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones*. Genebra : Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités (45e session).

PAINE, Robert (ed.). 1985. *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. St John's (Newfoundland): ISER/Memorial University of Newfoundland.

PANOFF, Michel & PANOFF, Françoise. 1968. *L'ethnologue et son ombre*. Paris: Payot.

PANOFF, Michel & PERRIN, Michel. 1973. *Dictionnaire de l'ethnologie*. Paris: Payot.



- PERROT, Dominique (ed.). (1991). *La fiction et la feinte. Développement et peuples autochtones. Ethnies 13*. Paris : Survival International France.
- POLGAR, Steven. 1979. "Applied, Action, Radical, and Committed Anthropology". In: R. Hinshaw (ed.), *Currents in Anthropology. Essays in Honor of S. Tax*. La Haye: Mouton. p. 409-418.
- POSEY, Darrell A. 1983. "Indigenous Knowledge and Development: An Ideological Bridge to the Future". *Ciência e Cultura*, 35(7): 877-894.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1930. "Applied Anthropology". In: *Report of the Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science*. Section F.
- RAMOS, Alcida R. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-57.
- RAMOS, Alcida R. 1994. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, 14 (2): 153-171.
- RANC, Elisabeth. 1988. "L'anthropologie du développement aux États-Unis: force et promesses d'une nouvelle profession". *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM*, 24 (4): 453-469.
- REY, Pierre-Philippe. 1991. "L'anthropologie et l'engagement: de la politique à la pratique". *Cahiers du GEMDEV*, 18: 71-83.
- RIVET, Paul. 1940. "L'ethnologie en France". *Bulletin du Museum d'histoire naturelle*, 2e série, tomo XII (1): 38-52.
- RIVIÈRE, Gilles. 1991. "Indigénisme". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF. p. 371-372
- ROSEN, Lawrence. 1977. "The Anthropologist as Expert Witness". *American Anthropologist*, 79(3): 555-578.
- RUBINSTEIN, Robert A. 1986. "Reflections on Action Anthropology: Some Developmental Dynamics of an Anthropological Tradition". *Human Organization*, 45 (3): 270-79.
- RUBINSTEIN, Robert A. 1987. "Anthropology and Advocacy". *Science*, 237: 823.
- SCHIRMER Jennifer; RENTELIN, Alison D. & WISEBERG, Laurie. 1988. "Anthropology and Human Rights: A Selected Bibliography". In: T.E. Downing et G. Kushner (eds.), *Human Rights and Anthropology*. Cambridge: Cultural Survival (*Cultural Survival Report 24*). p. 121-196.
- SCHLEMMER, Bernard. 1992. "A ética da profissão: Da responsabilidade política do cientista a responsabilidade científica do pesquisador — Um itinerário da antropologia francesa". In: A. A. Arantes; G.R. Ruben & G.G. Debert (eds.), *Desenvolvimento e direitos humanos. A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP. p. 137-53.
- SOUSTELLE, Jacques. 1975. *Rapport sur la recherche française en archéologie et en anthropologie*. Paris: La Documentation française.

SPICER, Edward H. 1977. "Early Applications of Anthropology in North America". In: A.F.C. Wallace et al. (eds.), *Perspectives on Anthropology 1976*. Washington: American Anthropological Association. p. 116-141.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1971. "Decolonizing Applied Social Sciences". *Human Organization*, 30 (4): 333-344.

STURTEVANT, William C. (1967). "Urgent Anthropology. The Smithsonian-Wenner-Gren Conference". *Current Anthropology* (8)4: 355-361.

TARDITS, Claude. 1993. "Un ethnologue face aux régimes... de palmes". *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM, Série Trente ans (1963-1992)*: 105-107.

TAX, Sol. 1952. "Action Anthropology". *America Indígena*, 12: 103-109.

TAX, Sol. 1958. "The Fox Project". *Human Organization*, 17 (1): 17-19.

TAX, Sol. 1975. "Action Anthropology". *Current Anthropology*, 16 (4): 514-517.

TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?". In: B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'anthropologie: XVIe-XIXe siècles*. Paris: Klincksieck. p. 213-233.

TAYLOR, Anne-Christine. 1991. "Ethnie". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF. p. 242-244.

TURNER, Terence. 1979. "Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles". *Cambridge Anthropology*, (5)1: 1-43.

TURNER, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness". In: G.W. Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press (*History of Anthropology*, 7). p. 285-313.

UNESCO (Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture). 1982. *Reunión de expertos sobre etnodesarrollo y etnocidio em América Latina. Informe Final*. Paris: UNESCO.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage". In: A. Monod Becquelin & A. Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie. p. 365-431.

VOGET, Fred W. 1975. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

WAAST, Roland & SCHLEMMER, Bernard. 1992. "Sociologie du développement ou sociologies en coopération?". *L'Année Sociologique*, 42: 139-165.

WEBER Jacques. 1983 [1978]. "Le développement. Concept, doctrine ou idéologie". In: P. Couty ; G. Pontié & C. Robineau (eds.), *Le développement: idéologies et pratiques. Actes du séminaire interdisciplinaire de l'ORSTOM (1978-1981)*. Paris: ORSTOM. p. 7-15.

WILLIAMS, P. 1991. "Ethnies minoritaires. 1. Problèmes anthropologiques". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF. p. 244-246.

WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

WRIGHT, Robin. 1988. "Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy". *Annual Review of Anthropology*, 17: 365-90.

WRIGHT, Susan & SHORE, Cris. 1993. "Anthropology and the Right of Indigenous People". *Anthropology in Action - Revue de British Association for Social Anthropology in Policy and Practice*, 16.

ZEMPLÉNI, Andras. 1984. "Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue?". *Traverses*, 30-31: 102-115.

### **Tradução**

Leonardo Viana Braga

Doutorando em Antropologia Social/ Universidade de São Paulo (USP)

<https://orcid.org/0000-0001-6332-5345>

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

Carolina Coelho Aragon

Professora Adjunta do Departamento de Língua Portuguesa e Linguística/

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

<https://orcid.org/0000-0001-9459-9939>

[carolinac.aragon@gmail.com](mailto:carolinac.aragon@gmail.com)

### **Revisão**

Dominique Tilkin Gallois

Professora Colaboradora Sênior do Departamento de Antropologia /Universidade

de São Paulo (USP)

<https://orcid.org/0000-0002-9215-9873>

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

Recebido em 12 de março de 2023.

Aceito em 06 de abril de 2023.

---

# Artigos [livres]

## Tecnologias de investimento e transformação de si via as imagens de “antes” e “depois”

Fabíola Rohden

Professora do Departamento de Antropologia/Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<https://orcid.org/0000-0003-3355-6841>

[fabiola.rohden@gmail.com](mailto:fabiola.rohden@gmail.com)

Camila Silveira Cavalheiro

Mestranda em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<https://orcid.org/0000-0003-1772-0170>

[camila.silcavalheiro@gmail.com](mailto:camila.silcavalheiro@gmail.com)

As imagens de “antes” e “depois” invadem as nossas vidas e, especialmente, as nossas telas, cotidianamente. Juntas, enfatizam uma transformação expressiva. De um lado, o corpo, majoritariamente feminino, é marcado por excessos de pele, gordura, celulite e marcas. Do outro, a pele torna-se lisa e livre de imperfeições, os contornos agora são definidos e tonificados, com curvas acentuadas. De maneira genérica, é assim que somos apresentadas<sup>1</sup> visualmente às imagens de “antes” e “depois”. Estas imagens são utilizadas para enfatizar e ilustrar discursos públicos que versam sobre transformações corporais, mudanças estas ocorridas sobretudo após processos de perda de peso e/ou ganho de massa muscular, tratamentos que resultem em alterações nos contornos corporais e procedimentos estéticos, cirúrgicos ou não. São veiculados na divulgação de produtos e serviços de estética, clínicas de cirurgia plástica<sup>2</sup>, academias, venda de suplementos e produtos dietéticos, entre outros, mas também são publicizados pelas próprias mulheres,

---

1 Optamos por trabalhar com o feminino universal ao longo do texto, com exceção do uso dos termos “médicos”, “cirurgiões plásticos” e suas variações: parte significativa dos médicos é composta por homens *cisgênero*, e isso tem implicações importantes.

2 Consultar Rohden & Silva (2020).



que narram publicamente as mudanças ocorridas em seus corpos, através de diversos procedimentos.

Ao longo de dez meses, estivemos inseridas em 77 grupos no *Facebook*<sup>3</sup> cuja temática central são as cirurgias plásticas. Estávamos interessadas em compreender a centralidade ocupada pelas imagens nas narrativas públicas de transformação, visando mapear quais as principais categorias acionadas pelas mulheres que integram e compõem esses espaços. Nesse contexto, o interesse pelas imagens e pelo “antes” e “depois” está associado a algumas questões. Em primeiro lugar, argumentamos que, no caso das cirurgias plásticas, não existe testemunho<sup>4</sup> sem imagens, tamanha é a centralidade ocupada por elas. Em segundo lugar, essa dicotomia – o “antes” e o “depois” – pode parecer simples à primeira vista, mas se expande em várias direções. Como se dá a escolha da imagem que representa o “antes”? É produzida horas antes da cirurgia ou em outro momento, no qual a paciente está com seu maior peso, por exemplo? O que compõe o “antes”? Somente o registro fotográfico dos contornos corporais? Quais são as expectativas da paciente? O que define o “depois”? Pós-operatório imediato, no bloco cirúrgico? Ou meses de pós-operatório, quando as marcas da cirurgia (hematomas, inchaço e cicatrizes) já não são mais visíveis? Essas são algumas das questões que mobilizaram as excursões em campo e as discussões que pretendemos apresentar aqui.

Na sequência, faremos uma breve descrição do campo com os grupos de cirurgia plástica no *Facebook* para depois apresentarmos exemplos e análise acerca das experiências registradas por meio das categorias do “antes” e “depois” e suas mediações. Em seguida, discutiremos como este terreno é profícuo para pensar acerca das novas interfaces entre as telas e as peles. E, por último, finalizaremos com uma discussão concernente à relevância concedida às dimensões do investimento e aprimoramento de si e também acerca de como estes processos afetam os modos de subjetivação contemporâneos.

---

3 Este trabalho se insere no projeto, apoiado pelo CNPq, “Novas formas de circulação de conhecimento e de acesso a tecnologias biomédicas: cenários contemporâneos para transformações corporais e subjetivas”, coordenado por Fabíola Rohden.

4 Entende-se “testemunho” a partir da perspectiva de Teixeira (2016: 131), enquanto uma prática que atribui valores, que pode sinalizar a “reconstrução moral de si” e que não se limita à construção de uma narrativa e performance do indivíduo. O testemunho representa uma forma social que produz valor moral, em que se articulam três aspectos, a partir das dimensões do “ter”, “dar” e “ser”: “construção de uma narrativa, sua performance e a sustentação do seu conteúdo nas interações cotidianas”. Nas redes sociais, a publicização das imagens enquanto “provas” dessa transformação de si parece evocar a sustentação do testemunho: são mais válidos os discursos proferidos pelos indivíduos cujos resultados são mais exitosos.

## O campo

As novas formas de comunicação, a internet e as redes sociais, possibilitam que informações, antes restritas a pequenas bolhas, possam circular em novos espaços. Neste contexto, os grupos que aglutinam usuárias com interesses em uma temática comum se tornam um ambiente profícuo para troca de informações e discussão de novas técnicas e tecnologias, por exemplo. O *Facebook* é uma das redes sociais que possibilita essa interação e tem se mostrado um espaço privilegiado de interação<sup>5</sup>. Em setembro de 2020, realizamos uma busca no *Facebook*<sup>6</sup> a partir dos termos “cirurgia plástica” e “prótese de silicone”. Dentre as centenas de resultados, foram selecionados 77 grupos. Utilizou-se como critério de seleção o grupo ter como tema central cirurgias plásticas, sem levar em conta especificidades como tipo de cirurgia (cirurgias reparadoras após bariátrica, abdominoplastia<sup>7</sup>, prótese de silicone, lipoaspiração), intuito (dúvidas, indicações de serviços, troca de experiência, processos coletivos, “vaquinha” para arrecadar recursos) ou tipo de grupo (organizado por médicos, clínicas, hospitais ou secretárias; grupo de usuárias, e outros). Os grupos foram acompanhados até julho de 2021. São em sua maioria grupos privados, ou seja, as usuárias podem encontrá-los através de uma busca simples, mas só conseguem acessar o conteúdo após ter sua solicitação de ingresso aprovada por um administrador ou moderador. Os grupos menores possuem apenas algumas centenas de usuárias (298, 527 e 540, por exemplo). Já os maiores, possuem milhares: 167,8 mil, 197,6 mil e 322,8 mil. Cerca de 40% dos grupos (31 dos 77) possuem entre 10 e 50 mil participantes.

A partir de percepções iniciais, é possível apontar algumas características gerais sobre as usuárias. Encontramos publicações realizadas tanto por adolescentes, por volta dos 15 anos, até por mulheres mais maduras, que estão realizando o “sonho” das suas vidas durante a aposentadoria. A presença de homens é menos frequente e participam em maior número nos grupos sobre cirurgia bariátrica, nos quais são aceitos com mais facilidade. Quanto ao poder aquisitivo das participantes, é comum se referir às cirurgias como um “investimento”, uma situação para a qual se abdica de muitas coisas (compras, roupas, viagens, alimentação, filhos etc.). Com certa frequência surgem publicações nas quais as cirurgias são pagas com valores obtidos através de rescisões contratuais,

5 Consultar Silva (2018).

6 Nas ocasiões em que trechos de descrições, testemunhos e comentários são reproduzidos, optamos por manter os trechos no original, de maneira que erros de grafia estarão presentes, assim como outras marcas características das interações em redes sociais, como abreviações e uso de *emoticons*, por exemplo.

7 A abdominoplastia consiste na remoção de pele e gordura do abdômen. Possui três variações – 360, 180 e mini. Na primeira, o corte é também realizado nas costas, enquanto a segunda é restrita ao abdômen. Na mini, por sua vez, o corte é mais restrito, remove-se somente tecido entre o umbigo e o osso púbico.

“vaquinhas” e/ou apoio do/a companheiro/a, demonstrando as dificuldades em acessar o(s) procedimento(s). Apesar de cada grupo possuir uma dinâmica própria<sup>8</sup>, todos versam sobre uma temática comum e, neste sentido, é possível apontar algumas semelhanças quanto ao conteúdo. Publicações com imagens de “antes” e “depois” recebem maior interação<sup>9</sup>, quando em comparação com as demais. As imagens são veiculadas em publicações e através de comentários, quando solicitados resultados “reais” ou indicações de médicos. Relatos de pós-cirúrgico e recuperação também são apreciados e promovem a troca de experiência entre as usuárias.

Ao longo do período em que estivemos imersas nos grupos, observamos que estes podiam ser organizados de maneira a enfatizar algumas rupturas e continuidades. Propomos uma tipologia, distinguindo os grupos em: a) grupos de usuárias; b) grupos de cirurgiões plásticos, clínicas e hospitais; e c) grupos de outros profissionais (fisioterapeutas especializados em pós-operatório, massagistas que trabalham com massoterapia e drenagem linfática, advogados, venda de acessórios para pós operatório, consórcios, entre outros). Os grupos de usuárias são a maior parte: 55 dos 77 grupos. Já 15 grupos foram criados por cirurgiões plásticos, clínicas e hospitais, administrados em sua maioria por secretárias<sup>10</sup>. O conteúdo destes grupos não é muito diferente dos demais, mas trazem à tona uma questão central: de acordo com o Conselho Federal de Medicina (CFM), o médico<sup>11</sup> não pode circular imagens das suas pacientes (CFM 2011).

O documento que regulamenta a prática é a Resolução CFM 1.974/2011, que, através do seu artigo 3º, veta ao médico expor a figura de sua paciente como forma de divulgar técnica, método ou resultado de tratamento, ainda que com autorização expressa. A ressalva fica por conta do uso dessa exposição para fins científicos em congressos e eventos médicos (art. 10º), o que depende de autorização expressa da paciente. Ou seja, as fotos de “antes” e “depois”, abordadas no art. 13º, §3º da resolução, podem ser utilizadas nesses casos. Existem diversas razões pelas quais o CFM optou por proibir a publicação

8 Cada grupo possui as suas próprias regras e o fluxo de publicações varia entre centenas por dia a algumas dezenas durante a semana. Para além das publicações de “antes” e “depois” citadas no texto, são comuns publicações com dúvidas sobre o processo de cicatrização, preparação para o pós-operatório, indicações de profissionais e venda de acessórios como sutiãs cirúrgicos e cintas, por exemplo.

9 No *Facebook*, a interação é realizada através dos comentários, compartilhamentos e reações – “curtir”, “amei”, “força”, “haha”, “uau”, “triste” e “grr”.

10 Apesar das secretárias atuarem como administradoras, os grupos são geridos por participantes do grupo sem relações com os profissionais, as moderadoras. O papel das secretárias parece ser o de encaminhar consultas e comentar publicações com dúvidas, destacando o contato do/a cirurgiã/ão.

11 O compartilhamento de imagens das pacientes é uma questão ética para a área da saúde, não somente para a medicina – através dos Códigos de Ética e Resoluções, as entidades representativas de cada categoria norteiam os usos possíveis destas imagens. Para uma discussão mais detida sobre a temática, consultar Cavalheiro & Rohden (2022).

das fotos de “antes” e “depois”, entre elas, a valorização da conduta ética no exercício da medicina, uma tentativa de evitar a autopromoção e o sensacionalismo (art. 9º), induzindo a promessas de resultados que não necessariamente podem ser alcançados. Cita-se também a preservação dos profissionais em caso de possíveis processos por uso de imagem e danos<sup>12</sup>.

Ao criar um grupo no *Facebook*, o administrador pode adicionar uma descrição e listar as regras de convivência. A plataforma disponibiliza algumas regras básicas, mas é mais comum que as usuárias optem por desenvolver itens próprios. Existem diversas questões em torno das imagens. A publicação de fotos de terceiros/as, por exemplo, é proibida em nove grupos: “É proibido postar fotos de cirurgias de terceiros; divulgar fotos do grupo em outros lugares ou divulgar fotos de outras páginas e grupos neste grupo – Isso inclui divulgar outros grupos neste grupo”; assim como compartilhar imagens do grupo em outros espaços: “Quem postar prints desse grupo em outros será expulso. Se fosse para divulgar publicações, o grupo seria aberto!”. As imagens também são importantes para o aceite das usuárias no grupo. Em caso de grupos compostos somente por mulheres, é comum o não aceite de homens e perfis “de casal”, assim como *fakes*<sup>13</sup> e perfis com poucas fotos e/ou pouco tempo de criação.

Mas o que compõe o “antes” e o “depois” nos grupos? Comumente somos apresentadas a duas imagens e uma descrição. Evitar nudez, cobrindo genitálias e outras partes do corpo cuja presença vá de encontro com as políticas do *Facebook*, é vital. Vulva e mamilos são cobertos pelos *emoticons*<sup>14</sup> e/ou tarjas. Expressões tristes para as imagens de “antes” e expressões alegres e apaixonadas para as imagens que ilustram o “depois”. O ângulo da foto é importante – é necessário que outras usuárias possam comparar o corpo e observar com clareza as mudanças. As fotos tiradas em frente ao espelho são as mais comuns. Nas descrições, são utilizadas uma série de adjetivos, categorias carregadas de moralidades para descrever o corpo antes (“gorda”, “deformada”, “aberração”, “obesa”, “baranga”) e depois (“sequinha”, “chapada”, “maravilhosa”, “top”, “gostosa”) dos procedimentos. Como apresentado na sessão de abertura, o “antes” e “depois”, apesar

12 Os grupos parecem atuar como um mecanismo para burlar essa proibição, em um movimento liderado majoritariamente pelas próprias pacientes. Nem sempre os profissionais enxergam esse compartilhamento com bons olhos. De toda maneira, as tensões entre ética e a prática médica são complexas e não cabem no escopo do presente artigo.

13 *Fakes* são contas ou perfis usados na internet para ocultar a identidade. Nos grupos, as participantes denunciam perfis potencialmente *fakes*, com medo de que as imagens desnudas sejam acessadas por homens. Existem diversas estratégias utilizadas pelas administradoras e moderadoras para “desvelar” os *fakes*, como conferir as interações no perfil, a lista de amigos, os compartilhamentos e as fotos postadas na rede social.

14 *Emoticons* são caracteres tipográficos ou imagens que ilustram uma expressão facial. Amplamente utilizados nas redes sociais, especialmente nos bate-papos.

da aparente simplicidade, não pode ser reduzido a apenas essas duas imagens e está repleto de significados importantes para entendermos os vários e complexos processos envolvidos nas transformações corporais contemporâneas. Vejamos a seguir quais são as mediações que *produzem e definem* o “antes” e o “depois”.

### **A construção do “antes” e “depois”**

No “antes” estão cristalizadas várias relações. E a escolha por determinada imagem ou adjetivo não é um acaso. Comumente, as imagens escolhidas para representar o “antes” são representativas do “pior momento” da usuária, em termos de satisfação com a autoimagem corporal, e não necessariamente do corpo pré-cirúrgico. Em alguns procedimentos, como a abdominoplastia, por exemplo, é necessária uma expressiva perda de peso para que o excesso de pele possa ser retirado e o contorno corporal redefinido. Nesses casos, as imagens de “antes” escolhidas ilustram as mulheres no seu “maior peso”. O que buscamos enfatizar é que existem diversas mediações na construção do representativo do “antes”, perpassadas por temporalidades distintas. Pretendemos explorar essas mediações, a partir dos relatos coletados nos grupos.

O “depois”, por sua vez, é composto pelo resultado, nas suas mais diversas formas – o resultado ideal, o que não é ideal mas não está ruim, o ruim mas corrigível, as “deformações” e os erros médicos. O registro das imagens do “depois” também pode ocorrer em diversos momentos: o depois imediato, ainda em sala de cirurgia; após a primeira drenagem; na ocasião de remoção dos pontos; na liberação do uso dos acessórios de compressão; na consulta de retorno ou após alguns meses de pós-operatório. O importante é que a foto ilustrativa do “depois” realce as mudanças ocorridas no contorno corporal, enfatizando o caráter de conquista. Aqui, novamente, o “depois” não é representativo de um único momento. Visando dar conta da complexidade deste fenômeno, propomos pensar o “antes” e o “depois” a partir de outros termos. Iniciamos decompondo o “antes” a partir de seus diversos elementos constitutivos, aglomerados na categoria “pré”. Em seguida, apresentamos uma temporalidade que “desaparece” nos testemunhos de “antes” e “depois” – o “durante”.

### *A constituição do “antes”*

Entendemos que o “antes” é composto por vários elementos, aglomerados na categoria “pré”: o desejo de realizar o procedimento, a consulta com o cirurgião, a preparação financeira, os exames, as expectativas da paciente e do cirurgião, a mediação dos riscos envolvidos, o planejamento do pós-operatório, a compra dos medicamentos



(analgésicos, anticoagulantes e outros) e artefatos necessários para pós-operatório (cintas, cremes, géis, fitas de *taping*<sup>15</sup>), e, por fim, a contratação de outros profissionais (cuidadores, enfermeiros, fisioterapeutas, massagistas etc.). O “pré” pode ocorrer em um período de tempo curto (algumas semanas) ou muito extenso (décadas), desde o desejo de realizar a intervenção até a internação no bloco cirúrgico. Vejamos o exemplo do testemunho de Ana Clara, publicado em novembro de 2019:

1 mês e Felicidade me define, em meio a tantas situações pela qual eu passei, estou satisfeita comigo mesma e plenamente consciente de que meu corpo passou por muitas mudanças, sai de 115 kg para 78 kg com muito sacrifício, fiz acompanhamento após transtornos alimentares, depressão, me vi em um abismo onde minha autoestima ficou no chão, principalmente após a chegada da maternidade. E hoje estou na minha melhor versão e estou bem comigo mesma, melhor coisa é a gente vestir uma roupa e se sentir bem. Meninas não desistam, não se abalem pelas opiniões alheias, ninguém sabe o que se passa conosco, lutem por vocês, pelos seus sonhos, pelas suas vontades porque a recompensa vale a pena. Retirei 3,800 kg de barriga, a cicatrizes estão bem fininhas. Os primeiros 5 dias bateu um arrependimento, não senti dor nos cortes, apenas no músculo.

Procedimentos:

Masto com prótese 355 ml e 380ml + Abdominoplastia +Lipo nas costas e enxerto no culote.

Dr. [nome do cirurgião]

Entrei no centro cirúrgico as 18:30 e sai às 2 da manhã.

Tenho 1,65 de altura e estava com 78 kg

Utilizei o que máximo que pude do meu plano (exames, hospital)

Gastei em torno de 26mil remédios, drenagens.

Operei no [nome do hospital] RJ

Ana Clara passou por uma das intervenções mais desejadas, a “tripla”: mastopexia com prótese<sup>16</sup>, abdominoplastia e lipoescultura. A publicação tem uma repercussão grande no histórico do grupo – mais de 1,7 mil reações e 272 comentários. Vários dos elementos elencados pela usuária, como o processo de perda de peso e o enfrentamento da depressão

15 Consiste na aplicação de fitas adesivas de algodão em regiões do corpo que passaram por algum procedimento cirúrgico. Tem como objetivo melhorar a função linfática, aliviar a dor e melhorar os hematomas e cicatrizes.

16 A mastopexia visa retirar o excesso de pele e flacidez dos seios, deixando-os mais firmes. Pode ser realizada com ou sem prótese. Nos casos onde a prótese não é desejada, mas a paciente busca aumentar o volume dos seios, pode-se optar pela lipoenxertia.

e dos transtornos alimentares, também compõem o “antes”. Neste testemunho, a imagem escolhida para cristalizar o “antes”, não reproduzida a fim de manter a privacidade da participante, é relativa ao momento em que Ana Clara descreve como um “abismo”: após a maternidade, com 115 kg, e não com os 78 kg no momento da intervenção, o “antes imediato”.

Nos testemunhos, o período entre o “antes” e o “depois”, composto pela cirurgia e pelo período de recuperação e pós-operatório, desaparece. É necessário adentrar nos comentários e nas dúvidas das usuárias para acessar essa temporalidade intermediária, composta pela cirurgia e pelo período de recuperação e pós-operatório, que optamos aqui por chamar de “durante”. Nos discursos das usuárias, esta temporalidade parece apagada, não vivida. É um momento liminar, da ambiguidade, da fronteira entre categorias (Douglas 2014; Turner 1974), onde os riscos se afloram; um período marcado pela experiência do medo, da dor e da angústia. Nas palavras de Ana Clara: “Os primeiros 5 dias bateu um arrependimento”. Aqui, temos um deslocamento do risco, que passa a ser mediado pela paciente, em busca de um resultado satisfatório. Especialmente nos casos onde as expectativas não são alcançadas ou há algum tipo de intercorrência, o “durante” pode se estender por um longo período.

### *O “durante” e suas mediações*

As mediações que compõem o “pré” impactam a maneira pela qual as pacientes produzem certas expectativas sobre a recuperação, por vezes, sem entender como ela pode ser difícil e dolorosa. O “pré” é o momento onde se agenciam os riscos, mas o limiar onde estes riscos são aflorados se encontra no “durante”. Só se compreende de fato os riscos assumidos quando o momento do “durante” chega, relatado pelas usuárias como “o tempo do arrependimento”. Reproduzimos, como ilustração, o comentário de Juliana, publicado em maio de 2020:

O que não te falaram sobre a abdominoplastia com lipo kkkk:

- 1 - quando começa a sarar coça bastante;
- 2 - quem não tinha monte de Vênus aparece 😬
- 3 - gasta mais de uma hora pra vestir a cinta kkkk
- 4- quem está com sonda não toma banho 🚽
- 5- o arrependimento vem a partir do terceiro dia 😬😬
- 6 - pensa que vai morrer 😬
- 7- seu maior sonho é comprar uma roupa nova e sair na rua
- 8 - a fome aumenta na recuperação e a consciência fica pesada kkk

9- toda vez que vai deitar e levantar dói 🙄

10 - o espirro 🤧 vira nosso inimigo número 1

A publicação conta com mais de 1000 reações e quase 700 comentários. O tempo da recuperação é descrito como o tempo de angústia da recuperação física, de uma eterna espera pelo “depois” (“seu maior sonho é comprar uma roupa nova e sair na rua”), no qual os dias não passam: “Pensa que vai morrer”. Um período marcado pela troca de ataduras e curativos, pelo dreno, pelo uso de cintas, por dolorosas massagens linfáticas<sup>17</sup>, pela dependência, pela falta de mobilidade, pela dor.

Em algumas situações, quando o explante das próteses de silicone é necessário ou desejado, por exemplo, este tempo parece ser semelhante ao tempo vivenciado pelas pacientes que vivem com doenças crônicas ou em cuidados paliativos: o “depois” nunca chega<sup>18</sup>.

Argumentamos que as cirurgias plásticas e outros procedimentos estéticos podem ser pensados pela sua função simbólica de ordenamento e estabilização de “anomalias” ou “eventos disruptivos”<sup>19</sup>. Esse espaço entre o “antes” e o “depois”, entre a desordem e o (re)ordenamento, segue caótico para as pacientes. É nesse contexto que noções de “pureza” e “perigo”, “estabilidade” e “instabilidade”, “ordem” e “desordem”, conforme proposto por Douglas (2014), podem auxiliar na elucidação das mediações que ocorrem no “durante” e que passam a definir os contornos do “antes” e do “depois”. No período pós-operatório, a paciente precisa aprender a lidar com sangue, pus, inchaço, drenos, gaze: uma série de secreções e situações que não deveriam estar ali, não deveriam fazer parte desse momento. No imaginário do processo cirúrgico, há apenas o “antes” e o “depois”, e, apesar de serem avisadas sobre a dor, cuidados necessários e possíveis complicações, esse conjunto de situações parece ser subestimado ou “ignorado”, em detrimento dos resultados almejados.

---

17 É uma técnica de massagem aplicada a fim de atingir o sistema linfático, estimulando-o a trabalhar de forma mais rápida. Sua principal função é acelerar o processo de retirada dos líquidos acumulados entre as células e os resíduos metabólicos, encaminhando-os aos vasos capilares e, por meio de movimentos específicos, direcionando para que sejam eliminados. Essa técnica também estimula a regeneração dos tecidos.

18 A prática do explante consiste na retirada das próteses de silicone. O termo se popularizou a partir da difusão da “doença do silicone”. Para uma discussão mais detida sobre a temática, consultar Silva (2021).

19 Entendemos “anomalia” enquanto um processo ou estado onde o corpo está diferente ou distante das expectativas do indivíduo. Já os “eventos disruptivos” são aqueles que trazem consigo mudanças que necessariamente levam o indivíduo do seu estado “normal” ou “natural” para outro, entendido como “ruim” ou “angustiante”. Essa distinção visa, de forma simplista, enfatizar diferentes temporalidades: uma condição entendida como anômala por um indivíduo pode estar presente na sua vida desde sempre, enquanto um evento disruptivo é um acontecimento marcante, que altera o presente e é diferente do passado.

E é sob a acusação de não saber lidar com essas impurezas e não manipular corretamente essas secreções, que, de forma frequente, a paciente passa a ser responsabilizada, pela equipe médica e pelas outras participantes, por qualquer interferência no resultado, como infecções ou abertura de pontos, expressa na acusação “você não soube se cuidar”. Cabe à paciente mediar a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação, em que as características do indivíduo – que está trânsito – são ambíguas, para usar os termos de Turner (1974).

Importante frisar que as pacientes não são, necessariamente, privadas das informações sobre como seria o pós-operatório. Enquanto pacientes, por vezes, optamos por selecionar os fatos, conforme nos agradam mais ou menos, ou esconder efeitos secundários indesejados (Martin 2006). Mas, é no momento em que as coisas extravasam, fogem do protocolo, dão errado, que ocorre um rebatimento entre aquilo que foi produzido enquanto uma temporalidade ideal de recuperação e aquilo que, na prática, aconteceu. Essa perspectiva se constrói conforme as coisas vão dando mais ou menos certo, conforme vão se estabilizando, se reestruturando e reordenando. As narrativas e os testemunhos se constroem a partir destas impressões.

Neste contexto, propomos entender o tempo do “durante” como um esgarçamento – como se pegássemos um tecido e o puxássemos em direções contrárias, esgarçando as suas fibras. Esse tempo que se alonga, parece não ter fim. De forma semelhante, cabe a referência à metáfora da viscosidade (Douglas 2014: 53): viscoso é um fluido denso, pesado, que não flui, não corre, se adere, se arrasta. Representa a potencialidade do perigo, de ser ou se tornar algo que não quer ser, que pode se tornar monstruoso se der errado. As cirurgias que “dão errado”, nesse sentido, atuariam como a reafirmação de como o “durante” pode se estender, porque o “depois” nunca chega. Está em jogo o desafio de não saber se os cuidados do “durante” serão suficientes para ter o efeito desejado – o belo, livre de marcas, que não retorna ao que era o “antes” indesejado.

