ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 21, número 1
Junho de 2019

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar
Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung
Coordenadora do PPGAS: Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Coordenação Editorial Antonella Tassinari, Viviane Vedana e Alícia Norma Gonzalez de Castells

Editora Viviane Vedana

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Carmen Silvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Antonio Kelly Luciani, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Maria Regina Lisboa, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Saez, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo BozidarJezenik, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobelinaBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piault, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

Projeto gráfico Isabela Benfica Barbosa e Annye Cristiny Tessaro

Editoração eletrônica Annye Cristiny Tessaro

Revisão de Português e normalização da ABNT Patricia Regina da Costa

Bolsista de Extensão e Gerenciamento da revista on-line Giuseppe Memoli Neto

---

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 21, número 1, 2019. Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2019 – 293 pp.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721–9714
E-mail: ilha.revista@gmail.com sítio: http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

Editorial

Prezados leitores,

Apresentamos mais um número da *Ilha – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Esta é uma publicação semestral do PPGAS/UFSC que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuem para o debate contemporâneo no campo da antropologia.

Neste primeiro número do volume 21, apresentamos o dossiê temático *Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização*, organizado por Andressa Lewandowski e Júlia Otero. Este dossiê tem como centro de seu debate as questões relacionadas à luta pela terra das comunidades indígenas e quilombolas, bem como dos assentados da reforma agrária, no marco da defesa das conquistas da Constituição de 1988, cada vez mais em perigo nos dias atuais. Os artigos aqui presentes nos convidam a refletir sobre os diversos sentidos atribuídos às terras habitadas por essas comunidades que ultrapassam as noções de limites e fronteiras físicas ou geográficas que costumam regular as políticas da terra. Outrossim, estes textos nos remetem à importância de uma defesa continuada dos processos de demarcações de terras indígenas e quilombolas que leve em consideração as formas de entendimento desses povos sobre o que consideram seu território. Ao considerarmos o momento político do país, no qual interesses contrários aos povos indígenas ganham cada vez mais espaço, este dossiê provoca sérias reflexões teóricas e políticas. Esperamos que os artigos aqui presentes possam reverberar e produzir mais e melhor entendimento sobre as cosmopolíticas da terra.

A *Revista Ilha*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Viviane Vedana

SUMÁRIO

Dossiê: Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização

Apresentação	6	ANDRESSA LEWANDOWSKI JULIA OTERO DOS SANTOS

Artigos

Mundo Quase-Árido	21	RONDINELLY GOMES MEDEIROS
Encantes da Terra: segredo e conhecimento entre os Tremembé de Almofala	38	JANAÍNA FERNANDES
Limitar o Limite: modos de subsistência	68	ALEXANDRE NODARI
Território e Participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá	103	EDUARDO S. NUNES
Andar sobre a terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara	139	JULIA OTERO DOS SANTOS
Limites e Lugares: entre caminhos Mẽbêngôkre	144	ESTER OLIVEIRA JOÃO LUCAS MORAES PASSOS
De Dissonâncias e Traduções: territorialidades e gestões no Alto Rio Negro	197	ALINE FONSECA IUBEL
Do Contrato ao *Status*: as Terras Indígenas e o Supremo Tribunal Federal	226	ANDRESSA LEWANDOWSKI

Tradução

A Cibernética do "Self": uma Teoria do Alcoolismo (1971)	258	GREGORY BATESON LETÍCIA MARIA COSTA DA N. CESARINO

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p5

Dossiê: Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização

Fotos: Naiara Demarco

Organizadores

Andressa Lewandowski

Julia Otero dos Santos

Apresentação: Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização

Andressa Lewandowski

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, CE, Brasil

Julia Otero dos Santos

Universidade Federal do Pará, Santarém, PA, Brasil

> *Indígena [...] é uma palavra muito antiga, sem nada de "indiana" nela; significa "gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa (Viveiros de Castro, 2016)*

É possível que nunca se tenha falado tanto sobre terra na antropologia e fora dela, ou melhor, sobre a questão territorial entendida por meio de uma série de conceitos como território, espacialidade, paisagem etc. A razão fundamental não é desconhecida: a luta em defesa das conquistas da Constituição de 1988, como marco de garantia de acesso à terra para comunidades indígenas, assentados da reforma agrária ou comunidades quilombolas, está cada vez mais acirrada. Não são poucas as ameaças de desterritorialização, para negar a esses coletivos tal garantia.

A proposta deste dossiê faz parte de um esforço que, a partir de uma experiência política e analítica, tenta olhar com atenção para a luta pela e na terra não apenas com o olhar métrico[1], que negocia limites e políticas públicas, mas sobretudo, com abertura ao que esses povos e comunidades estão nos dizendo sobre o que é a terra e o que ela faz, quais as composições espaço-temporais produzem e são produzidas com a terra. No caso dos povos indígenas, busca-se imaginar a terra não somente no que ela cede ao Estado e seus critérios classificatórios, mas naquilo em que ela o excede, ou seja, cotejá-la para além das categorias administrativas que cercam todo debate em torno da territorialidade – uma terra apenas capturada parcialmente pelas relações de posse e propriedade que encerram o debate jurídico. Essa experiência permite, nos parece, e os artigos aqui reunidos conseguem demonstrar, revelar uma ideia de terra não apenas como substrato

natural e geopolítico por onde a vida se passa e a luta se faz, mas sobretudo, como produtora de cosmopolíticas e socialidades diversas (Otero dos Santos, neste volume). Uma ideia de terra que, desse modo, ultrapassa a demarcação como limite, colocando-a no centro do debate mesmo quando já garantida nos termos do artigo Constitucional 231. Ao invés, portanto, de neutralizar a terra a partir de um tipo específico de territorialização, a empreitada dos artigos **é** justamente explicitar a potência das terras dos povos (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, sertanejos etc.) tal como vividas por eles.

Em uma analogia com a poesia (enquanto modo de fazer e não somente gênero literário), conforme pensada por Nodari (neste volume), o esforço seria o de imaginar a relação com a terra como "*uma experiência-limite do limite*", na medida em que a terra, para nós, e a poesia, para o autor, "coincide[m] com uma experiência do limite e sua transfiguração em uma experiência que desconhece limites". Pois, como coloca Nodari, a *poiesis* é todo o fazer que "[...] transforma a limitação em intensidade, que descobre possíveis partindo de um beco-sem-saída". Com efeito, são as experiências criativas que transformam os limites, seja da terra, seja das políticas públicas de territorialização, que ressoam a *poiesis* sugerida por Nodari e que podem ser tomadas neste dossiê como impulso analítico.

A ideia é olhar para as terras indígenas (constituídas em seus *modos tradicionais*; grafada em minúsculas) que emergem antes e além da sobrecodificação em Terra Indígena (categoria jurídico-administrativa; grafada com letra maiúscula). E mesmo para o modo como esses dois registros operam simultaneamente na vida dos coletivos que são atravessados e atravessam a terra e a Terra Indígena. Os artigos aqui reunidos testemunham aquilo que parece evidente, mas que talvez ainda seja pouco problematizado nas etnografias, a saber, a insuficiência da figura jurídica Terra Indígena diante das "multiterritorialidades" (Haesbaert, 2004); ou, de forma mais ampla, eles sublinham ou fazem precipitar a limitação de uma única concepção espacial e territorial diante de coletivos que fazem da terra um lugar/sujeito/evento em uma rede de relações. Contra a política e a razão do Estado, o que se faz ouvir aqui é a cosmopolítica da (*nossa*) *terra*[2]. Nesse sentido, as lutas pela

terra não são apenas subordinadas a sua dimensão "jurídica cartorial" – expressão de Villela (2018[3]), que se constituiu como objeto dominante de uma certa etnologia, mas também a partir de uma "perspectiva de singularização insurgente", que revela a vida ali onde a terra eclipsa a força unificadora do Estado e de exploração do agronegócio.

A não equivalência entre Terra Indígena e as terras indígenas aparece de forma quase literal em Fernandes, Iubel e Otero dos Santos, que tentam compreender, entre outras coisas, as reflexões de seus interlocutores no que diz respeito aos efeitos perniciosos da demarcação. No contexto político nada favorável aos direitos indígenas e de outros coletivos diferenciados, sabemos estar nos movendo em terreno delicado, mas nos arriscamos a oferecer algum caminho para a pergunta colocada por Iubel: "o que nós, antropólogas e antropólogos, podemos fazer diante de falas [sobre a demarcação do território] aparentemente dissonantes, inesperadas e geradoras de tensão?" [Iubel, 2019, p. 201]. Evidentemente, não se trata de abandonar a demarcação como luta política. O que os textos que compõem esse volume conclamam é um olhar sobre a territorialidade ali onde ela se descola do traçado imposto pela ordem estatal, alguns explicitamente fazendo do Estado e sua máquina um contraponto aos mundos outros que se busca apresentar, outros colocando entre parênteses essa ordem para fazer aparecer o lugar, o espaço-tempo, o território e a terra. Eles nos lembram a todo tempo que a relação com a terra não se resume à territorialização estrangeira. Mesmo quando o objetivo é a tradução da terra *para* os índios em "terra tradicionalmente ocupada" (termos do artigo 231 da Constituição Federal) isso não pode, ou, ao menos não deveria, ser feito à revelia de uma "territorialização primeira, a da máquina primitiva" (Fernandes, 2019), ou seja, existe alguma coisa anterior à sobrecodificação externa que merece atenção. Se não há uma resposta fácil para a pergunta colocada por Iubel, os artigos que se seguem nos convidam a uma rotação de perspectiva, pois render-se completamente ao ponto de vista do Estado para descrever territorialidades que não vigoram sob a lógica da propriedade (e nem da posse), conforme desenvolvido mais adiante, é abdicar do exercício antropológico de aproximação e tradução dos mundos que se distinguem da nossa geometria espacial.

Com isso, não se pretende ignorar o que o Estado faz ou como pensa a terra e o espaço nem tampouco os efeitos e a política que ele impulsiona, mas ao contrário, permitir à terra indígena aparecer com tudo que a atravessa: a terra encantada dos Tremembé apresentados por Fernandes, a terra que se movimenta com o parentesco em espaços-tempos distintos que organizam a experiência vivida dos Karo-Arara conforme descrito por Otero dos Santos ou o território karajá enquanto superposição intensiva de territórios heterogêneos – de humanos e não humanos – e dos modos de relação que ela implica (Nunes, 2019). Nesse sentido, é possível pensar como os diferentes modos de experimentar e viver com e na terra podem ressoar no modo como se pensa uma Terra Indígena demarcada. O que, certamente, não quer dizer fechar os olhos para a luta política pela demarcação, mas simplesmente assinalar que a forma TI não nega nem faz desparecer essa outra terra que coexiste.

Com o intuito de também provocar os limites da nossa imaginação antropológica possuída pelas ideias de propriedade e seus análogos, essa experiência analítica evoca os discursos e as práticas dos coletivos visando desestabilizar ou deslocar alguns pressupostos centrais do pensamento ocidental em torno das relações de propriedade, a saber, a relação entre pessoas através das coisas, e, ainda, o que vem a ser sujeitos e objetos. Se a propriedade e a posse envolvem "o domínio entre pessoas e coisas" (Lewandowski, 2019, p. 27), sendo a posse a ocupação ou apropriação que pode se converter ou não em propriedade, a noção de *nossa terra*[4] constitui-se como multiplicidade (Lewandowski, 2019), superposição (Nunes, 2019) de lugares e agenciamentos.

Recuperada por Lewandowski, a noção de reciprocidade cunhada por Nodari (2016) para dar conta dessa terra que não se enquadra nem na figura da posse cível nem da propriedade, abre caminho para um entendimento mais pleno da terra indígena em minúscula. Tal noção alude a certas convenções indígenas que tem por imperativo uma separação estrutural entre a propriedade e o uso ou posse, como no caso altamente generalizável do interdito colocado aos caçadores indígenas para consumir o produto de sua própria caçada.

A reciprocidade, então, possibilita descrever um tipo de relação envolvendo a terra, criando uma ideia de propriedade sem posse, em

que "[...] o regime jurídico da recipropriedade seria, ao fim e ao cabo, um regime da impropriedade, em que nada é plenamente próprio a alguém" (Nodari, 2016, p. 9). O axioma dessa relação é justamente o desencontro entre essas formas (posse de um lado, propriedade de outro), enquanto no modelo proprietário, tal disjunção só existe enquanto regime especial, que aparece, por exemplo, no caso das demarcações de Terras Indígenas, em que a posse/usufruto é dada aos índios como a propriedade das terras pertence à União, ainda que esse regime especial pareça ser justamente uma inversão do impulso que mobiliza a separação entre posse e propriedade nos conceitos indígenas.

Do Espaço ao Lugar, do Território à Terra

Ainda que não seja possível retomar todo debate antropológico que cerca as análises sobre diferentes territorialidades, alguns deslocamentos analíticos permitem visualizar a natureza de algumas ideias que aparecem nos textos reunidos nesse dossiê. Em especial os esforços de deslocamento de vocabulário empreendidos pelas etnografias dedicadas aos povos indígenas das terras baixas da América do Sul nos anos 1990. Como apontam Coelho de Souza *et al.* (2016, p. 25), "[...] os anos 1990 marcam a emergência de um interesse renovado por questões de espacialidade na antropologia, em que as palavras-chave serão *place* e *landscape*". Essa mudança de vocabulário – do espaço para o lugar/paisagem – corresponde, continuam os autores, "[...] a uma temporalização do discurso sobre o espaço, sob a forma em geral de um apelo à história e à memória" (Coelho de Souza *et al.,* 2016, p. 25). Desse movimento, ganha relevo nos argumentos aqui reunidos as ideias em torno do *lugar*. A aposta de produção de lugares sempre particulares e, portanto, a serem descritos e não prescritos, funcionaria como um antídoto, um contradispositivo para uma definição externa às próprias relações, que converte lugar em espaço, "[...] unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade do Estado" (Deleuze; Guatarri *apud* Coelho de Souza *et al*., 2016, p. 25-26).

Nenhum dos artigos arvora-se a estabilizar um vocabulário conceitual: a opção da maioria dos autores e autoras parece ser por acompanhar os conceitos e traduções de seus interlocutores, fazendo

usos diversos dos termos território, terra e lugar. Porém, é possível chamar atenção para as etnografias que evidenciam justamente as passagens da abstração do espaço para a fenomenologia do lugar. Inspirada na fenomenologia do lugar de Edward Casey, Fernandes desenvolve a ideia de lugar a partir das experiências sensoriais dos Tremembé no Ceará. Segundo a autora, é em determinados lugares que as conexões entre a dimensão convencional da vida e os segredos dos encantados se realizam. Em Moraes e Oliveira, o espaço dá vez aos lugares nomeados capazes de explicitar conexões entre uma rede de caminhos com diferentes escalas e deslocamentos dos Mẽbêngôkre. Lugares são assim também eventos que se atualizam e constituem histórias particularizadas, criando laços de "memória sobre o corpo da terra" [Moraes; Oliveira, 2019, p. 180]. Ao nomear e caminhar pelos lugares, o povo Mẽbêngôkre explicita seus vínculos com a terra, que excedem o contorno das TI. O andar sobre a terra também compõe a forma tradicional de pensar e viver a terra entre o Karo-Arara. Se, por um lado, o caminhar produz lugares particulares (aquela maloca, certo seringal, a aldeia x) vinculados a grupos de parentes específicos, de outro, constitui espaços-tempos genéricos e desterritorializados (o espaço-tempo maloca, o espaço-tempo seringal, o espaço-tempo aldeia) que se constituem em contrastes uns com os outros e que permitem que os Karo-Arara tomem a forma de um povo, a forma mais ampliada de um grupo de parentes. Seguindo o argumento de Otero dos Santos, produzir e ser produzido pelos lugares envolve ações xamânicas de negociação com os diversos "donos de lugares", que só podem ser "vistos e amansados pelo pajé". A fronteira aqui não é produto somente do limite da TI; ela se faz, sobretudo, contra outros (sejam eles humanos ou não humanos), sempre a partir de um sujeito, seja ele uma pessoa ou um grupo. Nesse cenário, em que o andar é capaz de produzir pessoas e coletivos, os limites da terra demarcada aparecem como forma de confinamento que produz um "espaço de exclusão contínuo, permanente e coletivo" [Otero dos Santos, 2019, p. 161].

Embora apresentem algumas diferenças sutis em seus usos pelos autores e autoras reunidos neste volume, as noções de lugar, território, terra ou espaço-tempo, têm algo em comum: elas possibilitam

ultrapassar uma concepção exclusivamente geopolítica do espaço ou uma acepção do território enquanto unidade espacial etnicamente diferenciada[5]. O recurso a essas categoria é simultâneo à opção por suspender a investigação sobre a territorialização – ou relega-la a um outro plano – para fazer emergir as mais diversas formas de relação com a terra, pensadas em termos de uma "política cosmoterritorial" (Nunes), de movimentação por um espaço que parece não comportar vazios (Moraes e Oliveira), de uma arte da atenção em oposição ao trabalho de gestão dos territórios (Iubel, inspirada em Marcos Matos), e de um modo de vida que alterna andanças e paradas, constituindo variações da socialidade (*estar junto* ou *estar separado*, nos termos Karo-Arara) e formas distintas de relação com o espaço (produção de lugares e constituição de espaços-tempo) (Otero dos Santos). Trata-se, antes de mais nada, de fazer aparecer, nas palavras de Nodari, "a experiência não-métrica com o ambiente".