### *O depois*

O registro das imagens do “depois” pode ocorrer em diversos momentos: o depois imediato, ainda em sala de cirurgia<sup>20</sup>; após a primeira drenagem; na ocasião de remoção

---

20 As fotos de “depois” capturadas ainda na sala de cirurgia pela equipe médica se popularizaram nas redes sociais de clínicas e cirurgiões plásticos. Destacamos, entretanto, que este corpo passará, nas horas seguintes, por um extenso processo de mudança, marcado pelo surgimento de fluidos como sangue e seroma. E a recuperação dos tecidos, com destacado inchaço, leva meses. Estas imagens, apesar de destacarem mudanças significativas, compõem o “durante”. De toda maneira, as pacientes, ao selecionarem as imagens de “antes” e “depois”, constroem narrativas distintas para marcar estes momentos.

dos pontos; na liberação do uso dos acessórios de compressão; na consulta de retorno ou após alguns meses de pós-operatório. O importante é que a foto do “depois” ilustre as mudanças ocorridas no contorno corporal e reforce o caráter de conquista, enfatizado nos discursos públicos. O compartilhamento de um “depois” de sucesso marca uma ruptura não apenas com o “pré”, mas também com o “durante”: a paciente não só foi capaz de investir financeiramente em um procedimento, mas soube manejar o “durante” e atingir um “depois” satisfatório.

O que faz o “depois” em termos de temporalidade? Além das marcas visíveis, que são as cicatrizes, o “depois” imprime uma marca não-visível. O “depois” pode transformar a necessidade de controle sobre o corpo, que agora se apresenta de forma imperiosa. Não existe mais a possibilidade de não controlar, sob o risco de recair na desordem, de retornar ao “antes”. É a temporalidade da decisão, o tempo de sustentar uma escolha, o impacto do decidir por um procedimento sem ter a certeza de que em um futuro se terá saúde, dinheiro ou acesso para lidar com possíveis complicações. Nesse sentido, a categoria “decisão” aparece atrelada a diversas outras como: “investimento”, “acesso”, “continuidade”, “direito”, “escolha” e “informação”. Vejamos o depoimento de Carla<sup>21</sup>:

Meninas! Esse é um desabafo e alerta de quem vem vivendo um inferno nos últimos 5 meses em função da dor pós operatória que nunca passa; e tudo em nome da vaidade e para seguir “padrões”. (...) Em 1 ano e meio fiz lipo HD, silicone, miniabdominoplastia, rinoplastia... não estando satisfeita, fiz outra lipo com renuvion e a terrível abdominoplastia (...) há coisas na vida que não voltam e não se recuperam. Nossa saúde é muito preciosa para arriscarmos por vaidade. Na maioria das vezes, sai tudo certo sem intercorrências; mas sempre há aquela pessoa premiada, aquele 1% azarado que vai ficar com sequelas (as vezes irreversíveis e permanentes!). E antes que julguem a minha escolha do profissional... eu fiz 11 (pasmem, 11 consultas antes de escolher com quem operar!). Tomei todos os cuidados pós operatórios indicados, imagináveis e inimagináveis Kelo cote, contractubex, umidita, cicaplast, 4 meses de cinta, drenagens e massagens. 1 mês e meio de fisioterapia diária, RPG, Pilates, laserterapia, ultrasson, jato de plasma, estímulos elétricos musculares e demais alternativas eletrotermofototerápicas disponíveis p/ me trazer conforto [...]

O relato é exemplar no que tange aos procedimentos que “dão errado”, pouco compartilhados nos grupos. “Dar errado” está relacionado aos casos de complicações e

21 Destacamos no depoimento da interlocutora um tom crítico em relação a “vaidade”. Em contraste, concepções sobre “saúde” e o relato de Juliana, reproduzido acima, descrito de forma humorística e mesmo irônica. As tensões entre cirurgias plásticas “estéticas” e “reparadoras” estão bem estabelecidas na literatura sócio-antropológica. Para uma discussão mais detida da temática, consultar Schmitt (2017).



erros médicos, ou quando estes procedimentos não atendem às expectativas das pacientes. Existem diversos critérios, utilizados pelos cirurgiões plásticos e pelas pacientes, para considerar as intervenções exitosas, como qualidade da cicatrização<sup>22</sup>, inchaço<sup>23</sup>, cuidados pós-operatório, escolha do/a médico/a, perda das medidas<sup>24</sup>, perda de peso, sucesso na manutenção dos resultados<sup>25</sup>, entre outros. Destacamos, entretanto, que esses critérios não são consenso e, por vezes, originam conflitos entre médicos e pacientes. A ênfase na quantidade de profissionais consultados e a extensa lista de cuidados tomados por Carla, por exemplo, no pós-operatório, são um retrato dos comentários frequentes neste tipo de publicação, que imputam a responsabilidade pelos extravasamentos do “durante”, sobretudo complicações, apenas à paciente.

### Interfaces entre telas e peles

Por meio do material analisado, além dessa reflexão sobre o “antes” e “depois”, destacamos também o que podemos chamar de interfaces entre telas e peles. Os complexos movimentos descritos acerca dos rebatimentos e desdobramentos das transformações corporais, intensamente marcados por diferentes temporalidades (do antes, durante, depois) são produzidos por meio das projeções e recortes feitos na pele ou na carne e também nas telas (dos celulares e computadores das usuárias mas também dos muitos dispositivos usados pelos médicos para revelar o trabalho [a ser] feito). Nas redes sociais, e em especial nos grupos do *Facebook* estudados, vemos cadeias compostas por essas imagens que se desdobram.

Conforme o argumento de Jones, o qual reiteramos, contemporaneamente, na era das mídias digitais, “peles e telas, antes tipos de superfície distintamente diferentes, estão se fundindo” (Jones 2017: 29, tradução nossa). Em virtude da pressão por participar das mídias, as peles vão se tornando obrigadas a serem visualmente expressivas. Ao mesmo tempo, ocorre um movimento paralelo em que as telas vão ganhando cada vez mais a capacidade de afetar as pessoas. Para a autora, nesse contexto, corpos ideais passam a existir simultaneamente como tela e como pele, como imagem e como realidade que afeta, em uma nova fusão de “superfícies expressivas”.

---

22 Ausência de quelóides, estiramento e abertura da cicatriz, infecções etc.

23 A presença excessiva de inchaço resulta em um ganho de peso – recomendam-se diversas atividades para reduzir o inchaço e, conseqüentemente, perder alguns quilogramas, como drenagem linfática, hidratação, caminhadas leves, uso de meias compressivas e alimentação livre de alimentos gordurosos e que favoreçam inflamações.

24 Diz respeito tanto a perda de peso quanto a perda de circunferência (abdominal, sobretudo).

25 Somente perder peso e passar pelas cirurgias não é suficiente – é preciso se reeducar para manter os resultados.

A projeção do corpo ideal, a ser buscado com uma intervenção cirúrgica, é literalmente vista em uma imagem, uma foto de alguma celebridade, de alguma conhecida ou anônima que circula na mídia. Este tipo de imagem acaba servindo como referência para a produção de um parâmetro daquilo que se deseja alcançar, do que se espera ver projetado no próprio corpo. Isso no momento de um “antes” ainda longínquo. Quando se começa o trabalho de concretização dos planos de transformação, nos consultórios, novas imagens aparecem como referência. Tratam-se das fotografias mostradas pelos médicos ilustrando os procedimentos já realizados, com ênfase nos resultados vistos por meio do “antes” e “depois”.

Além disso, surgem também as fotos e gravuras indicando precisamente (essa é a ideia, pelo menos) os excessos ou problemas a serem corrigidos. As imagens do corpo tracejado com caneta passam a ideia de um processo simples de recortes, quase como se fossem feitos no papel, de forma bidimensional, deixando de lado todas as espessuras, profundidades e complexidades de tecidos, órgãos e sistemas vitais envolvidos. Neste momento prévio à cirurgia, o tracejado parece concretizar os (re)desenhos corporais almejados e sintetizar um processo de simplificação ou ocultamento de outras dimensões. O foco nessas imagens parece capturar os olhares e intenções por meio da aparente simplicidade dos contornos tão facilmente desenhados. E a força dessa captura talvez ajude ou permita submergir a profundidade dos cortes e mudanças nas várias camadas de tecido e as interferências possíveis no funcionamento do próprio corpo.

O argumento aqui é que talvez essas imagens possam ser entendidas como formas de captura de nossa maneira de perceber e entender algo (Heyes 2007), como clichês que direcionam o nosso olhar e preenchem nossa visão por compreensões mais confortáveis e menos desafiadoras ou incômodas (Dumit 2014), ou como objetos focais (Morgan 2014) que nos impactam profundamente, não apenas pelo seu caráter referencial ou textual mas por sua capacidade de nos afetar em um sentido bem mais profundo, já que mobilizam nossas expectativas de mudança e desejos de futuro.

Nesse processo, tela e pele parecem se aproximar ou, pelo menos, se equivalerem nas suas bidimensionalidades aparentes. Já quanto ao procedimento cirúrgico em si, que abre de fato os corpos em suas muitas camadas e evidencia diferentes volumes, dimensões, tecidos, não temos muitos registros que circulem entre os grupos do *Facebook* estudados. Toda esta densidade, excessiva talvez, que expressa o desconhecido e remete à estranheza, liminaridade, risco, não costuma emergir nas trocas entre as participantes. E mesmo nas imagens de pós-operatório, talvez haja uma predileção por atenuar as marcas mais pesadas ou dolorosas (como hematomas, cicatrizes ainda mal curadas ou inchaços), em prol da

projeção de imagens que atestariam que o processo deu ou está dando certo, no caminho dos resultados esperados. Trata-se de construir uma narrativa, ou testemunho, centrada no registro imagético, que pretende descrever uma vitória, uma conquista, mesmo que por meio de alguns sacrifícios. A carne e a pele aqui também perdem suas densidades em troca da visualização de superfícies que vão gradativamente se tornando mais lisas, claras, menos marcadas e com menos excessos. E o que se projeta das telas dos celulares e computadores são peles “domesticadas”.

Sendo assim, é bem possível que, aos recortes feitos com as cirurgias, se agreguem filtros por meio de aplicativos destinados a isso, ou outros artefatos que permitam suavizar ou aperfeiçoar ainda mais os contornos corporais, em direção àquela imagem idealizada. Pele e tela se confundem e não há aqui uma relação de oposição, mas de composição. Não se opõe ou se contrasta a “verdadeira” carne ou o corpo “real” e uma imagem ou superfície retrabalhada. Tudo isso pode se agregar e compor uma nova autoimagem que também tem como função circular nas redes sociais. Não estamos negando as profundas consequências que as intervenções cirúrgicas possam ter em muitos outros aspectos da vida das pessoas. Mas reafirmando também o impacto que a circulação de *selfies* das redes sociais vem tendo para muitos segmentos.

### **Investimentos e transformações subjetivas**

Neste cenário de investigações, no qual as redes sociais são centrais, dois eixos analíticos podem ser acionados na tentativa de caminhar no entendimento deste fenômeno das transformações corporais e subjetivas via tecnologias biomédicas e na interface com as redes sociais. O primeiro tem a ver com o fato de que as narrativas compostas por depoimentos e imagens nos grupos estudados acionam a linguagem da satisfação pessoal, da autoestima, do aprimoramento. Os depoimentos trazem à tona uma ênfase nas cirurgias como forma de realização de um sonho, de conquista de metas há muito almejadas e que representaram grandes investimentos. Sugerimos que esta categoria é central para entender as histórias contadas. As intervenções cirúrgicas podem ser lidas sob o prisma do sucesso dos procedimentos e do novo corpo alcançado. Mas são também signos, traçados no próprio corpo, que traduzem os vários tipos de investimentos realizados, em termos de tempo, de dinheiro, de busca de informações e profissionais e de dedicação em dietas, exercícios, pré e pós operatórios trabalhosos, cansativos e dolorosos. Conseguir realizar a transformação corporal dos sonhos é ter sido capaz de investir em todas essas frentes. E já que os investimentos são tão altos, é preciso que os resultados sejam plenamente satisfatórios, que os médicos atendam as demandas e que tudo corra da melhor forma possível.

Chamamos a atenção para este aspecto porque nos parece revelador de um cenário já descrito por outros trabalhos, no qual aprimoramento e otimização por meio do uso de biotecnologias vão se tornando centrais (Rose 2007; Clarke et al. 2010; Martin 2006). Mas também porque, considerando as profundas diferenças de gênero no campo estudado, indica uma certa busca pela perfeição, sobretudo em termos estéticos, mas não só, que tem sido entendida por algumas autoras como reflexo de um período que se pretende pós-feminista (Gill 2007; McRobbie 2015; Dobson 2015; Riley et al. 2017; Dobson & Kanai 2019). Pós-feminismo aqui descreve exatamente comportamentos de mulheres preocupadas com sua independência, autonomia, desempenho e satisfação em um contexto deslocado das lutas políticas feministas nas quais a dimensão do coletivo e das transformações sociais eram centrais. Trata-se, principalmente, de projetos individualistas, em consonância com as expectativas neoliberais e que têm na capacidade de consumo, inclusive de recursos biomédicos, um importante apelo. Não estamos afirmando que todas as mulheres que buscam as transformações cirúrgicas caminham nessa direção. Mas não podemos deixar de notar que, mesmo em contextos tão variados e distantes das análises produzidas em países com outros níveis de desenvolvimento social e desigualdades, focos da literatura sobre pós-feminismo, este tom individualista e marcado por ênfases no aprimoramento e investimento também aparece.

O segundo eixo analítico aqui sugerido encontra ressonâncias com este primeiro e se refere a uma proposta de entendimento dessas transformações corporais e imagéticas também como transformações subjetivas. Esta conexão certamente é evidente. Contudo, o que gostaríamos de realçar é o horizonte ou espectro de composição dessas possíveis novas formas de subjetivação e o rompimento com uma certa ideia de natureza. O ponto aqui é que, na busca pelo corpo ideal, o recurso às intervenções e mesmo às próteses é visto como um processo normal, sem maiores questionamentos. Da mesma forma, os corpos apresentados como modelos e os resultados avaliados como positivos não são julgados por suas correspondências com um corpo mais “natural”. Associado à ideia do investimento em si, agregar novos recursos (sejam recortes na carne, procedimentos na pele, adendos protéticos, produções imagéticas) faz parte de um percurso exitoso (Rohden & Silva 2020). Nessa direção, não se trata somente de perceber a plasticidade corporal articulada a novas possibilidades biotecnológicas (Clarke et al. 2010), mas de entender de que forma ou em que sentido caminham essas novas composições e materializações corporais-subjetivas.

Uma pista de análise se refere ao fato de que se nota uma disjunção entre o que seria “normal”, mas que pode ser feito, fabricado, conquistado, e o dito “natural”, primário, ou original, que passa a não ser mais a referência central. Este deslocamento indica uma

ideia de natureza sujeita a modificações, na medida em que não atinge as expectativas e precisa ser readequada. Não se trata mais de um quadro de contraposição binária entre natural-normal-desejável e artificial-anormal-desvalorizado (porque resultado de trabalho e manipulação e não de alguma espécie de essência ou herança). Nessa direção, o termo artificial, em sua possível conotação negativa, não serve para indicar o que está em jogo. O normal que se busca, inclusive, pode ser profundamente artificial ou sintético, no sentido de que não mais mimetiza uma normalidade-natureza original ou primária.

Dessa forma, se produzem também novos processos de subjetivação, não necessariamente associados, por exemplo, a uma ideia de adequação do corpo e de suas superfícies a uma verdade interior (Heyes 2007). O que estaria em cena, considerando o material analisado, seriam outros valores e outras buscas. O que se percebe nos testemunhos públicos é uma busca pela realização e satisfação pessoal que passa por descobrir e executar as transformações necessárias e, de preferência, rapidamente, com impactos imediatos e eficazes, como bem prometem os cirurgiões. Dessa forma, a chegada ao esperado “depois” se realizaria da melhor forma possível, em consonância com as necessárias modificações em corpo-natureza não plenamente adequado às necessidades e desejos individuais.

É preciso destacar que, entre os resultados pretendidos ou alcançados, teríamos não somente a conquista das modificações esperadas e percebidas “imediatamente” na superfície corporal. Mas também a satisfação por ter realizado o projeto de investimento em si própria (o que requer, muitas vezes, enfrentar medos, desafios, preconceitos, procurar informação, participar de grupos em redes sociais para compartilhar desejos e experiências, além de lidar com os procedimentos invasivos em si mesmos). Realização pessoal por meio das intervenções feitas e satisfação pelo investimento que deu resultados configuram essa nova forma de manejar expectativas e aprimoramento de si que pode ser descrita pela referência a uma noção de “subjetividade sintética” (Rohden 2021).

Sintético, nesse sentido, remete à ideia de síntese, composição ou mesmo engajamento corporal-subjetivo. Uma síntese que pode ocorrer por meio da incorporação de diferentes tipos de elementos, a princípio, reconhecidos como externos (como próteses, recortes na própria carne ou mesmo o uso de substâncias químicas). Trata-se de uma subjetividade incorporada que passa a ser reconhecida exatamente por estas composições ou acréscimos. Ou seja, o processo de adição ou transformação, mesmo utilizando elementos protéticos, não “originais” ou “naturais”, é valorizado em si mesmo, por suas características aditivas.



É preciso ressaltar ainda que o uso constante da noção de investimento é um dentre outros elementos que reforça esta percepção. Nesse sentido, o termo “sintético” engloba muitos investimentos de diferentes tipos incorporados por meio das práticas de transformação. Ao mesmo tempo, remete à junção integrada de elementos diversos, e também se refere à qualidades como brevidade, rapidez e concisão, aspectos que parecem centrais quando as mulheres descrevem os resultados esperados com as intervenções cirúrgicas. A síntese perfeita seria, então, o resultado do processo “antes e depois” bem acabado. E a nova composição ou desenho corporal expressaria o sucesso do empreendimento. Na mesma linha, as imagens nas telas também comporiam este processo, adicionando mais camadas ou complexidades às novas formas de síntese subjetiva. Modificações nas peles e nas telas que passam a interagir e a configurar formas de subjetividade contemporâneas.

O material analisado nos grupos sobre cirurgias plásticas no *Facebook*, nas suas narrativas textuais-imagéticas, apresenta-se, portanto, como um grande desafio. Longe de interpretações rápidas, o cenário da enorme procura no Brasil por procedimentos estéticos, inclusive cirúrgicos, envolvendo muitos investimentos e também muitos riscos potenciais, exige o desdobramento da análise etnográfica em muitas frentes de investigação e investimentos teórico-interpretativos. A intra-ação (Barad 2003) pessoas e biotecnologias (de intervenções na pele mas também na tela), neste caso, evidencia formas particulares de materialização de corpos e subjetividades. Nossa proposta tem sido tentar implodir o “objeto” cirurgias plásticas em suas múltiplas associações (Dumit 2014; Rohden 2018), procurando trazer à tona alguns desses muitos fios interpretativos que de alguma forma ajudariam a descrever, sob nossa perspectiva sempre provisória e contingente, algo desse cenário tão complexo.

## Referências

- BARAD, Karen. 2004. “Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter come to matter”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3): 801-831.
- CAVALHEIRO, Camila S.; ROHDEN, Fabíola. 2022. “‘Antes’ e ‘depois’: o uso de imagens de pacientes na área da saúde e as cirurgias plásticas no *Facebook*”. *Revista do EDICC*, 8(1): 17-26.
- CLARKE, Adele; MAMO, Laura; FOSKET, Jennifer; FISHMAN, Jennifer; SHIM, Janet (eds.). 2010. *Biomedicalization: Technoscience and transformations of health and illness in the U.S.* Durham: Duke University Press.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). 2011. *Resolução CFM nº 1.974/2011*. Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2011/1974>.

DOBSON, Amy S. 2015. *Postfeminist digital cultures: Femininity, social media, and self-representation*. New York: Palgrave MacMillan.

DOBSON, Amy Shields; KANAI, Akane. 2019. "From "can-do" girls to insecure and angry: Affective dissonances in young women's post-recessional media". *Feminist Media Studies*, 19(6): 771-786.

DOUGLAS, Mary. 2014. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.

DUMIT, Joseph. 2014. "Writing the implosion: teaching the world one thing at a time". *Cultural Anthropology*, 29(2): 344-362.

GILL, Rosalind. 2007. "Postfeminist media culture: Elements of a sensibility". *European Journal of Cultural Studies*, 10: 147-166.

HEYES, Cressida J. 2007. *Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies*. Oxford: Oxford University Press.

JONES, Meredith. 2017. "Expressive surfaces: the case of the designer vagina". *Theory, Culture & Society*, 34(7-8): 29-50.

MARTIN, Emily. 2006. "The Pharmaceutical Person". *BioSocieties*, 1: 273-287.

MCROBBIE, Angela. 2015. "Notes on the perfect: competitive femininity in neoliberal times". *Australian Feminist Studies*, 30(83):3-20.

MORGAN, David. 2014. "The ecology of images: Seeing and the study of religion". *Religion and Society*, 5(1): 83-105.

RILEY, Sarah *et al.* "A critical review of postfeminist sensibility". *Social and Personality Psychology Compass*, 11(12): e12367.

ROHDEN, Fabíola. 2021. "Subjetividades sintéticas: apontamentos sobre transformações corporais e subjetivas via intervenções biotecnológicas". *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 25: 1-5.

ROHDEN, Fabíola. 2018. "Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: analisando processos de materialização do desejo feminino". In.: J. Segata & T. Rifiotis (orgs.), *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: UFRGS/ABA. pp. 135-158.

ROHDEN, Fabíola; SILVA, Jéssica B. da. 2020. "Se não for pra causar nem quero': a visibilidade das transformações corporais e a produção de feminilidades por meio das cirurgias plásticas". *Cadernos PAGU*, 59: e205914.

ROSE, Nikolas. 2007. *The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

SCHIMITT, Marcelle. 2017. *Da superfície à carne: as fronteiras entre estético e reparador na formação e atuação no campo da cirurgia plástica*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SILVA, Jéssica B. da. 2018. *“Se não for pra causar nem quero”*: feminilidades naturais e artificiais via cirurgias plásticas. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SILVA, Jéssica B. da. 2021. *Doença do silicone e internet: reconfigurando possibilidades nas trajetórias de mulheres com implantes de silicone*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

TEIXEIRA, Cesar P. 2016. “O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico”. *Religião & Sociedade*, 36: 107-134.

TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

Recebido em 18 de agosto de 2022.

Aceito em 31 de maio de 2023.

## Tecnologias de investimento e transformação de si via as imagens de “antes” e “depois”

**Resumo**

O artigo analisa a presença de imagens e discursos que retratam a transformação entre o “antes” e o “depois” em grupos de cirurgia plástica no *Facebook*. O objetivo é compreender a centralidade ocupada pelas imagens nas narrativas públicas de transformação corporal, visando mapear quais as principais categorias acionadas pelas mulheres que integram e compõem esses espaços. As mudanças ocorrem sobretudo após processos de perda de peso e/ou ganho de massa muscular, tratamentos que resultem em alterações nos contornos corporais e procedimentos estéticos. Na análise discute-se a relevância concedida às dimensões do investimento e aprimoramento de si e também acerca de como estes processos afetam os modos de subjetivação contemporâneos.

**Palavras-chave:** Aprimoramento de si; Cirurgias plásticas; “Antes e depois”; Facebook.

## Investment and self-transformation technologies via “before” and “after” images

**Abstract**

The article analyzes the presence of images and discourses that portray the transformation between “before” and “after” in plastic surgery groups on Facebook. The objective is to understand the centrality occupied by images in public narratives of body transformation, aiming to map which are the main categories triggered by the women who integrate and compose these spaces. Changes occur mainly after weight loss processes and/or muscle mass gain, treatments that result in changes in body contours and aesthetic procedures. The analysis discusses the relevance given to the dimensions of investment and self-improvement and also about how these processes affect contemporary modes of subjectivation.

**Keywords:** Self-improvement; Plastic surgery; “Before and after”; Facebook.

## Navegação ameríndia: perspectivas cruzadas entre Caribe e Alto Rio Negro

Costantino Nicolizas<sup>1</sup>

Doutor em Antropologia Social/École de Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

<https://orcid.org/0009-0007-7161-3874>

[costantino.nicolizas@gmail.com](mailto:costantino.nicolizas@gmail.com)

A antropologia americanista do pós-guerra nos ensina que as culturas indígenas da América produziram e continuam a produzir artefatos cujo estudo é susceptível de exigir não só uma análise centrada na sua função, mas também em relação às estruturas semânticas de que estes mesmos artefatos são o suporte e a expressão. Favorecendo o princípio de “causalidade semântica” contra o de “causalidade funcional” (Désveaux, 2001: 19), propomos, neste artigo, contribuir para o estudo da cultura material ameríndia em um contexto geográfico americano abrangente, tendo por foco as regiões do Caribe e do Alto Rio Negro (noroeste amazônico). Dessa forma, tentaremos por em diálogo duas disciplinas “primas”, isto é, a antropologia e a arqueologia.

Mesmo se fragmentários, os abundantes relatos históricos europeus dos séculos XVII e XVIII sobre o Caribe indígena falam da existência de várias comunidades que souberam fazer do elemento aquático o centro do seu universo social e econômico; nenhuma interconexão nem colonização geográfica poderia ter sido realizada sem o domínio técnico da hidrografia. Estes registros históricos nos informam sobre uma rede de trocas abundantes e regulares como produto das capacidades de navegação das populações indígenas, bem como sobre o conseqüente valor civilizacional da canoa no estabelecimento de importantes relações insulares marítimas em termos de manutenção e renovação de espaços e esferas de interação (Bérard 2007 ; Hofman et al. 2007).

A análise antropológica das embarcações ameríndias do Caribe nos permitirá, no entanto, reconsiderar certos lugares-comuns no que diz respeito ao princípio da difusão

---

1 Pesquisador colaborador – ANR “Les carnets nambikwara de Lévi-Strauss” (EHESS – Paris).



em antropologia em sua relação com a materialidade. Levantando diferentes problemas de interpretação, o nosso objetivo consistirá, mais especificamente, em questionar certas definições relacionadas à mobilidade e às capacidades técnicas das embarcações indígenas nos limites do arquipélago das Antilhas. Vamos tentar, desta forma, lançar uma nova luz sobre este tema reunindo as dimensões técnicas, sociológicas e míticas da navegação indígena e mostrando que estas se exprimem dentro de um sistema cultural ameríndio mais vasto, susceptível de abranger os territórios de ambos os continentes americanos.

Em um trabalho anterior (Nicolizas 2012), elaboramos um estudo etno-histórico sobre a navegação indígena no qual, além de outras canoas menores utilizadas principalmente para a pesca e as viagens costeiras<sup>2</sup>, analisamos as dinâmicas sociais ameríndias relacionadas à criação e utilização da grande canoa marítima entre os grupos Kalinago e Arawak. Seguindo os registros europeus dos séculos XVII e XVIII, este tipo de embarcação é chamado de *Kanawa*, uma canoa de 15 a 18 metros de comprimento que podia transportar até 27 remadores. Nesta primeira pesquisa confirmou-se a idéia, comparando dados arqueológicos e dados antropológicos, segundo a qual a canoa representaria um “conector sócio-cultural”, cujo papel foi fundamental na formação da identidade ameríndia dentro do arquipélago do Caribe.

Contudo, este nosso trabalho anterior teve que enfrentar vários impasses teóricos. Sabemos, hoje em dia, que as escavações arqueológicas na região do Caribe nos proporcionaram canoas e remos que pertencem a uma dimensão relativamente recente da história pré-colombiana, isto é, de alguns séculos atrás (Harrington 1921; Booy 1913; Keegan 1997). As canoas parecem, pela natureza fundamentalmente perecível do seu material, estabelecer um limite temporal para além do qual é impossível, pela análise de restos materiais demasiado fragmentários, reconstituir arqueologicamente as diretrizes culturais profundas da humanidade que as tinha criado e utilizado. A antropologia parece, a partir da análise de um patrimônio humano contemporâneo, ser capaz de preencher o espaço desta lacuna epistemológica. No entanto, as Antilhas ameríndias parecem, neste caso também, escapar a qualquer tentativa de enquadramento científico deste tipo pela sua subjugação quase total à história: sendo as Antilhas os primeiros territórios a terem sofrido as devastações, deportações e o extermínio engendrados pela conquista europeia, qualquer apreensão antropológica do Caribe indígena é obrigada a passar pelo funil da investigação arqueológica. Neste sentido, o estudo da canoa ameríndia nas Antilhas apresentou-se ao nosso entendimento, pela sua difícil categorização epistemológica, como um objeto de estudo duplamente fascinante.

2 Elas são principalmente conhecidas como *canobes*, *cohalas* e *coulialas*. Ver Anonyme de Carpentras (2002 [ca. 1620]) e Anonyme de Saint-Vincent (2014 [ca. 1700]).

No intuito de recriar as antigas rotas insulares ameríndias, a associação *Karisko* (ilha da Martinica)<sup>3</sup> desenvolveu um programa de arqueologia experimental centrado em torno da reconstituição e utilização de duas *Kanawas* assim como de réplicas de remos pré-colombianos (Bérard, Billard & Ramstein 2011). Com o propósito de desenvolver uma reapropriação cultural do patrimônio e da identidade caribenha, estas viagens marítimas experimentais entre as ilhas permitiram a realização de uma análise científica dos parâmetros hidrostáticos da canoa e contribuíram com a reconstituição das diretrizes relacionais que os povos pré-colombianos mantinham com o espaço marítimo. Partindo da necessidade de responder a questões relacionadas com a natureza dos meios técnicos utilizados, fatores ambientais, bem como a configuração exata das rotas seguidas pelas diferentes migrações que deram início ao povoamento do arquipélago das Antilhas, o projeto da associação *Karisko* permitiu a identificação de importantes suportes materiais na resolução do hiato cultural deixado pelos registros históricos sobre as embarcações indígenas em termos de criação de dados qualitativos e quantitativos sobre as migrações oceânicas e as condições de navegação (Bérard et al. 2016b). O projeto arqueológico experimental elaborado por *Karisko* nos proporcionou assim uma solução brilhante para o impasse teórico resultante do estudo da canoa ameríndia, colaborando para tornar a área do Caribe uma “porta de entrada preferencial” para o estudo da navegação indígena nas Américas.

Em relação à colonização do arquipélago do Caribe, a arqueologia parece sugerir aproximadamente três grandes áreas de irradiação do continente americano, isto é, o sudeste da América do Norte (atual Flórida)<sup>4</sup>, a Mesoamérica (península de Yucatan) e o norte da América do Sul (bacia do Orinoco); ou seja, territórios que a arqueologia e a etnografia indicam como pólos de produção de canoas monóxilas ou *cascos*, embarcações feitas à partir de um só tronco de árvore escavado. A este respeito, vejamos no detalhe a morfologia da *kanawa* oceânica. Ela possui um núcleo monóxilo ao qual são adicionados uma roda de proa, duas grandes bordas e um espelho de popa onde é posicionado um remo maior que possui a função de leme. Na parte interna, a colocação de travessas reforça a estrutura. Se a presença destes elementos morfológicos adicionados ao núcleo monóxilo poderia derivar em parte de estímulos hidrodinâmicos, por outro lado a *kanawa*, mantendo sua natureza de tronco escavado e impulsionada por remos, parece

3 Tivemos a possibilidade de conhecer de perto a realidade antilhana graças a um estágio nessa associação em 2013.

4 Entre os maiores produtores de canoas monóxilas nessa região, relembramos aqui os indígenas Seminoles, descendentes dos fugitivos Creek, que deixaram, a partir do século XVIII, territórios mais setentrionais (atual Georgia) na direção do sudeste da América do Norte sob a pressão do avanço europeu.

negar o desenvolvimento de um sistema técnico de navegação completamente diferente, que poderia ser representado pelo uso de uma vela, de um estabilizador lateral ou de uma estrutura formada pela junção de dois cascos, elementos que, ao contrário de outras realidades etnográficas marítimas do mundo, nunca surgiram no universo de navegação ameríndia do Caribe. Vale a pena salientar esta característica morfológica particular: embora apresente elementos de singularidade, o núcleo da estrutura da *kanawa* é mantido no momento da passagem de um ambiente fluvial (continental) para um ambiente oceânico (insular). Em outras palavras, ao colonizar o arquipélago do Caribe a natureza monóxila das próprias canoas foi mantida<sup>5</sup>.