Mas, afinal de contas, o que são esses lugares que comportam múltiplas agências e qual a relação entre elas com uma territorialização nos marcos daquilo que é entendido como terra tradicionalmente ocupada? Certamente, os artigos aqui reunidos esforçam-se para ir além da política de territorialização pautada pelas negociações e reelaborações desses coletivos em consonância com as categorias administrativas. A resistência dos povos da terra – como nos referiremos provisoriamente àqueles coletivos que fazem da terra algo entre um lugar, um sujeito e um evento – não se reduz à reação às políticas de desterritorialização. A política, como vários dos artigos deste dossiê apostam, não se restringe a essa resposta, ou seja, não é integralmente sobredeterminada por uma externalidade que obriga esses grupos a se reinventarem à imagem das classificações administrativas em que a identidade é tratada como a única forma de constituição desses grupos. A política da terra aqui enunciada não é menos que a política da vida: a vida imaginada como parte da terra, por onde passam o xamanismo, o parentesco, os rituais e as práticas cotidianas de habitar. Segundo a formulação de Nunes, um território (ou um lugar) pode ser entendido, com Lévy-Bruhl, como "[...] um 'amontoado de participações e exclusões', [...] um espaço de vida denso, no qual diferentes existências territorializadas

(*i.e.*, participações) se sobrepõem" [Nunes, 2019, p.131]. Isso porque o território de uma aldeia engloba outros territórios (de animais, espíritos, outros grupos indígenas, dos não-indígenas) heterogêneos entre si, sem, contudo,

> [...] colapsar as diferenças entre (os territórios d)os diversos seres neles implicados. Um *hãwa*, sendo um, é muitos. As diferenças entre os múltiplos seres que o habitam o crivam internamente e o constituem: possuindo uma densidade ontológica própria, ele difere de si mesmo. Antes que uma segmentação extensiva da terra entre seres distintos, cada um tendo "posse" ou "domínio" sobre seu quinhão, o que encontramos são superposições intensivas. [Nunes, 2019, p. 106]

Como coloca Nunes, a produção incessante de um território pode ser descrita como "uma delicada política cosmoterritorial" [Nunes, 2019, p. 131]. A vida e a produção das relações com e nos lugares operam continuamente um intenso trabalho de diplomacia: em cada lugar um tipo de negociação é acionada, ora permitindo alianças, ora criando interditos.

Essa breve amostra de alguns dos argumentos desenvolvidos nos artigos apontam para uma negação peremptória do "monopólio antrópico do espaço", como coloca Medeiros para o caso dos agricultores do semiárido, que, ao se contraporem à invenção máquina de guerra Nordeste, criada para combater as secas que causaram convulsões sociais entre o final do século XIX e início do XX, optam por *conviver* com o bioma Caatinga. Medeiros entende o Nordeste como um projeto de domesticação do sertão levado a cabo com as tecnologias de negação da terra inventadas pelo colonizador. Contra o desterro do sertão e a promessa de salvação vendida pelo Nordeste, os agricultores experimentadores estão sempre se insurgindo por meio de uma série de práticas como os "intercâmbios" e a "agricultura alternativa".

A sobreposição entre Nordeste e semiárido, embora não seja operada da mesma forma que um procedimento de demarcação e criação de uma Terra Indígena, carrega características de um processo – tentativa – de territorialização. O que o Estado parece fazer em toda parte é transformar essas múltiplas relações com a terra – diferenciantes

(Medeiros, 2019) e heterogêneas (Lewandowski, 2019) – em uma única relação possível, aquela que permitirá a passagem do "trator do processo civilizatório" com sua topografia métrica [Medeiros, 2019, p. 26].

Povos da Terra – Contracolonização

Na esteira das ideias apresentadas nos artigos que compõem este dossiê e que impulsionam essa volta à terra, a TI demarcada se revela não como um ponto final de uma suposta territorialização derradeira, mas como um dos meios pelo qual esses coletivos afirmam sua existência. A conexão terra e vida, ganha, assim, um outro contorno, que justamente nos convida a pensar além das reivindicações que se constroem no campo dos direitos. Pois, afinal, essas são parte de outras tantas traduções/transformações ou experimentos empreendidos a todo tempo na produção de lugares e territórios. O esforço é, portanto, o de não redução, tanto da vida na terra à disputa jurídica administrativa, quando da Terra conquistada à terra vivida.

Recuperar a categoria terra não é nada além de uma tentativa de fazer ressoar a pluralidade dos modos tradicionais de ocupar, habitar e produzir, à semelhança de como são descritas neste dossiê, mas certamente mais amplas e diferenciadas do que nos processos de identificação. Trata-se, nos parece, de levar às últimas consequências os processos de produção de diferença que se fazem nos lugares, radicalizando essa perspectiva. Neste sentido, terra aparece aqui não tanto como um conceito estabilizado quanto como palavra não marcada, que desnuda as relações com o espaço e o chão onde se habita antes ou apesar do território imaginado com/pelo Estado. Dizer terra, a nosso ver, é reconhecer que nenhuma forma de habitá-la está determinada previamente, que somente uma descrição conectada com os conceitos e práticas nativos pode delimitar o que vem a ser a territorialidade de um grupo.

Há ainda outra razão para a opção pela palavra terra. Entendemos seu uso também como um convite para o estabelecimento de uma aliança entre os "povos da terra", aliança que, como explicita Lewandowski, não significa identidade, mas abertura, "contra colonização permanente da terra e na terra" (Lewandowski, 2019). A ideia de contracolonização

nos leva imediatamente à antropologia do poeta e escritor quilombola Antônio Bispo dos Santos, que entende a contracolonização como "[...] todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contracolonizadores, seus símbolos, significações e modos de vida praticados nesses territórios" (Santos, 2015, p. 48). O pensamento de Bispo é um convite para uma aliança afro-indígena contra a expropriação territorial e o latifúndio (Santos, 2015, p. 51). Contra o desenvolvimento, ele propõe a biointereção, que poderia ser definida como uma relação respeitosa e equilibrada com os elementos vitais da natureza – natureza entendida aqui como uma força agentiva e não como paisagem natural. Tal relação contrapõem-se à lógica proprietária do "[...] pensamento monista verticalizado e desterritorializado dos povos colonizadores [...]" (Santos, 2015, p. 92), que faz da terra um objeto de exploração.

O corolário da colonização é justamente a negação da terra, pois, como afirma Medeiros,

> [...] colonizar é desterrar: se a era do Homem – a Modernidade – é coetânea ou, o que é mais provável, tributária da descoberta do Outro – que é a Colonização – a medida política dessa era é um Desterro fundacional. O Homem, consciência do encontro com o Outro, nasce desterrado. O que o Sujeito transcendente – o agente universal – exige para nascer é que se negue a terra, que se faça de sua Autoridade a única cosmopolítica – o único modo possível de organizar o mundo, negando, por repressão ou eliminação, as outras variações do mundo. (Medeiros, 2019, p. 25)

Na visão do autor, o nascimento da Natureza é contemporâneo à colonização. O que essa associação inaugura é, nas palavras dele,

> [...] uma catequese da terra, uma tentativa de domesticação das forças do solo, por delimitação, adequação, eliminação, valoração, monetarização; esforço de determinação material da paisagem. (Medeiros, 2019, p. 26)

A terra é subvertida em hidrelétricas, monocultura, subsolo prospectado...

Bispo (2015, p. 97) é contundente sobre a relação entre colonização e território: "[...] guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades [...]", uma disputa entre formas distintas de se conceber e habitar a terra. Contra a propriedade e a exploração do Estado, a recipropriedade e a biointeração dos povos da terra. Convocar a terra, aterrar, é, portanto, aliar-se a esses povos na proposição de um paradigma alternativo àquele da sobrecodificação estatal e corporativa, é revelar a cosmopolítica necessária à produção dos lugares e territórios, que se faz sempre através das relações com Outros, humanos e não humanos: entre a coexistência com "[...] as outras sociedades que compõem o mundo[...]" (Medeiros, 2019, p. 32) ou contra Outros indomesticáveis, como os espíritos e os mortos (Otero dos Santos, 2019; Nunes, 2019). Desse modo, o que os artigos apontam como possibilidade não é a tentativa de plena correspondência entre o múltiplo e o um, ou entre as terras (indígenas ou dos povos) e a Terra (Indígena ou sua forma correlata para outros coletivos que não os grupos indígenas), mas as equivalências produzidas, as traduções pragmaticamente acordadas, os deslizamentos de sentido e as diferenças irredutíveis entre modos díspares de se relacionar com a terra.

Para finalizar, vale reforçar que trazer para o primeiro plano da descrição e da análise os modos indígenas – indígena aqui em um sentido amplo, como aquele que é evocado por Eduardo Viveiros de Castro na epígrafe desta introdução – de se haver com a terra não é menosprezar as políticas de reconhecimento territorial conquistadas por meio de longas lutas. Talvez o que se pretenda afastar ou eclipsar, ainda que momentaneamente, é certa áurea terrorista do território na impressionante etimologia recuperada por Haesbaert. Segundo o geógrafo,

> [...] desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no "territorium" são impedidos de entrar. (Haesbaert, 2004)

Do ponto de vista dos contracolonizadores, a colonização talvez possa ser entendida como um estado permanente de terror, uma incerteza persistente sobre a possibilidade de transitar entre e ocupar suas terras. Por outro lado, a territorialização imposta nunca é capaz de domesticar totalmente os modos indígenas de habitar a terra. O território garantido e assegurado, condição inegociável para a interrupção do genocídio permanente contra os povos da terra, é impulso para novas formas de produzir relações, lugares e vida. Os textos desse dossiê são testemunhos da multiplicidade e equivocidade da terra e da criatividade dos povos que fazem dela outra coisa que mercadoria para atualizar seus modos de vida.

Notas

[1] Tomamos emprestada de Nodari a distinção (recuperada de Oswald de Andrade) entre o métrico e o não-métrico enquanto formas diferentes de experimentar o mundo: "por um lado, o mundo métrico seria a perspectiva dada pela medição científica, mas também legal, econômica, ontológica etc.; por outro, o não-métrico seria a experiência que não se reduz ao (ou não é reduzido pelo) mundo dado pelos instrumentos econômico-científico-jurídico-metafísicos de medição e limitação (o sonho, a arte, etc.)" [Nodari, 2019, p. 81].

[2] Sobre os sentidos da expressão *nossa terra* nas línguas indígenas, ver a nota quatro.

[3] Jorge Villela comunicação pessoal.

[4] A mais comum tradução para o português de expressões que, nas línguas indígenas – em muitas delas, uma inovação –, têm como referente o território de uma coletividade, tomada enquanto um povo ou etnia. Coelho de Souza recusa o pressuposto de que, no caso Kisedjê (2017, p. 123), o emprego do pronome possessivo para descrever uma relação com a terra deva ser entendido como uma capitulação "ao instituto da propriedade e à medição e delimitação que ele implica". Em lugar da propriedade e suas implicações, a autora propõe a noção de *riqueza intangível*: "se precisamos de analogias para que o diálogo, a tradução ou o "reconhecimento" sejam possíveis, pode bem ser que *riqueza intangível* seja uma escolha melhor — ao menos apontaria para a terra como potência criativa, evidenciada nas relações entre pessoas (humanas ou não)" (Coelho de Souza, 2017, p. 123).

[5] Nos moldes do que propõe, por exemplo, João Pacheco de Oliveira. Segundo o autor, os processos de territorialização se referem a: "[...] a amplos processos de reorganização social que, com base no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial que implicam em:

1) a criação de uma nova unidade social e o surgimento de uma identidade étnica diferenciada; 2) a constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) a redefinição de controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) a reelaboração da cultura e a sua relação com o passado" (Oliveira, 2018, p. 5, tradução livre). O apelo da definição nos parece captar apenas um momento específico das vivências territoriais experimentadas por esses povos e coletivos, momento traduzido como afirmação e constituição de uma identidade étnica contrastiva para o reconhecimento oficial. Não estamos aqui a defender uma perspectiva internalista ou que isola esses coletivos, ao contrário, não são poucos os trabalhos que apontam a importância da alteridade na constituição desses grupos. O problema é que a perspectiva analítica do autor perde de vista o que está antes e depois da territorialização que ele descreve e que, portanto, compõe esses mesmos agenciamentos identitários.

Referências

COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. **R@u – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela *et al*. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. **Entreterras**, [*S.l.*], v. 1, n. 1, 2017.

FERNANDES, Janaína. Encantes da Terra: segredo e conhecimento entre os Tremembé de Almofala. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 38-67, 2019.

HAESBAERT, Rogério. O mito do da desterritorialização. **Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade** múltiplos territórios à **multiterritorialidade**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

IUBEL, Aline Fonseca. De dissonâncias e traduções: territorialidades e gestões no alto rio Negro. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 197-225, 2019.

LEWANDOWSKI, Andressa. Do contrato ao Status: As Terras Indígenas e o Supremo. Tribunal Federal. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 226-257, 2019.

MEDEIROS, Rondinelly. Mundo Quase-Árido. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 21-37, 2019.

MORAES, João Lucas; OLIVEIRA, Ester. Limites e lugares: entre caminhos mẽbêngôkre. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 144-196, 2019.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 68-102, 2019.

NODARI, Alexandre. **Recipropriedade**: ocupação e cuidado com a T/terra. Seminário Antropologias da T/terra. Mimeo, 2016.

NUNES, Eduardo. Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 103-138, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco. Fighting for lands and reframing the culture. **Vibrant**, [*S.l.*], v. 15, n. 2, 2018.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. Andar sobre a terra: constituição de lugares, coletivos e espaços-tempos entre os Karo-Arara. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 139-143, 2019.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. [*S.l.*]: UNB/ INCTI, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da Pátria**. Aula Pública. Mimeo, 2016.

Andressa Lewandowski
Doutora em Antropologia Social, Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira
E-mail: andressapr@gmail.com

Julia Otero
Doutora em Antropologia Social, professora da Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: juliaoterosantos@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p21

Mundo Quase-Árido[1]

Rondinelly Gomes Medeiros[1]

[1]Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

Neste ensaio percorremos as formas sob as quais os processos colonizadores tomaram o sertão semiárido brasileiro de assalto, desde a invasão armada do século XVII até os recentes empreendimentos industriais, apontando alguns de seus desdobramentos político-epistêmicos e de pressupostos estético-ontológicos. A intenção é mostrar que o semiárido é transformado em uma *wasteland* de forma a se propagar a ideia de que o Nordeste brasileiro precisa ser salvo de si mesmo. Entretanto, os multiformes modos de vida que reexistem por baixo, por dentro e contra o processo de colonização são exemplos de resistências criativas e cosmopolíticas.

Palavras-chave: Sertão. Semiárido. Colonização. Antropoceno. Cosmopolítica.

Abstract

In this essay we go through the ways in which the colonizing processes have assaulted the semi-arid Brazilian backwoods, from the armed invasion of the seventeenth century to the recent industrial enterprises, pointing out some of its political-epistemic unfolding and aesthetic-ontological assumptions. Our aim is to show that the semi-arid was transformed in a wasteland so as to propagate the idea that the Brazilian Northeast needs to be saved from itself. However, the multiform ways of life that exist/resist underneath, inside and against the colonization process are examples of creative ways of resistance and cosmopolitics.

Keywords: Backwoods. Semi-arid. Colonization. Anthropocene. Cosmopolitics.

1 Introdução

O interior da parte oriental da porção norte do Brasil é um lugar muito peculiar, não temperado, caracterizado por um regime singular de variações climáticas acentuadas que ressoa em todos os ciclos que constituem a geografia da região: das águas, da vegetação, da maturação e reprodução de espécies animais, da temperatura, das festas, das celebrações religiosas, do cultivo agrícola – permitindo (ou obrigando, a depender do ponto de vista) um acoplamento radical dos entes que lá habitam ao seu regime de mutualidade intensiva. Trata-se do **semiárido**, área geográfica que abrange pouco mais de 10% do território brasileiro[2], cujo clima quente e bioma idiossincrático têm sido tomados como hostilidades inaceitáveis das forças telúricas ao esforço de domesticação do espaço que são a agricultura e a indústria modernas. Por outro lado, tem sido também o espaço onde se criam formas diversas pelas quais comunidades de caboclos da região coexistem com as variações extremas dos ciclos do seu bioma, a Caatinga, rejeitando os modelos baseados no monopólio antrópico do espaço e se dedicando à experimentação de modos múltiplos e recíprocos de enfrentar, aproveitar e colaborar – de, numa palavra, conviver.

Experimentar é um verbo recorrente no vocabulário dos diversos coletivos de camponeses dessa porção interiorana, empunhado tal qual uma arma léxico-prática no enfrentamento da forma avassaladora com que a agricultura empresarial tem determinado o espaço da região. Dentre os exercícios frequentes desses coletivos há aquele que eles chamam de **intercâmbios de experiência** – ocasiões em que grupos de lugares diferentes se interpenetram, trocando entre si imediatamente, por assim dizer, saberes e práticas usuais camponesas.

Tais grupos denominam-se de forma genérica como **agricultoras e agricultores experimentadoras** (Freire; Falcão, 2013), isto é, que (re)inventam e (re)descobrem e multiplicam práticas de agriculturas alternativas em relação à monocultura latifundiária, baseadas no que eles chamam de princípio da **convivência com o semiárido**, uma relação de reciprocidade radical com as diversas condições do bioma.