As fontes históricas dos séculos XVII e XVIII nos informam da existência de um rico léxico ameríndio relativo aos tipos de ondas, ventos, ciclones, marés, trombas d'água, naufrágios (Breton 1665; Lalubie, Gros-Desormeaux & Tupiassu 2020: 266) e, de forma mais geral, à geografia do arquipélago (Lalubie 2014). Habitados a enfrentar condições de navegação muito perigosas, os indígenas Kalinago nas Pequenas Antilhas tinham adotado técnicas que lhes permitiam, se a canoa virasse (mas sem nunca afundar), endireitar a embarcação através de um movimento rápido de rotação lateral, agarrando juntos uma das bordas e endireitando assim a embarcação. Embora temidas pelos ameríndios, estas difíceis condições de navegação eram porém vivenciadas muitas vezes de forma lúdica<sup>6</sup>. Certos relatos históricos sugerem, contudo, que a estrutura monóxila da *kanawa* parecia possuir certas “desvantagens” técnicas relacionadas com a sua inserção no ambiente oceânico. No entanto, se a predisposição frequente da canoa oceânica a virar poderia ser explicada pela sua inserção num ambiente natural dominado por correntes, ondas e ventos fortes, é contudo essencial salientar que uma certa inadequação ambiental da canoa oceânica parece resultar da própria estrutura técnica deste modelo de embarcação. Como confirmado pela arqueologia experimental, a navegação de *kanawa* parece efetivamente apresentar uma certa vulnerabilidade ao virar de quilha, uma dificuldade em gerir uma certa classe de ondas, bem como uma falta de estabilidade geral (Bérard et al. 2016b). Em outras palavras, a estrutura da canoa oceânica ameríndia na bacia do Caribe não parece “responder” a um certo estresse ecológico.

5 Sem querer identificar a navegação marítima como o resultado direto de um patrimônio técnico fluvial, queremos aqui apenas sublinhar a relação diacrônica entre esses dois universos macro-tecnológicos refletindo-se um no outro.

6 No século XVIII Vial de Clairbois (1783 *apud* Bérard et al. 2016a: 150) relatou o susto vivenciado por um padre capuchinho após ter experienciado vários naufrágios durante a travessia entre a Dominica e a Martinica: “Eles [Os Karib] não podiam conceber o seu medo, tal como ele não concebia a sua temeridade”.

Este problema só pode ser esclarecido se voltarmos nossa atenção para o paradigma da colonização do arquipélago das Antilhas. Para tal, é preciso revisitar o princípio da continuidade técnica da *kanawa* na sua dimensão diacrônica concretizada na passagem de uma realidade fluvial a uma realidade insular. Nesta ótica, mesmo inúmeros estudos arqueológicos tendo esclarecido a importância da bacia amazônica como principal berço populacional das Antilhas<sup>7</sup>, nós pretendemos aqui sugerir pistas voltadas para uma revisitação do vínculo de causa a efeito que ligaria a materialidade ao – aparentemente irrefutável – paradigma da “difusão por adoção” e imitação dos traços técnicos, ou mesmo aos princípios emanados pela ecologia cultural, segundo os quais a navegação ameríndia pré-colombiana, bem como as trajetórias de colonização do arquipélago, teriam sido principalmente influenciadas pela morfologia das embarcações e pelas condições oceanográficas específicas da região. Seguindo este ponto de vista determinista, as parábolas do povoamento e as trocas comerciais seriam o resultado de limitações geográficas (como ventos e correntes), por um lado, e tecnológicas, por outro. Neste último caso, entendemos que as canoas oceânicas são então obrigatoriamente consideradas como meras “persistências” tecno-históricas. Esta visão utilitarista sobre as viagens marítimas indígenas interpretaria consequentemente as redes comerciais numa relação de causalidade com o domínio técnico da hidrografia. Como exemplo, a proximidade entre o continente e as ilhas não teria, segundo certos autores, “estimulado” os ameríndios a alterar morfologicamente a estrutura das canoas oceânicas (Fitzpatrick 2013), como aconteceu, por exemplo, na área do Pacífico, onde a vela e o estabilizador tornaram possível superar a instabilidade do casco (Abramovitch 2005) mas levaram, ao fazê-lo, a uma abordagem completamente diferente da navegação.

No intuito de resolver o enigma da continuidade transcontinental da *kanawa*, e para nos afastarmos do historicismo exacerbado que engloba o estudo das sociedades indígenas do Caribe, decidimos, como tentativa de ultrapassar a lógica determinista da mobilidade insular ameríndia, aprofundar o tema da navegação indígena em uma pesquisa de doutorado (Nicolizas 2020) na qual propusemos interpretar a embarcação antilhana como o agente de uma persistência não só geográfica mas também cultural entre as terras baixas da América do Sul e as ilhas. Operamos, para este fim, um salto geográfico que nos conduziu às sociedades Tukano no noroeste amazônico para a análise dos desdobramentos ontológicos da canoa além da sua determinação inicial como meio de transporte<sup>8</sup>.

7 Como evidenciado, mais especificamente, pela presença de uma tipologia parecida de embarcação entre os Wayana no norte do Pará (Van Velthem 2020) e no Alto rio Negro, conectado, este último, à bacia do Orinoco pelo canal do Cassiquiare.

8 Embora esse “salto” geográfico possa parecer um tanto arbitrário aos nossos leitores, esta escolha quer enfatizar a natureza estruturalista da nossa abordagem. Como Lévi-Strauss o demonstrou nas

O casco teve e continua a ter um papel fundamental na vida econômica e comunitária dos grupos Tukano com os quais tivemos a oportunidade de trabalhar, isto é, os Tukano, os Desana e os Tuyuka. No Alto rio Negro existe uma rica variedade de transportes fluviais. A tradução de *casco* para as três línguas Tukano Orientais consideradas dá origem aos seguintes termos<sup>9</sup> :

**YUKUSU** (Tukano)

**YUKUSÔRO** (Tuyuka)

**YUKUSIRU** (Desana)<sup>10</sup>

Cascos maiores, ditos “de carga”, são chamados :

**(YUKUSU) (PAÏPU) SIAPU /**

**DURÊSÊ SIAPU** (Tukano)

**APEYENÔ SÂRÔ YUKUSORÔ /**

**BASÔKA SÂRÔ YUKUSORÔ** (Tuyuka)

Eles se contrapõem a cascos menores :

Casco de pesca - **(YUKUSU) WAÏ WEPU** (Tukano)<sup>11</sup>

- **WAÏ WÊRÔ YUKUSÔRO /**

**WAI WÊRÎ YUKUSÔRO** (Tuyuka)

**DESUBAPU** (Desana)

Casco utilizado para ir para a roça - **(YUKUSU) WESÊ SIAPU** (Tukano)<sup>12</sup>

---

*Mitológicas*, a revelação da lógica transformacional ameríndia permite não somente unir culturalmente as duas Américas quanto ultrapassar o lema do empréstimo cultural e o das áreas de difusão próprio da ecologia cultural.

9 Os termos indígenas contidos no presente artigo nos foram transmitidos pela *Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro* (AMARN-Manaus), por João Paulo Lima Barreto (Tukano), Jaime Diakara (Desana), Feliciano Lana (Desana), Guilherme Tenório Pimentel (Tuyuka), Antenor Nascimento Azevedo (Tukano), Mario Campos, (Desana), Roberval Pedrosa (Tukano), Higino Tenório Pimentel (Tuyuka), Justino Melchior Pena (Tukano), Justino Sarmiento Rezende (Tuyuka) e Tarcisio Borges Barreto (Tukano).

10 O sufixo “**YUKU**”, comum às três línguas, é utilizado para indicar tanto a palavra “árvore” como a palavra “madeira”.

11 O termo **WAI** indicando o peixe. Este modelo é também conhecido como **NIKU UÂPU**, (**YUKUSU**) **DESUPU** e **PEÂRÂ UAPU**.

12 **WESÊ** sendo traduzível por roça.



Se o termo de *casco* é utilizado para se referir à canoa monóxila, o termo mais geral de *canoa* pode ser utilizado para identificar embarcações constituídas principalmente de tabuas e conhecidas como:

**AMENDOHOKAWÛ** (Tukano)

**NGÂMENDÔHÔRĪRU** (Desana)

Canoas com pequenos motores, ou *rabetas*, também são utilizadas e são chamadas, em tukano, de **MUTURU UAPÛ**, literalmente “canoa com motor”.

De forma geral, os resultados da nossa pesquisa indicaram uma estreita ligação da arte da navegação com três grandes domínios nos quais se articula o sistema “tecnosimbólico” da navegação ameríndia. Isto é, os ciclos econômicos, as práticas de reutilização do casco relacionadas ao universo culinário, ritual e doméstico, e a mitologia. Mais especificamente, os ciclos de plantação, cultivo, colheita e pesca nos permitem situar o casco no cruzamento das formas econômicas, sociais e cosmológicas.

No noroeste amazônico, a pesca faz parte de um sistema complexo de gestão das terras e se concretiza, na bacia do rio Uaupés, principalmente através da instalação de armadilhas. Vários fatores sugerem, além da realização das atividades econômicas dedicadas à obtenção de alimentos, a natureza sazonal destas práticas. Como o sistema hídrico da região sofre fortes flutuações ao longo do ano, o abastecimento de peixe só pode ser analisado em termos de alternância e periodicidade. Para os grupos Tukano, o ano solar é canonicamente dividido em várias estações (Cabalzar 2016), cuja variabilidade decorrente da transformação do ambiente fluvial depende em grande medida das cheias correspondentes à volta das chuvas. No entanto, a ecologia da bacia do Uaupés não se concretiza só em uma questão de chuva ou seca, altos ou baixos níveis fluviais; uma ligação importante existe entre as precipitações, os níveis fluviais e as constelações, dentro dos quais se insere a atividade de pesca. É interessante notar que a chegada ou a volta das primeiras chuvas corresponde, no Alto rio Negro, ao início da estação “fria”, o “inverno”<sup>13</sup>.

O Tukano chamam um ciclo anual de *kumari*, cuja tradução literal seria verões. Cada Verão é chamado *kūmā* ou *wetiro*, seca [...]. Cada Inverno é chamado *poērō*, cuja tradução aproximada é enchente [...]. O ocaso das constelações, ou sua ‘queda’, no horizonte oeste é relacionado, pelos tukano, com as chuvas e as enchentes (Santana de Oliveira 2017: 144)<sup>14</sup>.

13 O aumento da precipitação se acompanha, de fato, por uma queda geral da temperatura.

14 As constelações definem, nomeando-as, as secas e as enchentes. Elas dão origem a um total de cerca de doze estações chuvosas no decurso do ano, os chamados “invernos”.

Esta onda de chuvas fortes associadas à chegada do “frio” corresponde, desta forma, ao aparecimento das constelações através da sua “descida” para a camada terrestre habitada pelos seres humanos. As constelações seguem assim um movimento circular, anual e cíclico em relação às chuvas, pois elas aproximam-se da terra no horizonte ocidental (elas “caem”) durante as cheias dos rios. Da sua queda, as constelações tomam o caminho do submundo<sup>15</sup> que as conduzirá, num movimento de oeste para leste, a uma nova subida em direção ao céu acompanhada do seu desaparecimento ideal, representando o ponto final de um movimento astronômico que começou no oriente<sup>16</sup>. Se é importante aqui ressaltar a idéia de ciclicidade, associada tanto às constelações como às atividades ligadas à pesca, cultivo e, mais geralmente, à gestão dos recursos das zonas florestais e aquáticas, notamos também o alinhamento entre a viagem das constelações no submundo com a hidrografia do Alto rio Negro, os cursos dos rios seguindo, na sua maioria, o eixo oeste-leste. Como veremos, o aparecimento mítico da humanidade efetua-se, idealmente, de jusante a montante, invertendo assim a associação entre navegação e o curso invisível dos astros no submundo. O aparecimento de cada constelação está portanto relacionado, no calendário Tukano, à alternância de chuvas, temperaturas e aos ritmos de migração e reprodução de certas espécies de peixes. Cada época, ou cada “estação”, é marcada pela subida ou descida do nível da água, ao mesmo tempo que cada constelação ganha a denominação de “enchente” (pois correspondente à chegada da precipitação) e, conseqüentemente, de “inverno”. Estas são, paralelamente, intercaladas por períodos de “seca”, cuja denominação é igualmente dada em relação ao aparecimento de certos frutos (pupunha, ingá, umari, entre outros). O aparecimento dos cardumes de peixes e sua reprodução ditam grande parte da periodicidade: as primeiras migrações a jusante do rio Tiquié, por exemplo, ocorrem entre novembro e janeiro, e depois entre fevereiro e março. A última grande piracema ocorre no mês de abril.

A natureza cíclica destas práticas nos permite compreender melhor o papel da navegação. Em particular, a sua importância se concretiza quando inserida na conjunção de vários eventos: a chegada das chuvas, o aumento dos níveis dos rios, o aparecimento de constelações, a frutificação de certas espécies vegetais e a chegada de cardumes de peixes nos *igapós*<sup>17</sup>. Por outro lado, cada época de seca está associada ao desaparecimento – em termos absolutos – dos peixes e das constelações, bem como à redução da pesca e a consequente importância das práticas de cultivo de mandioca na terra firme. Note-

15 **WAMŪDIÁ**, na língua tukano.

16 Quanto ao calendário “ecológico econômico” do Alto rio Negro, veja-se Ribeiro & Kenhíri (1987) e Ribeiro (1995).

17 O termo indica as áreas de floresta periodicamente inundáveis. Diferencia-se da *várzea* por referir-se aos sistemas da bacia hídrica das águas pretas.

se, portanto, que as cheias declaram, através do aparecimento das constelações, uma aproximação ideal entre o céu e a terra. Na intersecção dessas duas camadas ideais situa-se a canoa. Sejam mais claros. Com a chegada da precipitação, o céu “cai” em direção à terra, trazendo consigo uma constelação específica. Ao mesmo tempo, as enchentes aproximam a superfície da terra ao céu. Seguindo o princípio indígena da divisão do mundo em camadas verticais, a canoa, crescendo dentro do eixo vertical, sobe idealmente até ao topo das árvores enquanto se aproxima das estrelas, que por sua vez estão mais próximas da terra durante o mesmo período. Os peixes também estariam sujeitos a uma ascensão ideal em direção ao céu, fato que, juntamente com a associação entre a sua captura e a “descida” das constelações, confirmaria a sua associação com o cosmo. Esta última consideração ver-se-ia confirmada na natureza fenomenológica do céu que, visível da terra e representando o limite vertical extremo do mundo, proporcionaria, na sua extensão, a imagem de um rio se desdobrando horizontalmente a partir do eixo vertical, isto é, na perspectiva humana da visão do céu. A este respeito, entendemos como, a partir da elaboração cognitiva da categorização oferecida pela justaposição ideal das duas camadas (aérea e aquático-terrestre), o pensamento mítico ameríndio dedicou tanto cuidado à implantação de homologias entre peixes e estrelas, seja por conjunção ou por disjunção<sup>18</sup>. A navegação, concretizando-se também na colocação de armadilhas, configurar-se-ia assim como um lugar de síntese entre um mundo aquático tendente ao céu – os peixes capturados sendo colocados dentro da canoa – e um outro, representado pelo céu, tendente para a terra.

Considerando assim a navegação, conquista do espaço geográfico horizontal, como a consequência, no caso da tecnologia monóxila, do abate de uma árvore, ou seja, a sua transformação da verticalidade para a horizontalidade, percebemos que o sistema “tecnoculturalista” da navegação nos permite desvendar lógicas transformacionais intimamente relacionadas com algumas das principais conquistas civilizacionais. Em relação à realidade fenomenológica, encontramos o tema da árvore caída na abertura de clareiras na floresta para a criação das roças. As clareiras, como resultados da horizontalidade das árvores, realizam, ao criar a abertura de uma janela para a possibilidade de admirar uma certa porção do céu à noite, o acesso cognitivo a certas constelações que, idealmente, seriam impossíveis de se admirar no interior da floresta<sup>19</sup>. Ao mesmo tempo, esta atividade seria realizada tendo como ponto de referência as árvores que rodeiam a área desmatada, que,

18 Ver, por exemplo, o mito guianense (M130) analisado por Lévi-Strauss (1964: 237-238) no qual a sogra do herói, após ter roubado um peixe da armadilha de seu genro, sobe ao céu e transforma-se na constelação Cabeleira de Berenice.

19 Nesta oposição poderíamos também incluir os pátios das aldeias que se refletiriam na canoa enquanto apêndice móvel de espaços “culturalizados” terrestres.

devido à sua verticalidade intrínseca, seriam capazes de se espelhar no céu. A própria navegação em si, homologia fluvial da árvore caída na floresta, constituiria o outro grande ponto de referência para a visibilidade das estrelas e sua apreensão. Se aceitarmos a idéia de que a visão do céu noturno só pode ser atingida na ausência de uma cobertura vegetal, a inteligibilidade do céu estrelado a partir de um barco no meio de um rio seria um claro exemplo do domínio tecno-estruturalista na base da elaboração de conhecimentos de tipo astronômico, na medida em que só se pode admirar as estrelas no meio de um rio se se possui uma canoa. O casco seria, desse ponto de vista, a referência fluvial horizontal para as constelações, assim como as árvores ao redor das clareiras representariam a sua referência vertical terrestre. A percepção fenomenológica de um ambiente por sua vez “internalizado” nos permite assim pensar a enorme contribuição que a navegação é suscetível de oferecer em termos de conquistas civilizacionais indiretas. Isto é, não apenas na implementação puramente prática das viagens fluviais, mas também em termos da transformação representada pela passagem – através da elaboração de um sistema de conhecimento que definimos de “tecnológico” – da verticalidade terrestre para a horizontalidade fluvial, uma transferência, esta, susceptível de oferecer matérias cognitivas cuja manipulação é operada pela cultura<sup>20</sup>. A pesca, regulando-se pelo aparecimento e desaparecimento dos cardumes de peixes, ofereceria assim a imagem de um modelo ideal de mobilidade masculina forjado no domínio da hidrografia fluvial e dos conhecimentos astronômicos. A navegação, emanção das atividades masculinas, encontraria seu oposto feminino no que podemos definir, reiterando a fórmula expressa por Emmanuel Désveaux quanto aos princípios transformacionais ameríndios, como uma “anti-navegação” (Désveaux 2001), inserindo-se essencialmente no domínio doméstico<sup>21</sup> e construindo os contornos de uma mobilidade feminina terrestre. Paralelamente ao remo, utilizado como ferramenta para agitar a farinha de mandioca enquanto ela assa<sup>22</sup>, os cascos também integram os sistemas da produção culinária invertendo os termos técnicos da navegação a partir de vários tipos de reutilizações das canoas:

**BIĀ OTĒPŪ** (Tukano – “canoa-horta”)

**KĪBŌ KŪPŪ** (Tukano – canoas utilizadas como recipientes para o tucupi e a maceração das mandiocas descascadas)<sup>23</sup>

20 Pensamos no tema, presente na mitologia altorionegrina, da derrubada de uma grande árvore na foz do rio Amazonas responsável pela criação da bacia hidrográfica inteira.

21 Essencialmente representado pela “casa de farinha” (**PŌKĀ WĪĪ**).

22 Conhecido, no mundo ribeirinho, como *taru* e, em tukano, como **PŌKĀ ŪTĒRĪPĪ**.

23 O sufixo **BŌ** indica a atividade de decomposição, assim que o termo **KĪĪ** refere-se à mandioca.

**KIBŌ TUMŌRĒPŪ** (Tukano – casco usado como recipiente para a massa de mandioca ralada)<sup>24</sup>

Sempre no âmbito culinário, consideremos agora dois outros artefatos. Se o primeiro prevê a reutilização de um casco como caixão reservado aos donos das malocas e os mestres das danças<sup>25</sup> – enterrados no centro da casa comunitária –, o segundo, conhecido na literatura etnográfica como “canoa de fermentação”, é chamado, em tukano, de **PERŪ YUKŪSŪ**<sup>26</sup>. O eixo vertical, cosmológico e material assim formado é composto, de cima para baixo, pelo seguinte trítico :

- a caixa de adornos (pendurada no teto da maloca e aberta em ocasião das danças noturnas);
- a “canoa de fermentação”;
- a “canoa-caixão”.

É interessante notar que estes elementos compõem o centro da maloca pois ocupam uma posição mediana entre o poste central da casa comunitária (ou “poste do sol”) e as entradas reservadas aos homens a às mulheres, opostas (Hugh-Jones 2015).

\*\*\*

Na mitologia altononegrina, a fase final da criação do mundo trata do momento anterior ao aparecimento da humanidade propriamente dita e da divisão étnica. Os contos relatam, mais especificamente, a progressão dos **waïmasā** (entidades organizadoras dos conhecimentos e responsáveis por tornar o mundo um lugar apto para a vida) em direção à condição humana (Lima Barreto 2013). Guiados pelas figuras de **BŌRĒKĀ** e **DOETĪRŌ**<sup>27</sup>, eles embarcam numa gigantesca canoa com a “aparência” de uma sucurei. Através de várias

24 O termo **TUMŌRĒ** refere-se à ação de misturar. A estes também adicionamos o coxo para a fermentação do **caxiri**, concebido também como uma canoa.

25 Em tukano, **MASĀ YAPŪ**.

26 Levantado do solo, este objeto consiste num tronco escavado (e não numa canoa) posicionado, assim como a “canoa-caixão”, no meio da maloca e, mais especificamente, durante as festas de oferenda cerimonial dos alimentos, os ditos *dabucurís* (conhecidos em tukano como **PŌSĒ**, e em desana como **PŌRĪ BAYA**). Nesse contexto, o tronco “serve” de recipiente para o *caxiri*, bebida fermentada feita a base de mandioca, macaxeira e outros frutos de palmeira.

27 Agindo através dos “instrumentos de vida e transformação” que caracterizam as fases iniciais da criação do universo por parte dos demiurgos **ŪMŪKŌ NEKŪ** e **YĒBĀ BŪRŌ**, **YĒPĀ OĀKŪ**, o demiurgo da terra, dá vida aos **PAMŪRĪ MASĀ**, o “povo de transformação / povo de passagem”, ancestrais dos animais e dos seres humanos. Segundo o clã Tukano *Huasirō Pōrā*, o “filho mais velho” de **YĒPĀ OĀKŪ** é conhecido como **DŌĒTĪRŌ** (ou **WAŪRŌ**). No universo desana, este personagem é identificada pela denominação de **BŌRĒKĀ**, figura de herói fundador. O termo **DŌĒTĪRŌ** também indicaria um segmento hierárquico superior e seria usado, em tukano, para identificar os ditos “irmãos maiores”. Da mesma forma, a palavra **BŌRĒKĀ** é usada para se referir ao irmão mais velho e mais poderoso dos Desana, representando assim, por sua vez, os “irmãos maiores”.



“paradas”, partindo do “Lago de Leite”<sup>28</sup>, até o Alto Rio Negro, passando pela costa atlântica e navegando no submundo/**WAMŪDIÁ**<sup>29</sup>, a anaconda-canoa acompanha os **waïmasã** por fases progressivas de “conquistas culturais” dentro de um mundo ainda despovoado.

Na língua Tukano, vários nomes são dados à canoa ancestral, como:

**PĪRŌ YUKŪSŪ** - “cobra-canoa”;

**PAMŪRĪ YUKŪSŪ** - “canoa de transformação / canoa de passagem”;

**PAMŪRĪ PĪRŌ YUKŪSŪ** - “cobra-canoa de transformação/cobra-canoa de passagem”.

Cada “parada” constitui tanto uma **PAMŪRĪ WĪĪ** (uma “casa de passagem”) quanto uma **BASĒRIKO WĪĪ** (uma “casa de benzimentos”), centros importantes para a inauguração de rituais e cerimônias, aprendizagens técnicas, e para a aquisição de conhecimentos botânicos. A ordem ditada pela progressão mítica, bem como a disposição dos **waïmasã** a bordo e a sua linha de aparição na terra como seres humanos, molda a futura ordem social a ser respeitada. Vemos mais no detalhe algumas das principais “casas de benzimento” que marcam a viagem da cobra-canoa<sup>30</sup>:

- 1) **Lago de Leite** ;
- 2) **SĒKĀRĪ WĪĪ**, a “casa dos bancos” ;
- 3) **SARĪPŪ WĪĪ**, a “casa dos suportes de cuias” ;
- 4) **DIĀ KUĀSUPŌ WĪĪ**, a “casa das cuias” ;

Segundo o Feliciano Lana, após esse movimento no eixo Sul (Rio de Janeiro) – Norte (costa atlântica), a anaconda primordial continuou seu movimento em direção à bacia do rio Tapajós, mais a oeste. Em seguida, deslocou-se para o norte, ao nível do rio Solimões, e subiu em seguida o rio Negro. A cobra-canoa entra então no rio Uaupés e para no local que corresponde à atual cidade de São Tomé. Este é o lugar conhecido como:

- 5) **BAIÁBŪ WĪĪ / DEKŌ MAKĀ WĪĪ / DIĀ WĪĪ**, “casa de distribuição do conhecimento”;

A viagem seguiu o curso do Uaupés em direção à atual cidade de Taracuá, localizada no baixo curso desse rio:

- 6) **MĒRĒBŌ WĪĪ**, importante local para a realização de benzimentos. Esta parada é também conhecida como “casa sagrada onde se transforma o líquido da bênção” ou, mais simplesmente, como “casa do líquido da bênção”;

28 Em tukano, **OPĒKŌ DITĀRA**, em desana **ŌPĪKŪ DITĀRU**, muitas vezes associado à Baía de Guanabara.

29 Segundo alguns relatos, a cobra-canoa navega efetivamente por baixo do leito dos rios.

30 As informações a seguir nos foram transmitidas por Feliciano Lana.

7) **YĀ WĪI / SIRURĪ ʔTAMU WĪI**, a cachoeira de Ipanoré, local de surgimento da humanidade<sup>31</sup>:

"Em Ipanoré muitos grupos descendem da canoa-serpente: Tukano, Desana, Baniwa... – os Tariano não, eles ainda não existiam, apareceram de outra forma – Pira-Tapuya, Siriano, Kubeo e muitos outros. Os que não pararam e continuaram [a viagem] depois de Ipanoré foram os Tuyuka, Barasana, Tatuyo, Yahuna, Karibonos, e muitos outros. Estes últimos permaneceram na canoa" (Feliciano Lana, informação verbal).

8) **SURĪTĀMU (WĪI)**, a cachoeira do Juruparí, localizada no alto curso do rio Uaupés<sup>32</sup>.

Todos esses aspectos nos permitem confirmar, para o noroeste amazônico, o princípio mítico da “viagem de canoa da Lua e do Sol”, princípio capaz de explicitar a canoa indígena como o lugar de resolução de várias oposições percebidas tanto na ordem do sensível como na da abstração intelectual. Manifestando-se, do ponto de vista técnico, no uso controlado do fogo, a tecnologia do tronco de árvore escavado permite, através de interiorizações subsequentes das categorias semânticas explicitadas pela viagem de canoa, considerar a embarcação escavada como a expressão de uma mediação bem-sucedida entre vários níveis idealmente e culturalmente concebidos como extremos. A “viagem de canoa da Lua e do Sol” é tratada por Claude Lévi-Strauss no terceiro volume das *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1968). Nós o encontramos, entre outros, no mito de referência Tukuna intitulado “o caçador Monmanéki e suas esposas” (M<sub>354a</sub>). Nesta narrativa, após varias tentativas infrutíferas de união, uma viagem de canoa permite criar as condições para estabelecer um modelo de “bom casamento”. Em termos gerais, se no mito de *Monmanéki* os protagonistas da viagem de canoa são o herói e seu cunhado, nós sabemos que vários mitos sul-americanos conferem ao Sol e à Lua, como o próprio nome indica, a característica de protagonistas da viagem fluvial, um na proa e o outro na popa. O Sol – estrela que ocupa, em outros mitos, o papel do “mestre da pesca” – seria o equivalente do tio ou cunhado do herói, ocupando o lugar da proa, enquanto à Lua caberia o outro extremo, aquele – a popa – reservado aos jovens inexperientes. Vemos então que o Sol e a Lua têm que manter uma *boa distância*, entre o demasiado perto e o demasiado longe, prática que o distanciamento obrigatório dos lugares ocupados a bordo de uma canoa,

31 **ʔTAMU** = cachoeira (desana). Este lugar é conhecido em tukano como **PAMURĪ PŌĒA**, a “cachoeira de transformação/de passagem”.

32 Este local também é conhecido pela expressão “cachoeira de transformação de gente”. Segundo a versão contada por Feliciano Lana, essa etapa representou o fim da viagem; como uma bóia numa competição náutica, o barco mítico tomou o “caminho de volta” seguindo uma linha paralela ao rio Uaupés e, assim, idealmente descendo o rio. Feliciano Lana nos informou que, no caminho, a anaconda primordial – “esvaziada” de todos os *waīmasā* – transformou-se em um ser humano e subiu ao céu, onde se encontra atualmente.

equilíbrio que garantiria uma navegação tecnicamente bem sucedida, seria capaz de ilustrar ao nível sociológico, homem e mulher se mantendo ao mesmo tempo próximos e distantes dentro da embarcação. Do ponto de vista astronômico, se a vizinhança ou o afastamento extremo dos dois astros comprometeria a boa alternância do dia e da noite, este mesmo princípio tornar-se-ia responsável pelo engendramento de um mundo podre (presença única da Lua) ou de um mundo queimado (presença única do Sol)<sup>33</sup>.

O tema da viagem de canoa da Lua e do Sol preocupa-se, assim, em resolver vários dilemas relacionados, entre outros aspectos, com a ordem temporal e espacial da realidade sensível. De um ponto de vista temporal, por estar muito próximo do equador, o ritmo da vida cotidiana do Alto rio Negro oferece um exemplo de equilíbrio sempre alcançado entre um estado de escuridão e um estado de luminosidade. Ao nível ideal, uma vez que o nascer e o pôr-do-sol estão sempre à mesma distância temporal um do outro, eles permitem pensar na possibilidade de uma mediação perfeitamente bem sucedida entre estados concebidos como “puros”, isto é, a noite sem fim (escuridão pura) ou o dia eterno (a pura luminosidade). Como Lévi-Strauss nos lembra, navegando a jusante e a montante, uma viagem de canoa nunca é a mesma em termos temporais. Esta assimetria é ainda mais verdadeira se considerarmos o rio na estação seca, quando obstáculos naturais emergem e as cachoeiras são susceptíveis não só de atrasar a viagem, mas também de obrigar o passageiro a descer e transportar as canoas e os pertences por terra, prolongando a duração de uma viagem a montante. De um ponto de vista espacial, este estado de desequilíbrio é resolvido, ao nível mítico, pela introdução da representação de um rio que, fluindo de forma equilibrada em ambos os sentidos, seria capaz de constituir o espelho horizontal de uma simetria perfeita. Montante e jusante vão idealmente se tornar, neste sentido, os reflexos das extremidades estáveis, harmoniosas e proporcionais de um casco cujas proa e popa são simétricas. Os dois eixos, temporal e espacial, fornecem assim a imagem de dois conjuntos estruturados com base numa proporção invertida: uma vez que a ordem da temporalidade diária é garantida (ou “dada”) pela ordem natural na alternância do dia e da noite, os mitos mostram tanto o risco que esta “mediação bem sucedida” pode correr por falta de uma idéia de “proporção”, quanto, inversamente, a harmonia que são capazes de garantir. Em segundo lugar, do ponto de vista espacial, a representação é invertida: a imagem natural da desordem das correntes fluviais (a água fluindo sempre numa única direção) é susceptível de ser culturalmente operada, oferecendo a imagem de um rio com águas simétricas, manifestando uma paridade que só se torna possível na ordem da natureza como atestado na sucessão sol-lua e dia-noite-dia. No primeiro caso,

33 Veja-se, por exemplo o mito Desana Wari Diputirō Pōrā chamado “Os ʘMʘRĪ MASĀ procuram a noite” (Fernandes & Fernandes 1996: 93-100).

o ideal de mediação é fornecido naturalmente e elaborado culturalmente; no segundo, o mesmo ideal é elaborado culturalmente a partir da ausência natural de mediação, isto é, de simetria.

Seguindo os passos indicados por Lévi-Strauss (1968: 107-160), podemos compreender melhor a natureza dos elementos que compõem o quadro geral dos mitos que giram em torno da viagem de canoa: um eixo horizontal, sinônimo de deslocamento no rio e tendo, nas suas extremidades, os pólos do “próximo” e do “longe”, é oposto ao eixo da verticalidade, que manifesta uma disjunção entre uma “base” e um “topo” cosmológicos. Estes dois eixos são susceptíveis de transferir os seus quatro princípios opostos tanto ao nível anatômico quanto ao nível sociológico. Quanto ao primeiro, a projeção de um alto e baixo cosmológicos está presente na mesma estruturação do corpo humano, imagem anatômica vertical de um sistema de oposições sintetizadas nas extremidades do “alto” – o tronco - e o “baixo” – as pernas<sup>34</sup>; geograficamente, como vimos, assistimos a uma polarização entre um lugar doméstico (“próximo”) e um lugar exótico (“distante”), imagem que, ao mesmo tempo, é capaz de adotar um valor sociológico de distanciamento exogâmico ou de aproximação endogâmica de acordo com o modelo de união matrimonial a ser respeitado.