Essa mutualidade contingente acentua o contraste de tais experiências com o modelo geral – diríamos a **episteme** – da agricultura colonialista: a **necessidade** da colonização. Em todos os aspectos, as experiências desses grupos enfrentam, com sua **contingência** furta-cor, as afirmações necessárias das – digamos – propriedades extensivas do projeto colonial: contra a monocultura extensiva, a agrobiodiversidade intensiva; contra o império do excedente de mercado, a suficiência da alimentação familiar e das feiras populares; contra a toxicomania de adubos químicos e venenos, o aproveitamento e o estímulo às interações dos seres da terra; contra a catequese da assistência técnica, a pedagogia horizontalizada dos intercâmbios; contra a imposição de grandes obras de engenharia ambiental, a invenção e multiplicação de técnicas moleculares de convivência...

Para continuar na pista dessa oposição feroz, convém tentar estabelecer um campo ao qual tais experimentações se opõem. Vamos chamá-lo, para contemplar sua vastidão conceitual, de **projeto colonial**, considerando com isso aquele agenciamento político que caracteriza a faixa de ações, que, para ficar no caso do semiárido brasileiro, vão das entradas e da conquista armada do século XVII até a recente imposição da transposição do Rio São Francisco e que obedecem ao princípio legislador da determinação unilateral, antropocêntrica do espaço: no semiárido, o projeto colonial – o fundamento axiológico do mercado e de sua governamentalidade – baseia-se na pretensão política de ocupação do espaço para determinar materialmente e de forma unidirecional a constituição da **paisagem**. Dada a frequência de sua aparição nas narrativas do sertão, de fato é de paisagem que a colonização quer tratar.

O sentido objetivo da colonização, salientado por mil historiadores da economia[3], é uma seta apontada unicamente para fora, na direção

da Metrópole; acrescentemos aqui a esse sentido econômico o sentido inverso, cosmético, em direção à terra: é a violência direcionada para a terra que dá propulsão ao sentido da colonização como uma tentativa de transcendentalizar a própria terra. Antes de tudo colonizar é desterrar: se a era do Homem – a Modernidade – é coetânea ou, o que é mais provável, tributária da descoberta do Outro – que é a Colonização – a medida política dessa era é um Desterro fundacional. O Homem, consciência do encontro com o Outro, nasce desterrado. O que o Sujeito transcendente – o agente universal – exige para nascer é que se negue a terra, que se faça de sua Autoridade a única cosmopolítica – o único modo possível de organizar o mundo, negando, por repressão ou eliminação, as outras variações do mundo. Tal programa não está menos do que explícito na obra que consagrou o ícone antropocêntrico, o Fausto, de Goethe. Os dois últimos atos da obra delatam o ímpeto colonizador do homem moderno: cansado do tédio da história humana, Fausto está fascinado pela possibilidade de tomar do mar "que se move sem nada realizar" suas energias e fazer do litoral um paraíso na terra. No final de seu empreendimento, que extermina o casal Filêmon e Báucis, últimos exemplares dos humanos pré-modernos, Fausto, cego, ouve os sons da escavação de sua sepultura enquanto é convencido por seu demônio de que aquela é a conclusão de sua paisagem.

Essa seta dupla, uma ponta para fora extraindo as riquezas, e outra para a terra determinando-lhe violentamente a forma, ilustra bem o caráter interminável do projeto colonizador – a cada necessidade de acoplamento a qualquer sistema econômico – a cada acumulação primitiva em curso – surgirá uma paisagem a ser configurada: isso está no engenho e na fazenda de gado da colônia, assim como nas hidrelétricas da Amazônia e nos investimentos em *commodities* com que hoje em dia o mesmo projeto se apresenta sob o nome de desenvolvimento.

A empreitada colonizadora começa no mesmo momento em que a Europa acerta os últimos detalhes para o nascimento da Natureza, aquela de onde se pode extrair, com os aparelhos corretos, a verdade: no novo mundo, ao estupor da visão do paraíso seguiu-se pari passu um processo irreversível, desenfreado e catastrófico de engenharia ambiental similar à engenharia social das reduções jesuíticas – uma

catequese da terra, uma tentativa de domesticação das forças do solo, por delimitação, adequação, eliminação, valoração, monetarização; esforço de **determinação material da paisagem**. Enfim, um mundo novinho em folha para ser configurado, com toda sorte de brinquedos do parque humano: *plantations*, rodovias, aldeamentos, hidrelétricas, pastos, asfaltos, estacionamentos, engenharias.

A **paisagem** é o nome precário para esse preconceito no qual o Adão fáustico – o colonizador – subsume as multiplicidades, as interações e os interesses do mundo ao seu prazer de capturar e determinar. A **paisagem** é o terreno no qual vai passar o trator do processo civilizatório. Muito depois de Fausto colonizar a Europa e depois que a Civilização havia feito imensas clareiras nas florestas do novo mundo, Heidegger consagra a natureza como aquela "[...] que se precipita sobre nós e nos cativa como paisagem [...]" (Heidegger, 1993, p. 388), que é histórica porque é paisagem, isto é, uma porção de espaço passível de ser historicizada. Por isso mesmo, a violência das técnicas de colonização (extração, escrituração, desmatamento/desindianamento, escravização, título de propriedade, remoção de comunidades, soberania nacional, geoengenharia, subordinação científica) está no próprio movimento de impressão no novo mundo das formas do velho mundo, cuja autotitulação lhe concede a autoridade pedagógica: "A floresta é reserva, a montanha, pedreira, o rio, represa" (Heidegger, 1993, p. 70). Em cinco séculos de reprodução da didática colonial, a exploração da terra pelo Homem, essa terapia de extração da verdade da Natureza, gerou seu puro excedente: as riquezas da terra, o cobiçado correspondente material do desterro político da terra. Em um salto intuitivo que algum historiador ou economista contestaria, diríamos que o exercício dessa **vontade de ordenar** a paisagem permitiu o acúmulo primitivo de transcendência, fortaleceu o Sujeito universal, que, ao que tudo indica e 97% dos artigos científicos sobre o assunto apontam[4], de tanto determinar e imprimir suas formas, acabou dando forma àquilo que pode impedir sua forma de existir. De tanto representar(-se), terminou por ser colocado no lugar que representa em vez do representado[5]. O mundo do Homem foi então engolido por sua (do Homem) representação de mundo, o projeto paisagístico da

cena humana terminou no **anfiteatro antropocênico**, no qual, pela mais insuspeita ironia, ele não encenará sua apoteose.

Com isso em conta, o Antropoceno é a magnitude luminosa do mapa desenhado arduamente pelo esforço colonizador? É o *mysterium tremendum et fascinans*, a deslumbrante e terrível visão, desde o mirante da nau, das nove paisagens limítrofes do mais novo mundo[6]? Pode ser também a Acumulação Definitiva do Capital?

2 A Invenção do Sertão

Alguns dos elementos fundamentais que deveriam ser dóceis a essa determinação material do espaço permanecem, entretanto, inevitavelmente desobedientes ao quadro geral. No final do século XIX, Euclides da Cunha, repórter da primeira guerra de colonização da recém-instaurada República, dedicou mais de 60 páginas de suas crônicas a um relato geo-histórico do semiárido, recheado por um clamor martelar diante do "aspecto estranho e atormentado da terra", deste lugar onde "não se podia fixar" – aspecto que é, na mais bela de suas formulações, "o traço melancólico das paisagens". Era o sertão que se insurgia – ou, como Euclides sugere sobre a efusiva multiplicidade do lugar: os sertões; com suas imensidades e intensidades, pedra no caminho da História, refratário à catequese e ao domínio; como uma rebelião – "desenterram-se as montanhas".

Inalcançável desde a etimologia, o sertão é o nome do espaço da promiscuidade das categorias que domesticam a terra, irrupção poética do contínuo trabalho de diferença e repetição que a mesma terra opera e que a antropolítica ocidental chama de barbárie, de anomia, de desgoverno. Na própria *Carta do Descobrimento*, quando ainda nem existia Brasil, já havia *sertão*, denominando aparentemente o desconhecido território imediatamente posterior à faixa litorânea: "[...] o sertão foi brasileiro antes de o Brasil ter sido batizado" (Bartelt, 2003, p. 586). Sertão: o nome do perigoso indeterminado, do que não se pode medir objetivamente, o temor do subtropical, o depois do tropical, o hipertropical, o real do mundo.

A paisagem do sertão amedronta porque a constituição da paisagem é a ação de guerra própria da história da colonização moderna

e o sertão confunde a divisão molar entre natureza e cultura em que ela se baseia. Danilo D. Bartelt sintetiza os usos da palavra **sertão** no século XIX com a seguinte síncope: "A violência do sertanejo provém da sua natureza bruta... que é por sua vez produto da natureza ingrata da caatinga. No sertão a Cultura é a Natureza, evidentemente oposta à Civilização" (Bartelt, 2003, p. 587).

Geralmente, ligada aos tradicionais elementos da Natureza (estado selvagem, transcendente, anterior, não-humano), a paisagem do sertão comportaria, no próprio registro da máquina colonizadora que a nomeia, também aqueles outros elementos contingentes, sociais, discursivos, do polo da Cultura – as pessoas e seu mundo, de traços pitorescos, a serem catequizados.

Para civilizar o sertão, no entanto, faltou combinar com o sertão.

- Violenta e bárbara, a essa sociedade confusa de pedras gigantes e planícies imensas, árvores que adormecem e depois renascem, rios uns dias rios e outros leitos secos, e – pior – gente que no dizer do Visconde de Uruguai "[...] vive nas nossas Provincias cobertas de matas e serras em hum certo estado de independência, e fora do alcance da ação do Governo [...]" – a essa sociedade é atribuída uma falta que é um excesso, falta intuitivamente impossível de aparar. Insegura associação que "[...] imbuída em perigosas ideias de huma mal entendida liberdade, desconhece a força das Leis"[7].
- A paisagem (isto é, o mundo-sertão) é percebida como violenta principalmente porque é hostil à violência da colonização; os seus habitantes são violentos porque são escorregadios à força das leis. A eficácia da violência colonizadora depende de que os entes estejam docilmente indiferenciados **dentro** da divisão categórica em que foram enfiados, ao que os existentes respondem com a barbárie, isto é, modificando sua diferenciação **entre** as opções da divisão categórica. O sertão poderia até ser o nome dado a uma estratégia terrana – na acepção que tem sido usada nos debates que animaram este colóquio – que, em vez de indiferenciação, ensaia uma transdiferenciação, ou seja, uma diferenciação por meio, como *sói* aos bárbaros. Isso

se insinua na mais interessante das propostas de etimologia da palavra, segundo a qual *Sertão* vem de *sertanus*, derivado de *sertum*, particípio passado de *sero*, *serui*, *sere*: **entrelaçar**, **entrançar**; ou seja, **confundir**, **transdiferenciar**. Se a colonização, essa paisagística do desenvolvimento, planejava o desterro da terra, o sertão chegou para desterritorializar o desterro. O sertão explica para confundir e confunde para esclarecer. Desde o começo da colonização do sertão, pois, a história é história pós-colonial.

- Essa transdiferenciação pode ser mais bem compreendida por meio do conceito cunhado por Araripe Jr. de "obnubilação brasílica", o "[...] excesso de luz solar que cega, metáfora para as imposições do rude ambiente tropical que obriga os indivíduos a jogar fora a bagagem da tradição de modo a se adaptar" (Nodari, [2019], p. 3). Araripe Jr. assim descreve esse movimento:

> Dominados pela rudez do meio, entontecidos pela natureza tropical, abraçados com a terra, todos eles se transformavam quase em selvagens; e se um núcleo forte de colonos, renovado por continuas viagens, não os sustinha na luta, raro era que não acabassem pintando o corpo de jenipapo e urucu e adotando ideias, costumes e até as brutalidades dos indígenas. (Nodari, [2019], p. 3)

Uma virada. Que, aliás, não é só lógica porque não é só outra forma de compreender o lugar, nem só ontológica, porque não se trata da estratégia de transformar-se em outro ente do mesmo mundo, mas virada cósmica, porque é a súbita manifestação do mundo no indivíduo, o ponto de vista em cuja reviravolta o sujeito da ação está distribuído de forma contínua no traço do mundo, por exemplo, nas primeiras e sintomáticas aparições do caboclo em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, que surge como mais uma das pedregosas curvaturas do agreste, com traços continuados dos traços do espaço, com pedras nos bolsos, couro solar, mãos espinhentas... Daí que a expressão mais atávica do tropical, o sertão, que é o estômago do mundo, transdiferencia, deglute quem lhe dá nome: **torna índio**[8].

Entre os diversos elementos indomáveis do sertão do semiárido, o mais maldito, o cangaço da terra, aquele que mais ofende as pretensões de capitalização é o fenômeno da estiagem – o aumento vertiginoso da temperatura média e da evapotranspiração e a ausência de chuva durante pelo menos seis meses do ano. De tempos em tempos, esses períodos de estiagem se prolongam uns nos outros, atravessando dois ou três anos de chuvas ainda menos frequentes, o que constitui o quadro da seca. Frente à necessidade de uma estabilidade climática e da abundância perene dos assim chamados recursos naturais para a promoção do seu crescimento econômico, o projeto colonizador encontra aí uma limitação intransponível – na estiagem os seres se tornam menores, se encolhem, desaceleram, desaquecem suas economias: os rios param de correr, as árvores se despem pra guardar sua água e proteger o solo, assim como os homens e mulheres também protegem a água da avareza solar, as pedras esquentam e os animais se escondem debaixo da terra. A terra subdesenvolve[9].

Como bem admite, mais uma vez o Euclides, e boa parte da literatura do semiárido depois dele, tal lugar toma barbaramente de assalto o ímpeto civilizador.

3 Nordeste: o combate ao sertão

Se o sertão insurge (proteiforme: caboclos e pedras, sol e caatinga), o colonizador opta por melhorar suas tecnologias. E contra o sertão seco do semiárido ele inventou a famosa máquina de guerra chamada Nordeste.

Entre 1877-1879, mais de 150 anos depois de os bandeirantes terem supostamente exterminado os índios da região, uma catástrofe ecossocial varreu o semiárido brasileiro: uma seca de dois anos consecutivos desarrumou completamente a cartografia colonial daquela região, baseada em latifúndios e mão de obra escrava. Mais da metade da população rural emigrou, uma parte morrendo de inanição no caminho, a outra provocando algo parecido com um apocalipse zumbi nas maiores cidades, onde eram, quando não mortos, escravizados ou vendidos como força de trabalho para o então em curso ataque colonizador da Amazônia.

A partir daí, a fim de redomesticar a região – porque o desenvolvimento não para – foi se construindo um objeto político para definir esse grande Outro avesso ao projeto colonial, cuja metrópole agora era nacional. Engendrado para fins bélicos, Nordeste é o nome que se dá para a região onde atuará, a partir de 1909, o órgão criado para evitar desastres como aquele, com o curioso nome de Inspetoria Federal de Obras **Contra** as Secas, que depois se assumiu Departamento Nacional de Obras de **Combate** às Secas.

O espaço Nordeste é, portanto, inventado como uma arma cartograficamente sobreposta e em combate contra o bioma do semiárido; depois do Nordeste, o sertão, lugar condenado por sua indocilidade, se torna, pelo combate à terra, passível de salvação.

Essa operação teológico-política de salvação do Nordeste – isto é, de desterro do sertão – inclui as mesmas armas clássicas da colonização (concentração de terra, pecuária extensiva, exploração do trabalho), melhoradas com as últimas tecnologias de desenvolvimento sustentável: barragens, transposição de bacias hidrográficas, agroindustrialização, mineração, instalação de torres de energia eólica em terras de pequenos posseiros, entrega de terras públicas para empresas de produção de sementes transgênicas, envenenamento e salinização do solo e dos frágeis cursos d'água – enfim, a técnica máster do antropoceno que é a desertificação. Entre os principais troféus desse **combate à seca** estão a invenção do campo de concentração para abrigar retirantes, em Fortaleza, na passagem do século XIX ao século XX, cuja paisagística é muito bem ilustrada em *O Quinze*, de Rachel de Queiroz, e o recente estado do rio São Francisco, à beira de ser evaporado pelo aquecimento da economia. A paisagem por salvar (maneira menos elegante de dizer 'mundo por configurar') é a mesma terra a ser devastada.

Entretanto, de dentro do tétrico Nordeste irrompem, como o recalque da terra devastada, desde os primeiros relatos de seca, no século XVII, e até recentemente, personagens antropocênicos inesperados: primeiro os índios, que haviam sido expulsos e/ou confinados e que retornavam para retomar seu mundo, depois os retirantes – "índios tornados pobres", como muito adequadamente Eduardo Viveiros de Castro tem explicado a mobilidade social própria do progresso brasileiro

nos últimos decênios –, que saqueavam fazendas e vilas, comboios de mantimentos enviados pelo governo, depósitos onde se guardavam esses mantimentos ou propriedades que concentravam o acesso a água e alimentos; eram coletivos insurgentes, sem organização hierárquica, que exercitavam às vezes improvisadamente, à maneira dos *black blocks*, suas capacidades de redesenharem a cosmopolítica. O saque ficou marcado na história das secas do Nordeste como a expressão do trauma refundante, a aparição selvagem, errática e assombrosa do reprimido, a manifestação política paroxística e equivalente oposta ao projeto colonizador-desenvolvimentista, a irrupção estético-política, o modo como os povos do semiárido se relacionam com as políticas de desterro e salvação, apropriando-se daquilo que os auxilia na dinâmica de convivência e rejeitando as formas messiânicas. Como acontecimento e como organização, o saque é a expressão político-atávica dos agenciamentos sociotécnicos que têm na convivência o modo indígena de estar no sertão.

4 Morte e Vida Semiárida

A salvação do Nordeste, isto é, a devastação do semiárido, depende de uma disposição espiritual cuja versão folclórica é muito difundida no Brasil: a da resistência como **anima** do Nordeste. Desde que o sertanejo ficou sendo, antes de tudo, um forte, o nordestino, seu duplo, é o típico homem que resiste às agruras da natureza estéril, o homem-contra-o-mundo, o homem fatigado da existência material, destinado à salvação, portanto.

Nem todo mundo, porém, resiste à mesma coisa.

Desde a década de 1990, coletivos de camponeses têm se apropriado do termo **semiárido** para identificar outro paradigma, à maneira dos saques, de relacionamento com o lugar a que o Nordeste havia sido sobreposto, baseado na reciprocidade socioambiental, que não **resiste às**, mas **coexiste com** as outras sociedades que compõem o mundo. Se o nordestino é o produto da colonização que resiste ao semiárido, os povos do semiárido são os que resistem à colonização, são os que apostam em resistir à resistência à terra – subsistência.

O semiárido é, antes de tudo, o nome que esses coletivos dão a um emaranhado de processos que envolvem clima, povo, arte, vegetação, política, religião, solo, radiação solar, história, estórias, água... Dado que a economia que enxerga em sua paisagem do semiárido um excesso de natureza é a mesma economia que inventou a imagem da escassez extrema de água, da aridez pura, que justifica os projetos megalômanos, a primeira e fundamental característica dos movimentos que participaram da re-irrupção do semiárido é sair desse jogo excesso-escassez por meio da suficiência característica das invenções do/as agricultore/as experimentadores/as, que subvertem os termos em que se pauta o desenvolvimento, estabelecendo redes que multiplicam, reinventam e desdobram as experiências: adivinhação da chegada da chuva pela decodificação dos sinais dos outros seres; invenção de aparelhos para captar e guardar a água da incerta chuva; acompanhamento da seleção natural e salvaguarda da diversidade das sementes nativas; evidenciação e promoção de consórcios interespecíficos, como entre os restos de matéria orgânica, micro-organismos, minhocas, formigas, solos e cultivares; manutenção de fundos financeiros rotativos solidários, que sequestram da moeda o seu poder de regente do mundo; modelagem do "arredor-de-casa" – pequenos cultivos diversificados no entorno da residência, geralmente cuidados por mulheres; realização de intercâmbios de experiências, com trocas de experimentos articuladas horizontalmente, como que a reclamar que uma tal cosmopolítica não se presta à assistência técnica, etc. Diante do modelo homogeneizador e somatório do agronegócio, esses experimentadores do semiárido operam por algo como uma adição com o sinal de menos, isto é, a proliferação de práticas e políticas da terra similares e diferenciantes, sem um modelo prévio ou uma norma transcendente; uma concepção de experiência como usina de técnicas diferenciais que partem da observação gradual do comportamento dos seres de cada lugar específico e da experimentação de procedimentos desde o ponto de vista das interações desses seres.

Como outras sociedades não modernas, os camponeses do sertão derivam diferenças – multiplicam as veredas – equivocando os termos da constituição da paisagem onde foram jogados: se a civilização

catequiza para que se resista às intempéries da natureza, no sertão, são os elementos mesmos da civilização (o latifúndio, o patronato, a monocultura tóxica) aquilo ao que é preciso resistir; e aquilo que no recorte colonizador é a paisagem natural, unidimensional e homogênea, para os camponeses do sertão é a rede de trocas e de multiplicação da ocupação infinitesimal do espaço; passa-se do regime modelar de meia (isto é, do regime de distribuição da terra em que um proprietário cedia porções de terra aos trabalhadores-moradores em troca de metade da sua produção de alimentos) ao regime fractal de mutirão (observação e experimentação desde a interação entre os seres em cada experiência, interação entre os camponeses de um mesmo território nos trabalhos de limpeza, plantio e colheita, interação entre grupos de diversos territórios nos intercâmbios etc.).

Para a máquina de guerra, que é o Nordeste, e para a indústria da seca, os povos que reabilitaram o Semiárido, que sempre o fizeram, e que devido à angústia do clima tornam-se urgentemente visíveis, respondem tomando de assalto e desorganizando esses campos de ação, com essas que podemos chamar de guerrilhas, linhas de fuga ou invenções do mundo, e que os camponeses têm chamado de **experiências**. As experiências no Semiárido são armas no combate ao combate à seca. Contra a paisagística colonial, a interação selvagem – porque é disso que se trata na irrupção do sertão, de resistir à violência unilateral do colonizador, agenciando fingidamente por meio do próprio agenciamento do colonizador, isto é, aliando-se sorrateiramente com os outros elementos daquilo que o colonizador chama de paisagem – até mesmo pedras, como de costume. Chamemos isso, num linguajar deleuziano, de diferenciação por interagenciamento, isto é, aproveitamento multilateral dos resultados das interações interespecíficas – porque afinal, mastiguemos Deleuze: tudo é devoração. No sertão, a terra não é paisagem, é selvagem. A estiagem é a derivação macrocósmica das moleculares intermitências que constituem o sertão. E contra o combate à seca que supõe poder barrar as interrupções, a operação é de deixar fluir as intermitências.

5 Experiência-sertão

Viver de e por tais experiências é um plano audacioso no semiárido, porque comporta o perigo imanente da subsistência, o perigo do sertão do mundo, a possibilidade iminente de não ser: o semiárido é, propriamente falando, o quase-árido, um distanciamento infinitesimal da docilidade produtiva e uma aproximação infinitesimal do deserto e da inviabilidade da existência.

A quase-aridez é o plano de imanência que suscita e interconecta as técnicas de convivência desdobradas pelos diversos coletivos do semiárido: interação das cactáceas espinhentas com a pouca umidade do ar, dos córregos intermitentes com seu leito arenoso onde são escavadas as cacimbas, dos calangos de sangue-frio com os lajedos de corpo quente, dos bodes com as serras, dos saqueadores com o/as agricultore/as experimentadore/as.

A quase-aridez é a imaginação política do sertão, seu ato de desobediência civil, anunciado pelas montanhas que impressionaram o jornalista de guerra Euclides da Cunha, ao modo dessa ameaça que se anuncia nas pedras que cercam o Rio de Janeiro. A quase-aridez é o levante anarquista e a resistência criativa que se expressam nas interações entrecortadas dos entes do sertão: chuvas que não se sabe quando voltam, rios que a qualquer momento vão secar, árvores que se despem de suas folhas para não morrerem; inconstância da terra selvagem que indica, de forma indócil, um mundo porvir, mas que, como misteriosamente sabia Guimarães Rosa, já está em toda parte.

Notas

[1] Este texto foi apresentado, com algumas variações desimportantes, no Colóquio Internacional *Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*, realizado entre 15 e 19 de setembro de 2014, na Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro. Ele não poderia ter surgido sem o auxílio direto e providencial de José Márcio F. Fragoso, Alexandre Nodari e Marco Antônio Valentim. Devo as principais ideias aqui articuladas à leitura de *Há mundo por vir: ensaio sobre os medos e os fins*, livro cactáceo de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, e aos anos de vivências e aprendizado com comunidades camponesas no sertão da Paraíba – e em particular ao pensamento vivo e inquieto de Heleno Bento. Tal bricolagem explica, embora não justifique, os saltos e chistes nas referências ao longo dos parágrafos. Obviamente, nenhum desses amigos a quem minha gratidão se dirige é culpado pelas interpretações oblíquas e pelas gambiarras espalhadas neste precário improviso.

[2] Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/semiarido.shtm.

[3] É já clássico o ensaio *Sentido da Colonização* que abre uma das obras seminais da historiografia colonial brasileira do século XX, *Formação do Brasil Contemporâneo* (Prado Jr, 2011, p. 13-31).

[4] Consensus Project, disponível em: https://www.skepticalscience.com/global-warming-scientific-consensus-intermediate.htm.

[5] "[...] surpreendente rebaixamento das duas grandes formas **condicionantes** da sensibilidade [tempo e espaço] ao estatuto de formas **condicionadas** pela ação humana" (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 17).

[6] O primeiro desenho dos nove limites, disponível em: http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html.

[7] Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, de 1840. Disponível em: http://www-apps.crl.edu/brazil.

[8] Evidentemente não nos referimos a "índio" como **identidade** étnica, mas, seguindo a sugestão da "obnubilação brasílica" de Araripe Jr., como o modo de subjetivação do sertão. Se "sertão", como vínhamos dizendo, é, no registro da máquina colonizadora/civilizatória, o nome para o agenciamento coletivo (multi-inter-determinado) de linhas de força naturais e culturais, irredutível à síntese civilizatória, "índio" é, também nessa máquina, o nome do modo-de-vida humano que, para o processo civilizatório, seria "primitivo" por não se "distinguir" radicalmente da "natureza", por **agenciar com** as "forças naturais" (cosmopolítica) em vez de **agenciar as** forças naturais (economia política). Residiria aí o que dissemos ser a manifestação do mundo no indivíduo. Não é à toa que, nesse mesmo registro civilizatório, "índio" seja pejorativamente o "primitivo" (a ser educado, catequizado, civilizado) e paternalisticamente o "puro" (a ser isolado, preservado), assim como sertão é "pura natureza" (a ser saudosamente evocada), porém "perigosa" (a ser governada e desenvolvida). Por um lado, a identidade étnica serve com justeza para lidar com os aparelhos de Estado, no sentido de reivindicar a reversão de pautas dos povos indígenas em políticas públicas (pautas, aliás, que não são emanações "naturais", mas modos de enfrentamento às ameaças que os próprios mecanismos estatais-civilizatórios representam para os povos indígenas; por exemplo, não se reivindica demarcação de terras senão como modo de evitar a invasão de seu espaço vital). Contudo, é o devir-índio que impede que os aparelhos de Estado capturem os modos de vida em identidades catalográficas. Em outras palavras, a resistência dos povos indígenas, dos que sempre foram índios, em vez de significar que "ainda existem índios", aponta para a possibilidade de "tornar-se índio". Nesse sentido, nas últimas décadas, os movimentos de resgate identitário dos chamados povos tradicionais do semiárido (indígenas, quilombolas, camponeses...) são estratégias de resistência criativa diante das ameaças advindas com os reincidentes processos de "modernização" (daí resultarem em lutas por demarcações territoriais e outras políticas públicas que garantam e promovam seus modos de vida); mas também, **como movimentos**, são atualizações sucessivas desse processo não capturável que é o "tornar índio" do sertão – ainda que como **identidades** corram o risco permanente de entrarem em um perigoso estado de dependência.

[9] No sentido do devir-sub com que Flávia Cera analisa magistralmente o projeto *Subterrânia*, de Hélio Oiticica: "Uma forma de vencer o super, o que oprime, reprime, despotencializa e persegue" (Cera, 2012, p. 61).

Referências

ALBUQUERQUE Jr., Durval M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BARTELT, Dawid D. Palavras Secas: o discurso sobre o sertão no século XIX. *In*: ROCHA, João Cezar de C. **Nenhum Brasil Existe**: Pequena Enciclopédia. São Paulo: UniverCidade, 2003. p. 585-592.

CERA, Flávia. **Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica**. 2013. 222 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2013.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões (Campanha de Canudos)**. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (1902).

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

FREIRE, Adriana G.; FALCÃO, Fernanda C. de O. Agricultoras e Agricultores-Experimentadores: protagonistas da convivência com o semiárido. **Agriculturas**, [S.l.], v. 10, n. 13, set., 2013. Disponível em: http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Artigo-5.pdf. Acesso em: 12 jun. 2014.

GOETHE, J. W. von. **Fausto: uma tragédia**. Tradução de Jenny Klabin Segal. São Paulo: Editora 34, 2004 (1832). 2 v.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1993.

NODARI, Alexandre. **Modernismo obnubilado**: Araripe Jr. precursor da Antropofagia. [2019]. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/ NodariPUC.pdf. Acesso em: 13 jun. 2014.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: Colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1942).

QUEIROZ, Rachel de. **O quinze**. 70. ed. São Paulo: Siciliano, 1993 (1930).

TEÓFILO, Rodolfo. **A fome**: cenas da seca no Ceará. São Paulo: Tordesilhas, 2011 (1890).

Recebido em: 14/10/2017
Aceito em: 07/02/2018

Rondinelly Gomes Medeiros
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).
E-mail: rondinellysm@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p38

Encantes da Terra: segredo e conhecimento entre os Tremembé de Almofala

Janaína Fernandes[1]

[1]Universidade de Brasília e Instituto Federal de Goiás, Formosa, GO, Brasil

Resumo

Este artigo tem por objetivo realizar uma reflexão a respeito dos encantados, entes não humanos que figuram nos discursos, nas narrativas e nas experiências do povo indígena Tremembé de Almofala, Município de Itarema, Ceará, Brasil, e suas relações com a terra. A premissa fundamental deste trabalho é a existência de um entrecruzamento necessário entre esses dois termos, a saber, terra e encantados. Tal continuidade está presente na constatação de que os encantados fazem parte do que os Tremembé chamam de terra. Para tanto, mobiliza-se uma discussão crítica com a noção de territorialização, de João Pacheco de Oliveira Filho, à luz dos conceitos de territorialização, de desterritorialização e de reterritorialização, de acordo com Deleuze e Guatarri, de modo a colocar em evidência o que opta-se aqui por classificar como terra e sua relação com a noção de encantados ou encantes.

Palavras-chave: Tremembé. Encantados. Desterritorialização. Terra.

Abstract

This paper intends to discuss about the Encantados, non human beings that appear in the Tremembé indigenous people's discourses, narratives and experiences, and the relations between them and the land. The text refers to Tremembé Almofala inhabits, in Itarema, a small city of Ceará, Norwest, Brazil. The fundamental point of this search is the existence of a necessary interconnection between those both terms: land and Encantados. This interconnection is present in the observation that the Encantados make part of what the Tremembé calls land. In this sense, I make a critical discussion about João Pacheco de Oliveira Filho notion of territorialization, with Deleuze and Guatarri concepts of territorialization, deterritorialization and reterritorialization, putting in evidence what I chose classificate here of land and your relation with Encantes and Encantados notions.

***Keywords**: Tremembé. Encantados. Deterritorialization. Land.*

1 Introdução

Em um texto publicado pela primeira vez em 1992, Dantas, Sampaio e Carvalho (2009) chamaram a atenção para alguns elementos na história dos povos indígenas do Nordeste, que acabaram por constituí-los, "[...] mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade." (Dantas; Sampaio; Carvalho, 2009, p. 431). Tais elementos seriam, basicamente, a relação com a caatinga e os impactos das frentes pastoris e do padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. Em outras palavras, os autores elaboraram seu argumento a partir da percepção da construção identitária em correlação aos movimentos de colonização, de ocupação não tradicional da terra e de contato interétnico. A importância dessa abordagem acabou culminando em trabalhos etnográficos voltados especialmente para uma compreensão dita histórica dos processos de colonização da região, como a obra organizada por João Pacheco de Oliveira Filho (2011), *A Presença Indígena no Nordeste*, passando por ensaios como os de Arruti (1995) e de Valle (2009). Em todas essas investidas, a preocupação central está na procura por elementos históricos – no sentido de documentalmente constituídos sob bases metodológicas formativas de uma História ocidental – capazes de explicar o contexto no qual os índios do Nordeste estão inseridos, ou seja, de que forma sua situação étnica, cultural e especialmente territorial transformou-se no contexto hoje observado naquela região. Mas, acima de tudo, esse foco de pesquisa centra-se na relação entre esses povos e o Estado.

João Pacheco de Oliveira Filho (2004a), ao propor a categoria "índios do Nordeste" como objeto de estudo, compartilha dos mesmos

pressupostos que Dantas, Sampaio e Carvalho (2009), ou seja, a abordagem aos povos do Nordeste indígena tem como ponto de partida os processos históricos – no sentido aqui especificado – de ocupação dos lugares, e os modos pelos quais tal ocupação foi sendo ordenada de acordo com os conflitos de interesse entre grupos sociais distintos. Nesse intuito, Oliveira Filho (2004b) orienta-se a partir da identificação de um processo social essencial para sua perspectiva teórica e a definição de seu objeto etnográfico: a noção de "territorialização", definida como:

> [...] um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira Filho, 2004b, p. 22)

Assim, percebe-se que a ideia de territorialização implica outro processo chamado por Oliveira Filho de "reelaboração cultural", especialmente quando o autor fala sobre "[...] a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade diferenciadora." (Oliveira Filho, 2004b, p. 24). Nessa perspectiva, percebe-se que há um esforço teórico em torno do conceito de território como um modo de fixação geográfica cuja elaboração passa necessariamente por conflitos e diálogos com o Estado, ao mesmo tempo em que se efetiva uma marcação identitária que encontra respaldo nos modos de relações políticas travadas entre agentes indígenas e estatais. A ênfase dada por Oliveira Filho à noção de territorialização reside no fato de que, para ele, tanto quanto para Dantas, Sampaio e Carvalho (2009), a constituição de uma base territorial fixa é o ponto de partida para se compreender a emergência de novas identidades e a reinvenção de etnias já reconhecidas. Sendo assim, a delimitação de um espaço marcado e ocupado seria um sinal distintivo de um processo mais amplo no qual ancoram-se criações de novas identidades, de mecanismos políticos específicos, de modos de controles ambientais e da cultura e da relação com o passado.