Entendemos então como esses pólos opostos possam assim se estender a vários níveis: a passagem da verticalidade pura das árvores à conquista de espaços horizontais; o papel de uma oposição sociológica entre uma popa reservada às mulheres e uma proa apenas acessível aos homens, espelhando os lugares ocupados a bordo pelas duas personagens míticas o Sol e a Lua – viajando à distância certa, nunca muito perto nem muito longe, e tornando assim possível uma conciliação entre a escuridão infértil da noite e a luminosidade ardente do dia; um modelo de união matrimonial perfeita entre um pólo geográfico demasiado próximo e outro demasiado distante, tal como a relação culinária bem medida entre as categorias extremas de comida queimada e de comida podre (Lévi-Strauss 1965), imagem tanto do fogo de cozinha como daquele necessário para derrubar e abrir uma árvore em vista da criação de uma canoa; relação, esta, sintetizada no *mitema*, identificado por Lévi-Strauss, do “desaninhador de pássaros”, no qual, numa mesma narrativa, a subida em cima de uma árvore da parte do herói se acompanha por uma conquista cultural do fogo doméstico, a humanidade podendo finalmente consumir carne assada e não mais crua.

\*\*\*

34 Pensamos, por exemplo, nos inúmeros episódios míticos que relatam o desdobramento do corpo da mulher, tanto no meio, quanto na cabeça.

À luz destes dados amazônicos, os mitos Taino relatados pelo frei Ramón Pané em 1496 no Caribe, transcritos na sua *Relação sobre os costumes antigos dos Índios*<sup>35</sup> (Pané 1992 [1571]), e que fazem referência aos raptos de mulheres e ao seu deslocamento em diferentes ilhas, nos oferecem a chave adicional para a compreensão da mobilidade marítima antilhana. O mito correspondente ao capítulo IV da obra de Pané relata que, uma vez chegado à terra de *Matinino*, *Guagugiona*, ao sair de uma ilha, deixou ali as mulheres e seguiu viagem, sozinho, para a região de *Guanin*, onde encontrou apenas homens e os seus filhos, privados de suas mães. *Guahagiona* é por isso definido como “aquele que tinha levado todas as mulheres” (capítulo V). Este comportamento é descrito como tão exacerbado que não só ele raptou as mulheres do cacique *Anacacua* mas, através de um estratagema, jogou o seu cunhado *Anacacua* da canoa no meio do oceano, mantendo assim todas as mulheres para si e deixando *Anacacua* com as da terra de *Matanino*.

Os homens, navegadores, encontrar-se-iam assim mais próximos do que as mulheres das atividades comerciais e bélicas, princípio que permitiria esclarecer tanto a ideologia guerreira masculina como impartível da produtividade local feminina quanto a associação transformacional que possuem o remo e a borduna (Désveaux 2001: 218-223). A navegação proporcionaria, neste sentido, a expressão de uma profunda diferenciação entre os sexos, mergulhando as suas raízes tanto numa realidade econômica como sociológica. Ao considerar o espaço insular das Antilhas de um ponto de vista meramente fenomenológico, compreendemos que a passagem para o oceano enunciaria, semanticamente, tanto a imagem sensível de uma inundação fluvial permanente (tema comum a várias narrativas míticas), quanto a de um rio sem corrente e, desta maneira, idealmente próximo do *topos* mítico do “rio que corre em ambas as direções”, onde a tecnologia da canoa monóxila seria concebível como uma conquista da pura horizontalidade e cujas viagens noturnas ofereceriam a imagem final de uma união entre o céu estrelado e a terra: ou seja, um rio sem costa e privado de uma corrente ascendente ou descendente. A navegação oceânica seria assim capaz de concretizar o acesso à visão das constelações caindo sobre a camada muito superficial do mundo, e que só seriam visíveis a partir da transformação de uma árvore caída em um recipiente horizontal. Espelhando a distância física entre os homens e as mulheres que demandam a construção da canoa e das armadilhas de pesca no Alto rio Negro (imagem, estas últimas, do corpo da mulher), a realidade insular da bacia do Caribe seria assim susceptível de sugerir uma solução média e equilibrada para a resolução das oposições cosmológicas que as viagens fluviais de casco são capazes de assimilar, ao mesmo tempo que as desfazem. Além disso, a passagem para o arquipélago marítimo representaria, indiretamente, o motivo mítico da

35 O manuscrito original, em castelhano, foi perdido.



viagem de canoa ao permitir a materialização da “boa distância” entre o homem e a mulher, garantida por uma conformação geográfica insular que permitiria uma grande dispersão das unidades sociológicas entre núcleos terrestres femininos em oposição aos espaços marítimos controlados pelos homens. No caso das Antilhas, a fenomenologia das viagens oceânicas testemunha as antinomias ideais postas pelos mitos em contextos fluviais, isto é, a oposição extrema entre céu e terra (código geográfico) e a atomização dos núcleos socioeconômicos, permitindo assim resolvê-los. A realidade mítica moldaria a adaptação à realidade insular e não vice-versa, como mostrado no caso das terras baixas da América do Sul. Abrimos aqui um pequeno parêntese. Sempre na perspectiva de uma apropriação cultural ameríndia da fenomenologia geográfica das Antilhas, o intenso uso funerário e cerimonial de grutas e abrigos subterrâneos comprovado pelas pesquisas arqueológicas na região, e considerado ademais como um dos principais traços do povoamento das Antilhas (Grouard et al. 2011), poderia, à luz das considerações avançadas neste artigo, estar associado com a persistência do tema da viagem da anaconda mítica navegando no subsolo e, de modo mais geral, com a continuação da ligação com um calendário cosmológico específico. A existência, relatada no século XVIII, no sul da ilha da Dominica, de um reservatório vulcânico de enxofre (o “fogo subterrâneo”) indicado pelos Kalinago como local de moradia de uma cobra grande (*alloüebéra*), parece confirmar tal interpretação (De Rochefort *apud* Lalubie, Gros-Desormeaux & Tupiassu 2020: 262-263). Voltando aos núcleos socioeconômicos amazônicos, relembramos que a disposição extremamente polarizada dos homens e das mulheres dos mitos das Antilhas parece estabelecer um contraste com a situação sociológica do Alto rio Negro, onde as mulheres são confrontadas com uma mobilidade tanto terrestre como fluvial, segundo o princípio da virilocalidade. De forma geral, entendemos como os mitos sejam capazes, para justificar a contingência do mundo e equilibrar os lugares ocupados pelos dois sexos, de oferecer – através da junção de vários códigos – uma maior abertura à avaliação de outras possibilidades nas quais a organização social poderia se expressar, para assim justificar a presente<sup>36</sup>. Estes elementos nos mostram a arquitetura de um sistema em que a navegação ameríndia é inseparável dos princípios da periodicidade mítica, sazonal, fisiológica e da ritmicidade (Frédéric Saumade, comunicação pessoal) inerente às esferas da música ritual, da confecção dos artefatos, das atividades econômicas, e das viagens oceânicas marcadas por um tempo de remada regular e homogêneo. Quanto à ritmicidade musical, nós a encontramos, no Alto rio Negro, também no uso do tambor em tronco cavado (o “trocano”) que, suspenso graças

36 “A relação do mito com o dado é certa, mas não sob a forma de uma reapresentação. É de natureza dialética, e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Será mesmo sempre assim, quando o mito procura exprimir uma verdade negativa” (Lévi-Strauss 1957: 30).

às cordas laterais, permitia a emissão de sons audíveis a grande distâncias. Considerando a dimensão social e sonora comum ao tambor e ao chocalho ritual, a descrição que os ameríndios fizeram do remo foi sempre acompanhada de uma medida acústica e também visual: segundo os nossos interlocutores Tukano, a chegada de alguém de canoa podia-se ouvir à distância, tanto pelo barulho produzido pelo remo na água, como pela cintilação das gotas produzidas ao navegar.

Assim sendo, entendemos que a arte da navegação representa uma verdadeira conquista da civilização tanto para as sociedades indígenas no Noroeste amazônico como para aquelas, numa perspectiva transcontinental mais ampla, que atravessaram as fronteiras marítimas. A “persistência” da tecnologia monóxila no Caribe faria, assim, perfeito sentido, pois percebemos agora com maior clareza a natureza dos muitos naufrágios que caracterizam as viagens oceânicas: descritos pelos cronistas como práticas aparentemente lúdicas e refletindo uma aparente má adaptação do canoa às fortes correntes marítimas, podemos ver nelas a imagem reflexa da impossibilidade de afundar própria às viagens semanticamente bem sucedidas da embarcação monóxila (tanto da bacia amazônica como do Caribe), em contraste com a canoa de casca de árvore, que, tal como o “barqueiro susceptível” das narrativas míticas, deve oferecer o ideal de uma navegação fluvial mas dessa vez perpendicular à corrente, isto é, de uma beira do rio para a outra. A prática, relatada pelos interlocutores indígenas, de afundar voluntariamente a canoa de casca após a chegada ao destino (Tarcisio Borges Barreto e Mario Campos, informações verbais), confirmaria a sua submersibilidade intrínseca. O casco demonstraria assim, mais uma vez, o seu extremo poder de equilíbrio numa viagem executada paralelamente à corrente e que o mar Caribe seria capaz, fenomenologicamente, de aplanar.

Ademais, os ameríndios, ao se estabelecerem na bacia do Caribe, teriam elaborado uma embarcação, a *kanawa*, que poderia ser interpretada, combinando a ação de remoção do material vegetal de dentro para fora com a adição de um exoesqueleto de elementos externos ao núcleo monóxilo – em um movimento externo-interno –, como uma solução *híbrida* entre o protótipo monóxilo das terras baixas da América do Sul e o modelo norte-americano de casca de árvore (Adney & Chappelle 1964: 45). Esta memória estrutural na técnica confirmaria, pela sua morfologia específica, uma interiorização da arte da navegação não só como uma formulação tecno-simbólica geográfica e semanticamente contínua, mas também como um conceito capaz de expressar, pelos múltiplos fracionamentos ontológicos em que o casco está inserido (doméstico, culinário, econômico, ritual, cósmico e mítico), os reflexos de um mesmo quadrante cultural que manifesta o seu poder civilizacional na encruzilhada de diferentes contribuições técnicas, mas dentro de uma visão ameríndia fundamentalmente pan-americana. A riqueza desta hipótese seria corroborada pela

prática pré-colombiana, no sudeste da América do norte, de remar em pé com o auxílio de uma vara, o que indicaria a inclusão deste modelo num tipo de navegação fluvial/lacustre e faria do sudeste do continente setentrional não só um importante pólo de produção de canoas monóxilas (Ruhl & Purdy 2005), mas também uma área de transição tecnológica entre o protótipo sul-americano, a *kanawa*, e a canoa de casca, como sugere a existência da roda de proa nas embarcações<sup>37</sup>. A analogia entre a utilização da tecnologia monóxila no continente setentrional e nas ilhas do Caribe parece sugerir a interpretação, ainda que a manusear com cautela, do estreito da Flórida como uma área de transição cultural entre o arquipélago das Antilhas e o sudeste da América do Norte, transição também expressa – em data relativamente tardia – por De Escalante Fontaneda no século XVI em termos de incursões populacionais entre a atual Cuba e a península da Flórida, contrariando os princípios da ecologia cultural clássica, que atribui um peso excessivo às correntes marinhas na difusão e caracterização das rotas marítimas. Estas teriam contribuído, segundo os defensores de um certo determinismo geográfico, por um lado, para contornar nauticamente o espaço do Caribe e, por outro, para o confinamento da Flórida em uma dimensão eminentemente norte-americana (Sturtevant 1960). A adoção, pelos indígenas Caluso do sul da península, da prática de acoplar duas canoas monóxilas com a ajuda de uma prancha<sup>38</sup> incluiria, no entanto, a Flórida num espectro mais vasto de influências americanas, tanto tecnológicas como simbólicas, à luz das quais deveríamos adotar, *a fortiori*, uma visão marítima oceânica mais abrangente.

Esta posição interpretativa confirmaria um certo ângulo de ataque segundo o qual as Grandes e as Pequenas Antilhas foram colonizadas por fluxos migratórios provenientes de várias frentes geográficas, contrariamente a uma visão que propõe a hegemonia de certos canais de povoamento em detrimento de outros. Compreendemos assim o porque as Antilhas ameríndias não devam ser consideradas como um beco sem saída geográfico, mas explicitam-se, pelo contrário, em um grande território de transição<sup>39</sup> que o estudo

37 Em termos mais gerais, convém recordar que a Flórida indígena sofreu, tal como o Caribe insular, uma rápida extinção após o avanço da colonização, o que complica, devido à falta de material histórico, o trabalho de reconstrução etnográfica da zona. De qualquer forma, parece haver consenso quanto à existência, na Flórida, de duas culturas distintas, pelo menos durante o período do contato: os Timucua no norte e os Caluso no sul, cujos aparatos linguísticos permanecem praticamente desconhecidos. A principal fonte de informação sobre estes grupos está contida nos relatos de Hernando de Escalante Fontaneda, espanhol que viveu como cativo dos indígenas Caluso, em meados do século XVI, durante quase dezessete anos.

38 A singularidade do acoplamento das canoas da Flórida indígena foi mencionada no século XVI pelo espanhol Juan Ponce de León e parece ter sido corroborada pela arqueologia graças à descoberta, no sítio de Key Marco, de um pequeno modelo que poderia ser interpretado como um aparelhamento deste tipo (McManamon, Cordell, Lightfoot & Milner 2009: 315).

39 Quanto às convergências transformacionais entre América do Norte e América do Sul por meio do Caribe, ver Désveaux (1989).

da navegação indígena seria susceptível de extrair do “isolamento cultural” em que a antropologia as confinou durante muito tempo.

### Referências

ABRAMOVITCH, Daniel. 2005. “The outrigger: a Prehistoric Feedback Mechanism”. *IEEE control systems*, (2)4: 57-72.

ADNEY, Edwin; CHAPELLE, Howard. 1964. *The bark canoe and skin boats of North America*. Washington: Smithsonian Institution/U.S. Government Printing Office.

ANONYME DE CARPENTRAS. 2002 [ca. 1620]. *Relation d'un voyage infortuné fait aux îles occidentale par le Capitaine Fleury [...]*. In: Jean-Pierre Moreau (éd.), *Un flibustier français dans la mer des Antilles 1618-1620*. Paris : Payot & Rivages (Petite Bibliothèque Payot: Voyageurs, 209).

ANONYME DE SAINT-VINCENT. 2014 [ca. 1700]. “Description de l'isle de Saint-Vincent”. In: B. Grunberg, B. Roux & J. Grunberg (éds.), *Voyageurs anonymes aux Antilles*. Paris : L'Harmattan (Corpus Antillais, 4). pp. 280-325.

BÉRARD, Benoît. 2007. “Le phénomène pionnier agro-céramiste antillais: vers une vision archipélique”. *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 108/109: 71-78.

BÉRARD, Benoit; BILLARD, Jean-Yves; RAMSTEIN, Bruno. 2011. “Ioumoúlicou ‘Koumoúlicou nhányem amonchéentium oúbao’ (Les Caraïbes qui viennent des autres îles sont gens de notre nation)”. In: S. Rebrovich (ed.), *The Proceedings of the XXIII Congress of the International Association for Caribbean Archaeology*, English Harbour: Dockyard Museum, Antigua. pp. 577-589.

BÉRARD, Benoit; BILLARD, Jean-Yves; L'ETANG, Thierry; LALUBIE, Guillaume; NICOLIZAS, Costantino; RAMSTEIN, Bruno; SLAYTON, Emma. 2016a. “Technologie du fait maritime chez les Kalinago des Petites Antilles aux XVIe et XVIIe siècles”. *Journal de la Société des Américanistes*, 102 (1) : 129-158.

BÉRARD, Benoit; BILLARD, Jean-Yves; L'ETANG, Thierry; LALUBIE, Guillaume; NICOLIZAS, Costantino; RAMSTEIN, Bruno; SLAYTON, Emma. 2016b. “Approche expérimentale de la navigation précolombienne dans les Antilles”. *Journal de la Société des Américanistes*, 102 (2) : 171-204.

BOOY, Hendrik Theodor de. 1913. “Lucayan artifacts from the Bahamas”. *American Anthropologist*, 15: 1-7.

BRETON, Raymond. 1665. *Dictionnaire Caraïbe-François meslé de quantité de Remarques historiques pour l'esclaircissement de la Langue*. Auxerre: Gilles Bouquet.

CABALZAR, Aloísio (org.). 2016. *Ciclos Anuais no rio Tiquié. Pesquisas colaborativas e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.

- DE ROCHEFORT, Charles. 1667. *Histoire naturelle des isles Antilles de l'Amérique*. Lyon: Christofle Fourmy.
- DÉSVEAUX, Emmanuel. 1989. "Panthères abyssales et anaconda primordial". *Journal de la Société des Américanistes*, 75: 115-127.
- DÉSVEAUX, Emmanuel. 2001. *Quadratura Americana*. Genève: Georg.
- FERNANDES, Américo; FERNANDES, Dorvalino. 1996. *A mitologia sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Pōrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- FITZPATRICK, Scott. 2013. "Seafaring capacities in the Pre-Columbian Caribbean". *Journal of Maritime Archaeology*, 8: 101-138.
- GROUARD, Sandrine; BONNISSENT, Dominique; COURTAUD, Patrice; FOUÉRE, Pierrick; LENOBLE, Arnaud; RICHARD, Gerard; ROMON, Thomas; SERRAND, Nathalie; STOUVENOT, Christian. 2011. "Fréquentation amérindienne des cavités des Petites Antilles". *Actes du 24e congrès de l'AIAC*, pp. 277-295.
- HARRINGTON, Mark R. 1921. *Cuba before Columbus. Indian Notes and Monographs*, 17, p. 1, vol. 2. New York: Museum of American Indian/Heye Foundation.
- HOFMAN, Corinne; BRIGHT, Alistar; BOOMERT, Arie; KNIPPENBERG, Sebastiaan. 2007. "Island rhythms: the web of social relationships and interaction networks in the Lesser Antillean archipelago between 400 B.C. and A.D. 1492". *Latin American Antiquity*, 18 (3): 243-268.
- HUGH-JONES, Stephen. 2015. "A origem da noite et por que o sol é chamado de 'folha de caraná'". *Sociologia & Antropologia*, 5(3): 659-698.
- KEEGAN, William. 1997. *Bahamian archaeology: life in the Bahamas and the Turk and Caicos before Columbus*. Nassau: Media Publication.
- LALUBIE, Guillaume. 2014. "La perception de l'environnement et des aléas naturels aux Petites Antilles par les Amérindiens Kalinagos". In: B. Bérard & C. Losier (eds.), *Archéologie Caraïbe*. Leiden : Sidestone Press (Taboui, 2). pp. 321-358.
- LALUBIE, Guillaume; GROS-DESORMEAUX, Jean-Raphaël; J.-R., TUPIASSU, Lise. 2020. "Les enseignements de l'expérience amérindienne Kalinago sur les risques naturels dans les Antilles françaises: une culture de la résilience". *Revista UFMG*, 27(3): 252-273.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957. "La geste d'Asdiwal". *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1958-1959*, pp. 3-43.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1964. *Le cru et le cuit, Mythologiques \**. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. "Le triangle culinaire". *L'arc*, 26: 19-29.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968. *L'origine des manières de table, Mythologiques \*\*\**. Paris, Plon.



LIMA BARRETO, João-Paulo. 2013. *Wai-Mahsã : peixes e humanos. Um ensaio de antropologia indígena*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.

MCMANAMON, Francis; CORDELL Linda; LIGHTFOOT, Kent; MILNER, George. 2009. *Archaeology in America, An Encyclopedia. Volume 1, Northeast and Southeast*. Westport: Grennwood.

NICOLIZAS, Costantino. 2012. *La navigation amérindienne dans les Caraïbes. Unité et continuité*. Mémoire de Master. EHESS.

NICOLIZAS, Costantino. 2020. *De l'arbre à la pirogue. La navigation comme fait premier de la civilisation amérindienne*. Thèse de Doctorat. EHESS.

PANÉ, Ramon. 1992 [1571]. *Scrittura di Fra' Roman delle Antiquità degl'indiani*. Roma : Ed. Paoline.

RIBEIRO, Berta; KENHÍRI, Tolamã. 1987. "Chuvas e constelações : Calendário Econômico dos Índios Desâna". *Ciência Hoje*, 6 (36): 26-35.

RIBEIRO, Berta. 1995. *Os índios das águas pretas. Modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras/EDUSP.

RUHL, Donna; PURDY, Barbara. 2005. "One hundred-one Canoes on the Shore - 3-5,000 year old Canoes from Newnans Lake, Florida". *Journal of Wetland Archaeology*, 5 : 111-127.

SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa. 2017. "Através do Universo: notas sobre as constelações Tukano". *Antropológicas*, 28 (1): 134-168.

STURTEVANT, William. 1960. "The Significance of Ethnological Similarities between Southeastern North America and the Antilles". In. S. W. Mintz, *Papers in Caribbean Anthropology*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology.

VAN VELTHEM, Lúcia. 2020. "Longas viagens: canoas e intercâmbios nas Guianas". *Revista Hawò*, 1: 2-43.

VIAL DE CLAIRBOIS, Honoré-S. 1738. "Canot de sauvage ou de caraïbe". In: *Encyclopédie méthodique marine*. Tome 1. Paris: Panckoucke.

Recebido em 20 de março de 2023.

Aceito em 01 de junho de 2023.

## Navegação ameríndia: perspectivas cruzadas entre Caribe e Alto Rio Negro

### Resumo

A *kanawa*, a grande canoa oceânica indígena, é frequentemente retratada nas pesquisas arqueológicas das Antilhas como o viés material para o comércio e a colonização de novos espaços. Assim se vem reiterando a velha teoria difusionista, herdada da ecologia cultural, segundo a qual os padrões culturais são o produto das condições peculiares do ambiente em que estão inseridos. Esta visão determinista refletiria uma projeção etnocêntrica para a compreensão da arte da navegação entre as populações Arawak e Carib. Em contraposição a esse modelo, propomos uma abordagem estruturalista da cultura material que explore as dimensões técnicas, sociológicas e míticas da navegação indígena, abrangendo tanto as Antilhas quanto o Alto Rio Negro. Ao estudarmos esses territórios em conjunto, podemos conceber a bacia do Caribe indígena como uma área de transição sujeita, ao longo dos séculos, à influências culturais intensas tanto da América do Sul quanto da América do Norte.

**Palavras-chave:** Navegação indígena; Caribe; Alto rio Negro; Tukano; Mitologia indígena.

## Amerindian navigation: cross perspectives between the Caribbean and the Upper Rio Negro

### Abstract

Current archaeological research in the Antilles depicts the *kanawa*, the great indigenous oceanic canoe, as the material bias for settlement and exchange. By doing so, it perpetuates the old diffusionist theory inherited from cultural ecology, according to which the cultural patterns are the products of the unique environmental conditions in which they are embedded. This deterministic view reflects an ethnocentric projection in understanding the art of navigation among the Arawak and Carib populations. In contrast to this model, we propose a structuralist approach to material culture that explores the technical, sociological, and mythical dimensions of the indigenous navigation, encompassing both the Antilles and the Upper Rio Negro. These considerations will allow us to conceive the indigenous Caribbean basin as a transitional area subjected, over the centuries, to intense cultural influences from both South and North America.

**Keywords:** Amerindian navigation; The Caribbean; Upper Rio Negro; Tukano people; Amerindian mythology.

## "É nós por nós mesmos": juventude e pandemia na região de fronteira

Gilberto Geribola Moreno

Professor Adjunto/Universidade Federal de São Carlos – Campus Sorocaba

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

<https://orcid.org/0000-0003-0810-8393>

Este trabalho aborda as percepções e vivências juvenis sob os efeitos das políticas de combate à propagação da pandemia de Covid – 19 tomando como foco de abordagem as dinâmicas sociais desenvolvidas na região da tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai. A pesquisa se insere no esforço de compreensão das juventudes que habitam as pequenas e médias cidades e, especialmente, aquelas que habitam as regiões de fronteiras, campo empírico de análise praticamente ausente nos estudos sobre juventudes<sup>1</sup>.

Tomo como referência 15 jovens com idade entre 20 e 29 anos residentes nas cidades de Foz do Iguaçu (BR) e Ciudad del Este (PY) que juntas a Puerto Iguassu (AR) compõem a tríplice fronteira. Optou-se pelas duas primeiras cidades por conta de pesquisas em andamento sobre os fluxos culturais juvenis e relações de trabalho tendo como campo empírico a fronteira entre Brasil e Paraguai. Excetuando-se alguns registros presenciais colhidos nos primeiros dias em que notícias sobre a pandemia começaram a circular na região, a maior parte dos depoimentos foram obtidos por meio de entrevistas ou encontros online sob a vigência de medidas restritivas de circulação que visavam conter a expansão da pandemia de Covid-19. Mesmo quando as medidas de segurança sanitária foram amenizadas, permitindo-se uma maior circulação entre as cidades fronteiriças, optou-se por manter as orientações de distanciamento social e segurança sanitária.

O artigo apresenta, inicialmente, uma breve descrição da região fronteiriça com o intuito de localizar o leitor no campo empírico da pesquisa. Em seguida aborda as

---

1 Segundo Sposito (2009) é quase inexistente estudos que abordem as juventudes nas pequenas e médias cidades, havendo uma grande concentração de trabalhos nos centros urbanos.

percepções dos jovens sobre os desafios enfrentados no período pandêmico e, em um terceiro momento, os suportes acionados para suplantar o conjunto de desafios que colocaram em prova suas existências juvenis. Os depoimentos apresentados ao longo do artigo apontam para certa exacerbação das precárias condições de vida e trabalho que afligem os segmentos menos favorecidos das juventudes que residem nesta região de fronteira e sinalizam que esses jovens encontram suporte para suas dificuldades nas relações familiares, religiosas e entre os pares.

### **A Tríplice Fronteira: Brasil, Paraguai e Argentina.**

A região da tríplice fronteira pode ser compreendida partindo-se do pressuposto de que este território se define por um conjunto de elementos e não apenas por meio dos traçados políticos administrativos que distinguem os territórios nacionais. Desse modo, ao abordar as dinâmicas sociais perpetradas pelas juventudes locais, compreende-se este território como uma “região de fronteira” (Pozzo 2014), caracterizada por diferentes centralidades, dentre as quais destacam-se as cidades de Foz do Iguaçu, Puerto Iguassu e Ciudad del Este. A noção de região de fronteira permite abordar esse território para além dos marcadores oficiais políticos e administrativos dos Estados-Nação, entendendo-a como um espaço constituído por um processo de conurbação urbana da qual participam as três principais cidades, mas, também, outras cidades circunvizinhas. A região de fronteira constitui-se como um vasto território com intenso deslocamento dos habitantes locais, turistas e imigrantes, no qual se desenvolve o compartilhamento da experiência social e da cultura dos diferentes grupos que transitam pela região (Silva 2013).

Esta região ocupa o segundo lugar como destino turístico internacional para o Brasil, devido à presença das Cataratas do Iguaçu, que recebeu da UNESCO o título de patrimônio natural da humanidade. A região é conhecida, também, pela extensa rede de comércio de produtos eletroeletrônicos e uma gama de outras mercadorias vendidas em Ciudad del Este. Além do comércio tradicional, a região é caracterizada como espaço de acentuado fluxo de contrabando, tráfico de armas, drogas e pessoas.

Grandes comunidades de imigrantes, especialmente chineses e árabes, vivem nessa região de fronteira. Depois dos atentados às torres gêmeas em 2001, organismos nacionais e internacionais voltaram a atenção para essa localidade investigando a existência de células de grupos terroristas sediados nas cidades fronteiriças e, conseqüentemente, propagando certo estigma sobre os imigrantes árabes que residem na região.

Originalmente este território era ocupado, majoritariamente, pelo povo Guarani, que hoje encontra-se reduzido a pequenas áreas reconhecidas como terras indígenas

e outras ainda em disputa pelo reconhecimento e homologação. Em geral, essas terras indígenas e os povos que nelas habitam sofrem um conjunto de carências e discriminações independente do Estados-Nação – Brasil, Argentina, Paraguai – ao qual estão submetidos. Cabe observar que a área compreendida como tríplice fronteira era habitada além dos Guarani, por um conjunto de outros povos, sendo completamente estranha para eles, ainda hoje, a divisão deste território entre os países que compõem a região fronteira.

Parte das terras indígenas da região teve seu processo de demarcação no período de construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, considerada a maior usina do mundo em produção de energia. Concebida no período da ditadura militar brasileira (1964-1985) em associação com a ditadura do general Stroessner no Paraguai (1954-1989), o processo de construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu foi pródigo em desrespeitos aos direitos humanos fundamentais da população atingida pela obra. De todo modo, a construção da usina fomentou um incremento da população local quando, em 1975, iniciaram-se as obras. Ao final de sua construção, já nos anos 1980, uma grande parcela da população ocupada na construção viu-se desempregada. Nesse período desenvolveu-se o “turismo de compras” que é como, por meio de um eufemismo, trata-se localmente o contrabando de mercadorias compradas em Ciudad del Este, no Paraguai. Atividade presente em grande escala, esse “turismo de compras” se desenvolve por meio de ações que envolve compradores individuais, conhecidos como sacoleiros. Porém, esta atividade movimenta somas vultosas tendo em vista o número de pessoas que se dedicam a ela como modo de sustento e trabalho e toda uma rede de trabalhadores que a ela dão suporte e funcionalidade.

A construção de Itaipu e o “turismo de compras” são dois momentos do desenvolvimento econômico da região da tríplice fronteira, que conhece, ainda, um terceiro, baseado no desenvolvimento do turismo voltado às visitas às Cataratas do Iguaçu, à Usina de Itaipu e um conjunto de diferentes atrações. Mais recentemente uma parcela da elite local vislumbra a possibilidade de a região tornar-se um polo universitário composto por universidades privadas e públicas. Nessa perspectiva aponta-se o contingente de brasileiros que estudam medicina nas universidades paraguaias estimado, segundo Webber (2022), entre 15.000 e 20.000 estudantes. Neste ambiente implantou-se a Universidade Federal da Integração Latino Americana – UNILA com campus a ser construído originalmente em terreno cedido pela Usina Hidrelétrica de Itaipu.

No período pandêmico, a região da tríplice fronteira esteve submetida a diferentes ações no enfrentamento da propagação de Covid 19, de acordo com a política sanitária de cada um dos Estados Nacionais que compõem esse território. De modo geral, a região experimentou a suspensão das atividades turísticas e, por conseguinte, do turismo



de compras. Ainda que medidas tenham sido tomadas para conter a contaminação, do lado brasileiro, a cidade de Foz do Iguaçu padecia das indefinições oriundas do governo federal que não providenciou a bom termo a compra de vacinas e não orientou a adoção dos protocolos de segurança sanitária em conformidade com as normativas emanadas pela Organização Mundial de Saúde. Não obstante esse quadro, a cidade viveu períodos de restrições à circulação e ao funcionamento do comércio na tentativa de conter o avanço da doença. Do outro lado da fronteira e por um breve período, Ciudad del Este apresentou baixas taxas de contaminação, o mesmo sendo observado para Puerto Iguassu, na Argentina. No entanto, as autoridades de Ciudad del Este sofreram forte pressão contra a execução de medidas restritivas à circulação, redundando no afrouxamento das mesmas e, conseqüentemente, o recrudescimento dos casos de contaminação após um período de restrição à circulação que incluiu o fechamento de suas fronteiras.

### **É um desafio muito grande”.**

#### **Percepções sobre as provas impostas pela pandemia**

Quando se anunciou a pandemia de Covid 19 eu realizava uma pesquisa com jovens na região de fronteira. A percepção desse grupo de jovens e, em alguma medida, da sociedade em geral, era de que as limitações e medidas de segurança sanitária exigidas para controle da pandemia teriam uma curta duração. Trocando mensagens com o grupo ficou evidenciado que “logo isso vai passar e a gente retoma” (Thiago, 22 anos). Em pouco tempo todos percebemos que as restrições seriam mais longas, trazendo novas necessidades e exigindo diferentes arranjos sociais ao conjunto da população e, em particular, aos moradores da região de fronteira.