Desse modo, o conceito de Oliveira Filho presta-se a embasar teoricamente trabalhos cujo principal foco de interesse são os discursos

em torno de territórios, em um esforço de reconstrução histórica que coloca em relevo as formas pelas quais o espaço[1] foi constituído como território. Mas, mais importante, define que o processo de construção territorial é, antes de tudo, um processo de ocupação, em termos produtivos e reprodutivos, ou seja, é uma forma de ação positiva sobre o espaço, realizada, sobretudo, por meio de discursos diferenciadores, e que tem por finalidade a "reprodução física e social" de populações tradicionais.

O retorno, neste artigo, embora breve, aos problemas e a abordagens que constituem a categoria "índios no Nordeste", a partir do foco na "territorialização", tomada como processo social constitutivo, cumpre o papel de situar o interesse dessa perspectiva analítica, na qual a relação entre povos indígenas e o Estado é o ponto de partida. Muitos trabalhos têm sido feitos a partir das formulações de Oliveira Filho, especialmente quando se trata de exemplificar, por meio de casos etnográficos, processos de territorialização no Nordeste indígena e seus efeitos. Trabalhos como os de Lopes (2014) e, também, em alguma medida, o de Tófoli (2010), foram extremamente importantes para se pensar os modos de construção do território enquanto conceitos geopolíticos emergentes em situações de embate e conflito entre grupos com interesses opostos.

Falo da relação com o Estado porque, em primeiro lugar, parece-me que o que esses trabalhos têm buscado são modos de entender os discursos indígenas referentes às reivindicações territoriais cuja solução é percebida por eles como dependentes de ações no plano estatal, seja mediante instituições públicas como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ou o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), seja mediante atuação de organismos não governamentais envolvidos na construção de políticas públicas voltadas para aqueles povos. Por outro lado, as etnografias sobre os "índios no Nordeste" e sobre territorialização apresentam um vocabulário insuficiente para pensar os modos pelos quais os povos indígenas no Nordeste têm percebido os lugares por onde passam, vivem e produzem. A partir de agora, procurarei explicar onde reside essa insuficiência. De antemão, portanto, será preciso delimitar de modo claro o que

queremos dizer, aqui, com os termos território e terra. Em primeiro lugar, gostaria de deixar em suspenso o acoplamento das ideias de território e de "territorialização", esta referindo-se a uma modalidade ou regime de espacialização que se impõe aos povos indígenas em virtude dos contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos na relação com o Estado. Acredito que terra – e aqui pode-se acompanhar a grafia T/terra[2], presta-se a um tipo de abordagem que se orienta pelas formas por meio das quais a terra é vista, sentida, categorizada e vivenciada pelos sujeitos que nela habitam, o que contrasta inevitavelmente com as formas pelas quais o Estado as vê e as categoriza.

O exercício proposto é o de observar a noção de terra por vieses que não coloquem em primeiro plano as relações dos povos indígenas com o Estado, embora – como se verá – essa relação apareça furtivamente. Um deslocamento útil nos é proporcionado pela abordagem fenomenológica de Casey (2003), quando trata a respeito da categoria de lugar. Na tentativa de alçar o lugar a uma posição primeva na constituição do conhecimento, Casey (2003) fala de lugares como percepções particulares constituídas por e constituintes de experiências atuais e sensoriais. Tal abordagem nos é relevante aqui na medida em que coloca as experiências sensoriais como fundamentos da noção de lugar, de modo que este acaba sendo desvendado em concomitância à própria percepção daquele que sente, uma vez que se trata, em última instância, de alguém em algum lugar. Em resumo, podemos dizer que os argumentos aqui apresentados têm uma inspiração fenomenológica não só porque estamos pressupondo que a constituição dos lugares é um processo que se encara em percepções sensíveis, mas porque essa inspiração fenomenológica parece apontar para uma noção de que o lugar existe na medida em que alguém o ocupa e, tal ocupação, como experiência sensível, é um conhecimento particular que acaba sendo formativo de uma concepção mais ampla do mundo. Acompanhando Coelho de Souza (2014), chamo aqui tal concepção de terra, de modo que as pessoas tornam-se materializações de sua força e ela – a terra – é como uma teia vital à qual os humanos pertencem. Em síntese, parece haver uma conexão, na qual me apoio, entre a constituição dos lugares – no modo especificado por Casey – e terra.

Tal abordagem foi de maneira bem interessante aplicada por Viegas (2007), culminando em seu trabalho sobre os Tupinambá de Olivença, em que há uma preocupação acerca das práticas cotidianas daquele povo. Entre os Tremembé, o trabalho de Gondim (2016) aponta para uma preocupação etnográfica muito próxima com a aqui exposta, especialmente quando a antropóloga ocupa-se em pensar registrar as vivências e relações dos Tremembé com os encantados, e não tanto com os conflitos territoriais vivenciados por aquele povo, embora pontue que tais conflitos atingem essas relações diretamente.

Assim, serão priorizados os aspectos das experiências sensoriais e a definição do que seja estar em algum lugar, de modo que possamos ir além da constatação de que aqueles povos estão vivendo um processo de territorialização no qual a relação com o Estado é determinante. O trabalho de Miras (2015) demonstrou em que medida há vários sentidos e modos de habitar a terra, ressaltando a diferença entre tais modos e sentidos e as formas estatais. O esforço de Miras reflete uma preocupação já trabalhada por outros autores, como Marisol de la Cadena (2010), quando entende a noção de terra dos povos indígenas como uma equivocação, no sentido dado por Viveiros de Castro (2004), ou seja, que é preciso que nos detenhamos sobre os sentidos da noção de terra para outras populações e possamos contrapor aos sentidos que permeiam nossa estrutura burocrática estatal, de modo a perceber as diferenças e os entraves nos usos desse termo. Além de Cadena, podemos citar Balée (2011), Basso e Feld (1996), Gallois (2004), Lefebvre (1991), Overing (1977), Santos-Granero (1998), Vieira, Amoroso e Viegas (2015), entre outros; trabalhos que me conduziram a uma ponderação sobre o termo território, tal qual trazido por Oliveira Filho.

Não farei aqui uma discussão aprofundada sobre lugar, paisagem e terra. Porém, reforço que pontuarei a terra como meu foco de interesse em razão de uma ideia geral que circula em minha pesquisa com os Tremembé, qual seja, a de que não é possível falar da relação entre os indígenas e a terra apenas por meio do conceito de território, no sentido geopolítico do termo. Além do mais, os estudos que têm se ocupado desse tema parecem não apontar univocamente para um conceito que expresse exatamente meu interesse. Cayón (2008), por

exemplo, pensa o termo território de modo muito similar ao que estou tentando fazer com o termo lugar. Sua colocação nos remete a um aspecto da noção de terra que permeia todo este texto, qual seja, à relação entre pessoas, lugares e alguns elementos da vida social, como mitologia e xamanismo. Hirsch (1995), por outro lado, adiciona a essa discussão o elemento temporal, quando fala do conceito de paisagem enquanto um processo, no sentido de que se trata de uma profusão de interrelações entre as pessoas e os lugares, ligados umbilicalmente às experiências e vivências.

Nesse sentido, parto de um conceito de terra que seja capaz tanto de levar em consideração as percepções sensoriais de pessoas como corpos em algum lugar quanto a perspectiva de que determinados elementos da vida social estão intrinsecamente ligados a essas percepções, quanto, por fim, seu caráter processual e temporal (Coelho de Souza, 2014). Para desdobrar tais noções, utilizar-me-ei, a seguir, de uma série de narrativas orais, ou "mitos", apreendidos junto ao povo Tremembé. Tais discursos, conforme se verá, estão impregnados de referências sobre os lugares que poderão nos auxiliar na busca por uma compreensão de Almofala como terra.

2 Tremembé: encantes que falam

Os Tremembé são um povo indígena habitante do oeste do Estado do Ceará, cuja ligação com a localidade chamada Almofala é usualmente citada como um traço fundamental de sua identidade étnica. Lopes (2014), em sua dissertação sobre os processos de formação histórica dos Tremembé da Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, argumenta que a vinculação àquela região é um elemento central da definição da identidade desse povo, sendo de suma importância para a sua autoafirmação a possibilidade de resgatar genealogicamente a origem geográfica das famílias. Dessa forma, Almofala acaba ganhando destaque nos discursos Tremembé como "terra de índios". É nesse sentido que se dizer nascido e criado em Almofala, ou mesmo ter um ascendente de lá proveniente, faz parte da experiência discursiva de ser Tremembé. Do mesmo modo, lembrar e contar histórias que façam referência à vivência em Almofala é constituir-se como "índio".

Uma das histórias mais contadas, geralmente para forasteiras como eu, refere-se à origem do nome do local. Diz-se que, no tempo em que só havia índios naquela costa, os barcos dos portugueses passavam pelas praias, de onde só se via o mangue, a areia e a mata. Porém, escutavam-se vozes vindas do continente: os índios que ali viviam, intrigados com os barcos, conversavam entre si; "brabos" como eram, não se deixavam mostrar aos estrangeiros. Escondidos na mata e envolvidos em conversas sobre quem eram aqueles estranhos, permitiam que suas vozes chegassem às embarcações, de onde os portugueses, confusos com o barulho e com a ausência de gente, concluíram que, naquela terra, as almas falavam. E repetiam: "aqui, a alma fala"[3].

É digno de nota o fato de que, segundo essa etimologia, no nome da terra tremembé, esteja inscrito o difícil encontro entre índios e colonizadores. Mais curioso ainda o fato de a história ter sido ouvida de diferentes fontes em Almofala, contada seja por pessoas tremembé, seja por moradores não indígenas. Tomo essa narrativa como o ponto inaugural da memória tremembé. E é nesse sentido que a chamo, aqui, de mito.

No tempo "pré-mítico", ou antes da denominação do lugar, viviam ali os índios considerados *brabos*, ou seja, aqueles que se aproximam mais de uma noção de ser indígena de antigamente, com costumes e modo de vida que se distanciam daqueles trazidos pela sociedade envolvente (Valle, 2009). O ambiente era composto de uma mata densa, capaz de esconder seus moradores, alimentar-lhes e abrigar-lhes. Podia-se percorrer grandes caminhos – diz-se que desde o Maranhão até o Rio Grande do Norte, caçando e coletando frutas. Essa mobilidade – muitas vezes qualificada por meus interlocutores e interlocutoras como liberdade (uma liberdade paradisíaca, aliás) – não é, no entanto, privilégio do tempo em que Almofala não tinha nome. Nene Beata, importante liderança de uma localidade distante cerca de dois quilômetros da área central de Almofala, chamada Mangue Alto, narra eventos de sua infância (cerca de 50 anos atrás) como de um tempo em que a liberdade de transitar ou a mobilidade eram vivências cotidianas dos povos da costa:

> *Principalmente o pessoal que a gente conhecia que eram uns índios lá da finada Maria Onça, que era umas índias de força e coragem. .E tinham uns índios que moravam no Camucim. E aí tinham outros que moravam no Maranhão. Aí elas saíam. Elas botavam umas sazonas, botavam as armas nos cos. As armas delas eram uns cacetinhos, umas varinhas. Se armavam e viajavam de noite. Nesse tempo, o caminho era esquisito. Não tinha casa. No amanhecer do dia já estavam no Acaraú. De lá do Acaraú pegavam a praia e saíam no Camucim, que também é praia, é porto. Ficavam lá na casa do pessoal delas. Elas demoravam lá uns dias. Elas se preparavam e iam para o Maranhão, para a casa desse outro povo. Quando voltavam, comiam frutas pelo caminho. Passavam. Era só assim, um paraíso. O mundo era um paraíso. (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)*

Esse mundo do qual D. Nene Beata fala é o mundo das matas, caças e frutas abundantes. Um mundo com caminhos abertos e disponíveis para quem estivesse disposto a conhecê-lo. O mito de denominação de Almofala, do qual estamos tratando, não se refere ao mesmo período histórico de que fala Nene Beata, mas, em ambos os discursos, faz-se referência a um tempo em que só havia índios no local, e a terra era desconhecida para os colonizadores – no primeiro caso – ou não estava ainda circunscrita a um conjunto de propriedades individuais – no segundo. Ou seja, era uma terra livre[4]!

Feita essa primeira ponderação e, a fim de compreender melhor os sentidos presentes no mito resumidos pela frase "nessa terra, a alma fala", será preciso abordar uma noção de suma importância para os Tremembé: a de encante[5]. Ao que parece, há vários tipos de encante. Há, por exemplo, o tipo de encantamento similar àquele trazido por Mura (2012), quando fala a respeito dos Pankararu. Trata-se da noção de que algumas pessoas encantam-se, ou seja, por algum motivo, passam a viver em outra dimensão, dita encantada, que não é acessível aos que ficam, embora existam alguns locais em que esses mundos aproximam-se, e podem ser admirados por pessoas que tenham capacidade de vê-los, especialmente em determinados lugares, as moradas de encantados. Eles estão de algum modo situados em lugares específicos e fazem parte do cotidiano das pessoas, seja no momento em que eles são chamados pelos pajés e rezadeiras para realizarem curas, seja nas ocasiões em que se entra na mata para caçar ou pescar. Em síntese,

podemos perceber, até aqui, ao menos dois sentidos de encante que podem nos ajudar a compor a ideia de encantamento que circula em Almofala: a passagem de pessoas para uma dimensão encantada e a existência de seres encantados que, em alguma medida, interferem na vida dos seres humanos[6].

Porém, minha pretensão aqui não é esgotar os significados de encante. Deve haver algum tipo de precaução nas tentativas de delimitá-lo conceitualmente. Tal precaução deve-se a uma característica do encante calcada no fato de que ele só pode ser percebido como tal retrospectivamente, ou seja, um acontecimento ou um objeto só podem ser avaliados como encantes depois de terem sido vivenciados. E é nesse sentido que a percepção sensível faz parte fundamental da experiência encantada, uma vez que a avaliação da presença ou não do encantamento parte de uma reflexão sobre as sensações e percepções do momento dito encantado. Tais percepções levam em conta a similaridade ou não com as narrativas sobre encantes também permeadas de descrições sobre sensações e afecções quando do contato com o encantamento. Falar sobre encante, então, só se torna possível na medida em que a pessoa avalia sua experiência e a classifica de tal modo, considerando-a similar a outras narrativas compartilhadas.

Por outro lado, uma questão que pode ser levantada é: quais os parâmetros pelos quais uma pessoa avalia sua percepção como encantada, tendo em vista a amplitude que esse conceito possibilita? Acredito que um início de resposta esteja em uma outra categoria nativa, o segredo, que pode ser entendido como a característica essencial do encante. O segredo é o ponto de confluência entre determinada experiência – a ser apreendida ou não como encantada – e as narrativas sobre encante transmitidas geralmente pelos mais velhos. A categoria segredo expressa a imprevisibilidade ou impossibilidade de categorização segundo os parâmetros ordinários de uma experiência sensível, ou o que Vaihinger (1925) chama de "pensamento lógico"[7]. O que quero dizer com isso é que determinados eventos que não guardam uma relação lógica – ou, como eu prefiro dizer de modo preliminar, uma relação causal direta passível de verificação e experimentação – com outros eventos que imediatamente lhes antecedem são compreendidos a partir da categoria segredo. Nesse sentido, é preciso que se tenha

um conhecimento preciso acerca do que pode ser considerado lógico ou ordinário, seja por meio de experiências anteriores, seja por meio dos relatos de experiências dos outros. Um relato que nos ajuda a compreender a questão é o de Zé Domingo, liderança Tremembé, quando falava-me sobre o sistema do assovio:

> *É como o sistema do assovio no espaço. Você por acaso já chegou a escutar, pelos dias de vida que você tem, você já escutou um assobio assobiar de noite sem ninguém ver quem é nem de que tamanho nem para onde vai? Não? Pois o sistema do encante é quase referente ao sistema do assovieiro. É porque só escuta numa época do ano, no inverno. Ninguém sabe para onde vai, ninguém sabe de onde vem. Ninguém sabe o que é, nem de que tamanho. (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa)*

O "sistema do assovio" refere-se a um som que vem da mata, como se alguém tivesse assobiado. Porém, a diferença é que não se sabe de onde o barulho veio, nem se consegue identificar sua origem. Em outras palavras, não há uma causa direta experienciável em termos ordinários para tal som. Entretanto, ele está no plano da experiência sensível – embora essa mesma experiência sensível não consiga apreender sua causa. O assobio da mata é uma experiência encantada, na medida em que sua origem não é tão experienciável quanto seu efeito. Isso não impede, por outro lado, que haja uma racionalização do fenômeno partindo-se dos relatos de outras pessoas sobre ele e da utilização da noção de segredo. Traçando, portanto, um paralelo, se tomarmos o pensamento lógico como decorrente da experiência sensível e por sua subsequente racionalização, podemos compreender o segredo como um tipo de racionalização da experiência encantada.