Na região, muitos jovens paraguaios trabalham em Foz do Iguaçu, assim como jovens brasileiros trabalham ou estudam em Ciudad del Este, atravessando cotidianamente a fronteira entre os dois países. O fechamento da fronteira como parte da contenção à propagação da Covid 19 trouxe uma série de problemas ao dia a dia dessas pessoas. Juan, jovem paraguaio de 23 anos que trabalha em uma avícola do lado brasileiro, relatou que “passou a dormir na casa do patrão, porque não dá para atravessar a ponte, está fechada e para ir por baixo fica muito caro”. Juan fazia referência a uma rede de barqueiros que instituíram uma travessia “clandestina” entre as fronteiras. As aspas se fazem necessárias na palavra clandestina pelo fato de que essa travessia existe desde antes da pandemia, sendo conhecida pelos moradores de ambos os lados da fronteira e utilizada para a circulação de mercadorias contrabandeadas. Durante o período de restrição à circulação, essa rede foi incrementada, prestando novos serviços, e sofreu um aumento nos preços. O

relato de Juan aponta algumas características marcantes das relações sociais e de trabalho na região: uma área cinza na qual se confundem ou não se distinguem as fronteiras entre o formal e o informal, o lícito do ilícito e o legal do ilegal (Telles 1999 2010) “Todos meus amigos estão fazendo isso. Se atravessar a ponte, não consegue voltar. Então a gente dorme no trabalho pra garantir. No final de semana o patrão me ajuda e eu vou ver minha família” (Juan). As relações informais de trabalho, bem como as ilicitudes e ilegalidades, foram acentuadas durante o período pandêmico com maiores restrições de circulação, atingindo a juventude paraguaia que trabalha em Foz do Iguaçu e, também, a brasileira. Mesmo com o auxílio emergencial pago pelo Estado brasileiro muitos jovens e familiares se viram diante de novas dificuldades e tiveram que buscar alternativas. “Eu tô recebendo a ajuda do governo. Seiscentos reais. Mas eu pago isso de aluguel. Como eu vou comer, pagar luz, água e tal? Minha mulher tá sem trabalhar. E eu tenho um piá.<sup>2</sup> Então, não tem jeito. Eu tenho que ir pra luta, trabalhar” (Marcos, 26 anos).

No conjunto de entrevistas realizadas ao longo da pesquisa, deparei-me com a constante presença de expressões como desafio, luta, superação, combate. Expressões que não diziam respeito ao enfrentamento da pandemia de Covid-19, mas como um componente dos modos de vida ou da experiência social em meio às adversidades do cotidiano. Com a chegada da pandemia essa luta pela vida parecia ter se reforçado, permeando com maior intensidade os discursos dos jovens com os quais eu desenvolvia minha pesquisa.

Diante disso, tomei como parâmetro de análise as categorias de prova e suporte desenvolvidas por Martuccelli (2007a, 2007b, 2012), Martuccelli & Singly (2012) e Araujo & Martuccelli (2012), que se debruçam sobre os desafios de constituição dos indivíduos no mundo contemporâneo e, particularmente, na América Latina. Segundo esses autores, as provas representam um conjunto de dispositivos ao qual os indivíduos estão submetidos e são obrigados a responder no mundo contemporâneo com o sentido de se integrarem à vida social. “Las pruebas son desafíos históricos y estructurales, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuídos, que los individuos – todos e cada uno de ellos – estan obligados a enfrentar em el seno de una sociedad” (Araujo & Martuccelli 2010: 16). Esta noção propõe uma articulação analítica entre os processos estruturais e as experiências sociais dos atores, deixando em aberto a resultante dessa relação pois a prova se diferencia da teoria da socialização no sentido de não buscar vínculos necessários entre as micros e macros relações sociais.

---

2 Piá é o termo local para filho, menino, garoto etc.

La prueba es una narrativa, una concepción de actor, un modo de selección. Primero, es indisociable de una narrativa particular, puesto que concibe la vida como estando sometida a um conjunto de desafíos. La vida en la sociedad, a través de las pruebas, se vive como una aventura permanente (idem 2010: 17).

Segundo Martucelli (2007a), trata-se de compreender o trabalho pessoal de cada indivíduo frente aos desafios demandados pelas estruturas sociais, sua ação para fabricar-se como sujeito e sua experiência dos processos socializadores. “Não tem como. Eu tenho que me jogar, ir pra luta. A ajuda do governo cobre só meu aluguel. Então eu tenho que me arriscar, senão nem eu, nem minha mulher e nem meu filho comem” (Marcos, 28 anos). Embora os trabalhos informais e/ou precários sejam a norma na região, a pandemia exacerbou essa dimensão da experiência juvenil a partir do fechamento das fronteiras. “Eu sempre fiz esse trabalho de atravessar mercadorias, de laranja<sup>3</sup>, sabe? Só que com a fronteira fechada eu tive que me aventurar mais. Por que foi tudo por baixo”.

Um número expressivo de jovens vem para a região de fronteira com o projeto de cursar medicina no Paraguai. A noção de projeto apresenta-se como uma importante categoria de análise. Desenvolvida por Velho a partir das formulações de Schultz o projeto seria “a conduta organizada para atingir finalidades específicas” (Velho 1994: 40). Para os estudantes que migram para a região de fronteira o projeto se reveste do sonho de ascensão social por meio dos estudos, e, vindos de diferentes locais do Brasil, compõem um contingente de milhares de estudantes brasileiros residindo nos dois lados da fronteira (Webber 2022). A pandemia forçou alguns jovens a suspenderem esses projetos de vida, encaminhando-se para trabalhos precários.

- Minha ideia era fazer medicina, validar o diploma e entrar no “mais médicos”. Dava pra ganhar dez mil como médico do “mais médicos”. Aí o governo acabou com o programa. Depois veio a pandemia.

- O que você pretende fazer?

- Não sei. Qualquer coisa. Uber, sei lá. Mas também não pode circular!

Além dessa suspensão nos projetos de vida, alguns estudantes ficaram confinados em Ciudad del Leste, impossibilitados de entrar no Brasil.

- O tempo que eu fiquei isolada no Paraguai foi o mais difícil da minha vida. (Solange, 25 anos).

3 O termo laranja faz referência às pessoas que trabalham atravessando mercadorias que extrapolam a cota permitida para compras de outras pessoas, estabelecida em quinhentos dólares.

Evidencia-se que a experiência da Covid 19 rompeu a normalidade com a qual todos viviam. Seja no ambiente doméstico, de trabalho ou estudantil. “Eu vim de Recife pra cá. Com esse sonho de cursar medicina. A universidade, os amigos me aconchegavam. Eu adoro ir pra faculdade, é onde eu me encontro, onde eu vejo o sentido de estar nessa cidade”. Porque sair da sua zona de conforto, ir pra outra cidade pra estudar é um desafio muito grande pra gente superar”.

É interessante notar que as dificuldades frente aos desafios e sua superação está a cargo do indivíduo que se vê na contingência de ser seu próprio esteio, de “ser herói de si mesmo” (Dubet 1994). Este autor afirma que quem imprime sentido à vida social é o próprio ator por meio de seu trabalho na construção de sua experiência social, uma vez que o quadro institucional se deteriorou na sociedade contemporânea. Desse modo, a unidade das representações e significados da vida social não está mais no sistema e no papel das instituições e sim neste trabalho realizado pelo ator social.

Segundo Dubet (1994, 1998, 2020), em face das características do mundo contemporâneo a noção de experiência deve ser acionada em substituição ao conceito de socialização para tentar responder à constituição dos indivíduos. Segundo o autor, o conceito de socialização compreendido, em seu sentido clássico, como um processo no qual se observa uma correspondência entre as instituições e o papel social desempenhado pelos agentes não se mostra mais operacional devido ao processo de desinstitucionalização, caracterizado pela perda de desempenho das instituições em moldar e conferir uma identidade aos indivíduos. Desse modo, cabe ao indivíduo gerir sua ação social por meio da combinação de elementos heterogêneos que permeiam as lógicas da ação social. Dubbet (1994) afirma que não há uma centralidade a orientar ou fundamentar as ações dos indivíduos. Assim, processa-se uma configuração social na qual não há correspondência entre a subjetividade do indivíduo e o papel social propugnado pelas instituições. A socialização se apresenta sempre como um processo não finalizado, caracterizado pela incongruência e pela multiplicidade de registros aos quais o indivíduo deve se articular.

Como em um quadro em que figura e fundo não se correspondem, as instituições não desempenham seus papéis no sentido de conferir aos indivíduos marcadores de identificação social. Assim, a experiência social dos indivíduos não é mais algo que acontece com um sujeito da experiência ou que os indivíduos vivem desde um lugar que lhes confere certas identidades, mas é a própria experiência dos indivíduos que lhes constitui como sujeitos no momento de sua ação social. A experiência, portanto, não é algo que se sofre a partir da ação institucional, mas é da ordem de ação dos indivíduos

que articulam, dentro dos marcos da estrutura social, os elementos de sua experiência. E, desse modo, o indivíduo se vê despregado da ordem social, das instituições e confere a si todas as responsabilidades por sua ação.

Cabe destacar que a relação entre fragmentação/totalização é recorrente nas análises sociais. Autores como Simmel (2006), Shultz (1979), Velho (1981, 1994), entre outros, debruçaram-se sobre o tema apontando que o efeito da fragmentação social se fez presente na modernidade desde sua origem. Desse modo, acompanhando esses autores, não se pode afirmar que as instituições sociais teriam um caráter totalizador efetivo que se realizara no período anterior ao mundo contemporâneo.

A perspectiva que adoto deste trabalho é a de tentar captar a esfera na qual o ator social negocia a realidade na consecução de seu projeto, tendo em vista que “a noção de que os indivíduos escolhem ou podem escolher é a base, o ponto de partida para se pensar em projeto (Velho 1981: 24). Importa reconhecer que os indivíduos, ao realizarem seus projetos se relacionam em um “campo de possibilidades como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implantação de projetos” (Velho 1994: 40) que podem se apresentar como provas e suportes aos indivíduos que se veem na contingência de articular diferentes esferas sociais. “Eu vim pra cá pra estudar. Só que agora parou tudo. Tá tudo online. Quando eu vim, juntamos um pessoal e alugamos uma casa no meu nome. Com a pandemia uma parte foi embora na hora. Daqui a pouco foi outra, e mais um e outro. Aí eu me liguei que é cada um por si. Cada um faz o seu” (Ester, 24 anos).

A adoção do ensino remoto emergencial (ERE), previsto para ser momentâneo, atendendo a uma situação pontual e urgente, se estendeu pelos anos de 2020, 2021 e, em algumas instituições, nos primeiros meses de 2022, trouxe outras provas para esses jovens. Ainda que alguns estudantes que frequentam as universidades tenham se adaptado ao ensino remoto, para uma parte trata-se de um desafio a mais por conta da falta de equipamentos de informática, da baixa qualidade de seus equipamentos ou pela dificuldade ou inexistência de acesso à internet. “Tá bem difícil acompanhar as aulas pela internet. Ainda mais que eu faço medicina. Vou esperar um pouco, se as coisas não mudarem eu vou embora. Tá muito difícil” (Heloisa, 25 anos, estudante de odontologia em uma faculdade no Paraguai). Outros jovens acompanhados durante esse período se manifestam do mesmo modo que essa interlocutora, sinalizando que as limitações de acesso à internet contribuíram para a suspensão dos sonhos juvenis, cuja face mais visível é o abandono escolar: fenômeno multifacetado que se acentuou com a pandemia.

- Pra mim não deu, professor. Eu tive que abandonar a facu, pra trabalhar como repositor de estoque”, me disse Marcos, 23 anos, ex-estudante de engenharia na UNILA.



- Devido à pandemia?
- Por causa de tudo.

Frente às inúmeras provas pelas quais passam esses estudantes é recorrente a realização de avaliações para se decidir a continuidade dos projetos pessoais. As necessidades familiares, em geral, compõem uma dimensão importante na escolha de se seguir os estudos ou não. Diante da posse de poucos recursos pessoais e/ou familiares alguns desses jovens voltam-se para a satisfação das necessidades de consumo familiar. “Eu parei tudo. A escola fechou, fiquei sem trampo, então o pouco que eu consegui foi para ajudar meus pais” (Henrique, 23 anos). As relações com a família são retratadas como uma prova a ser superada tendo em vista que esse grupo de jovens iniciava uma trajetória de autonomia, tendo alguns saído da casa dos pais. “Eu não queria voltar agora que eu tinha meu espaço, mas como eu poderia deixar minha família na mão”? O que pensaria de mim se eu não ajudasse nessa hora”? (Danilo, 22 anos). Ainda que a família seja vivida como uma prova, ela é, como veremos a seguir, na experiência desses jovens, um importante suporte.

Um fator importante a ser levado em conta na análise é a indistinção entre os espaços da casa e o espaço escolar estabelecido pelo ensino remoto. Alguns jovens manifestam preferência pela comodidade da casa e expressam se sentir mais à vontade no ensino online; “eu raramente me manifestava na sala. Agora, aqui eu me sinto mais à vontade pra falar” (Tamara, 23 anos). Porém, essa não é a regra. Thiago, por exemplo, se expressa da seguinte forma: “Isso é muito ruim. Eu levanto e já tô na sala de aula. Não tem um tempo, não tem ideias com o pessoal. E ainda tem a família na cola, circulando na casa”.

Além de promover o rompimento com os projetos pessoais, a pandemia trouxe um conjunto de fatores que compõe um quadro de incertezas quanto ao futuro. “No começo foi super legal. Conhecer o pessoal, os professores, todas essas ideias. Só que agora tudo isso parou e ninguém sabe como vai ser” (Bia, 20 anos).

### **“Minha família é tudo pra mim”.**

#### **Dos suportes frente à multiplicação dos desafios**

Se de um lado dos processos de individuação encontram-se as provas, de outro o indivíduo estabelece relações com diferentes tipos de suportes que são capazes de sustentá-lo frente aos desafios da individuação no mundo contemporâneo. Segundo Martuccelli (2007a, 2007b), os suportes podem ser materiais, simbólicos, conscientes ou inconscientes, ativamente estruturados ou não, mas sempre têm o efeito de apoiar, sustentar e fomentar as experiências dos indivíduos. “Eu só segurei a barra porque minha

mãe veio morar comigo. Senão eu tinha pirado. Minha mãe é muito tranquila, tem a grana da aposentadoria dela. Então não passamos necessidades como eu sei que alguns amigos passaram”, diz Marieta, estudante de uma universidade estadual. Observa-se nesse depoimento a família como suporte para enfrentar os desafios postos pelo momento pandêmico. As relações familiares podem ser experimentadas como uma prova, mas, também, como suporte e assim, a família “continua tendo essa função de dar sentido às relações entre os indivíduos e servir de espaço de elaboração das experiências vividas” (Sarti 2004: 17).

A família tem certa centralidade na experiência social desses jovens antes da pandemia e, especialmente, durante os meses em que vivemos sob os riscos da contaminação. Nesse período, a família se revestiu ainda mais de espaço privilegiado de socialidade e relações de apoio. “Ah, eu tava nessas de morar sozinha e tal, mas na hora que a coisa engrossou eu voltei pra casa de meus pais. A gente tem umas tretas, mas minha família é tudo pra mim” (Ester, 24 anos).

Ainda que esses jovens vivam situações de transitoriedade e fragmentação pode-se acompanhar Velho (1994: 29) quando afirma que:

[...] os indivíduos, mesmo nas passagens e trânsitos entre domínios e experiências mais diferenciadas, mantêm, em geral, uma identidade vinculada a grupos de referência e implementadas através de mecanismos socializadores básicos contrastivos como família, etnia, região, vizinhança etc. A tendência à fragmentação não anula totalmente certas ancoras fundamentais que podem ser acionadas em momentos estratégicos.

No âmbito das relações e interações experimentadas nas redes sociais pode-se observar que estas também se apresentam como espaços ambíguos, ora de prova, ora de suporte. Grupos de WhatsApp substituíram inicialmente com relativo sucesso os encontros presenciais desses jovens que compõem a geração denominada por Serres (2015) de Polegarzinha. Ou seja, que se movimenta nas redes sociais com desenvoltura, trocando mensagens rápidas e fragmentadas por meio de smartphones e da habilidade excepcional de escrita com os polegares. “No começo foi tranquilo. Só que tá demorando muito e, você sabe, a gente é brasileiro. Gosta de um bochicho, um abraço e tal” (Thiago).

Por fim a dimensão religiosa apresenta-se como suporte recorrente para esses jovens. “Ir na igreja sempre me ajudou. Mas com a covid não puderam abrir. Ficou proibido. Os pastores diziam que era pra abrir, pra gente orar. Eu fiquei meio sem saber direito o que fazer, então me apeguei na minha fé” (Helena, 25 anos).

Os suportes só fazem sentido dentro de determinado contexto social, não sendo possível elegê-los previamente ao seu acionamento pelos indivíduos. Em torno de cada indivíduo há um tecido social elástico composto de relações familiares, profissionais, afetivas, que compõe seu verdadeiro mundo. Há necessidade de apreender as diferentes gramáticas pelas quais se desenham as relações do indivíduo com o mundo e com os outros que o sustentam. Alguns suportes dão mais possibilidades de êxito no processo de individuação, por isso é preciso compreender como diferentes suportes possibilitam a construção de sujeitos autônomos, visto que nem todos garantem o sucesso da individuação. Há um vínculo profundo entre a individuação, os projetos, as provas e os suportes. A capacidade de se articular aos espaços e instituições; a maior ou menor consistência dos ambientes que envolvem o indivíduo dando-lhe ou não os suportes necessários é que lhe garante ou interdita os deslocamentos e a conquista de posicionamentos sociais.

### **Considerações finais**

Em face do contexto social da região da tríplice fronteira, observa-se um conjunto de desafios a ser superado pelos jovens na vivência cotidiana de suas existências juvenis. Os depoimentos apresentados visaram revelar as percepções juvenis acerca de suas dificuldades (provas) e de seus apoios (suportes) coletivos e individuais que promovem ancoragem ou deslocamentos em seus projetos de vida que são constitutivos dos processos de individuação desses atores. Cabe notar que esse processo é, ao mesmo tempo, de ordem subjetiva e objetiva caracterizando-se, no mundo contemporâneo, pela centralidade conferida ao indivíduo como mentor do processo, por um engajamento que permite ao agente, nas palavras de Dubet (1994: 128), se perceber como o autor de sua própria vida. Ao indivíduo cabe a tarefa de instituir-se em relação com as diferentes esferas da estrutura social, respondendo por meio de sua ação às exigências estruturais da sociedade. É com esse sentido que podemos observar nos depoimentos a centralidade conferida aos sujeitos para o sucesso ou fracasso em sua ação social. Fenômeno observado estruturalmente no mundo contemporâneo, mas que se reveste de novas manifestações no período pandêmico.

Ainda que contando com auxílio emergencial, os jovens participantes dessa pesquisa veem certa ausência do Estado no cenário pandêmico. “É nós por nós mesmos. Se ficar esperando ajuda do governo, morre de fome” (Arthur, 24 anos). Com uma experiência social caracterizada pela precariedade e pela informalidade é na lógica da “viração” ou da realização de múltiplas tarefas que parte desses jovens consegue auferir recursos pecuniários que garantam sua subsistência. “Antes eu fazia dois, três trabalhos e

me virava. Agora, Ciudad del Leste está parada. Não tem trabalho. A ajuda do governo não alcança meus gastos; O que eu vou fazer? Roubar? (Augusto, 23 anos).

Este artigo buscou apresentar um conjunto de depoimentos no qual um grupo de jovens residentes na região de fronteira (Brasil/Paraguai) manifestam suas percepções acerca desse momento. Aufere-se pelo material que os jovens se responsabilizam pelos resultados obtidos nas diferentes esferas de suas vidas. Fazem pouca menção às instituições governamentais e suas ações ou omissões frente à pandemia. Salvo quando se discute a exiguidade do auxílio emergencial. Porém, mesmo nesse caso, sendo insuficiente o recurso emergencial, este grupo de jovens manifesta que cabe ao indivíduo a ação para superar suas dificuldades, recaindo sobre ele a responsabilidade por sua experiência social. Os desafios experimentados por meus interlocutores, bem como a busca por apoios que permitam sua transposição, não se restringem ao momento da pandemia. A vida cotidiana dessas pessoas é experimentada como um conjunto de provas e suportes próprios da nova razão do mundo neoliberal (Dardot & Laval 2016).

Observa-se, contudo, que durante o período pandêmico as provas foram exacerbadas devido ao rompimento com a normalidade. Mesmo que a normalidade se caracterize pela precariedade e informalidade nas relações de trabalho, fragmentação da experiência, dificuldades de acesso a direitos sociais etc. A pandemia trouxe para o centro da percepção desses jovens a fragilidade de sua condição juvenil vivida sob o signo da informalidade, precariedade e fragmentação no presente, mas, também, da incerteza quanto ao futuro. Frente aos desafios, esses jovens adotam a lógica da reversibilidade (Pais 2003) retornando ao seio da família e suspendendo – momentaneamente ou em definitivo – seus projetos. Observa-se a centralidade que a família adquire nesse movimento como suporte para superar as provas apresentadas ao indivíduo, contrariando, em alguma medida, a percepção de uma fragilidade das instituições. No entanto, percebe-se que é no âmbito da esfera da vida privada que os jovens vão buscar refúgio para solucionar os momentos de maiores percalços na consecução de seus projetos. Meus interlocutores afirmam a importância da família, da religião e das relações entre os pares como espaços de ancoragem do indivíduo.

Seus depoimentos apontam a necessidade de aprofundamento das políticas públicas existentes que diretamente tenham como foco as juventudes ou que indiretamente alcancem esse segmento da sociedade. Diante das incertezas e desafios colocados para suas existências juvenis no futuro imediato pós pandêmico se fazem necessárias e urgentes novas ações orquestradas pelos Estados no sentido de lhes garantir o acesso aos direitos de cidadania – educação, saúde, moradia, cultura etc. E *last but not least*, é

necessária uma nova ordenação para o mundo do trabalho que abra a possibilidade do exercício de trabalhos descentes para esses jovens. Trabalhos amparados em garantias de emprego e direitos trabalhistas, condição que meus interlocutores desconhecem por terem vivido sua socialização para o mundo do trabalho em um ambiente caracterizado pela desregulamentação das relações trabalhistas. Neste cenário, agravado pela pandemia, a família, enquanto instituição social encarregada da socialização primária dos indivíduos, a religiosidade e os laços de amizade, construídos nas relações de sociabilidade entre os pares, despontam como os elementos nos quais esses jovens buscam suportes para enfrentar as contingências da experiência social.

### Referências

- ARAUJO, Katia & MARTUCCELLI, Danilo. 2010. "La individuación y el trabajo de los individuos". *Educación e Pesquisa*, 36(especial): 77-91.
- ARAUJO, Katia & MARTUCCELLI, Danilo. 2012. *Desafíos comunes: Retrato de La Sociedad Chilena y Sus Individuos*. Tomo 1. 1º edición. Santiago: LOM Ediciones.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. 2016. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1º edição. São Paulo: Boitempo.
- DUBET, François. 1994. *Sociologie de l'expérience*. 2º edition. Paris: Seuil.
- DUBET, François. 1998. "A Formação dos Indivíduos: a desinstitucionalização". *Contemporaneidade e Educação*, 3(3): 27-33.
- DUBET, François. 2020. *O Tempo das paixões tristes*. 1º edição. São Paulo: Vestígio.
- MARTUCCELLI, Danilo & SINGLY, François. 2012. *Las sociologías del individuo*. 1º edición. Santiago: LOM Ediciones.
- MARTUCCELLI, Danilo. 2007a. *Cambio de rumbo: La sociedad a escala del individuo*. 1º edición. Santiago: LOM Ediciones.
- MARTUCCELLI, Danilo. 2007b. *Gramáticas del individuo*. 1º edición. Buenos Aires: Losada.
- MARTUCCELLI, Danilo. 2012. *Existen individuos em El Sur?* Santiago: LOM Ediciones.
- PAIS, José Machado. 2003. *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*. Lisboa: Âmbar.
- POZZO, Anibal. 2014. "Paraguay y sus fronteras. Apuntes sobre culturas em movimento em territórios que se reconfiguran". In: Diana Araujo Pereira (ed.), *Cartografia Imaginaria da Tríplice Fronteira*. 1º edição. São Paulo: Dobra Editorial. pp. 13-29
- SARTI, Cynthia Andersen. 2004. "Família como ordem simbólica". *Psicologia USP*, 15 (3): 11-28.



- SERRES, Michel. 2015. *Polegarzinha – Uma nova forma de viver em harmonia, de pensar as instituições, de ser e de saber*. 1º edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SHULTZ, Alfred. 1979. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SIMMEL, Georg. 2006. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SILVA, Regina Coelho Machado. 2013. “Vidas, nações e Estados se fazendo nas fronteiras entre Brasil, Paraguai e Argentina”. *Revista do Centro de Educação, Letras e Saúde da UNIOESTE*, 15(2): 10-32.
- SPOSITO, Marilia Pontes (org.) 2009. *O Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: Educação, Ciências Sociais e Serviço Social (1999-2006)*. Belo Horizonte: Argumentum.
- TELLES, Vera da Silva. 1999. “A ‘nova questão social’ brasileira ou como as figuras do nosso atraso viraram símbolo da nossa modernidade”. *Cadernos CRH*, 30(3): 85-110.
- TELLES, Vera da Silva. 2010. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. 1º edição. Belo Horizonte: Argumentum.
- WEBBER, Maria Aparecida. 2022. “Cruzando Fronteras en Busca de Formación Médica”. *Revista GeoPantanal - UFMS*, 32: 117-127.
- VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- VELHO, Gilberto. 1994. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Recebido em 04 de março de 2022.

Aceito em 24 de abril de 2023.

## "É nós por nós mesmos": juventude e pandemia na região de fronteira

### Resumo

Este artigo apresenta a percepção de um grupo de jovens residentes na região da tríplice fronteira (Brasil, Argentina e Paraguai) sobre sua experiência social durante o período pandêmico. O trabalho se desenvolveu em continuidade a uma pesquisa anterior à pandemia, mas realizada sob as novas condições de segurança sanitária. Seguindo uma perspectiva qualitativa de pesquisa foram feitas entrevistas online com um grupo de 15 jovens. Tomou-se como referencial teórico as categorias de prova e suporte desenvolvidas por Martuccelli com o intuito de perceber a experiência social dos indivíduos. Observa-se ao longo do trabalho que a pandemia rompeu com a normalidade da vida social da região, porém exacerbando aqueles aspectos já vivenciados pelos participantes da pesquisa. Por um lado, acentuou-se a informalidade, a precariedade, certa fragmentação da vida social e a incerteza quanto ao futuro. Por outro, observou-se a proeminência das relações familiares como suporte a esses jovens reafirmando a centralidade desta instituição social.

**Palavras-chave:** Juventudes; Fronteira; Experiência; Provas; Suportes.

## "It's just us for ourselves": Youth and pandemic in the border region

### Abstract

This article presents the perception of a group of young residents in the triple border region (Brazil, Argentina and Paraguay) about their social experience during the pandemic period. The work was developed in continuity with research conducted before the pandemic, but under the new conditions of health security. Following a qualitative research perspective, online interviews were carried out with a group of 15 young people. The categories of evidence and support developed by Martuccelli were used as a theoretical reference in order to understand the social experience of individuals. It is observed throughout the work that the pandemic broke with the normality of the social life of the region, but exacerbating those aspects already experienced by the participants of the research. On the one hand, informality, precariousness, a certain fragmentation of social life and uncertainty about the future were accentuated. On the other hand, it was observed the prominence of family relations as support for these young people, reaffirming the centrality of this social institution.

**Keywords:** Youth; Frontier; Experience; Challenge; Support.

## As etnografias e os saberes missionários sobre as alteridades timorenses: apostolado, padronização e hierarquia nas missões católicas do Timor Português<sup>1</sup>

Alexandre J. de M. Fernandes

Doutor em Antropologia Social – Professor Voluntário e Servidor Técnico-Administrativo  
Departamento de Saúde Coletiva/Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0009-0009-6594-4647>

[alexandre.fernandes@unb.br](mailto:alexandre.fernandes@unb.br)

### Introdução

A existência de empreendimentos e textos etnográficos desenvolvidos por missionários sobre populações autóctones coloca desafios em termos metodológicos, descritivos, teóricos e epistemológicos. Isso acontece principalmente pelo curioso fato de que missionários – figuras aparentemente tão distantes do relativismo cultural – produziam textos que também intitulavam como “etnografias”.

Algumas pesquisas sobre as etnografias feitas pelas missões religiosas têm sido realizadas por pesquisadores contemporâneos. A partir da análise de textos, esses investimentos de pesquisa têm buscado identificar as categorias de entendimento empregadas por missionários para compreender as alteridades, assim como imaginar interações e mediações entre indígenas e missionários que foram fontes de informações para a escrita desses textos. Esse modo de enquadrar teoricamente e metodologicamente as etnografias missionárias é assim sintetizado por Paula Montero, antropóloga expoente que tem se dedicado a esse subcampo:

[...] o exame das práticas missionárias de tradução/indexação nos permite enfrentar, a partir de um exemplo histórico particular, um problema antropológico de peso e que permanece, a nosso ver, ainda em aberto: como, na relação entre universos culturais percebidos como heterônomos, se dá a produção material e simbólica da “alteridade cultural” (Montero 2012a: 851).

---

1 Agradeço a Professora Kelly Cristiane da Silva (PPGAS-UnB), a Francisco Paulo Vieira Miguel e aos pareceristas anônimos pela leitura das versões iniciais do presente artigo.

Um dos pressupostos dessas análises antropológicas são as razões pelas quais havia um investimento intelectual das missões cristãs na produção de etnografias. O papel da etnografia missionária seria “tornar comensuráveis sentidos percebidos como diferentes (ou moralmente inaceitáveis) e para tornar compatíveis na vida cotidiana modos de agir heterogêneos, pertencentes a estilos de vida muito distintos” (Montero 2012a: 851). Assim, em termos gerais, supõe-se que esses textos foram produzidos principalmente com a intenção de construir pontes de significados entre universos cristãos e pagãos: a etnografia estaria a serviço da tradução do cristianismo para indígenas. Essa consideração faz com que as questões sobre como se fazia a expansão do cristianismo e qual era o papel das etnografias sejam entendidas como triviais: a intenção de conhecimento sobre a alteridade estaria diretamente ligada a esforços de conversão, de torná-los cristãos.

Mas quais eram as intenções, isto é, os propósitos e os desejos que faziam com que os missionários dedicassem parte de seu tempo na produção dessas etnografias? Conforme argumentarei neste artigo, as pesquisas em antropologia acerca das etnografias missionárias têm focalizado bastante as experiências etnográficas (o *estar com* o indígena) e as abordagens teóricas (“grades de leitura” e “modalidades discursivas”) empregadas por esses missionários. Porém, considero que elas têm deixado de imaginar, de maneira mais sistemática, as vidas sociais dessas etnografias como mensagens institucionais das Igrejas. Como textos escritos que eram produzidos em larga escala por determinados missionários e lidos por sujeitos específicos, essas etnografias possuíam outros elementos que vão além do referente e do código, tais como emissores, receptores e canais de comunicação. Isso nos faz retornar às perguntas básicas de uma análise antropológica com base documental: quem eram os emissores e os públicos-alvo das etnografias missionárias? Quais eram os canais de comunicação dessas etnografias? Ao levar em consideração esses aspectos, conectando os textos etnográficos a um conjunto de textos que circulavam em conjunto, creio ser possível relacionar como a produção das etnografias missionárias produzia a expansão do cristianismo, de modo que a tematização da alteridade se torna uma questão residual nas etnografias missionárias.

Explico: em minha pesquisa sobre a cristianização do Timor-Leste durante o período colonial português pós-Segunda Guerra Mundial (1945-1975), tive acesso a um conjunto de registros etnográficos e folclóricos produzidos por missionários católicos no então Timor Português em um periódico intitulado *Seara*.<sup>2</sup> Ao procurar pensar sobre os diferentes

2 Os textos analisados no âmbito deste artigo deram origem, primeiramente, à minha dissertação de mestrado, intitulada “Em Searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli (1949-1973)”. A dissertação foi aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília em junho de 2014, e orientada por Kelly Cristiane da Silva.

elementos de comunicação, alguns fatos me despertaram curiosidade. Por exemplo, descobri que esses saberes sobre as populações do Timor Português eram publicados principalmente pelo órgão eclesiástico central daquele contexto missionário, a Diocese de Díli. Além disso, esses saberes tinham como principal canal de comunicação o periódico impresso dessa Diocese, *Seara*, cujo público-alvo eram os missionários dispostos nas diferentes missões católicas subordinadas (Fernandes 2016). Nos diferentes exemplares da atividade de imprensa católica dessa Diocese, essas etnografias se apresentavam entre uma diversidade de textos dos mais diferentes gêneros. Do mesmo modo, as etnografias ocupavam em geral as seções finais de cada número do periódico *Seara*.