Ainda no trecho acima, Zé Domingo nos traz algumas reflexões sobre os encantes: sabe-se que eles existem, e que se deixam mostrar em determinadas situações; mas, por outro lado, não é possível conhecer ou determinar sua origem, salvo pela noção de segredo. Muito ao contrário, a racionalização, se presente, está na dimensão do segredo, ou seja, não é possível estabelecer, a partir da observação, uma causa sensível para determinado efeito – também sensível. E é nesse sentido que a logicidade do fenômeno observado tem que estar pautada em duas frentes: os relatos anteriores sobre o mesmo fenômeno e a racionalização

alicerçada no fato de que as causas não sensíveis são possíveis porque os fenômenos guardam sua existência por meio do segredo.

Em outro momento, Zé Domingo também me explicou que todos sabiam que, ao anoitecer, em época de chuva, ao se passar perto de uma pequena corrente de água na aldeia da Passagem Rasa, escutava-se os encantes da mata sob a forma de um som parecido com aquele que se faz quando cai um *pedaço de pau*. E acrescentou que "*Aí caso acontecesse de a gente escutar, a gente nem ficava muito nervoso, porque já estava sabendo que era uma coisa normal, que era de costume, de acontecer, de aparecer aqui os encantes*" (Zé Domingo). Essa formulação me parece apontar para uma ideia de "normalidade" (em termos nativos) dos fenômenos considerados encantados ou, se é possível já fazer algumas conjecturas, uma racionalização desses acontecimentos por meio de noções específicas advindas do modo de pensar a realidade de meus interlocutores, a saber, a noção de segredo.

A pura experiência só pode se transformar em pensamento lógico na medida em que racionalizamos essa experiência, de dois modos: comparamos com experiências similares anteriores e nos remetemos às nossas fontes de conhecimento disponíveis. Para ocidentais acadêmicos – meio para o qual me dirijo no momento e com o qual compartilho grande parte da minha formação epistemológica –, esse aprendizado é resguardado pela ciência e seus métodos. Ocorre que, quando Zé Domingo me fala do segredo e dos encantes, a racionalização dos fenômenos passa por aprendizados que não se pautam por modelos científicos, mas por outros tipos de discursos, que, por sua vez, remetem-se à noção de segredo como elemento constitutivo dos fenômenos encantados. O segredo, portanto, parece figurar em algum lugar entre o aprendizado experiencial por meios discursivos dos outros, o processo comparativo com outras experiências e a racionalização da experiência, por meio da noção de segredo.

Esta é, pelo menos, uma forma de racionalizar, ou tornar o pensamento Tremembé inteligível em termos abstratos, palatáveis para o público ao qual me dirijo – embora duvido que seja palatável aos meus interlocutores Tremembé (na medida em que também me dirijo a eles).

Pensando, então, a Antropologia como um jogo interpretativo, não descarto a possibilidade de encarar o segredo como um operador do pensamento lógico, embora isso me soe vagamente evans-pritchardiano[8]. O que me obriga tentar inverter as possibilidades de análise, com a finalidade de alcançar um diálogo o mais franco possível com meus interlocutores. Isso porque há um pequeno porém que deve ser melhor investigado na análise acima. Se o segredo é uma racionalização da experiência sensível, não se pode olvidar que ele, em si, não é experienciável sensivelmente, o que nos faz, acadêmicos ocidentais, a retirar-lhe da noção de racionalidade e logicidade por nós compreendida. Paira, então, a questão que só poderá ser enfrentada etnograficamente: como tratar da formulação de um pensamento pautado pela experimentação sem ter acesso direto ao encante como fenômeno observável – uma vez que ele só torna-se observável em algumas circunstâncias?

Em realidade, o segredo parece estar muito mais próximo do que Wagner (2010) chama de obviação, ou seja, como símbolo que simboliza a si mesmo. Isso porque, apesar de podermos interpretar o segredo como componente da racionalização dos fenômenos, ainda não fica claro em que medida essa racionalização poderia ser de fato operada por algo que, em si, não é racionalizável, na medida em que não possui o componente da experimentação. Então, uma possibilidade é ver o segredo como um símbolo em seu "estado natural" (Wagner, 2011), ou seja, como uma metáfora da metáfora. Então, nesse caso, teremos que nos abdicar do pensamento lógico e do segredo como racionalização do encante.

Toda essa digressão a respeito da noção de segredo fez-se necessária para continuar a pensar as almas que falavam por detrás da mata costeira. O encontro colonial narrado no mito fala do encantamento de se deparar com algo não racionalizável em termos lógicos – a não ser pela categoria segredo. Entretanto, o encantamento – se entendido como enigma[9] (Lévi-Strauss, 1993; Connel, 2013), não possui a possibilidade de ser respondido (aliás, a resposta não é sequer relevante, perto da existência da questão em si). O segredo dos encantes deixa claro que não é a busca pela resposta ou desvendamento do segredo, e sim que os fenômenos encantados são, em si, o ponto nevrálgico da existência na

terra. Isso não impede que haja, entre os Tremembé, a possibilidade de desencantamento, tal qual relata Nene Beata, sobre o desencantamento de uma lagoa pelo seu avô:

> *Meu pai contava a história da lagoa que o avô, pai dele, tinha desencantado. Minha mãe contava a história. Tudo índio, tudo, tudo. Eles contavam aquelas histórias. Uma história tão bonita [...] Lagoa de Santana. Tem uma lagoa lá longe, Lagoa de Santana. Meu pai desencantou num rastro de cavalo. Meu pai contava. Lagoa de Santana, minha filha, meu pai desencantou num rastro de cavalo. Ele foi caçar e achou um rastro de cavalo e aí saiu no rastro e foi bater na lagoa. A lagoa era encantada. Mas o cavalo ia, não era? Aí o velho foi no rastro, foi no rastro, até que desencantou. Chegou lá e desencantou a lagoa. Uma beleza. Nunca tinha sido destruída. Só tinha muito pássaro e peixe. A lagoa mesmo era virgem. Coisa mais bonita no meio do mato a lagoa. (Nenê Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)*

O desencantamento, tal como trazido por Nene Beata, sendo o oposto do encantamento, é a possibilidade de tornar experienciável a causa de um fenômeno até então considerado encantado. Ora, havendo rastro, havia como encontrar a lagoa e, portanto, desencantá-la, já que sua existência – explicitada pelo rastro (experiência sensível), passou para o plano da experiencialidade.

Do mesmo modo, pode-se falar que a constatação posterior dos portugueses de que não se tratavam de almas que falavam, mas de pessoas e, em seguida, o início do processo de colonização da terra, pode ser visto como um modo de desencantamento, no sentido de que, ao conhecer os portadores das vozes escondidas, os portugueses dissiparam o segredo evidenciando – ou tornando experienciável a existência de pessoas conversando e o respectivo som de suas vozes. Em continuação, trago a ideia de que o mito de denominação de Almofala corresponde à inauguração de um novo tempo: o da terra desencantada. Melhor explicando, um evento – ou um lugar como a lagoa do exemplo acima – que permanece encantado é um evento – ou lugar – incógnito, uma vez que sua existência está envolta em segredo. Desencantar, no frigir dos ovos, é tornar um algo visível, ou conhecido, experienciável. Note-se, porém, que estar ou não encantado depende da posição de quem vê. Se, para os portugueses, Almofala era encantada porque foi achada, tendo sido o mito de denominação o ato de desencantamento

do ponto de vista dos portugueses, por outro lado, para os índios – as almas que falavam – eram encantados os navios que surgiram na costa. Em outras palavras, para os portugueses, o desencantamento estava – e agora voltando a Casey – em ocupar um lugar e vivenciá-lo sensorialmente. Nesse sentido, desencantar é conhecer, como se pode ver nas palavras de Luís Caboclo: "*O que é encanto? Tudo aquilo que você não conhece, para você, é encanto, porque você não conhece, não vê. Se você não sabe o que é, já é encanto*" (Luís Caboclo. Pajé Tremembé. Varjota)[10].

O segredo, como modo de existência daquilo que não é experienciável, ou que foge à possibilidade de categorização prévia, pode ser visto como obviação de uma dimensão específica da realidade. Esse mundo experienciável é, para os Tremembé, apenas uma faceta ou fragmento da realidade. Pode-se também chamar esse mundo experienciável de mundo visível, exatamente porque dado de imediato à experiência sensível[11]. Se, por um lado, alguns fenômenos podem ser atribuídos a causas tão visíveis quanto eles próprios, outros, cujas causas são invisíveis, não experienciáveis, só podem ser racionalizados (de acordo com o pensamento lógico) por meio do segredo. O mundo invisível, ou não experienciável, é o mundo encantado. Posso exemplificar o que estou querendo dizer por meio de uma história contada por Zé Domingo, liderança que mora na aldeia da Passagem Rasa, em Almofala. Contou-me ele que um dia foi encantado por um peixe. Perguntei-lhe como e ele me explicou que estava pescando e tinha prendido um peixe pelo manzuá. Porém, o peixe saltou por fora do manzuá e conquistou sua liberdade. Zé Domingo finalizou dizendo: cada animal tem seu jeito de lutar pela vida. Aquele peixe fizera algo diferente, inesperado, e sua atitude, por isso, era encantada.[12]

Assim, percebe-se que, em relação ao encante, há dois movimentos que nos permitem pensar a respeito dos fenômenos encantados. Em primeiro lugar, como descrito acima, fenômenos experienciáveis cuja origem é não experienciável, sendo racionalizados por meio da categoria segredo. E, em segundo lugar, fenômenos experienciáveis que geram resultados não racionalizáveis em termos lógicos. Sua explicação racional, portanto, só pode ser empreendida por meio do segredo, que explica em que medida o imprevisível aconteceu. No caso do peixe

narrado por Zé Domingo, a previsão lógica, ordinária, era de que o peixe iria ser pego pelo manzuá, que não conseguiria se salvar, por não conhecer o modo de escapar. Entretanto, contrariando os modos ordinários com os quais os peixes lutam pela vida, aquele em específico utilizou-se de uma atitude diferenciadora, não racionalizável, a não ser pelo segredo de seu comportamento.

Trata-se, pois, de ao menos dois mundos, ou dimensões possíveis de existência, nas quais, em uma, temos a previsibilidade e a certeza do experienciável como componentes primários, enquanto que, na outra, o segredo nos impede de prever acontecimentos possíveis, tornando-se ele mesmo a única forma de racionalização da experiência. Entretanto, a diferença entre as dimensões encantada e não encantada da vida não é tão clara assim. Não parece haver uma delimitação estável entre o mundo experienciável e o mundo encantado. O encantamento está presente na experiência visível do mesmo modo que os afazeres mais cotidianos[13]. Não é possível dizer, no estágio em que se encontra minha pesquisa com os Tremembé, de que modo flui a relação entre essas duas instâncias da percepção. Porém, de todo modo, fui colocada em estado de alerta para a complexidade dessa relação pela seguinte fala de Zé Domingo:

> *O encante parece que me foge do descampinado. Quando está faltando as árvores, a gente diz que está descampinado. A mata virgem começa bem aqui depois da pista. Uma hora dessas, até depois do sol se por, ficava um local que ia escurecendo, ia ficando mais escuro devido aos pés de árvore. E aqui mesmo ali, quando a gente atravessa aquela corrente de água, quando chega o inverno, ali não tinha hora para a gente andar - não para todo mundo, mas para algumas pessoas - a gente sentia aquele receio dos encantes. Como? Escutava um barulho, assim como se tivesse caído um pé de árvore grande, tivesse acamado bastante galho de pau. Aí a gente ia ver e nada. Estava normal. Aí o finado Domingo, meu pai, dizia que era o encante do Guajara, do Caipora. Porque são dois pais do mato. O Guajara é no mangue. O Caipora é na mata. Aí caso acontecesse de a gente escutar, a gente nem ficava muito nervoso, porque já estava sabendo que era uma coisa normal, que era de costume, de acontecer, de aparecer aqui os encantes. O encante faz quase parte da natureza. (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa)*

Zé Domingo alertou-me para o ponto em comum entre a experiência ordinária e a experiência encantada. O encante faz quase parte da

natureza – e o ponto-chave para compreender esse "quase", creio eu, é o segredo. A mata, as lagoas, os bichos, os peixes, o mar, pessoas, tudo é "natureza", uma vez que estão na dimensão do experienciável e, nessa medida, obedecem a uma série de expectativas – no sentido de apresentarem comportamentos relativamente previsíveis – em relação aos fenômenos, objetos e seres que gravitam ao seu redor. Por outro lado, os encantes, subvertendo essa ordem ordinária, ou visível, ou experienciável, apresentam-se à percepção na medida em que se oferecem a ela como segredos, ou seja, sob uma forma que oculta o motivo pelo qual o ordinariamente não experienciável, ou não cognoscível, se torna então experienciável. Mas essa diferenciação não impede que se estabeleça a possibilidade de racionalização para o não experienciável, ou seja, o encante aproxima-se do evento ordinário – nas palavras de Zé Domingo, "quase parte da natureza" – na medida em que se sabe que ele acontece, embora não se conheça exatamente o que ou porque acontece, a não ser pela categoria segredo. Ora, se experienciável e não experienciável convivem nos lugares – na medida em que lugares são abertos à percepção sensorial em sentido amplo – o que os difere, em última instância, é a racionalização por meio da experiência ordinária, ou por meio do segredo e da não experiencialidade de determinados fenômenos. Como disse mais acima Luis Caboclo, os fenômenos encantados são aqueles que você experiência, mas não conhece. E aí podemos conjecturar que o conhecimento vem a partir da racionalização experiencial, ou seja, quando é possível racionalizar a partir da experiência sensível. Os encantes não são plenamente sensíveis, porém, fazem "quase parte da natureza" – e isso é outra conjectura a ser melhor avaliada – porque o segredo, na medida em que não é experienciável, torna-se racionalizável pela crença de que sua existência é tão logicamente formativa quanto qualquer experiência sensível.

Além disso, há outra questão. Todas as considerações acerca do encante e do segredo feitas até agora devem levar em conta o fato de que tais categorias não são aplicáveis aos objetos em si mesmos, ou seja, não há que se falar em fenômenos ou seres plenamente encantados, ou plenamente experienciáveis. O encante e o segredo fazem-se enquanto

encantes e segredos aos olhos de quem vê – ou não vê no caso de fenômenos ou seres invisíveis. O encante depende do que é logicamente racionalizável para cada um. O pajé Luis Caboclo exemplifica: "*Eu não sei ler. Para mim, ler é a coisa mais difícil do mundo. É um segredo*".

O mito de como foi criado o nome Almofala também pode ser chamado de mito de desencantamento, se pensarmos que sua perspectiva é a dos portugueses, e não a dos índios – são os portugueses que atribuem às almas as vozes. Se essas eram manifestações invisíveis de algo desconhecido, sua corporificação na figura dos índios acaba por revelar o segredo daquela terra. No entanto, a história é narrada também pelos indígenas, de modo que se trata de um meio indígena de se pensar o ponto de vista dos portugueses, ou seja, uma perspectiva indígena da perspectiva portuguesa. Talvez, ainda, um meio encantado de se narrar o desencantamento. A existência das almas que falam, agora tornadas experienciáveis, visíveis, tornou-se um evento previsível.

2.1 Almofala: Terra (Des)Encantada

Agora, passarei a tratar o tema da terra, aliando ao que foi dito anteriormente, partindo da ideia – que será explicada – de que a existência de Almofala como terra indígena é não tanto uma marcação étnica no espaço, mas fruto de uma desterritorialização, ou, ainda, se pudermos ir um pouco adiante, de um desencantamento. Tentarei explicar melhor essa afirmação ao longo deste item, trazendo para discussão mais um mito, o da santinha de ouro, narrado por muitas lideranças indígenas em seus discursos sobre Almofala como território, especialmente quando se trata de compreender aquela circunscrição geográfica e sua relação com a história Tremembé. Trata-se, de maneira bem sintética, da história na qual três índios – na maioria das vezes chamados "caboclo véi" encontraram uma santinha de ouro e fizeram uma casinha de palha para adorá-la. Ao saber da existência do artefato, a rainha de Portugal solicitou que a santa lhe fosse enviada. Os índios, mesmo a contragosto, enviaram-na e a rainha, em troca, mandou vir de Portugal as pedras para a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala e para a marcação do que seria então o território indígena. É importante notar que a igreja perdura na praça

central de Almofala, e as pedras que delimitam o território dos índios ainda podem ser vistas.