Esses diferentes elementos da comunicação presentes no periódico *Seara* abriram janelas cognitivas capazes de me fazer perceber algumas intenções sobre a expansão do cristianismo presentes nos textos dessas etnografias. Além de *traduzir* o cristianismo para os indígenas, as etnografias e os saberes missionários sobre as populações timorenses (lendas e gramáticas) também eram úteis para construir técnicas apostólicas para todas as missões do Timor Português, tais como contos e liturgias. Mas, principalmente, consegui perceber que as etnografias, em conjunto com essas outras técnicas apostólicas, estavam a serviço de uma padronização da ação missionária em termos globais e de acordo com as instruções hierárquicas dos órgãos superiores da Igreja Católica.

Neste artigo, a partir da análise dos textos presentes nos números do periódico *Seara* editados pela Diocese de Díli durante os anos de 1949 a 1973, busco especular sobre algumas intenções missionárias que motivavam a produção e circulação de saberes sobre a alteridade timorense. Procuo demonstrar que a expansão do cristianismo na atuação da Diocese de Díli convergia para três diferentes intenções: 1) o apostolado, isto é, a divulgação da mensagem cristã para os fiéis e as populações pagãs; 2) o catolicismo/universalismo, entendido como a produção de uma padronização da atuação e da compreensão sobre as questões da Igreja Católica tanto localmente (contexto missionário timorense) quanto globalmente; e 3) a hierarquia/romanismo da Igreja, ou seja, fazer com que todas as ações e compreensões dos missionários e fiéis estivessem mais ou menos formatadas em acordo com as instruções dos órgãos centrais do qual a Diocese de Díli se subordinava: a Província Eclesiástica de Portugal e, principalmente, a Santa Sé. Argumento, portanto, que os saberes sobre as alteridades timorenses produzidos pela Diocese de Díli se uniam a esses três esforços de expansão do cristianismo.

Advirto que se deve ter em conta que essas ações são muito próprias do período histórico analisado, havendo diferenças consideráveis nos usos desses saberes nos períodos posteriores e anteriores ao Concílio Vaticano II (Montero 2012a). Também



considero que as técnicas e os desafios missionários colocados no Periódico *Seara* e nos saberes missionários lá publicados possam ser muito próprios dos bispos e dos padres diocesanos, que atuam diversamente de outros missionários (irmãos, freiras e catequistas) e de padres vinculados à Congregações e Ordens. Isso faz com que os desafios colocados por esses atores possam ter diferentes ênfases e estratégias<sup>3</sup>.

### **A produção missionária da diferença como prática de expansão do cristianismo**

Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que porém não crer será condenado.

Marcos, XVI, 15-16.

Os investimentos mais frequentes das ciências sociais na compreensão das igrejas cristãs missionárias foram entender as experiências de populações indígenas com os fenômenos do cristianismo, procurando compreender os impactos e os efeitos das denominações religiosas nas vivências e práticas de reprodução social de populações autóctones (Beidelman 1980). Isso fez com que os missionários fossem estudados mais como um elemento catalisador de transformação e que as missões fossem pensadas principalmente num paradigma da situação colonial (Balandier 1993)<sup>4</sup>. A partir do momento em que a moderna antropologia passou a estudar não apenas os povos ditos primitivos e começou a pensar sobre alteridades mais familiares, surgiram algumas iniciativas que trataram os missionários como *nativos* (Pels 1997).

Nesse campo de investigação que dirige a atenção especificamente sobre os missionários, observa-se que uma parte das pesquisas focalizou a prática textual e a sistematização de saberes e conhecimentos que as denominações cristãs desenvolveram sobre as populações autóctones com as quais elas lidavam. No campo da antropologia acadêmica feita no Brasil, algumas pesquisadoras (Dulley 2010; Araújo 2009; Montero 2012b) têm se detido na compreensão sobre as produções desses saberes missionários. Inspiradas em reflexões sobre a prática etnográfica, essa proposta de uma antropologia das missões tenta compreender as percepções e práticas discursivas sobre as populações

3 Conforme argumentei em outra ocasião (Fernandes 2016), isso nos permite considerar que a relação missionário-indígena era apenas uma das engrenagens de um complexo de ações, em que os saberes sobre os timorenses atuavam em diferentes níveis e com diferentes intuitos. Assim, em termos descritivos, uma questão em aberto refere-se às dimensões que os saberes missionários sobre a alteridade tinham no cotidiano dos agentes diferenciadamente dispostos nas missões religiosas.

4 Os estudos de Comaroff e Comaroff (1991), que procuram compreender, a partir dos arquivos missionários, dinâmicas de inserção do capitalismo na África do Sul, e os de Wright (1999), que toma como universo as práticas de compreensão cosmológicas dos indígenas sobre suas interações com os missionários, seriam exemplares de uma antropologia que parte das missões religiosas em interação com populações autóctones.

autóctones. Considero que a coletânea de artigos “Deus na Aldeia” (Montero 2006) foi o marco inicial desses investimentos.

As pesquisas sobre as práticas de construção da alteridade em diferença focalizam a produção escrita das missões, especificamente as etnografias feitas por missionários. Nesse sentido, essas pesquisas têm sido realizadas como um constante exercício comparativo entre os saberes missionários sobre as populações indígenas e a antropologia social que se consolidou enquanto campo disciplinar no século XX. Isso tem sido feito, entre outras razões, pelas similitudes dos empreendimentos desenvolvidos por antropólogos e missionários: os ofícios de ambos envolvem uma grande especulação sobre o *outro*; de modo semelhante aos antropólogos, os missionários têm construído teorias sobre a humanidade e têm procurado remodelar suas compreensões sobre o humano diante das suas experiências de interação com essas populações.

Num empreendimento comparativo entre antropologia e saberes missionários, Paula Montero, no estudo monográfico “Selvagens, Civilizados, Autênticos” (2012b), realiza reflexões sobre os textos etnográficos publicados por padres salesianos. Montero centra-se na identificação das estratégias discursivas, como “polifonia” e “tom biográfico”, empregadas por esses missionários, assim como procura identificar os termos em que foram negociadas as condições de trabalho de campo entre padres-etnógrafos e as populações indígenas (Montero 2012b: 21). Isso lhe permite considerar que essas etnografias eram fruto de experiências que privilegiavam relações dos missionários com determinados atores, principalmente os grupos dominantes das aldeias indígenas.

Ainda, a autora focaliza as práticas de construção de códigos compartilhados entre missionários e indígenas, procurando compreender as categorias compreensivas com as quais missionários buscavam dar sentido às suas experiências, o que ela tem chamado de “indexação”. Para Montero, a indexação é uma ação do missionário para “produzir discursivamente pontes entre o universo nativo e o universo do tradutor” (Montero 2012a: 844), e servia como uma forma de produzir “convenções de sentido”. Ela retoma as reflexões de Roy Wagner (1981) sobre o choque cultural que marca a experiência etnográfica e que seria, nesse movimento, uma “invenção da cultura”, de simbolização sobre a experiência da alteridade (Montero 2012b: 181). Por exemplo, Montero propõe imaginar como os missionários buscaram identificar e construir discursivamente o que seria uma “religião” entre as populações Bororo.<sup>5</sup>

5 Montero traz como exemplo os sentidos dados ao “infanticídio bororo” por um missionário salesiano. Ela sugere que os missionários, ao saber que os Bororo justificavam o infanticídio porque as mães grávidas tinham sonhos que previam desgraças coletivas, entenderam isto como indício de uma “crença religiosa”. Daí a razão de o infanticídio ser compreendido como uma “obrigação coletiva” (Montero 2012b: 848).

Também inspirada nas reflexões de James Clifford (1992) sobre as pesquisas realizadas por Maurice Leenhardt – famoso antropólogo-missionário protestante –, a comparação entre as etnografias feitas por antropólogos e por missionários se mostra um investimento mais explícito no estudo de Iracema Dulley (2010). Em seu trabalho, a autora trata das etnografias realizadas por padres e irmãos católicos da congregação do Espírito Santo nos planaltos centrais de Angola durante o período colonial português. Dulley faz um exercício comparativo entre essas etnografias e as pesquisas realizadas por Lévy-Bruhl, uma vez que ambos utilizavam a noção de “mentalidade primitiva”. Dulley conclui que os missionários, diferentemente do famoso antropólogo francês, propunham a localização de diferenças a serem superadas (Dulley 2010: 81)<sup>6</sup>.

No contexto anglo-saxão da antropologia, principalmente nas produções relativas à antropologia do colonialismo (Dirks 1996; Pels 1997), uma bibliografia substancial também focaliza as percepções dos missionários sobre os indígenas expressas em textos etnográficos. Esses trabalhos têm reavaliado a narrativa ortodoxa da história da antropologia, que considerava a etnografia enquanto prática de conhecimento monopolizada por antropólogos sociais e culturais e cujas raízes advinham de relatos de viajantes (por exemplo, Laplantine 1994). Mostra-se que a etnografia, como uma espécie de gênero textual, parece ter nos missionários e noutros agentes coloniais (empreendedores e funcionários imperiais), senão suas origens, uma das razões de sua popularidade, visto que esses também realizaram exercícios sistemáticos de registros sobre características de certas populações (Geest & Kirby 1992). Alguns estudos têm posto em xeque as diferenças entre missionários e antropólogos demarcadas nos contextos acadêmicos. Conceber o missionário como alguém puramente implicado na produção de mudanças sociais e etnocêntricas, como fizeram alguns pesquisadores (por exemplo, Simonian 1999 e Lamba 1985), é deixar de levar em conta que grande parte dos antropólogos sempre estiveram e estão envolvidos em práticas de governo e de transformação de dinâmicas sociais (Pels 1997; Geest 1990).

Outro ponto discutido pela antropologia nas análises sobre as etnografias missionárias são as relações teóricas e metodológicas bastante profundas entre etnógrafos seculares e missionários cristãos, que trabalhavam em um diálogo conjunto e se envolveram

---

6 “[...] se no caso de Lévy-Bruhl o esforço é apreender o outro sem minimizar as diferenças, levando-se em conta a diferença qualitativa existente entre um pensamento e outro, no caso dos missionários a necessidade de compreensão do outro tem caráter eminentemente prático. Isso determina, por sua vez, os procedimentos realizados pelos missionários, que embora se proponham a olhar para a realidade “indígena” com o máximo de objetividade – e aqui mais uma vez convergem com Lévy-Bruhl –, escolhem os objetos a serem contemplados a partir de preocupações pragmáticas relacionadas ao cotidiano da missão e guiam-se, em última análise, pela lógica da prática no estabelecimento de equivalências entre o universo “cristão” e o universo “indígena” (Dulley 2010: 88).

em controvérsias etnológicas – mostrando o quanto antropólogos buscaram produzir uma desqualificação dos saberes feitos por missionários (Hawkins 1998; Maxwell 2008). Algumas análises de antropólogos têm feito com que se comece a dar maior valor heurístico a esses saberes missionários sobre as populações autóctones, uma vez que os trabalhos de campo, o aprendizado sobre os sentidos de algumas práticas culturais e sobre o vernáculo linguístico foram quase sempre produtos de trabalhos de campo de longa duração e, por muitas vezes, de melhor qualidade do que a dos antropólogos (Macagno 2009; Bersselaar 2006; Cinammon 2006).

Tais esforços da antropologia estão em consonância com uma busca cada vez maior de colocar seus instrumentos de análise em questão pela *mea culpa* decorrente do envolvimento com o empreendimento colonial (Asad 1973), pelo reconhecimento dos limites do conhecimento etnográfico sobre outras alteridades (Fabian 1983), pela consideração sobre as implicações epistemológico-teóricas da expressão textual da experiência etnográfica (George & Marcus 1984), e/ou pelos efeitos hierárquicos e secularizantes que antropólogos quiseram produzir no campo intelectual (Pompa 2006). Assim, em termos gerais, sugiro que as pesquisas antropológicas têm buscado compreender os saberes missionários sobre as populações “autóctones” como uma forma de pensar e refletir sobre a prática etnográfica feita por antropólogos e/ou para fazer uso dos dados coletados por essas agências.<sup>7</sup>

Em minha pesquisa sobre as etnografias publicadas no periódico *Seara*, existem possibilidades analíticas para interpretar os saberes missionários sobre as populações do Timor Português pela chave da comparação com a antropologia social e cultural. Nos diferentes números do periódico *Seara*, havia uma circulação constante de dois gêneros textuais que falavam sobre as populações timorenses: as etnografias e as lendas. Por exemplo, no ano de 1952, a Diocese publicou o texto “Tutuala – (apontamentos etnográficos)” (Ferreira 1951), o que seria um conhecimento específico das populações presentes em Tutuala, localizada na região do extremo leste da colônia. As análises se faziam em tópicos intitulados como *Alimentação, Actividades, Distrações, Crêndices, Lendas,*

7 Neste texto, não realizei um exercício metodológico explicitamente comparativo entre saberes missionários e antropológicos. Creio, contudo, que as intenções de padronização e hierarquia expostas poderiam ser perceptíveis se também tivesse realizado um exercício baseado em algumas reflexões da antropologia da antropologia, como alguns estudos que buscam compreender o conhecimento antropológico como um campo discursivo cujos interlocutores se dispõem com diferentes capacidades enunciativas e em relações globais e locais (ver, por exemplo, Ribeiro & Escobar 2013). Se a vocação comparativa na antropologia permite revelar o que a nossa ideologia oculta (Dumont 2008), um investimento de pesquisa comparativo para entender os missionários (e, por tabela, os antropólogos) também estaria atrelado a outras questões que já têm sido postas na antropologia/epistemologia/história da antropologia, tais como a hierarquia acadêmica, as globalizações institucionais e teóricas, e os desafios comunicativos dos antropólogos com a sociedade civil.

*Doenças, Morte*. Mas, mais do que esses aspectos, em *Seara* diversos textos voltavam-se à compreensão do *casamento* (tocarei nesse tema nos próximos tópicos) e da *religião* dos timorenses.

Quanto a religião, em uma das ocasiões, Padre Ezequiel Pascoal afirmou:

O pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga. Em quási todos os dialectos lhe chama *Maromac* que será, possivelmente, uma modificação da palavra *naroman* que significa luz, esplendor. [...] É fácil concluir daque que ele dê ao Ser Supremo o nome dos dois astros que, no seu modo de entender, são os ASTROS-REIS (Pascoal 1949b: 3).

Os esforços etnográficos permitiriam um melhor conhecimento para transmitir a mensagem cristã. Acerca das lendas publicadas em *Seara*, Padre Ezequiel Pascoal afirmou que o entendimento das *crenças, tradições, lendas e usos* lhe permitiria um acesso à *alma* dos timorenses:

Na mesma ordem de ideias, não podia deixar de lhe merecer especial interesse o vasto, pouco explorado e sempre interessante ao campo do folclore – crenças, tradição, lendas, usos – tão impregnante de estranha religiosidade que nos permite ver a alma destes povos tão simples e tão complexa, tão diferente da nossa, mas, em última análise, a braços com as mesmas eternas aspirações humanas, em presença das mesmas interrogações perturbadoras, em luta com os mesmos imponderáveis inimigos, perplexa arte o acervo de problemas que com maior ou menor acuidade, sempre preocupou a humanidade, onde quer que fosse, e a que só o Evangelho responde cabalmente (Pascoal 1949b: 12).

Nesses textos publicados no periódico *Seara*, pode-se concluir que a etnografia e o folclore escritos por missionários eram ferramentas para a produção de indexações, pois procuravam construir uma diferença – as *interrogações perturbadoras* – para apresentar as respostas que só o *Evangelho responde cabalmente* a esses questionamentos próprios das *almas dos timorenses*.

Essas práticas de registro da alteridade expostas em etnografias e folclore no periódico *Seara* – doravante saberes *sobre* os timorenses – são potenciais para as análises que têm rompido com algumas ideias comuns que a antropologia tem sobre sua própria prática de conhecimento. Havia a centralidade dos temas similares a questões fundantes da antropologia social, como parentesco e religião, o que nos dá pistas para pensar o cristianismo da antropologia (Cannell 2005). Do mesmo modo, esses conhecimentos sobre os timorenses podem ser potentes para compreender questões colocadas pela etnologia da Indonésia Oriental – região etnográfica da qual a ilha de Timor faz parte –, visto que tanto missionários e antropólogos têm atentado às trocas matrimoniais como fenômeno estruturante das vivências dessas populações (Wouden 1968).



Contudo, parece-me que pensar sobre as experiências de campo, as estratégias discursivas, as grades de leitura da alteridade e as qualidades dos saberes etnológicos dos missionários acerca das populações, conforme argumentarei no próximo tópico, são questões mais centrais aos antropólogos do que aos próprios missionários. Assim, em vez de seguir essa rota de análise, gostaria de sugerir que o empreendimento antropológico acerca dos saberes missionários sobre a alteridade passa pela internalização do que é nominalmente estruturante e do que é objeto de interesse dos agentes que produziam esses saberes. Se queremos apreender intelectualmente o que estava implicado nessas práticas etnográficas feitas por missionários, talvez tenhamos de partir das premissas ideológicas da prática missionária.

Isso nos leva ao ponto de partida que caracteriza os missionários no pensamento desses atores. Em termos ideais, os missionários estão preocupados com a produção da expansão e manutenção do cristianismo em territórios fronteiriços, onde essas instituições não gozam de grande capilaridade e onde boa parte das populações não se entendem como cristãs (Rego 1961). Nesse sentido, uma primeira questão a ser respondida, que leve em conta o ponto de vista dos missionários, é: quais são os desafios para a expansão do cristianismo? E, posteriormente: como a produção de saberes sobre as populações autóctones estava a serviço da expansão do cristianismo?

Para responder essas questões com base nos discursos de atores missionários, os próximos tópicos desse artigo procuram decompor, em meu contexto de análise, quais eram os desafios que a Diocese de Díli – difusora das etnografias missionárias no contexto timorense durante os anos coloniais – entendia que havia para “a expansão do cristianismo”. Sugiro que, conforme reconhecido por ampla literatura antropológica (Agnolin 2006; Monteiro 2001; Rafael 1993), fazia-se expandir mediante técnicas de conversão, e, por esta razão, as etnografias missionárias eram um saber para o aperfeiçoamento dessas técnicas. Além disso, do ponto de vista da Diocese de Díli, a produção da expansão do cristianismo pelas etnografias respondia a duas outras intenções para a expansão do catolicismo: a padronização da atuação missionária em termos locais e globais (intenção *católica*) e a busca por manter uma hierarquia eclesiástica (intenção *romana*).

### **Os saberes sobre os timorenses para o apostolado**

Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos. E tudo isso faço por causa do Evangelho, para dele me fazer participante.

I Coríntios, IX, 20-23

Conforme argumentei acima, os trabalhos dos antropólogos sobre as missões religiosas dão pistas iniciais para responder como os saberes sobre a alteridade estavam a serviço da expansão do cristianismo. Montero relaciona a compreensão da alteridade – a tradução cultural – às técnicas de tradução do catecismo para o vernáculo e à produção de gramáticas de línguas locais:

O trabalho missionário foi muitas vezes descrito como um trabalho de tradução cultural. Traduzir o catecismo para o vernáculo e produzir gramáticas foi o modo como, historicamente, os missionários cristãos entenderam sua própria ação evangelizadora (Montero 2012a: 836).

Assim, a antropóloga sugere que o catecismo e a gramática eram objetos-fins dos missionários nas intenções de conhecimento sobre a alteridade. Isso indica que os objetivos ideológicos da construção de etnografias não se encerravam num conhecimento da humanidade, como os antropólogos idealmente buscam; elas visavam a construção de técnicas de manuseio da relação missionário/missionário para a expansão do cristianismo. Apesar de reconhecerem que os saberes etnográficos tinham uma finalidade aplicada, a aplicação desses saberes etnográficos em técnicas de catequese, gramáticas e liturgias não têm sido objetos de análise<sup>8</sup>.

No periódico *Seara*, observei que a construção de saberes sobre os timorenses era fundamental para o apostolado, para saber como se relacionar com os fiéis. Isso é inicialmente perceptível quando se articula as etnografias ao seu campo de saber: a missiologia. No contexto missionário do Timor Português, a ciência das missões era um investimento intelectual que buscava a prática de conhecimentos sobre como expandir o cristianismo<sup>9</sup>. Em *Seara*, Padre Ezequiel Pascoal publicou, na “Página Missiológica”, as etnografias sobre os timorenses como parte desses esforços disciplinares. Ele afirmava aos missionários-leitores que o *amadurecimento* da expansão cristã se fazia mediante

8 Paula Montero reconhece que sua análise focaliza apenas uma etapa dos tipos de investimentos intelectuais a que os saberes sobre a alteridade eram implicados: “Estou me referindo, neste trabalho, unicamente às obras de cunho antropológico. A produção bibliográfica salesiana contempla uma lista significativa de títulos na área linguística (de 1908 em diante), didática (de 1958 em diante) e catequética e litúrgica (de 1908 em diante). Pode-se, aliás, já observar a conexão relativamente tardia entre a produção de obras sobre “o outro” (língua e cultura) e sua incorporação ao ensino do outro” (Montero 2012b: 264).

9 Em uma das ocasiões, Pascoal afirmou o caráter estruturante da produção de saberes sobre as populações pagãs para a ação missionária, indicando os potenciais de “êxito” proporcionados pela reflexão sobre a alteridade: “A missiologia não pode deixar de ser a conclusão amadurecida de tentativas, de reveses, de triunfos que vêm de há séculos. Nisso reside, em grande parte, o seu valor. Conduzido por ela, o missionário sabe, de antemão, para onde vai, por onde deve começar, quais os meios mais eficazes a que deve lançar mão. Assim, não só ganha tempo e poupa energias, mas até evita desaires, contratemplos, imprudências que retardam o desenvolvimento da obra a que se dedica e podem causar enfado e desânimo, sempre de lastimar porque cretam, à nascença, iniciativas a que estaria reservado um esplêndido futuro” (Pascoal 1950).

tentativas e que a missiologia servia como guia aos missionários em saber como agir, uma vez que essa permitiria agir no *atavismo* e na *psicologia* dos sujeitos com os quais os missionários lidavam:

[...] sua adoção, o seu ensino e a sua aplicação contribuem eficazmente para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão a que a Igreja se dedica em virtude do mandato de Jesus Cristo aos seus Apóstolos e, na pessoa deles, a quantos lhes sucederem no decorrer dos tempos: «ide e ensinai todos os povos, baptizando-se...». Sem a formação crítica que a missiologia proporciona não é fácil penetrar no atavismo dos povos a evangelizar, nem tão pouco na sua psicologia, dum modo que os leve a render-se a Jesus Cristo. Como esse atavismo e essa psicologia forem, assim deve ser o método a adoptar ou o caminho a abrir para os conduzir à Igreja [...] (Pascoal 1950).

A exigência pela “eficácia” – “para um êxito mais rápido e mais amplo do trabalho de expansão” – condizia com a ideia de que a produção de conhecimentos e saberes teria como consequência o progresso e o aperfeiçoamento da ação. A etnografia e o folclore eram dois dos meios para o alcance dessa eficácia, porque elas permitiriam identificar o que deveria ser modificado (os *males*, as *crendices*) e mantido (o *deus-uno*, as *virtudes*) nessas sociedades (Rego 1960).

Em *Seara*, um expressivo número de textos que tratavam sobre os “pagãos” se dispunham nas práticas de ação pastoral. Artigos sobre catequeses, batismos e casamentos falavam diretamente sobre os usos, os costumes, os vernáculos e qualquer categoria de compreensão da alteridade. Em um texto em que se dava orientações sobre como catequizar os timorenses, um padre apresentou como os conhecimentos sobre as práticas rituais e da língua timorense eram importantes para o aperfeiçoamento das liturgias católicas:

[...] a Liturgia em latim e em português, pouca ou nada compreendida, conseqüentemente quase nada vivida pela maioria dos timorenses, por estes ignorarem ou pouco entenderem dessas línguas. E daí, a reincidência dos cristãos nos costumes gentílicos bem expressos em sua língua natal: daí a grande ausência de lares verdadeiramente cristãos; daí a pouca profundização de quatrocentos anos em Timor (Quintão 1971: 4).

As construções de textos litúrgicos eram um dos empreendimentos intelectuais dos missionários, que se serviam desses saberes *sobre* os timorenses. Diante do escopo do Concílio Vaticano II (1961-1964), para que os ritos católicos deixassem de ser realizados em latim e passassem a ser realizados em línguas locais, o periódico *Seara* passou a divulgar inúmeras traduções para o tétum – a língua franca de Díli, capital do Timor Português. Os textos presentes em *Seara* procuravam identificar palavras no vernáculo

local que corresponderiam às palavras em português (ou latim), assim como instruir os missionários a como pronunciá-las. Um exemplo disso são as traduções de palavras como “espírito”, “evangelho” e “Pai e Filho”, que eram utilizadas nos rituais da Igreja.

Lia-Fôun-diac parece-me que corresponde à palavra grega Evanguéliòn (Eiu-anguelòs, bom-núncio, boa nova).

A letra W é, na pronúncia tétum, um som intermediário entre u e v.

Por serem Aman, Oan sinônimos directos das palavras Pai e Filho, é assim que traduzo de português para tétum.

A palavra Nawan, tal como é escrita, é usada pela igreja local do Timor indonésio, para significar a palavra «espírito» (Quintão 1971: 4).

Os saberes *sobre* os timorenses também eram fontes para a construção de contos e fábulas. Constantemente, a Diocese de Díli publicava textos literários para serem lidos pelos missionários aos fiéis que frequentavam as diferentes estações missionárias espalhadas pelo território da colônia do Timor Português. Neles, buscava-se utilizar cenários e práticas de reprodução social tidos como tipicamente timorenses.

A novela “Uma vítima do barlaque” (Pascoal 1952-1953) é um exemplo desses instrumentos de expansão do cristianismo que tomavam as práticas de conhecimento dos missionários *sobre* os timorenses. Publicado em sete números de *Seara*, a estória narra a vida e morte de Júlio, um timorense. Filho de Rubi-Leque, um *liurai* (autoridade tradicional timorense), Júlio foi pupilo de Padre Alfredo. Educado em seminários católicos no Timor, Júlio viaja para Portugal com o intuito de realizar seus estudos superiores. Contudo, Júlio não quer seguir a vida sacerdotal e prefere o aprendizado de técnicas agrícolas. Padre Alfredo disse-lhe que não via problemas – a mensagem de Deus poderia ser expressa por pessoas leigas – e Júlio, mesmo que não fosse um padre, é de grande ajuda para a transmissão do Evangelho, uma vez que é um timorense educado de maneira cristã.

Após o fim dos estudos, Padre Alfredo e Júlio retornam ao Timor Português e vão morar no *suco* (uma unidade sob a administração de um *liurai*) comandado pelo pai deste último. Júlio descobre que seu pai tinha acordado seu casamento com uma moça local, Sílvia. Em desacordo com o casamento arranjado e com práticas de trocas matrimoniais decorrentes desse arranjo, Júlio consegue convencer os envolvidos a romper o acordo. Colo-Mau, tio de Sílvia, fica furioso por não ter recebido o *barlaque* (a riqueza da noiva) e não se resigna pelos potenciais destrutivos na *tradição timorense* que Júlio tinha ao se negar a realizar as trocas matrimoniais exigidas.

Mesmo com a resistência de Colo-Mau, Júlio se casa com outra moça, Inês, e vive uma vida próspera. Seus conhecimentos agrários aprendidos em Portugal e sua posição

de filho de *liurai* o tornam um exemplo para os moradores do *suco*. No entanto, ao retornar da missa dominical da estação missionária, Colo-Mau aproveita a distração de Júlio e joga uma pedra em seu carro em movimento, provocando-lhe um acidente. Júlio vem à óbito. A população do *suco*, ao saber do acontecido, entra em comoção plena. Colo-Mau passa a ser visto pelos habitantes como um traidor.

O Padre Alfredo, durante as celebrações do enterro de Júlio, considera que sua morte foi um bem para a comunidade, uma vez que as pessoas pararão de realizar o *barlaque* por ver os efeitos perversos do *paganismo*:

Se a justiça divina ou a humana deixarem vivo Coli-Maus – disse tetualmente o Pe. Alfredo – ele verá, com seus olhos, quanto foi contraproducente o inqualificável crime. O nosso pranto há-de acompanhar até à tumba o Júlio de todos nós. A sua obra há-de perdurar, porque lhe daremos todo o nosso apoio. O seu nome há-de ficar eterno entre nós. Mas não podemos deixar de reconhecer que Deus escreve direito por linhas tortas. Se permite o mal, a desgraça, o luto, a dor, é para tirar deles maiores bens. (Pascoal 1953: 179).

Tal conto pode ser entendido, em termos estruturais, como uma versão local da história de Cristo. Assim como Jesus Cristo morreu para salvar os homens dos pecados, Júlio era um revolucionário por ter morrido pelo pecado dos timorenses, o *barlaque*. Nesse sentido, colocavam-se nomes locais (Coli-Mau, Rubi-Leque) e modos de organização política e figuras tidos como tipicamente timorenses (*suco*, *liurais*) como estratégias que pudessem motivar os timorenses a compreender as mensagens cristãs. É perceptível, portanto, que a produção da diferença na experiência com as alteridades timorenses tinha um potencial na construção dos contos, ações pastorais com finalidades lúdicas e moralizantes.

Assim, as etnografias e as lendas não se esgotavam como registros da diferença; elas eram meios a serviço da produção de “bricolagens” entre os universos timorenses com técnicas de ação pastoral. A aplicabilidade das etnografias missionárias demonstra que os modos como a alteridade era transformada em diferença, as estratégias discursivas aplicadas e as experiências de campo vivenciadas por esses sujeitos não estavam sendo questionadas; a etnografia era principalmente uma etapa de um processo de construção de técnicas apostolares. Nesse sentido, a expansão do cristianismo pela transmissão da mensagem cristã é o que pode ser entendido como ideologicamente estruturante; compreender o *outro* e descrevê-lo de modo fidedigno eram objetivos secundários.



### Os saberes sobre os timorenses para a centralidade de Roma

Sede submissos e obedecei aos que vos guiam (pois eles velam por vossas almas e delas devem dar conta). Assim, eles o farão com alegria, e não a gemer, que isto vos seria funesto.

Hebreus 13,17

Nos tópicos anteriores, sugeri que os *saberes sobre os timorenses* se constituíam em conhecimentos etnográficos e folclóricos, e que esses materiais eram utilizados como fontes para a produção de *saberes para os timorenses*: técnicas de ação pastorais para os contextos timorenses, principalmente as liturgias e os contos literários. Nesse sentido, eles eram úteis na expansão do cristianismo pela atividade apostólica da Igreja, na medida em que ela constrói convenções de sentido que tornam, no entendimento dos missionários, as técnicas de ação apostólica mais potentes na interação com essas populações. Como argumentei, isso tem sido pressuposto pelas análises antropológicas sobre as etnografias missionárias.

Aqui, gostaria de argumentar que os saberes *sobre/para* os timorenses estavam também a serviço de outras intenções vinculadas às necessidades institucionais da igreja igualmente importantes para a expansão do cristianismo. Além da comunicação com as populações timorenses no exercício pastoral (intenção apostólica), esses saberes eram mensagens produzidas pela Diocese de Díli para serem comunicadas aos missionários dispostos nas missões religiosas do Timor Português.<sup>10</sup> No periódico *Seara*, os saberes *sobre/para* os timorenses eram lidos por outros missionários e, com isso, buscava-se produzir a hierarquia, unidades de ação e valores fundamentais de uma Igreja que se imagina centralizada na Santa Sé (intenção *romana*) e universal (intenção *católica*).

Os esforços de construir uma Igreja que atua de maneira padronizada se faz, entre outras razões, pelas necessidades da Igreja se manter enquanto uma única instituição. Isso se mostra como um desafio eclesial fundamental numa instituição que se diz Católica (universal)<sup>11</sup>. Em *Seara*, um exemplo desse desejo pela ação padronizada e uma está expressa no texto etnográfico intitulado “Deus em Timor” (mai.-jun. 1960). Mais do que um relato das diferenças entre os ideais pagãos e as doutrinas cristãs, a Diocese de Díli

10 As missões religiosas são instituições que envolvem recursos humanos (padres, freiras, irmãos, catequistas, bispos, papa) e materiais (estações missionárias, dioceses, missais, cruzes). Uma de suas características é a existência de esforços para as padronizações de condutas e de modos de compreensão que buscam a manutenção das solidariedades entre os diferentes atores que constituem a organização (Douglas 1998).

11 Em diferentes ocasiões, textos da Diocese de Díli afirmavam que seus maiores traumas institucionais foram os surgimentos de denominações protestantes. Do mesmo modo, é também notório seu investimento no combate das *heresias*, dos potenciais desvios de sua ortodoxia e da fissão institucional.

buscava padronizar as traduções para o nome “Deus”, para que os diferentes missionários utilizassem os mesmos termos nas suas ações pastorais, a depender da língua da população com que eles atuassem.