Descobrir um tesouro é encontrar-se com o inusitado que, aqui, podemos provisoriamente colocar na categoria segredo – no sentido de que a existência de uma santa no chão não faz parte da rotina ordinária da vida (santas – quanto mais de ouro – não ficam perdidas na areia). Sua invisibilidade, pois, é uma espécie de encantamento, ao passo que encontrá-la, torná-la visível, é, em última instância, desencantá-la. Tal desencantamento parece ser realçado quando, na história, aparece a figura da rainha. Na realidade, o momento da entrega da santa foi o ponto crítico da história Tremembé, o grande *turning point* das relações que aquelas pessoas mantinham com a terra. Se a revelação de que eram as almas quem falavam expressou o desencantamento – aos olhos dos portugueses – dos índios e da terra, revelando, pois, um tempo pós-mítico, enviar a santa à rainha foi uma atitude de desterritorialização. Isso porque a rainha não se limitou a receber a santa, ela foi além: fez algo que, a princípio, parece ter sido uma dádiva, ou seja, "doou" um território demarcado e uma igreja àquele povo, mas que, nas palavras de Nene Beata, foi sua maior perdição:

> *A rainha fez uma coisa muito errada, a rainha de Portugal, no tempo que ela mandou medir esses quatro mil e tanto hectares de terra. Foi delimitada pela FUNAI. Quando ela mandou medir esse aldeamento aqui, ela não podia nunca no mundo ter mandado. Porque os índios viviam aqui. Eles iam para a costa do Maranhão, eles descançavam onde tinha peixe, tinha caça. Eles iam para o Camucim. Era assim. Eles tinham esse convívio com os antepassados. Esses quatro mil e tanto de terra foram delimitados pela pedra. Na Passagem Rasa tem a pedra que ela deixou, uma pedrinha bem branquinha. Eles implantaram o índio. Eles viviam uma vida tão boa, que nem animal selvagem. (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)*

Se no momento em que os índios encontraram a santa, eles eram os "caboclo véi", seu envio para Portugal e, posteriormente, a chegada das pedras, "implantou o índio", ou seja, marcou o aparecimento de um conceito – índio – que, antes inexistente, veio a sedimentar o modo de vida daquelas pessoas. Uma vez categorizados como índios, os habitantes de Almofala tornaram-se entidades administrativamente catalogadas

e, portanto, pessoas estatizadas. "O índio é federal", disse-me certa feita D. Nene Beata. Isso porque, uma vez inseridos em uma relação com a rainha, uma vez tendo realizado a troca da santa pelas pedras, passaram do *status* de pessoas para o de súditos e, ainda, receberam o território indígena como espaço limitado e circunscrito.

Por meio dessas considerações, é possível retornar às ideias trazidas no início deste artigo, a fim de compreendermos em que medida os estudos antropológicos acerca dos índios do Nordeste – e os Tremembé não fogem disso – estão tão relacionados ao conceito de territorialização, e porque pensá-los em termos de suas relações com o Estado parece ser, em grande medida, tentador. Ora, os habitantes de Almofala são índios Tremembé e têm a terra indígena em razão de uma relação com o Estado iniciada, de acordo com o mito da santinha de ouro, por meio de uma troca. E a categorização de indígena é o que permite àquela população manter, em alguma medida, o acesso à terra onde habita. Visto dessa forma, parece que o processo descrito por Oliveira Filho como territorialização, ou seja, um processo de organização política voltada para uma unidade étnica e cultural específica, tem como componente essencial a presença do Estado para a certificação do território – no sentido geopolítico do termo. Ora, tanto quanto o mito da santinha de ouro, o discurso de Oliveira Filho entende a ideia de território como resultado de uma intervenção direta do Estado. Isso o afasta da abordagem deleuziana (2010) em relação à desterritorialização e reterritorialização, que percebe uma territorialização primeira, seguida de uma desterritorialização provocada pela máquina estatal.

Em outras palavras, se, para Oliveira Filho, o processo de delimitação territorial é o modo pelo qual as pessoas inscrevem sua indianidade nos lugares, realizando marcações étnicas e fundando um movimento político de afirmação identitária, o que proponho aqui é pensarmos o mito de nomeação de Almofala como uma narrativa que trata, no fundo, do Estado. Em um primeiro momento, o desencantamento, o tornar conhecido, visível e nomeado um lugar, se dá pela chegada dos portugueses à costa (vejam que quem chegou não foram somente pessoas, mas membros de um Estado-nação em particular, representantes do processo de colonização que viria a

produzir, ali, um território estatal). E, posteriormente, esse lugar, uma vez conhecido, foi catalogado e delimitado geograficamente, inscrevendo seu uso para que os índios ali vivessem (ou que não precisassem viver em outros lugares), marcando um processo de reterritorialização nos termos de Deleuze (2010).

Ainda em uma linguagem deleuziana, o lugar não nomeado é o motor imóvel. E a desterritorialização é a descodificação dos fluxos, ou, em termos Tremembé, desencantamento. Isso significa, a meu ver, que o desmantelamento da ordem encantada foi o primeiro grande processo de desterritorialização sofrido pelos Tremembé. A máquina social encantada foi expurgada. O que o mito da santinha de ouro trás é um processo de reterritorialição, uma recodificação de fluxos que agora não obedece mais à máquina social primitiva. Agora, os trânsitos foram privatizados, reorganizados pela máquina estatal:

> *É que a máquina primitiva subdivide o povo, mas o faz sobre uma terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros* [...]. *Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro momento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade do Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do déspota, o Inegendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O socius primitivo selvagem era, portanto, a única máquina territorial em sentido estrito. E o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: declinar aliança e filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado. (Deleuze & Guattarri, 2010, 194)*

No trecho acima, Deleuze aponta diretamente para a questão que estou tentando propor. A terra-mundo, ou pré-Almofala, tida como a terra indivisível, o motor imóvel, tendo sido desterritorializada pelo nomeação, foi reterritorializada por meio das pedras. Sendo assim, fica mais claro o papel da rainha de Portugal no mito da santinha de ouro. Ela, como o Inegendrado, atua como o catalisador da reterritorialização. Com o fim da máquina social primitiva, resta apenas o Estado que,

descodificando os fluxos da vida, recodifica-os e categoriza o mundo em seus próprios termos, restando aos caboclo véi espaços hierarquizados, catalogados e interditados.

Sob esse ponto de vista, o que se tem denominado de reelaboração cultural seriam os processos pelos quais determinadas populações procuram enquadrar-se em categorias jurídico-burocráticas criadas pelo Estado, a fim de gozar do usufruto de determinado território. É bem provável que algo desse tipo esteja em jogo entre muitas populações indígenas, de um modo geral. Entretanto, meu interesse aqui é, antes, tematizar o estreito vínculo que se formou entre as ideias de reelaboração cultural e territorialização nos estudos antropológicos. Parece que, nos termos em que tais noções são expostas, não é levada em conta a existência da territorialização primeira, a da máquina primitiva, mas tão somente a codificação estatal. Inverte-se, assim, os significados das tentativas políticas de sobrevivência dos povos indígenas.

Além disso, há algo mais profundo: a ideia de que o modo de vida e das relações com a terra desses povos tenham que ser categorizados sob o nome de indígenas para que eles possam sobreviver no mundo de terras delimitadas. Nesse sentido, "implantar o índio" é mais que reconhecer-lhe direitos, é impor-lhe condições de existência. E a imposição do território, por sua via estatal, impossibilita o movimento para além dele. As pedras sedentarizaram pessoas, fixaram uma terra que era puro movimento. É nesse sentido que o mito da santinha de ouro é uma história da "estatização" – sujeição – das pessoas e da terra. As pedras demarcaram um território e impuseram outro ritmo para a vida[14].

3 Considerações Finais

Ao reler este artigo pela última vez para enviá-lo para possível publicação, tenho frente a mim um impasse de ordem político-sentimental. Em meio às discussões sobre demarcação e ataque a direitos indígenas que nos tomam de assalto todos os dias, falar sobre o processo de colonização e sobre as maneiras pelas quais esse processo interferiu e continua a interferir nos modos de vida indígenas é uma tarefa necessária e premente. No caso dos Tremembé, acredito ser

necessário demonstrar em que medida uma demarcação que encontra-se parada judicialmente há vinte anos, cuja terra encontra-se apinhada de posseiros e grandes empresários e latifundiários, mesmo se se concretizasse a contento das demandas do movimento indígena, não seria suficiente para garantir o modo de vida específico que aquela população construiu ao longo de sua vivência na terra.

Por outro lado, essa demarcação, mesmo não fazendo jus aos movimentos previstos pelos fluxos de vida dos Tremembé, seria uma segurança – mínima – frente ao processo colonizador que, no dizer de Clastres (2010), tem o Estado como catalisador da homogeneização capitalista. Entretanto, quanto a denominação de Terra Indígena e todas as circunscrições impostas para a caracterização de determinadas terras como indígenas têm de colonizadora por si só? Essa é uma pergunta que merece – claro – um maior aprofundamento teórico e etnográfico para ser devidamente respondida e quiçá levada em consideração pelas políticas estatais. Deixo aqui apenas um apontamento para um enfrentamento futuro.

Minha pretensão, ao desenvolver as ideias aqui presentes, é pensar os processos de luta pela terra – tal qual colocados atualmente no Brasil – como processos que se fundam necessariamente na relação dos povos indígenas com o Estado. E, assim sendo, tratam-se de processos pautados pelas relações entre colonizador e colonizado. No caso dos povos indígenas que habitam o Nordeste brasileiro – tomando o caso Tremembé como pano de fundo –, a ideia de sentenciar suas lutas pela terra como territorialização, nos termos de João Pacheco, torna-se apenas mais uma maneira de aplicar a burocratização estatal às vivências indígenas. Em outras palavras, o que estou querendo dizer é que a lógica estatal territorializante não é suficiente para alcançarmos o sentido da noção de terra para os povos indígenas. E, ainda, que o conceito jurídico de Terra Indígena está longe de ser capaz de abarcar esse sentido.

Notas

[1] Utilizo, aqui, a expressão "espaço" sem maiores delimitações conceituais, pois entendo que, nas formulações teóricas de Oliveira Filho, não há uma preocupação em relação a questões como: de que o território é constituído? Ou o que havia antes do território? Entretanto, enfrento, mais à frente, tais problemáticas.

[2] Esta grafia originou-se do Grupo de Pesquisa e do Laboratório organizado a partir de pesquisas que tinham como tema condutor problemáticas envolvendo povos tradicionais e a questão fundiária, localizando-se no Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília. De acordo com seu projeto: "Nosso interesse pelo termo *terra* — e esta grafia *T/terra* — é antes *tático* (e *poético*): queremos recuperá-lo de modo a explorar a capacidade de *fazer aparecer a diferença* entre a "Terra Indígena" como figura jurídico-administrativa e a *T/terra* indígena tal como vivida/criada pelos coletivos em questão, uma diferença que a reinscrição da "terra vivida" como "terra tradicionalmente ocupada" tende a apagar".

[3] Vale dizer que, de acordo com Seraine (1987), Almofala é um vocábulo de origem árabe (al-mahalla – acampamento). Ainda segundo Seraine 1987, p. 38), o Dicionário portátil das palavras, têrmos e phrases, que, em Portugal antigamente foi usado e que hoje regularmente se ignora, de 1825, o termo originalmente significava "campo ou arraial em que por algum tempo se reside" (Seraine, 1987, p. 38). Tal origem etimológica é significativa para este trabalho, como se verá mais à frente.

[4] É possível visualizar uma relação entre liberdade e paraíso, tal qual colocado na fala de Nene Beata.

[5] É preciso destacar, como será observado mais adiante, que o termo não pode ser sistematizado em uma delimitação conceitual única e definida. Trata-se, em verdade, de um termo polissêmico e de difícil apreensão, fazendo-se necessária uma análise etnográfica de longo alcance para que possa ser minimamente compreendido.

[6] Gondim (2016) propõe uma classificação para os encantados de Almofala, na qual separa o Guajara, o Caipora e as Mães d'Água dos encantados que estão presentes em rituais de cura, além das visagens e assombrações. Pontua, porém, que tal classificação não é unânime entre os Tremembé. Neste artigo, não utilizo essa classificação, pois tento aqui elaborar algumas notas sobre encantes e encantados que entendo serem aplicáveis a todos.

[7] O pensamento lógico, para Vaihinger, se quer dizer, em última instância, uma apropriação experimental, por meio de observação, do mundo exterior, seguida de uma racionalização dessa experiência. Entretanto, ainda não estou plenamente satisfeita com essa terminologia porque ela também faz referência à lógica filosófica da tradição ocidental, especialmente a lógica aristotélica, que não contempla a noção de experimentação.

[8] Digo isso a partir das críticas de alguns africanistas contemporâneos, especialmente aqueles que se dedicam ao tema da bruxaria, ao trabalho de Evans-Pritchard entre os Azande, nas quais a bruxaria é pensada a partir de um modelo epistemológico ocidental, dentro de uma lógica de causa e efeito muito aproximada do modelo científico clássico. Ver Costa (2016).

[9] Essa questão do enigma foi debatida por Lévi-Strauss no sentido de que é um elemento sem resposta, a partir da análise do mito de Édipo, mais especificamente a questão do enigma da esfinge.

[10] Percebe-se, aqui, que para os Tremembé há uma diferenciação entre conhecer (tornar uma fenômeno completamente experienciável – em suas causas e efeitos)

e saber, uma vez que é possível saber que existem encantes, porém não é possível conhecê-los plenamente.

[11] Utilizo aqui a expressão visibilidade não por não levar em conta os outros sentidos disponíveis para a experiência humana, mas porque verifico que a visão é o sentido colocado em maior relevo, entre os Tremembé, para a produção de conhecimento.

[12] Note-se que o encantamento do peixe foi transmitido ao seu Zé Domingo, tal qual a ideia de magia por contágio. Há uma dimensão do encante, que não pude explorar ainda, que possui relação com o contágio mágico, especialmente quando se fala que algumas pessoas foram encantadas – levadas para a dimensão encantada – por seres encantados.

[13] É preciso deixar claro que, apesar de tentar aqui trazer algumas noções como previsibilidade, racionalidade, visibilidade, experiencialidade, não estou nem de longe convencida de que estes termos seriam os mais adequados para tratar as questões do encante. É certo que a noção de experiencialidade, por exemplo, não está plenamente conforme ao que estou querendo dizer. Isso porque, apesar de a dimensão encantada não ser plenamente acessível a todas as pessoas, há um certo nível de experiência sensível em torno dela, embora raramente essa experiência seja da mesma ordem que a experiência que tenho aqui chamado de experienciável.

[14] Interessante notar que as pedras também fundaram a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, que foi construída pelos missionários jesuítas no século XVIII. O objetivo das missões naquela região era o de claramente fixar os índios e transformá-los em trabalhadores nacionais.

Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

BALÉE, William. **Cultural Forests of the Amazon**: A Historical Ecology of People and their Landscapes. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2011.

BASSO, Keith.; FELD, Steven. **Senses of Place**. Washington: University of Washington Press, 1996.

CADENA, Marisol de la. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. **Cultural Anthropology**, [*S.l.*], v. 25, issue 2, 2010.

CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Biblioteca Folha, 1972.

CASEY, Edward. How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. *In*: FELD, Steven; BASSO, Kaith (org.). **Senses of Place**. Hamburg: Meiner, 2003. p. 13-52.

CAYÓN, Luis. Ide ma: el camino de agua – espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda**, [*S.l.*], n. 7, p. 141-173, 2008.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 77-87.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Allegory. *In*: CLIFFORD, James.; MARCUS, George. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 151-182.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento Indígena e seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.; CESARINO, Pedro de Niermeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

CONNEL, Jane. O silêncio da esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. **Fragmentum**, Santa Maria: Laboratório Corpus, v. 2, n. 38, p. 45-71, 2013.

COSTA, Ana Carolina de Oliveira. **Guerra no Plural:** Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e Libéria. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

CRAPANZANO, Vicent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto I.; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultural/ FAPESP, 2009. p. 431-456.

DELEUZE, Gilles. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus**: capitalism and schizophrenia. Vol 2. Londres: Continuum, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**: o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GARCIA, Uirá. Ka'a Watá, andar na floresta: caça e território em um grupo Tupi da Amazônia. **Mediações**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 172-190, 2012.

GOLDMAN, Marcio. **A relação afroindígena**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2015.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Seguindo trilhas encantadas**: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé. 2016. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (org.). **The Anthropology of Landscape**: perspectives on place and space. Oxford: Charedon Press, 1995.

INGOLD, Tim. **Being Alive**: essays on movement, knowledge and description. Nova Iorque: Routledge, 2011.

LEFEBVRE, Henry. **The production of space**. Oxford: Blackwell, 1991.

LEITE, Maria Amélia. Resistência Tremembé no Ceará: Depoimentos e Vivências. *In*: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. p. 401-419.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1993.

LOBO, Francisco. **Túneis no Espaço-Tempo e Viagens Interestelares Hiper-rápidas**. [2016]. Disponível em: http://vintage.portaldoastronomo.org/tema6.php. Acesso em: 17 nov. 2016.

LOPES, Ronaldo. **A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui**: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE. 2014. 188 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

MIRAS, Júlia Trujillo. **De terra(s) indígena(s)** à **Terra Indígena**: o caso da demarcação Krikati. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono**: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. **Memória Coletiva e Identidade étnica dos Tremembé de Almofala**: os índios da terra da santa de ouro. 2001. 152 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004a.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004b. p. 13-42.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A Presença Indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. **O encanto das águas**: a relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

OVERING, Joanna. Social Time and Social Space in Lowland American Societies. **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, v. II, Paris, 1977.

SAER, Juan Jose. O conceito de ficção. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n. 8, 2012.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. American Ethnologist, [*S.l.*], v. 25, n. 2 (May), 1998.

SERAINE, Florival. Topônimos de Portugal no Ceará. *In*: SERAINE, Florival. **Temas de linguagem e folclore**. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1987. p. 36-58.

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

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba**: mobilização étnica e apropriação espacial. 2010. 176 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

VAIHINGER, H. **The Philosophy of As If**: a System of the Theoretical, Practical and Religious Fiction of Mankind. London: Kegan Paul, Trench, Trubner &CO. Ltd, 1925.