Nome de Deus	Língua Timorense
1 - Marómac	<i>Tétum, tocodede, idaté, mambai, búnac, lacalei, habo</i>
2 - Uci-neno	<i>Baiqueno</i>
3 - Acaí	<i>Nogo-nogo</i>
4 - Dato Geme	<i>Lamaquito</i>
5 - Uro Uato	<i>Macassai</i>
6 - «Amo Deus»	<i>Galóli, midique, uai-ma'a</i>

Corroborar-se essa interpretação de que os saberes *para/sobre* os timorenses estavam a serviço da produção de padronizações institucionais quando se observa o entendimento que a Diocese de Díli expressa sobre o periódico *Seara*, meio de comunicação em que esses saberes eram publicados. O efeito de potencial harmonização dos missionários com os órgãos superiores e centrais da Igreja mediante o periódico era expressamente desejado pela Diocese de Díli. Em certa ocasião, o editor afirmou que *Seara* era um instrumento de produção de coordenações: “Creio que não há diocese alguma que não tenha o seu boletim. É um elemento necessário – orienta, coordena esforços, suscita energia, propõe alvites, estimula iniciativas” (Pascoal 1949a: 10). Assim, a intenção era que padres, irmãos coadjutores, freiras e catequistas lessem esse periódico e o tomassem como uma forma de imaginar e compreender suas práticas e vivências coordenadamente.

Essa busca por certa padronização da Igreja Católica também é perceptível quando se relacionam os saberes sobre/para os timorenses aos textos expressos em *Seara* que relatavam experiências de diferentes missões católicas em todos os continentes, para além de missionários autores do contexto colonial timorense. Um dos exemplos da diversidade de autoria e de contextos de análise são os relatos de um padre brasileiro, em que ele dava instruções sobre como facilitar o funcionamento de paróquias. Independentemente do lugar, esse padre considerava a importância de procurar lideranças como os primeiros sujeitos para que a ação missionária tivesse capilaridade:

Procure o pároco nestes bairros, nestas ruas, nestes arranha-céus, uma pessoa que goze de certa estima no lugar e que seja católica exemplar. Por meio deste bom católico leigo comece a sua acção. Envie a todos os habitantes do bairro (nunca devem ser mais de 20 ou 50 famílias), ou rua, ou arranha-céu, um convite para se encontrarem tal dia e tal hora na casa do Sr. N., a fim de tratarem de assuntos de interesse (NOVA forma... 1957).

O trecho sugere, por exemplo, a atuação paroquial nos arranhas-céus, tipo de construção inexistente dentro do cenário colonial do Timor Português. Nesses termos, os saberes aos quais os missionários-leitores do periódico *Seara* recepcionavam também eram pensados em alteridades abstratas – um fiel que poderia ser um timorense em áreas rurais, mas também um brasileiro urbano. Mas, independente dos modos de organização espacial de onde os missionários atuassem, era importante instruí-los a identificar quem seriam essas lideranças.

Também se observa esse anseio pela padronização quando se analisa a divulgação de textos que buscavam unificar modos de percepção da Igreja Católica sobre fenômenos diversos, para além da ação pastoral, ou seja, da relação dos clérigos com os fiéis. Havia diversas discussões sobre como os missionários deveriam conceber as relações da Igreja com outras instituições, tais como os estados nacionais e as denominações protestantes, assim como eles deveriam conceber a expansão de ideologias políticas, como o comunismo e os movimentos anticolonialistas. As notícias publicadas no periódico *Seara* cumpriam o papel de produzir universos de imaginação de uma única Igreja com propósitos compartilhados, à semelhança dos estados nacionais, que se utilizaram da imprensa para a construção de um sentimento de pertencimento e solidariedade entre inúmeros sujeitos que se desconheciam (Anderson 2012). Duas seções fixas de notícias em *Seara* estiveram especialmente preocupadas em realizar tais finalidades: “Na Safra”, em que havia os relatos dos missionários localizados nas diferentes missões religiosas dispersas estrategicamente no território da colônia do Timor Português; e “Do mundo e das missões”, em que se relatava experiências de missionários de diferentes cantos do globo terrestre (principalmente na África, Ásia e Leste Europeu).

Essas notícias de experiências missionárias em outras regiões do mundo, que por vezes não expressavam qualquer discussão específica sobre os fiéis, também cobriam grande parte dos números de *Seara*. Por exemplo, os textos dos órgãos centrais na Europa publicados em *Seara* durante o período anterior ao Concílio Vaticano II procuravam concorrer com as igrejas evangélicas em todos os espaços. Eles apresentavam percepções de que o “cristianismo católico”, exclusivamente, era o verdadeiro cristianismo, enquanto quaisquer outras denominações que pregassem Jesus Cristo eram tratadas como “seitas” e “pagãs”. Em um texto de autoria da Diocese de Díli, Padre Ezequiel Pascoal expressou que era dever da Igreja Católica reagir contra a expansão dessas igrejas:

O catolicismo é, na sua essência e origem, uma reacção - reacção contra a natureza humana propensa para o Mal e indisciplinada, devido aos germes de desordem que dela se apoderaram em consequência da queda original [...] É o paganismo que ele veio destronar mas que volta sempre que a

sua essência se dilui em palavras e sofismas que a procuram desvirtuar, dando-lhe um sentido que não é o próprio, e com que se pretende coadunar aquilo que ela condena (Pascoal 1949).

Essa amplitude de questões, gêneros textuais e práticas de conhecimento publicada em *Seara* nos dá pistas para pensar que os órgãos centrais da Igreja Católica – e especificamente a Diocese de Díli – compreendiam que a expansão do cristianismo estava não apenas no apostolado. Ao ler os saberes *sobre/para* timorenses em relação ao canal de comunicação, demonstra-se a importância da busca pela produção de unidades na ação da Igreja Católica como anseio fundamental. A expansão do cristianismo, portanto, também se fazia pela padronização das percepções dos missionários tanto sobre fenômenos mundiais (notícias sobre as missões nos cinco continentes, relatos sobre a descolonização, o comunismo e o protestantismo) quanto em um nível local (os saberes apostólicos para os timorenses).

Em relação à busca pela manutenção de uma relação hierárquica dentro da instituição através da produção de saberes *sobre/para* os timorenses, essa é inicialmente perceptível em alguns trechos presentes nesses textos publicados no periódico *Seara*. Para indicar que as liturgias direcionadas aos fiéis em Timor eram válidas, os autores da Diocese de Díli faziam uso contínuo de instruções superiores. Afirmava-se que os saberes *sobre/para* os timorenses eram deduções lógicas das orientações eclesiásticas produzidas pelos órgãos eclesiásticos da Igreja Católica na Europa.

Um exemplo disso foram as discussões sobre o “casamento” das populações colonizadas no Timor Português. Em *Seara*, divulgavam-se textos de órgãos superiores que apresentavam como os missionários deveriam compreender e gerir as alianças matrimoniais em todas as missões católicas. Durante os anos de 1940 e 1950, a Província Eclesiástica Portuguesa, em aliança com o estado português, esteve particularmente interessada em regular o casamento dos indígenas. Eles buscavam adequar as populações das colônias portuguesas a um modelo em que se abominava a poligamia e as trocas de objetos geradas pela aliança entre os noivos. Por tal razão, textos da Província Eclesiástica escritos principalmente para as colônias na África eram republicados em *Seara*. Esses textos concebiam a poligamia como contrária ao cristianismo e como um problema para o trabalho e para a reprodutividade biológica das populações das colônias.

[...] [poligamia] é a maneira egoísta, afinal, e mais barata de o indivíduo engordar à custa da espécie, pois «bem pode ser que a poligamia, por circunstâncias que dela derivam ou lhe são inerentes, seja a causa pelo menos seja uma das causas mínimas da fecundidade dos ventres» africanos (Poligamia 1954).

Diante desses projetos civilizatórios expostos pelos órgãos metropolitanos da Igreja, a Diocese de Díli produzia saberes que procuravam compreender o *casamento gentílico timorense*. Publicado na coluna “Página missiológica”, Padre Ezequiel Pascoal, o primeiro editor do periódico, escreveu como a poligamia era um fenômeno que acontecia no Timor Português: “(...) onde quer que o paganismo prevalece (...) encontram-se, com frequência, homens com duas, três e quatro mulheres. Foram-se-lhes juntando em sucessivos barlaques (tanto quantos forem as mulheres)” (Pascoal 1954). A Diocese sugeriu, com isso, que não acabassem com as famílias polígamas constituídas, mas que as ações missionárias de restrição à poligamia fossem apenas destinadas para novas famílias que viessem a ser constituídas.

Que fazer? Dissolver as famílias polígamas? Não, a não ser que elas próprias estejam de acordo. Melhor. A não ser que o homem concorde em separar-se da mulher ou mulheres ilegítimas, nem estas se oponham, ou fique só com a primeira, querendo converter-se ao catolicismo, excepto se usa do Privilégio (Paulino 1954).

Essa percepção das populações timorenses, em conjunto com determinações superiores dos órgãos centrais da Igreja, fazia com que a Diocese de Díli orientasse os missionários subordinados em como manejar o casamento dos timorenses. A obediência ao disposto pelos órgãos superiores era uma das razões principais pela qual a Diocese de Díli motivava os missionários a atuar de modo contrário à constituição de novas famílias polígamas:

Mas se não se podem dissolver as famílias polígamas, ou não convém, por motivos de ordem política ou outros, cremos que se devia contrariar a constituição de novas em idênticas condições, não só porque na qualidade de civilizadores cristãos conhecemos e detestamos as misérias da poligamia, mas também porque se antes de acabar o indigenato se devia contrariar [a poligamia], parece-nos que agora com mais razão (Poligamia 1954: 161).

Isso nos permite aventar que a circulação dos saberes *sobre/para* os timorenses, de autoria dos missionários vinculados à Diocese de Díli, se fazia, entre outros motivos, para que se seguissem as determinações de atores superiores da hierarquia da Igreja. Os tipos de questionamento da produção de saberes *sobre/para* os timorenses de autoria da Diocese de Díli eram ditados por meio dessas diretrizes.

A busca pela intenção *hierárquica* tinha a Santa Sé como fundamento último. Ela se explicita principalmente nos saberes *sobre/para* os timorenses publicados no período pós-Concílio Vaticano II, a partir de 1965, uma vez que esse momento foi o início de uma dissociação da relação da Igreja Católica com os impérios coloniais. Nesse momento de



reunião dos diferentes atores da Igreja Católica, houve uma alteração substantiva no modo do discurso oficial da Santa Sé sobre o cristianismo professado pela Igreja Católica. Nas reflexões sobre o Concílio presentes no periódico *Seara*, um texto da Santa Sé, traduzido em português pela Província Eclesiástica Portuguesa, informou que a atuação da Igreja teria de se tornar mais “local”:

**A linguagem da Igreja tornou-se mais acessível aos homens da nossa época**

[...] Quer, por isso, o «Vaticano II» que a Igreja, fiel, de resto, às suas tradições, se identificasse, em toda a medida do possível, com os seus fiéis, que seja africana em África, asiática em Ásia, como há tanto tempo é oriental em todos os países do Oriente. Fez-se obra fecunda nesta ordem de ideias, mediante a reforma litúrgica, que foi um dos primeiros objectivos alcançados pelo «Vaticano II». Os fiéis, na Liturgia, oram, d'òravante, na sua língua, em todas as latitudes; e certas práticas latinas, como o ósculo do altar ou do livro sagrado, para o Japão, foram postas de lado. (Visão geral... 1966.)

Diante dessa instrução de Roma, a Diocese de Díli começou a construir e publicar saberes *sobre/para* os timorenses que remodelaram os rituais da Igreja Católica no Timor Colonial. Essas passaram a ser “adaptadas à cultura”, fazendo com que houvesse um papel positivo na criação de *subversões* do catolicismo, ou seja, de uma criação de uma versão específica para o catolicismo para cada região do mundo.

Um exemplo de construção de um catolicismo para o Timor Português foram os esforços de “adaptação à cultura” do casamento, conforme propostos pelo Concílio Vaticano II. Em um texto publicado com o título “Tentativas de adaptações. O Casamento Nativo” (Quintão 1971), o padre procurava compreender quais eram os elementos da cultura timorense que poderiam ser mantidos para a constituição de um casamento cristão. Ele inicialmente produz uma definição “católica” de casamento, que se caracterizaria como “o acto pela qual um homem e uma mulher aceitam livremente procriar filhos, mediante o acto conjugal, e velar pelos mesmos, o que exige mútua ajuda e comum vivência”. Em certo sentido, é possível perceber quatro núcleos do que seria o casamento *cristão* na definição de Padre Quintão: 1) casamento como a união entre homem e mulher, 2) prole (“procriar filhos e velar pelos mesmos”); 3) coabitação (“exigência mútua ajuda e comum vivência”); e 4) consentimento (“aceitam livremente procriar”).

A partir destes “denominadores comuns”, Padre Quintão afirmou que os timorenses tinham “usos e costumes” locais que expressavam o casamento católico. Tratava-se de relações em torno do “barlaque” e do “fetosá-umané”. Estes “usos e costumes” faziam com que um homem e uma mulher coabitassem e procriassem. Assim, Padre Quintão fez

uma longa descrição do que entendia como *barlaque* ou *fetosá-umané*, apresentando o que cada uma destas categorias implicava. Padre Quintão afirmou que essas instituições timorenses envolviam uma série de *trocias comerciais*, na medida em que homens pagavam *cauções da noiva* para o pai dela, assim como havia a *permuta de bens* (búfalos, bélac etc.). Padre Quintão argumentou que, apesar do destaque às ações masculinas na constituição das alianças matrimoniais envolvidas no *barlaque*, a mulher tinha o consentimento:

O *barlaque* é um desses comércios aviltantes e, moral-juridicamente, inadmissíveis? Vejamos.

O *barlaque* timorense, nas suas múltiplas versões ideológico-sinonímicas, refere-se a uma compra da noiva.

Mas, se a mulher, dalgum modo ou em pleno sentido, é vendida, e porque *ela aceita, não forçada mas livremente*, essa venda, diferenciando, desta sorte, a sua venda da venda de qualquer ser inanimado ou irracional ou dum servo.

*Essa liberdade da mulher*, ao vender-se ou ao ser vendida, no e pelo seu casamento, *detectamo-la no consentimento da noiva, em se casar*, quando interrogada pelos pais ou quando é posta à prova esse seu consentimento (Quintão 1971).

Mediante esse texto, a Diocese de Díli instruiu os missionários a ter “tolerância à cultura timorense”, afirmando que o “casamento nativo” tem de ser incorporado pela Igreja porque não se mostrava algo contrário ao modelo de casamento proposto pela Santa Sé, ainda que houvesse permutas de bens e que aparentemente os noivos não pudessem decidir com quem gostariam de casar.

Chamo a atenção para o fato de que a chamada “tolerância à cultura” só foi permitida como prática legítima a ser desenvolvida pelos missionários no Timor Português após determinações da Santa Sé, expressas mediante inúmeros textos reflexivos sobre o Concílio Vaticano II. Pode-se observar que, anteriormente, novelas como “Uma vítima do *barlaque*” sugeriam que as alianças matrimoniais não levavam em conta a vontade dos jovens envolvidos no casamento. Porém, uma vez que a Diocese de Díli tinha de ser obediente às determinações da Santa Sé, ela começou a instruir, mediante os saberes missionários sobre a alteridade, como a atuar de acordo com as determinações superiores. Isso permite concluir que a produção dos saberes *sobre/para* os timorenses tinha uma finalidade hierarquizadora dos missionários aos modelos de atuação propostos pelos órgãos superiores.

Corroborar a intenção de reproduzir a hierarquia da Igreja na produção de saberes *sobre/para* os timorenses a observação, de uma maneira mais detida, de outros elementos

em *Seara*. Especificamente, considero importante considerar a posição que a Diocese de Díli – emissor desses saberes – ocupava na estrutura eclesiástica, os potenciais leitores dessas etnografias, a precedência de certos autores na disposição dos diferentes textos que se encontravam no periódico, e a existência de textos no periódico que versavam não sobre a ação apostólica da Igreja, mas tinham como referência as relações institucionais da Igreja com outros coletivos.

Faz-se necessário lembrar que esses saberes missionários *sobre/para* os timorenses eram divulgados pela Diocese de Díli. As dioceses são órgãos que ocupam posições intermediárias dentro da estrutura eclesiástica da Igreja Católica Apostólica Romana. Durante o século XX, comandados por bispos, tomavam uma dimensão fundamental na condução administrativa e comunicativa da Santa Sé. O Papa enviava discursos e orientações a esses órgãos, que reenviavam tais diretrizes às unidades periféricas e inferiores – paróquias e missões – da Igreja Católica. Assim, as Dioceses detinham uma dupla finalidade dentro da estrutura organizacional da Igreja: por um lado, elas eram pensadas para administrar as unidades inferiores que estavam sob a sua circunscrição; por outro, elas estavam a serviço de se subordinar e demonstrar obediência às orientações advindas diretamente dos órgãos centrais da Igreja, tais como a própria Santa Sé e as Províncias Eclesiásticas.

Especificamente sobre a Diocese de Díli, esse órgão eclesiástico desempenhou funções administrativas e mediadoras da Igreja Católica Apostólica Romana nos últimos trinta anos do Timor Português (Fernandes 2014). Sua criação para comandar as missões católicas na região foi fruto de um Tratado Internacional entre o Vaticano e o estado português salazarista em 1940, que fez com que as missões religiosas naquela colônia não mais se reportassem à longínqua Diocese de Macau, no sul da China (Cruz 1997). Do início do seu real funcionamento em 1945 até o ano da independência de Timor-Leste em 1975, a Diocese atuou como mediadora do estado colonial português e, dentro da estrutura da Igreja Católica, como intermediária da Província Eclesiástica de Portugal e da Santa Sé (Fernandes 2016). Esses eram órgãos centrais da Igreja Católica, localizados, respectivamente, em Lisboa e Roma, ambos na Europa.

Essas atuações dos órgãos eclesiásticos mais centrais da Igreja se faziam mediante técnicas comunicativas, fundamentais no exercício de poder eclesiástico desses órgãos centrais. Esses investimentos eram sobretudo concebidos para manter unidades conectadas diante de suas dimensões globais. Nesses termos, a imprensa católica era pensada tanto pela Santa Sé quanto pela Diocese de Díli como uma diretriz que deveria ser valorizada, entre outras razões, por potencializar a obediência aos ditames dos

superiores hierárquicos (Fernandes 2016). O periódico *Seara* seria, portanto, um exemplo dos inúmeros instrumentos técnicos-políticos da Igreja Católica para a sua produção hierárquica.

A intenção hierarquizante se torna ainda mais clara quando se observam os saberes *sobre/para* os timorenses em conjunto com outros textos que não são de autoria da Diocese de Díli, mas que, mesmo assim, eram reproduzidos em *Seara*. Os editores do periódico davam precedência a textos dos órgãos centrais da Igreja Católica que não faziam parte da Diocese de Díli. Tomemos como exemplo o índice do exemplar referente aos meses de maio-agosto de 1964:

- Breve do S. Padre Paulo VI que declara São Paulo Patrono dos Cursos de Cristandade
- Quirógrafo do Papa Paulo VI - Instituído a Associação Internacional de Musica Sacra
- Motu Proprio «*Studia Latinitatis*» de S. S. o Papa Paulo VI « Sobre a Criação do Instituto Pontifício Superior de Latinidade
- Motu Proprio «*In Fructibus Multis*»
- O Regulamento de 9 de Setembro de 1863 e o Registro Paroquial no Ultramar
- Cursos de Cristandade
- Nova Fórmula de Distribuição da Comunhão
- Unidade Cristã sob os olhares de Maria
- *Pacem in Terris*
- «Top of the Pop>s»
- Pregadores Leigos
- Intenções do Apostolado da Oração para 1965
- Subsídios para a bibliografia de Timor
- Barlaque

Nos boletins, as discussões do Papa, traduzidos em português pela Província Eclesiástica de Portugal, tomavam primazia: suas reflexões sobre “cursos de cristandade”, sobre uma associação de música e dois *motu propriu* – espécie normativa da Igreja que regula as relações internas da Igreja – eram os primeiros artigos. Os textos de autoria da Província Portuguesa vinham em seguida: normas referentes às paróquias ultramarinas,

ações específicas das missões portuguesas nos cursos de cristandade, orientações sobre modos de distribuir a comunhão, e o papel dos leigos diante do Concílio Vaticano II. Quanto aos textos de autoria da Diocese de Díli, esses ocupavam as últimas posições: eram textos prioritariamente referentes ao contexto timorense, como um índice bibliográfico e um texto etnográfico sobre o barlaque. Assim os textos escritos pelo Papa ou aqueles referentes às decisões da Cúria Romana destacavam-se, enquanto os textos referentes ao Timor Português, escritos por missionários em Timor, eram dispostos ao fim do volume.

A precedência do Papa como o “primeiro missionário” demonstra, assim, a importância de sua figura como alguém que atuava, de maneira indireta, nas missões (Rego 1961: 55). Nesse entendimento, os saberes *sobre/para* os timorenses estavam conectados à Santa Sé e à figura do Papa. As considerações superiores sobre os modos como a Igreja deveria agir, expressas por instruções normativas e reflexões teológicas, entre diversos outros tipos de texto, eram percebidas como atos que se relacionavam com as missões religiosas. Os saberes *sobre/para* as populações indígenas, por sua vez, eram formas de dar sentido a essas determinações superiores.

Assim, os projetos da Igreja Católica desenvolvidos pela Diocese de Díli no Timor Português também foram produtos de saberes justificados não apenas por uma intenção de tradução do cristianismo para as populações em territórios diversos, mas por um conjunto de procedimentos e saberes que buscasse a manutenção de uma instituição hierquizada e global. A produção, a circulação e a recepção de saberes, no contexto missionário comandado pela Diocese de Díli, se constituíam como plataformas para articulação, mediação e governo das ações de diferentes unidades políticas. As etnografias, as reflexões litúrgicas, os contos e as recolhidas de lendas adentravam nesses propósitos para a produção de uma atuação conjunta e hierarquizada pela Igreja Católica.

### **Considerações finais**

Neste artigo, argumentei que as pesquisas antropológicas que tomam as agências missionárias como suas principais interlocutoras ficaram relativamente adstritas a uma reflexão sobre as imagéticas que essas instituições realizaram sobre as populações missionarizadas. A percepção de que havia missionários-etnógrafos, pelas similitudes com os esforços antropológicos, fez com que se desse especial destaque a uma atividade comparativa entre os saberes missionários e os saberes antropológicos. Sugeri que essas abordagens pensaram questões mais caras para os próprios antropólogos, uma vez que se pressupunha que as etnografias estavam a serviço da produção da expansão do cristianismo pelos efeitos de comensurabilidade que elas provocavam.



A partir da análise dos usos que essas etnografias tinham em liturgias e contos expressos no periódico *Seara*, descrevi como as etnografias e demais saberes sobre os timorenses estavam a serviço do aperfeiçoamento de técnicas apostólicas. Assim, argumentei pela necessidade da descrição dos usos desses conhecimentos para a produção de técnicas de ação missionária. Também argumentei que, ao relacionar as etnografias e outros saberes para os timorenses aos propósitos do periódico *Seara* e ao contexto institucional da Igreja Católica em dimensões mundiais e locais, a produção e circulação desses saberes podem ser meios para comunicar aos missionários modos de agir padronizados e de acordo com as orientações dos órgãos centrais da Igreja Católica.

Quanto aos fenômenos relativos ao Timor-Leste, meu exercício descritivo foi o de entender como as etnografias missionárias (e demais saberes sobre e para o timorense), no ambiente institucional católico,<sup>12</sup> serviam para a expansão do cristianismo. Isso permitiu considerar que existem propósitos amplos dos produtores das etnografias missionárias que circulavam no Timor-Português mediante a Diocese de Díli, uma vez que é possível considerar que a compreensão da mensagem cristã pelos indígenas não se compõe como uma finalidade central na circulação das etnografias. Naquele contexto, os saberes sobre/para os timorenses eram também publicados para padronizar as diferentes unidades constituintes da Igreja Católica no Timor Português. Nesse sentido, podemos também considerar que uma etnografia com intenções de padronização e hierarquização se faz porque os desafios colocados para dioceses, enquanto mediadoras dos órgãos centrais da Igreja Católica, eram principalmente de padronização institucional em conformidade com a hierarquia eclesiástica<sup>13</sup>.

## Referências

AGNOLIN, Adone. 2006. "Catequese e tradução. Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII". In: Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo.

---

12 Considero a circunstancialidade das proposições que estou aqui colocando sobre os missionários para agências católicas. Intuo que as intenções de centralização e de manutenção de unidades de atuação padronizadas presentes em missões religiosas do Timor Português se apresentem de maneira mais explícitas do que seria em diferentes missões protestantes, que se pensam enquanto células em vez de órgãos (Beidelman 1982). Do mesmo modo, a questão da conversão parece muito mais central para as igrejas evangélicas, diferentemente das igrejas católicas, que parecem atentar bastante para as dimensões de recursos materiais e de vocações clericais.

13 Intuo, inclusive, que grande parte dos trabalhos etnográficos eram publicados por dioceses, o que corroboraria esse argumento. As monografias analisadas por Paula Montero (2012) circulavam em um contexto institucional acadêmico para um público-alvo não-missionário. Se as lógicas institucionais expansionistas da Igreja Católica operavam nesses textos, parece-me que os investimentos expressos ali eram de indexação das práticas da Igreja não com os indígenas, mas com os acadêmicos.

- ANDERSON, Benedict. 2012. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARAÚJO, Melvina. 2009. "Between Mission, Myths and Tradition. The Production of Texts by and about the Macuxi in Contemporary Brazil". *Social Sciences and Missions*, 22: 89-111.
- ASAD, Talal. (org.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press.
- BALANDIER, Georges. 1993. "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo*, 3(3): 107-131.
- BEIDELMAN, Thomas. 1982. *Colonialism Evangelism: a socio-historical study of an east african mission at the grassroots*. Bloomington: Indiana University Press.
- BERSSELAAR, Dimitri. 2006. "Missionary Knowledge and the State In Colonial Nigeria: On How G. T. Basden became an expert". *History in Africa*, 33: 433-450.
- CANNELL, Fenella. 2005. "The Christianity of Anthropology". *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11: 335-356.
- CINNAMON, John. 2006. "Missionary Expertise, Social Science, and the Uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon". *History in Africa*, 33: 413-432.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. (org). 1984. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CLIFFORD, James. 1992. *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durham e Londres: Duke University Press.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean 1991. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- CRUZ, Manuel. 1997. As negociações da Concordata e do Acordo Missionário de 1940. (I. C. Lisboa, Ed.) *Análise Social*, 32(143/144): 815-845.
- DEUS em Timor. 1960. *Seara*, Díli, 12(3), maio-jun.
- DIRKS, Nicholas. 1996. Foreword. In. B. Cohn, *Colonialism and its forms of Knowledge*. Princeton: Princeton Paperbacks.
- DOUGLAS, Mary. 1998. *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: EDUSP.
- DULLEY, Iracema. 2010. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola Colonial*. São Paulo: Anna Blume.
- DUMONT, Louis. 2008. *Homo Hierarchicus - O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova Iorque: Columbia University Press.

FERNANDES, Alexandre. 2014. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.

FERNANDES, Alexandre. 2016. "O periódico seara no timor português (1949-1973): práticas de mediação e integração institucional pela imprensa católica". *Sociedade e Cultura*, 19(1): 119-132.

FERREIRA, Manoel. 1951. "Tutuala – Apontamentos etnográficos". *Seara*, 3(5), set-out.

GEEST, Sjaak van der; KIRBY, Jon. 1992. "The Absence of the Missionary in African Ethnography, 1930-65". *African Studies Review*, 35(3): 59-103.

GEEST, Sjaak van der. 1990. "Anthropologists and Missionaries: brothers under the Skin". *Man*, 25(4): 588-601.

HAWKINS, Sean. 1998. "The interpretation of Naangmin: missionary ethnography, African theology, and history among the Lodagaa". *Journal of Religion in Africa*, 28(1): 32-61.

LAMBA, Isaac. 1985. "The Missionary and Ethnography in Malaŵi: A Study of the Maravi and the Yao to 1920". *The Society of Malawi Journal*, 38(1): 62-79.

LAPLANTINE, François. 1994. "A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias". In. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.

MACAGNO, Lorenzo. 2009. "Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934)". *Social Sciences and Missions*, 22: 55-88.

MAXWELL, David. 2008. "The Soul of the Luba: W.F.P. Burton, Missionary Ethnography and Belgian Colonial Science". *History and Anthropology*, 19(4): 325-351.

MONTEIRO, John 2001. "A língua mais usada na costa do Brasil. Gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa". In. *Tupis, tapuias e historiadores*. Tese (Livre-docência em Antropologia), IFCH, Campinas.

MONTERO, Paula. 2006. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In. *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, pp. 31-66.

MONTERO, Paula. 2012a. "Saberes missionários: da autoria à tradução". *Revista de Antropologia*, 55(2): 835-855.

MONTERO, Paula. 2012b. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: EDUSP.

NOVA forma de apostolado: a formação de comunidades. 1957. *Seara*, Díli, 9(1), jan.-fev.

PASCOAL, Ezequiel. 1949a. "Seara". *Seara*, Díli, 1(1), jan.

PASCOAL, Ezequiel. 1949b. "O Culto dos Lúlic". *Seara*, Díli, 1(1), jan.

- PASCOAL, Ezequiel. 1949. "Reacção". *Seara*, 1(6), jul.
- PASCOAL, Ezequiel. 1950. "Página missiológica". *Seara*, Díli, 2(3-4), mar-abr.
- PASCOAL, Ezequiel. 1950. "Triunfo da Missiologia". *Seara*, Díli, 2(5-6), mai-jun.
- PASCOAL, Ezequiel. 1953. "Uma vítima do Barlaque". *Seara*, Díli, 4(2), jul-ago. 1952, 5, set-out. 1952, 6, nov-dez 1952, 5, (1), jan-fev. 1953, 2, mar-abr. 1953, 3, mai-jun. 1953.
- PASCOAL, Ezequiel. 1954. "Página missiológica: a poligamia". *Seara*, Díli, vol. 6, n. 3, mai-jun.
- PASCOAL, Ezequiel. 1954. "Página missiológica: alguns dos principais obstáculos à acção missionária em Timor, desde o seu início". *Seara*, Díli, 6(5), set-out.
- PELS, Peter. The Anthropology of colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, no. 26, 1997.
- POLIGAMIA. 1954. *Seara*, Díli, 6(3), maio-jun.
- POMPA, Cristina. 2006. Para uma antropologia histórica das missões. In: P. Montero (org.), *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo. p. 111-143.
- PRINCIPAIS aquisições teológicas do Concílio – segundo o Padre Yves Congar. 1966. *Seara*, Díli, 27 jul.
- SEARA. 1949. Díli, 1(1), jan.
- SEARA. 1966. [Nova Série]. Díli, 1(1), 18 jan.
- SEARA. 1964. Díli, 2(3-4), mai-ago.
- QUINTÃO, P. 1971. "Prospectos duma Catequese adaptada a Timor". *Seara*, 196, ano VI, 4ª série, Díli, 20 abr.
- QUINTÃO. 1971. "Celebração do baptismo em Tétum". *Seara*, Díli, 207, ano 6, 18 set.
- QUINTÃO. 1971. "Tentativas de adaptações: o casamento nativo". *Seara*, Díli, ano 6, 25 dez.
- RAFAEL, Vicent. 1993. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Londres: Cornell University Press.
- REGO, António. 1960. *Alguns problemas sociológico-missionários da África negra*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 33. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- REGO, António. 1961. *Lições de Missionologia*. Série Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 56. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- SIMONIAN, Lígia. 1999. "A missão numa perspectiva antropológica". *Novos Cadernos NAEA*, 2(1): 129-148, 1999.

TENTATIVA de adaptações: rito de matrimónio traduzido do Português para Tétum. B – Oração Universal e Bênção Nupcial. 1971. *Seara*, Díli, 204, ano 6, 7 ago.

WOUDEN, Franciscus. A.E. van. 1968. *Types of social Structure in Eastern Indonesia*. Haia: Martinus Nijhoff.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

WRIGHT, Robin. (org.). 1999. *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Unicamp.

VISÃO geral do Concílio: os grandes problemas do nosso tempo foram debatidos com a maior seriedade no «Vaticano II». 1966. *Seara*, Díli, 30, ano 1, 3ª série, 10 ago.

Recebido em 24 de julho de 2017.

Aceito em 18 de abril de 2023.



## As etnografias e os saberes missionários sobre as alteridades timorenses: apostolado, padronização e hierarquia nas missões católicas do Timor Português

### Resumo

Esse artigo argumenta que as abordagens da antropologia acerca das etnografias missionárias partem do pressuposto de que os saberes missionários sobre as alteridades eram realizados para tornar a mensagem cristã compreensível para os não-cristãos e novos fiéis. A partir da análise dos textos presentes do periódico *Seara* (1949-1973) editados pela Diocese de Díli no Timor-Leste Colonial, argumenta-se que esses saberes estavam a serviço da construção de técnicas apostolares para mensagem cristã para os fiéis e as populações pagãs. Ainda que de acordo com esse modo de abordar, busca-se também especular outros interesses presentes nesses saberes missionários na expansão do cristianismo: a produção de uma padronização da atuação e da compreensão sobre as questões da Igreja Católica em níveis locais e globais e a subordinação das ações e compreensões dos missionários e fiéis em acordo com as instruções metropolitanas da Província Eclesiástica de Portugal e da Santa Sé. Assim, argumenta-se por uma compreensão dessas etnografias como mensagens institucionais da Igreja Católica que visavam não apenas converter os pagões, mas manter uma unidade hierarquizada de ação.

**Palavras-chave:** Etnografias missionárias; Antropologia das missões; Igreja Católica; Timor Português.

## Ethnographies and missionary knowledge about Timorese alterities: apostolate, standardization and authority in Catholic missions in Portuguese Timor

### Abstract

In this article, I suggest that the anthropological approaches to missionary ethnographies assume that the missionary knowledge about otherness was realized in order to make the Christian message understandable to the pagans. From the analysis of the texts of *Seara* (1949-1973), a journal published in Colonial Timor-Leste by the Diocese of Díli, I agree with these approaches suggesting that this knowledge is a step to construct apostolic techniques. I also speculate about other intentions present in these ethnographies to the expansion of Christianity: 1) the production of a standardization of action and understanding on the issues of the Catholic Church at local and global levels and 2) the subordination of the missionaries according to the instructions of the Catholic Church's superior ecclesiastical organs. Thus, I suggest an approach of these ethnographies as institutional messages of

the Catholic Church that also aimed to develop a hierarchical unity of action.

**Keywords:** Missionary ethnographies; Anthropology of the missions; Catholic Church; Portuguese Timor.

# Resenha [livre]

PUIG DE LA BELLACASA, Maria Puig. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Amanda Finotti Lagos Ferreira

Graduanda em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Carlos

[amandaferreira@estudante.ufscar.br](mailto:amandaferreira@estudante.ufscar.br)

<https://orcid.org/0000-0001-5321-0528>

Em “*Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*” (2017), Maria Puig de la Bellacasa propõe (re)pensar o cuidado enquanto categoria emaranhada no fazer e conhecer de mundos marcados pelas naturezasculturas (Haraway 2021) e pela tecnociência.

A autora, que possui formação em filosofia continental contemporânea e em filosofias construtivistas, trabalha com questões transdisciplinares entre o Science and Technology Studies (STS), o pensamento feminista e a ecologia. Em suas palavras, a obra aqui resenhada é uma tentativa de “conectar uma tradição materialista feminista de pensamento crítico sobre o cuidado com debates sobre ontologias mais-do-que-humanas e práticas ecológicas” (2022, s.p., tradução minha)<sup>1</sup>. Suas reflexões se situam, então, na interface de dois campos: (i) o feminismo materialista investido nas discussões sobre as relações entre o cuidado e questões de gênero - com especial influência das autoras da ética feminista do cuidado<sup>2</sup> e, (ii) o pensamento pós-humanista interessado nas relações entre humanos e não-humanos em mundos de naturezasculturas.

Além disso, a obra é fortemente atravessada por uma discussão sobre a ética especulativa. Muito influenciada pelo projeto teórico de feminismo e fabulação especulativas de Donna Haraway (2016), a autora se conecta a uma tradição feminista “na

---

1 Texto informado pela autora e disponível em: [https://warwick.ac.uk/fac/cross\\_fac/cim/people/maria-puig-de-la-bellacasa/](https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/cim/people/maria-puig-de-la-bellacasa/). Acesso: 18/05/2023.

2 Autoras importantes da ética feminista do cuidado são: Carol Gillian (1982), Joan Tronto (1990, 1993), Berenice Fisher (1990), Patricia Hill Collins (2000).

qual esse modelo de pensamento [especulativo] sobre o possível provoca a imaginação ética e política no presente.” (Puig de la Bellacasa 2017: 7, tradução minha). A aposta em uma ética especulativa do cuidado se mostra capaz de enlaçar, então, “o que pode ser” - os mundos possíveis a serem construídos - àquilo “aterrado no mundano possível, no fazer conectado com o cotidiano negligenciado.” (ibidem, p. 111).

A divisão da obra se dá em uma introdução e outras duas partes - “Knowledge Politics” e “Speculative Ethics in Antiecolological Times” - a primeira, com três capítulos, e, a segunda, com dois. Nas páginas introdutórias e nos três primeiros artigos, somos apresentados às discussões teóricas e conceituais as quais a autora parte, em especial, da filosofia da ciência e das políticas do conhecimento (*knowledge politics*). Puig de la Bellacasa revisita o estado da arte das discussões sobre ética e cuidado, com especial atenção às teóricas da ética feminista do cuidado, que, a partir dos anos 1980, deram destaque ao conceito a partir de sua “necessidade absoluta – e, portanto, ao valor – do trabalho do cuidado relacional para a sobrevivência e para a política” (Martin, Myers & Viseu 2015: 628, tradução minha).

É de se reconhecer a influência que tais autoras tiveram sobre o pensamento de Puig de la Bellacasa, que, mesmo não se propondo a dar uma definição circunscrita de cuidado - e defendendo, em consonância com Annemarie Mol (2008, 2010), outra importante autora do STS, sua característica de situacionalidade - parte da clássica definição do termo formulada por Joan Tronto e Berenice Fisher (1990), para expandir o que compreendemos como “nosso mundo” e descentralizar a agência humana:

[...] (o cuidado é) uma atividade da própria espécie que inclui tudo o que podemos fazer para manter, continuar e reparar nosso ‘mundo’ para que possamos viver nele da melhor maneira possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nós mesmos e nosso meio ambiente, e tudo em que procuramos intervir de forma complexa e autossustentável. (Fisher & Tronto 1990: 40).

No primeiro capítulo, “Assembling Neglected Things”, a autora chama atenção para como as formas de conhecer e representar coisas possuem efeitos - práticos, afetivos e políticos - na produção de mundos. Questionando como a ciência escolhe o que é digno de interesse e atenção (e o que não o é), e quais implicações isso provoca, a autora propõe um estreito diálogo com Bruno Latour (2020) e seu conceito de “questões de interesse”, bem como com a discussão de Donna Haraway (2009) em torno da crítica feminista às formas de conhecer da ciência e sua noção de “saberes localizados”.

Para Puig de la Bellacasa, enquanto a proposta de Latour “sugere preocupação e consideração” pelas coisas negligenciadas pelo fazer científico, pensar a partir das



questões de cuidado “adiciona um senso de vínculo e compromisso” com aquelas (Flower, Hamington 2022: 16, tradução minha), bem como indica maneiras de “reafetar um mundo objetificado” (Puig de la Bellacasa 2017: 64, tradução minha) e permite “reencenar as coisas de maneiras que geram possibilidade para outras formas de se relacionar e viver” (ibidem: 65, tradução minha). Ou seja, mais do que “preocupar-se com”, o cuidado se mostra capaz de enlaçar três dimensões: a do fazer, a de um estado afetivo e a da obrigação ético-política de manutenção das teias de vida constituídas por humanos e outros-que-humanos negligenciados nas nossas formas de representar os mundos que vivemos.

Já, no segundo capítulo, “Thinking with Care”, o diálogo com Donna Haraway se torna mais evidente. A partir da noção de “saberes localizados” (Haraway 2009), e em interlocução com as obras “O Manifesto Ciborgue” (1985) e “O Manifesto das Espécies Companheiras” (2003), assim como com a teoria feminista do ponto de vista, de Sandra Harding (1991), Puig de la Bellacasa elabora sua proposta de um “pensar com cuidado” (“thinking with care”) em três movimentos: “thinking-with”, “dissenting-within” e “speaking-for”. Reforçando a defesa de Haraway (2021) de que “não existem sujeitos e objetos pré-constituídos” (Haraway 2003: 6, tradução minha), o primeiro movimento é um convite ao reconhecimento de que todo pensar é um “pensar-com”, assim como aos compromissos que advém de estar em relação com um coletivo heterogêneo de produtores de conhecimento (Puig de la Bellacasa: 75, tradução minha). Já, os movimentos “dissenting-within” e “thinking-for” atentam a uma concepção não-inocente de cuidado que nos insta a reconhecer implicadas nos dissensos, contradições e impurezas das relações que nos fazem. A autora, assim, nos convida à “ficar com o problema” (Haraway 2016) dos inescapáveis perigos envolvidos nas nossas tentativas de pensar-com e falar-por entes não-humanos e “marginalizados”.

O capítulo seguinte, “Touching Visions”, explora as implicações para o “pensar com o cuidado” produzidas pelas tecnologias hápticas. O toque se constrói como uma questão de cuidado uma vez que, em contraste com a representação ótica - dominante na produção de conhecimento -, ele é necessariamente mútuo: o que toca é também tocado, borrando prévias suposições de uma clara separação entre “sujeito” e “objeto”. O abandono da concepção de um “mestre-agente” que se apropria de mundos inanimados carrega em si uma “ressonância ética”: “o que fazemos *em e para* um mundo pode voltar, reafetar alguém de alguma forma.” (ibidem: 115, tradução minha, grifo meu). A autora busca atentar para, enfim, um mundo “constantemente feito e refeito através de encontros que acentuam tanto a atração e proximidade, como a consciência da alteridade”. (ibidem, tradução minha).

Já, na segunda parte da obra, somos conduzidas através das experiências da autora em um treinamento sobre tecnologias de permacultura em uma comunidade em Bodega Bay (EUA) levado a cabo pelo Earth Activist Training (EAT), cuja uma das professoras era Starhawk, conhecida ativista do eco-feminismo e escritora neopagã.<sup>3</sup> Os textos desta seção são construídos a partir dos dados etnográficos da autora, os quais se articulam com um conjunto de conhecimentos de outras fontes, principalmente da ciência do solo. Aqui, então, encontramos um cuidado “aterrado” (*grounded*), situado nos saberes, éticas e práticas que cuidam, reparam e mantêm uma rede viva, interdependente, e interespecífica formada por terra, humanos, microorganismos, minhocas, equipamentos e nutrientes.

No capítulo “Alterbiopolitics”, Puig de la Bellacasa destaca que, para o fazer da permacultura, não se opõem “práticas” de “princípios” - já que esses estão embebidos nas “relacionalidades mundanas concretas” (ibidem: 127, tradução minha) - nem “tecnociência” de “natureza” ou “afetividade”. Os praticantes estão, na verdade, interessados em “buscar por tecnologias alternativas que trabalham com mecanismos naturais e não contra eles” (ibidem: 128, tradução minha), tais como compostagem doméstica, metodologias para avaliação da saúde do solo, análise de micro-organismos, criação de minhocas, bem como técnicas de observação, toque e degustação do solo que produzem proximidade e senso de interdependência.

O cuidado, portanto, como observa Puig de la Bellacasa, ganha sentido somente coletivamente: não enquanto uma relação entre “sujeito” cuidador e “objeto” cuidado (ou, ainda, o solo enquanto “recurso” escasso a ser “preservado” para fins humanos), e sim como uma “rede de relações descentralizadas e multilaterais (Stephenson & Papadopoulos apud Puig de la Bellacasa 2017: 165, tradução minha), nas quais, assimetricamente, circulam energia e nutrientes essenciais à manutenção de cada elemento individual da própria rede.

A autora reconhece, também, que na ética da permacultura - “embebida na interdependência de todas as formas de vida” - produz-se uma descentralização do humano ao “não considerar os humanos como mestres ou mesmo protetores, e sim como

3 Starhawk (1951-) é uma pensadora com longa história de ativismo nos movimentos ambientalista, anarquista e anti-globalização. A articulação inseparável entre a espiritualidade feiticeira de tradição wicca cultuada pela autora e suas práticas de militância feminista e ecológica a coloca em estreita interlocução com outras autoras, dentre elas, Isabelle Stengers e Donna Haraway, ambas importantes referências de Puig de la Bellacasa. Sztutman (2018), reconhecendo a relevância de Starhawk para o debate antropológico contemporâneo, destaca que a “proposta feiticeira” da autora aparece de forma relevante em “La sorcellerie capitaliste”, de Pignarre e Stengers, enquanto uma prática de contra-feitiço que, junto a outras formas de ativismo, é capaz de “desenfeitiçar [o sistema capitalista], criar novos possíveis por meio de novas formas de ação.” (2018: 350). Algumas obras de Starhawk são: “The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess” (1979) e “Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics” (1982).

participantes da teia de seres vivos da Terra.” (Puig de la Bellacasa *ibidem*, tradução minha). Uma “singular combinação de uma ética pessoal/coletiva” (tradução minha) que, subvertendo a ética do sujeito autônomo, pressupõe que nenhum indivíduo - ou espécie - existe por si só e a priori de todos/as os/as outros/as. Tal ética parece compreender, então, que não está em questão se aceitamos ou não nos abrir à contaminação, à co-constituição, à necessária dependência de nossas espécies companheiras (Haraway 2021), uma vez que “já estamos misturados uns com os outros antes mesmo de iniciarmos qualquer nova colaboração” (Tsing 2015: 29, tradução minha). O que está em jogo é se nós, pessoas humanas, engajamos em um “estado de reconhecimento de nossa vulnerabilidade perante os outros” (Tsing 2015: 29, tradução minha) - e na indeterminação própria deste, e somos capazes de nos dispor a uma relação de responsabilidade, a partir de uma reconfiguração da ética, por todos os seres outros-que-humanos.

Isto posto, Puig de la Bellacasa defende que o movimento da permacultura seria, então, muito fortuito em exemplificar o cuidado enquanto cerne de uma outra biopolítica, ou seja, um movimento que “afirma e se engaja com redes mundiais de vida insurgentes e possibilidades contra as lógicas coloniais, ecodidas e capitalocêntricas predominantes nas lógicas da globalização” (p. 165, tradução nossa).

Neste sentido, as relações de cuidado a partir da ética da permacultura, nos revelam, também, formas de vivenciar o tempo que resistem à temporalidade produtivista. No último capítulo, “Soil Times”, a autora discute as múltiplas temporalidades dos seres que compõem a comunidade do solo, e sua incompatibilidade com processos em favor da aceleração e aumento da produção. Cuidar da manutenção dos muitos ciclos de vida em jogo no solo implica que o humano seja deslocado da posição de consumidor ou produtor e esteja *em relação* com todos os outros entes em um mundo vivo significativo. Portanto, podemos pensar o cuidado da permacultura e outras tecnopolíticas, tais quais “redes de investigação e desenvolvimento de software livre, [projetos] de agricultura comunitária, de arquitetura coletiva e autogestionada, de luta pela democracia territorial” como projetos coletivos que evidenciam um novo paradigma ontológico do comum (Van Grieken 2022: 69), buscando responder ao contexto de crise planetária.

Para Flower e Hamington (2022), Maria Puig de la Bellacasa se destaca como uma das autoras pioneiras em aplicar a teoria feminista do cuidado às discussões sobre naturezasculturas, “reunindo pensamento humanista e pós-humanista” (*ibidem*: 15, tradução minha). É evidente a influência das epistemologias feministas no projeto teórico da autora, haja visto a centralidade que ganham os temas da “corporificação (*embodiment*), relacionalidade (*relationality*) e compromisso (*engagement*)” (Puig de la

Bellacasa 2017: 96) na produção de uma ética especulativa, assim como na resistência à concepções idealizadas e inocentes do cuidado. Já, do pensamento pós-humanista, a autora é fortemente influenciada por pressupostos que marcaram o campo do STS em geral: o princípio de simetria da Teoria Ator-Rede (TAR), cunhada por Bruno Latour (1994) - a escolha por uma análise social baseada no tratamento equânime e simétrico entre humanos e não-humanos - e o reconhecimento da agência não-humana enquanto produtora de realidades.

Navegando por tal transdisciplinaridade e incorporando o projeto especulativo em sua obra, Puig de la Bellacasa nos deixa com importantes questionamentos para pensar-fazer vidas possíveis enquanto habitamos um “estado global de precariedade” (Tsing 2015): “que mundos estão sendo mantidos e às custas de quais outros?” (Puig de la Bellacasa 2017: 44, tradução minha) e “para quais mundos o cuidado está sendo feito?” (ibidem: 65, tradução minha).

## Referências

- COLLINS, P. H. 2000. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2ª Edição. New York and London: Routledge.
- FISHER, Berenice & TRONTO, Joan. 1990. "Toward a Feminist Theory of Caring". In: ABEL, E.; NELSON, M. *Circles of Care*, Albany, NY: SUNY Press. pp. 36-54.
- FLOWER, Michael & HAMINGTON, Maurice. 2022. "Care Ethics, Bruno Latour, and the Anthropocene". *Philosophies*, 7(31). doi:10.3390/philosophies7020031.
- GILLIGAN, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HARAWAY, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press. The University of Chicago Press.
- HARAWAY, Donna. 2009. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, 5: 7-41.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- HARAWAY, Donna. 2021. *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª edição.
- HARDING, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*; tradução de Carlos Irineu da Costa. - Rio de Janeiro: Ed. 34 (Coleção TRANS).

LATOUR, Bruno. 2020. "Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse". Rio de Janeiro: *O que nos faz pensar*, 29(46): 173-204.

MARTIN, A., MYERS, N.; VISEU, A. 2015. "The politics of care in technoscience". *Social Studies of Science*, 45(5): 625-641.

MOL, Annemarie. 2008. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Abingdon: Routledge.

MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn & POLS, Jeannette (eds.) 2010. *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*. Transcript Verlag, ProQuest Ebook Central.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SZTUTMAN, Renato. 2018. "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers". *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69: 338-360.

TRONTO, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

VAN GRIEKEN, Fernanda. 2022. "Cosmotécnica como Cosmopolítica: da consciência crítica ao envolvimento coletivo". *Revista PimentaLab (UNIFESP)*, 2 - Tecnopolíticas.

Recebido em 11 de novembro de 2022.

Aceito em 09 de junho de 2023.



---

# Caderno de Imagens [livre]

## Relações humanos-animais na pecuária amazônica (Ilha de Marajó – PA)

Matheus Henrique Pereira da Silva<sup>1</sup>

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0002-7777-4675>

[matheusk11@hotmail.com](mailto:matheusk11@hotmail.com)

A Ilha de Marajó é a maior ilha fluviomarina do mundo, banhada pelas águas do oceano Atlântico ao norte e pelas águas fluviais da foz dos rios Pará e Tocantins ao sul. A ilha é composta por três microrregiões, Portel, Furos de Breves e Arari, e dividida em 16 municípios<sup>2</sup> atravessados por matas, rios, campos, mangues, praias, dunas e igarapés. O local também é uma Área de Proteção Ambiental (APA) criada em 1989, sendo considerada a maior Unidade de Conservação na costa norte do Brasil, com 5.904.322 ha<sup>3</sup>.

A microrregião do Arari é composta pelos municípios: Muaná, Ponta de Pedras, Soure, Cachoeira do Arari, Salvaterra, Chaves e Santa Cruz do Arari, e influenciada por atividades vinculadas à pecuária, a pesca, ao extrativismo nas áreas de floresta e manguezais e a agricultura em pequena escala desenvolvida desde o período colonial. As paisagens locais são compostas por mangues, florestas, restingas e os chamados *campos naturais*, parcialmente alagáveis, possuem solos argilosos e com cobertura vegetal de variadas gramíneas, leguminosas e herbáceas, além de palmeiras e matas ciliares. De modo geral, as pastagens nativas dos *campos* são ecossistemas explorados pela pecuária

---

1 Gostaria de agradecer à FAPESP pelo financiamento da pesquisa, ao parecerista anônimo e a Bruno Silva Santos pela ajuda com o *abstract*. Bolsista de Doutorado da Fundação de Amparo e Pesquisa de São Paulo (FAPESP). Número do processo: 2021/04496-7.

2 A Ilha de Marajó abrange os municípios de Afuá, Anajás, Bagre, Breves, Cachoeira do Arari, Chaves, Curralinho, Gurupá, Melgaço, Muaná, Ponta de Pedras, Portel, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, São Sebastião da Boa Vista e Soure.

3 Consultado em: <https://ideflorbio.pa.gov.br/unidades-de-conservacao/8/area-de-protecao-ambiental-do-marajo>

de corte há mais de 300 anos e desempenham um papel de grande relevância no contexto da pecuária regional.

Entre os municípios, destaca-se a cidade de Soure<sup>4</sup>, a maior do arquipélago, sendo autointitulada a “Capital do Marajó” ou “Capital do búfalo”, fica localizada na costa oriental da ilha. A cidade possui uma área de 2.857,349 km<sup>2</sup> e 25.565 habitantes (IBGE 2017), sendo banhada pelo rio Paracauari. O búfalo do pântano (*Bubalus bubalis*) de origem indiana destaca-se pelo seu modo de vida e adaptabilidade a ambientes alagáveis e é um dos símbolos do município ligado a pecuária, sendo frequentemente visto circulando pelas ruas como meio de transporte ou empregados na tração, ao lado de mototáxis e bicicletas, e não raro é visto também em quintais de moradores que os criam. A criação em fazendas locais está relacionada diretamente a produção de leite, carne e seus subprodutos, além dos animais estarem envolvidos no turismo rural nas paisagens.

O regime de águas e sua sazonalidade são marcantes nas paisagens marajoaras e para a rotina de vida das populações locais, alteradas durante o período chuvoso, quando os igarapés, canais de maré e várzeas vazam por 3 a 4 meses na denominada estação chuvosa (inverno amazônico, que corresponde ao primeiro semestre do ano). No período das cheias, a locomoção em diversas situações e contextos na ilha ocorre por meio de barcos motorizados: “rabetas” ou “voadeiras”, facilitando o transporte de animais, alimentos e outros bens. Já no período da estiagem, que corresponde ao segundo semestre, os campos ficam amarelados e as pastagens secam e diminuem, dificultando a alimentação do gado que tem que se locomover ainda mais pelos campos em busca de alimento. O solo argiloso aparece ressecado e rachado, além das *terroadas* que seriam covões, deixando-o extremamente irregular, acentuados pela passagem do gado bubalino. Já os níveis dos lagos, igarapés e rios diminuem, dificultando não somente a vida para o gado, mas também para pescadores e outros trabalhadores que dependem destas fontes de água, embora os moradores façam alguns modos de represamento da água e armazenamento de peixes, como as rampas escavadas em fazendas.

Certa manhã, no mês de outubro, o proprietário de uma fazenda na área rural de Soure, avisou que havia comprado 23 reses bubalinas da raça murreh e que seria possível acompanharmos o trabalho de condução do rebanho que seria realizado pelos vaqueiros, ao longo de aproximadamente 5 km, até um caminhão para o transporte do gado. O

---

4 Atualmente (ICMBio 2018) parte de Soure é território da Resexmar Soure (Reserva Extrativista Marinha de Soure) que possui 1.298 famílias extrativistas cadastradas pelo ICMBio, distribuídas em seis comunidades ou localidades, total ou parcialmente no interior da Unidade de Conservação (Araruna, Barra Velha, Pesqueiro, Céu, Caju-úna e Pedral) e em nove bairros urbanos fora dos limites da Resex (Centro, São Pedro, Matinha, Umirizal, Pacoval, Macaxeira, Bom Futuro, Bairro Novo e Tucumanduba).

desembarque do gado já havia sido realizado antes de nossa chegada e o pequeno rebanho seria transferido para a propriedade do fazendeiro.

No local, três vaqueiros juntos aos seus cavalos nos aguardavam. O fazendeiro nos apresentou e explicou que era uma pesquisa sobre a “cultura marajoara” em torno da criação de búfalos. Os vaqueiros são os trabalhadores que lidam com o gado diariamente pelos campos e fazendas e durante seus trabalhos junto a seus cavalos se utilizam de: corda de laçar o gado; a sela para a monta; a cabeçada, um conjunto de tiras de couro curtido em torno da cabeça e do focinho do cavalo; vara de chuchar ou muxinga, usada para tanger o gado; e facas e facões envoltas em suas cinturas em bainhas de couro, usadas como defesa pelo vaqueiro ou mesmo para abrir caminho no mato.

Em seguida, acompanhamos o trabalho ao corrermos com uma câmera em mãos por uma estrada de terra batida por onde vaqueiros e cavalos tocavam o rebanho com suas muxingas. O sol de quase meio-dia tornava o ambiente exaustivo para todos, então, certo momento, os vaqueiros percebendo o cansaço do rebanho os guiaram para os lagos no entorno da pista. Era possível perceber diversos covões e buracos modelados pela movimentação constante do gado pelo local. Os animais entraram na água se banhando enquanto os vaqueiros aguardavam a refrigeração animal sempre à espreita para que os animais não se dispersassem.

Após a pausa prosseguimos até o destino, onde uma carreta estava posicionada em frente a um pequeno curral de madeira por onde o gado entraria ordenadamente no veículo. No local também havia mais um vaqueiro, o motorista e um marchante que iria tratar com o fazendeiro. Os vaqueiros ficavam posicionados do lado externo com varas, escalados na estrutura de madeira: tocavam o gado e gritavam continuamente “eias!!!”, “gaaadu!!!”, “shshhhh!!!”, “vaaaaaca!!!”, entre outros. Um dos últimos búfalos a entrar no curral corria pelo estábulo para entrar quando se bateu junto a outro animal e o cercado de madeira. O animal “quebrou”, o que indicava uma lesão em algum osso da coluna vertebral, de modo que imediatamente foi ao chão sem conseguir se locomover. Os vaqueiros tentaram levantar o búfalo em vão que respirava forçosamente e tentava se erguer sem sucesso.

O fazendeiro olhava com reprovação para os vaqueiros e, em seguida, para o animal, sugerindo movimentos precipitados dos homens, visto que todos sabiam silenciosamente que diante tal acontecimento somente o abate seria possível, pois o animal não teria mais condições de trabalho, nem de sobrevivência no ambiente das fazendas, devido a sua locomoção comprometida. Embora, todo o abate de indivíduos de rebanhos bovinos e bubalinos deva ocorrer nas instalações sanitárias do Matadouro Municipal de Soure

(responsável pelos abates das cidades da região que englobam Cachoeira do Arari, Chaves Ponte de Pedras, Soure, Santa Cruz do Arari e, em especial, Salvaterra, ao firmar uma parceria com este município) ainda é comum ocorrer no interior das fazendas, não só na *quebra* de algum animal, mas na forma de *matalotagem*, quando uma rês é abatida para consumo interno nas fazendas e repartida entre funcionários, sendo descontada no salário do mês.

Entre os vaqueiros presentes, apenas um realizava o abate de gado. O vaqueiro com um machado em mãos ficou incumbido de golpear o animal em uma região pouco atrás de sua cabeça para “insensibilizá-lo”. O homem ergueu o machado e com a parte traseira da lâmina acertou o animal que soltou um urro seco. Durante o movimento, um vaqueiro presente fez algumas expressões que indicavam não gostar da cena vista. Outros se apresentavam com mais naturalidade até empolgados com a cena que se desenrolaria expressas em jocosidades ligadas aos pedaços que cada um iria receber. Após o golpe, o búfalo estava com língua para fora da boca e os membros totalmente amolecidos, sendo em seguida amarrado pelos chifres ao carro do fazendeiro e rebocado até uma árvore próxima, onde seriam realizados os cortes de seu corpo e em seguida partilhado conforme a divisão estabelecida pelo dono, para os trabalhadores e alguns amigos próximos. Neste caso, a carne do animal seria parte do pagamento pelo trabalho dos vaqueiros com o rebanho.

O mesmo vaqueiro com uma faca realizou a sangria do animal, perfurando sua garganta e o deixando alguns minutos para o corrimento do sangue. Em seguida, junto aos demais, retiraram seus chifres e cascos que seriam utilizados para a produção de artefatos que também funcionam simbolicamente como troféus. Foram retirados o seu couro e órgãos internos para poder ser aberto em quatro partes. Os vaqueiros fizeram os cortes específicos pendurando as partes na árvore e lançando mão de suas classificações: *filé*, *contrafilé*, *maminha*, *fraldinha*, *agulha*, *vísceras*, *bofes*, etc. Durante o desmembramento do animal, vários urubus-de-cabeça-preta (*Coragyps atratus*) estavam espalhados pelo chão e pela cerca próxima, além de um cão (*Canis lúpus*) de um vaqueiro, todos à espreita das carcaças, couros ou quaisquer vestígios do gado, agora transformado em alimento para humanos e outros animais.

Por fim, as imagens apresentadas acerca da carne e do processo de abate remetem às condições da morte e da vida dos animais nas paisagens dos campos, bem como as suas formas de criação, além de fornecerem ferramentas para pensarmos os modos de vida de vaqueiros e de búfalos, pontuando sobre suas relações interespecies, trabalhos, técnicas, classes sociais, masculinidades e raças em seus encontros.



### **Referências**

ICMBIO. 2018. *Plano de Manejo da Resex Marinha de Soure, Marajó (PA)*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/marinho/unidades-de-conservacaomarinho/2296-resex-marinha-de-soure>

### **Endereços consultados**

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Agro 2017*. 2017. Disponível em: <https://censoagro2017.ibge.gov.br/resultados-censo-agro-2017.html>

Recebido em 20 de fevereiro de 2023.

Aceito em 10 de abril de 2023.























































## Relações humanos-animais na pecuária amazônica (Ilha de Marajó – PA)

### Resumo

As imagens apresentadas a seguir são produtos de uma etnografia em curso e tratam da vida cotidiana, interações e performances que envolvem os vaqueiros e o rebanho bubalino ao longo dos campos e fazendas nas áreas rurais da cidade de Soure, Ilha de Marajó, Estado do Pará (BR). Neste episódio, será abordado a condução de um rebanho até um curral onde o gado seria embarcado em um caminhão para ser transportado até a fazenda de seu proprietário que havia comprado as reses. O evento culminou com a *quebra* de um animal e do seu conseqüente abate. Dessa forma, as imagens abordam o abate do animal de criação que, além de transformado em alimentação, nutre também relações sociais interespecíficas durante o trabalho, sendo integralmente vinculada a rotina das fazendas na Amazônia marajoara.

**Palavras-chaves:** Búfalos; Vaqueiros; Abate; Ilha de Marajó; Amazônia.

## Human-animal relations in Amazonian cattle raising (Marajó Island - PA)

### Abstract

The images presented below are products of an ongoing ethnography, and deal with the daily life, interactions and performances that involve cowboys and the bubaline herd along the fields and farms in the rural areas of the city of Soure, Marajó Island, State of Pará (BR). In this episode, we will present the driving of a herd to a corral where the cattle would be loaded onto a truck to be transported to the farm of the owner who had bought the cattle. The event culminated with the breaking of an animal and its consequent slaughtering. In this way, the images deal with the slaughter of the farm animal that, besides being transformed into food, also nurtures interspecific social relations during the work, and are integrally linked to the routine of the farms in the Marajoara Amazon.

**Keywords:** Buffaloes; Cowboys; Slaughter; Marajo Island; Amazon.



---

# Nominata de Pareceristas deste número

Alessandro Oliveira (UnB)

Ana Paula Morel (UFF)

Andréa Osório (UFF)

Eduardo Di Deus (UnB)

Gabriel Holliver (UFRJ)

Geraldo Andrello (UFSCar)

Hugo Soares (UNICAMP)

Igor Luiz Rodrigues (UFSC)

José Lindomar Coelho Albuquerque (UNIFESP)

Karine Narahara (UNTexas)

Larissa Moreira Portugal (UFSCar)

Leandro Durazzo (UFRN)

Lucrécia Greco (CONICET)

Maria da Conceição Ferreira Lima (UFRRJ)

Maria Clara Niemeyer (FIOCRUZ/UFRJ)

Marilia Lima (UNICAMP)

Marina Nucci (UERJ)

Mario Rique (UFAM)

Melvina Araújo (UNIFESP)

Nelly Barbosa Duarte Dollis (COIAB)

Pedro Castelo Branco (FUNDAJ)

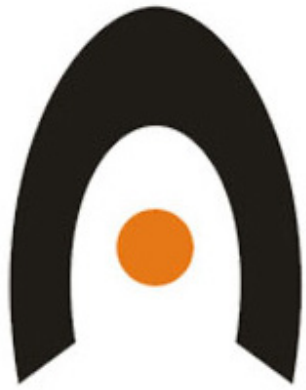
Pedro Lolli (UFSCar)

Sandro Martins de Almeida Santos (UFV)

Silvia Naidin (Faculdade IDOR de Ciências Médicas)

Thiago Mota Cardoso (UFAM)

Carlos Calenti (UFAM)



antropologia **social**  
programa de **pós-graduação**