VALLE, Carlos Guilherme do. Aldeamentos Indígenas no Ceará do Século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. *In*: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/IMPEC, 2009. p. 107-154.

VIEGAS, Suzana de Matos. **Terra Calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica no Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIEIRA, José G.; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Suzana de Matos. Apresentação Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 58, n.1, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [South America], v. 2, isa 1, Article 1, 2004.

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

WAGNER, Roy. O Apache era o meu reverso: entrevista com Roy Wagner. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 54, n. 2, 2011.

Recebido em: 26/10/2017
Aceito em: 16/06/2018

Janaína Fernandes
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Brasília. Professora do Instituto Federal de Goiás – Campus Formosa.
E-mail: jffernandes@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p69

Limitar o Limite: modos de subsistência[1]

Alexandre Nodari[1]

[1]Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

Diante da catástrofe ambiental em curso, o debate sobre os limites (materiais, planetários) vem ao primeiro plano: como lidar com eles? Como agir em relação a eles? O exercício aqui proposto é uma breve e seletiva cartografia de práticas políticas, estéticas e teóricas, que, lidas sob o manto de uma noção revisitada de subsistência e da Antropofagia de Oswald de Andrade, constituem estratégias que fogem à alternativa infernal da lógica da lei e do limite, a saber, a opção entre obediência e transgressão, apontando para uma incorporação desmetrificadora do limite e sua conversão em acesso a uma dimensão que desconhece limites.

Palavras-chave: Subsistência. Limite. Antropofagia.

Abstract

In the face of the current environmental catastrophe, the debate over limits (material, planetary) comes to the fore: how to deal with them? How to act on them? The exercise proposed here is a brief and selective cartography of the political, aesthetic, and theoretical practices that, read under the mantle of a revisited notion of subsistence and of Oswald de Andrade's Anthropophagy, constitute strategies that escape from the infernal alternative of the logic of law and of the limit, namely, the choice between obedience and transgression, and point to a de-metrifying incorporation of the limit as well as its conversion into access to a dimension that knows no limits.

Keywords*: Subsistence. Limits. Antropophagy.*

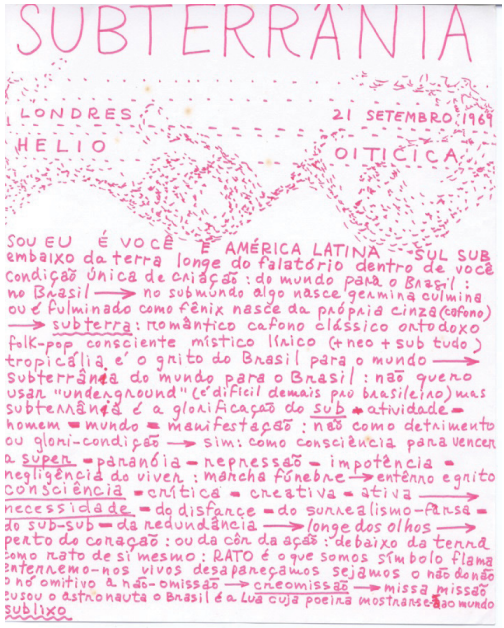
1 Introdução

> *[A] reivindicação do espírito natural a que se poderia chamar o movimento do homem, paralelo ao movimento da terra. (Revista de Antropofagia, 1929)*

Figura 1 – Montagem da proposição *subterraneam TROPICALIA* – Hélio Oiticica (1969?) Alto: *babylonests*, Nova Iorque/Meio: *colidouescapo*, Augusto de Campos/ Embaixo: Família no semiárido nordestino em foto de Carlos Vergara

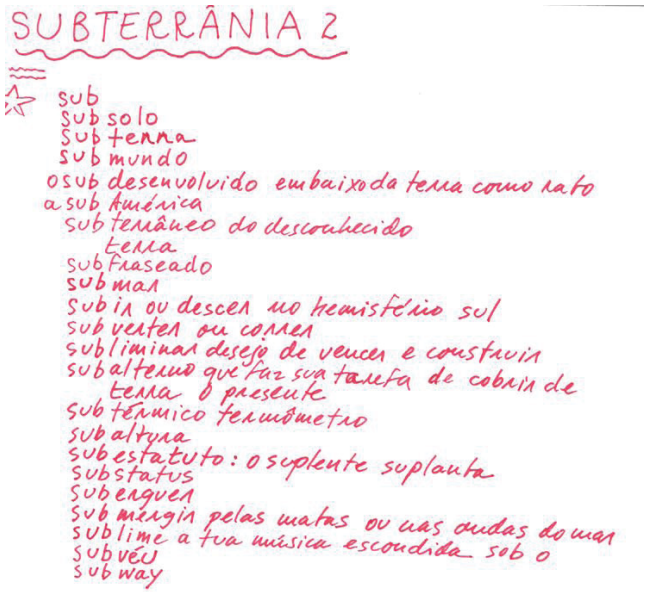
Fonte: Programa Hélio Oiticica (Itaú Cultural)

Figura 2A – "Subterrânia", de Hélio Oiticica (1969)



Fonte: Programa Hélio Oiticica (Itaú Cultural)

Figura 2B – "Subterrânia 2"



Fonte: Programa Hélio Oiticica (Itaú Cultural)

2 "Os automóveis ardem em chamas"

Em 1968, a geração que "enfrentou o único poder que [...] ainda valia a pena enfrentar: o poder representativo da polícia com seus cassetetes e bombas de gás lacrimogêneo [...]" (Matos, 1989), entoou mundo afora uma palavra de ordem: "É proibido proibir". A fórmula, apesar da aparência, era tudo menos simples, arquitetando-se sobre uma estrutura complexa exposta por Caetano Veloso na música que a traz como título: a conjugação de uma redundância ("e eu digo sim ao sim") com uma dupla negação ("e eu digo não ao não"), realizadas conjunta e simultaneamente ("e eu digo é proibido proibir"). Assim, a proibição da proibição não se confundia com a mera transgressão, na medida em que, por um lado, afirmava em um metanível a proibição, e, por outro, propunha justamente a transgressão da transgressão. Desse modo, esses últimos revolucionários da modernidade – ou os primeiros da primavera por vir – contestavam a lógica normativa em sua própria raiz, pois, no fundo, obedecer e aplicar a lei é a mesma coisa: a transgressão da lei está contida na própria lei, o estabelecimento de um limite instaura uma dialética com o ilimitado, no qual o ultrapassamento da lei a confirma e a reforça. O exemplo mais claro de tal estrutura normativa talvez seja a estrutura do talião, uma norma de equivalência: a pena é *tal qual* o crime (Agamben, 2002, p. 33). A *lex talionis* cria uma identidade entre dois atos distintos por meio de uma economia: um olho e outro olho (a transgressão e a punição, crime e castigo) tornam-se *olho por olho*. Essa aparente repetição, que Alvin Gouldner (1960, p. 172) chamou de "reciprocidade negativa" ou "reciprocidade homeomórfica", constitui, na verdade, um cessar da repetição, por meio da instituição de um termo que leva a sucessão de acontecimentos (a vingança) a seu *termo* (a retaliação legal), *i.e*, por meio do estabelecimento de uma medida, uma métrica: não por acaso, o famoso adágio não é *olho por olho por olho por olho...*, mas *olho por olho, dente por dente* – não uma série infinita de atos, mas uma série finita de equivalências[2]. Todavia, a equivalência material se ampara, para produzir seu efeito de cessação, numa ambivalência formal: o mesmo ato aparece, de um lado, como o sem-sentido, o injusto, e, de outro, como o pleno de sentido, a justiça[3]. Dito de outro modo, a lógica proibitiva e sua economia da transgressão

produzem uma redução daquilo que se pode ou não fazer a um dever positivo ou negativo – e por isso Gabriel Tarde (2007, p. 106) comparou a lei a um dique dos possíveis, das diferenças. Metáfora instrutiva: os possíveis são limitados pela lei, saindo do outro lado da "barragem" como obediência ou transgressão, da mesma maneira que, numa hidrelétrica, a potência indeterminada da matéria, como a caracterizou Aristóteles, é atualizada em forma de energia, metrificada em kW[4]. Assim, o que estava em jogo no "É proibido proibir" era o acesso a outra configuração da vida para além (ou aquém) dessa lógica da lei, e, portanto, uma outra economia dos possíveis, como um bordão conexo deixava claro: "Sejamos realistas, demandemos o impossível".

É com esse pano de fundo que devemos ler uma série de proposições semelhantes de Hélio Oiticica, como "experimentar o experimental" e – o que nos toca mais de perto – "*consumir o consumo*". Essa formulação, talvez mais atual do que nunca, aparece num texto dos anos 1970, ligado ao projeto *Subterrânia* e sintomaticamente intitulado "Brasil Diarréia". Ali, o artista a contrapõe a duas estratégias sobre o consumo, que aparecem como dois lados de uma mesma moeda: por um lado, a negação do consumo, que gera "prisão de ventre"; por outro, o consumo desenfreado, que causa diluição, diarreia (Oiticica, 1973, p. 150). Ambas seriam modalidades do que Oiticica chamava de "*super-*": a repressão e o excesso, ou, em termos psicanalíticos, o super-eu paterno que castra e o super-eu materno que manda gozar, o limite e o ilimitado. Por sua vez, *consumir o consumo* constituiria uma operação do "sub-sub" que não visa nem *conservar* nem *super*ar o subdesenvolvimento: enquanto forma ativa de *sub-desenvolver,* buscaria, antes, atacar a lógica que rege ambas essas posturas, a "*convi-conivência*". Ou seja, não se tratava de uma solução de meio termo, mas da dissolução dos termos por meio de sua absorção: "uma transformação radical no campo dos conceitos-valores vigentes, no comportamento-contexto, que deglute e dissolve a convi-conivência" (Oiticica, 1973, p. 152). Para Oiticica (1973, p. 150), portanto, "consumir o consumo" não significa

> [...] que não se deva optar com firmeza: a dificuldade de uma opção forte é sempre a de assumir as ambivalências

> e destrinchar pedaço por pedaço cada problema. Assumir ambivalências não significa aceitar conformisticamente todo esse estado de coisas; ao contrário, aspira então a colocá-lo em questão. Eis a questão.

A assunção da ambivalência (da lei, do consumo) seria, desse modo, o que permite colocá-la em xeque, isto é, torná-la uma via de acesso à "multivalência", a "posições globais vida-mundo – linguagem – comportamento" (Oiticica, 1973, p. 148). Consumir o consumo não é consumir mais; antes, é consumir a lógica do consumo: se o consumo é sempre uma transformação, um processo digestivo, como as imagens de Oiticica sublinham, então o consumo do consumo é uma digestão desse processo, a sua dissolução e transformação em algo outro. Em "O planeta doente", Guy Debord (2011, p. 7) afirmava que a geração de 68 fez "o bom tempo", a primavera, "porque alguns carros queimaram e porque a todos os outros faltou combustível para poluir". Ela consumiu o consumo por meio do fogo da revolta.

3 A Escassez do Excesso: gasto e indigestão

Na arte de Oiticica, a prática de consumir o consumo implicava a tentativa de "estar livre das amarras do consumismo [e do espetáculo], ou seja, da *demanda de produção de obras*", isto é, implicava colocar "em questão o próprio problema da *criação* artística", visando "desintegrá-lo, dissecá-lo"[5]. Tratava-se, portanto, da passagem da obra e da criação (análogas ao que na economia atende pelos nomes de mercadoria e produção) aos acontecimentos (*happenings*), ambientes, incluindo os "ninhos" de Oiticica, como a *Babylonest*, "um lugar tão complicado e complexo que seja um mundo" (Oiticica *apud* Cera, 2012a, p. 155). A arte deixa, assim, de ser a "produção infinita de objetos" e passa a ser "a formulação de uma possibilidade de vida". Todavia, Oiticica não estava falando apenas de arte, ou melhor, estava falando *só* de arte, isto é, de *técnica*: se a guerra move as inovações técnicas ocidentais, poderíamos dizer que a arte, vanguarda militar em outro sentido, é também um manancial de inventos tecnológicos. Desse modo, ao se focar no prazer interessado do corpo, nos efeitos e no fazer – que Kant atribuía à natureza em oposição ao prazer desinteressado do julgamento,

às obras e ao agir que caracterizariam a arte –, ele estava pensando um domínio que não se restringe à "cultura" em sentido estrito, mas "a uma coisa mais global, que envolve um contexto maior de ação (incluindo os lados ético-político-social)", o domínio da experiência: por isso, ele afirmará, ao final de seu texto sobre o consumo, que "Não existe 'arte experimental', mas *o experimental*" (Oiticica, 1973, p. 152). A arte, desse modo, seria uma experimentação de modos de vida, e, no caso de Oiticica, de uma forma de vida na qual seria impossível dissociar nossas técnicas de seus efeitos, o julgamento do corpo, a arte da natureza.

Todo o vocabulário digestivo do texto de Oiticica e sua ênfase no "consumo" o situam na tradição da Antropofagia de Oswald de Andrade (2011, p. 448), para quem "Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna". A devoração universal seria, assim, a enunciação cosmológica de uma máxima da termodinâmica: na natureza, nada se cria, nada se perde, *tudo se devora*. Todavia, há transformações e transformações, devorações e devorações – e, assim como Oiticica, Oswald também diferenciava entre práticas de consumo, entre o que chamava de "alta" e de "baixa" antropofagia. Portanto, ao afirmar que "O que interessa [...] não é a produção e sim o consumo" (Andrade, 1990, p. 52), Oswald estava propondo um modo de diagnosticar as culturas: uma economia deve ser avaliada não só de acordo com o que ela produz, mas em relação àquilo que ela consome e à forma desse consumo. Os processos culturais (a economia geral) devem ser analisados de acordo com seu *modo de digestão*, o qual *inclui o seu modo de produção*. Por essa via, deveríamos encarar também a produção como um processo digestivo, de transformação, de consumo, ou seja, encarar uma cultura de acordo com os restos, os resíduos, pois, como afirma Elias Canetti (1995, p. 209), no "[...] excremento, que é o que resta de tudo, [...] deixa-se reconhecer tudo quanto matamos". Desse modo, talvez a verdadeira face da "sociedade globalizada", esse eufemismo para a colonização do mundo pela padronização, esteja no seu lixo, no que ela *gasta*.

Como se sabe, a definição clássica da economia como ciência ou gerenciamento de recursos limitados/escassos para necessidades

ilimitadas/infinitas é, na verdade, apenas a descrição da *economia de mercado*, a expressão do capitalismo. De fato, foi a apropriação privada (cercamentos de terras, a redução à propriedade dos inúmeros direitos reais – das coisas –, que trouxe consigo como implicação a criação da forma jurídica vazia do sujeito de direito, etc.), e, com ela, a concentração *excessiva*, que produziu a escassez, criando um excedente da necessidade sobre a disponibilidade: limitando o acesso, as necessidades se tornaram ilimitadas[6]. Essa dialética ocasionou a passagem da escassez *formal* (a concentração da propriedade) a uma escassez da disponibilidade *material*, cujo fundamento "ontológico" foi a conversão das coisas do mundo em recursos, ou seja, a "metafísica da utilidade", enunciada por Hegel (2008, p. 388): "Como tudo é útil ao homem, assim também o homem é útil a tudo"[7]. O *sentido das coisas* reduziu-se, assim, drasticamente, à sua instrumentalidade humana, e elas puderam se tornar equivalentes por meio de uma medida, a necessidade – outro nome da utilidade[8]. Talvez nada demonstre melhor essa redução unidimensional e unilateral do sentido que as embalagens das mercadorias (seus limites e contornos), que parecem tentar preservar o pouco de sentido que restou nelas (a utilidade), suplementando-o com uma camada nova (por meio da propaganda). O consumo capitalista começa, portanto, *já nessa transformação ontológica de coisas em mercadorias, nesse esvaziamento de sentido que marca o modo de produção globalizante. O consumo propriamente dito apenas* consuma esse processo, ao converter as mercadorias em lixo (*waste*), a saber, justamente aquilo que teve seu sentido gasto, que foi esvaziado de sentido, em todos os sentidos: significação, valor, beleza, e, por fim, a utilidade. No "*Hollowcene*" (expressão cunhada por Eduardo Viveiros de Castro para dar conta do Antropoceno), das palavras às coisas, tudo se gasta, incluindo aqueles homens considerados "sem-sentido" e trancafiados em prisões e manicômios. O resultado é a conversão do mundo em um imenso lixão a céu aberto – ou a céu fechado, se levarmos em consideração a camada de detritos de sucata espacial que orbita a Terra e ameaça produzir a chamada Síndrome de Kessler.

Segundo um boato corrente nos anos 1990, além da Muralha da China, a outra "construção" humana visível do espaço era o Aterro

Sanitário de Fresh Kills, em Nova Iorque: sintomaticamente, um *limite* e uma *wasteland*. Mesmo falso, o boato trazia consigo uma profunda verdade: depositado no fundo do mar, deslocado para as periferias, o lixo é a grande produção da modernidade, e sua maior realização como *obra* é a Ilha de Lixo do Pacífico, espécie de anti-sopa primordial possivelmente maior que os Estados Unidos. Ou seja, o mundo foi contaminado pela indigestão consumista, fazendo da Terra um "planeta doente".

Figura 3 – Obra da s***érie*** *Midway: Message from the Gyre:* entranhas repletas de lixo de albatrozes mortos no atol homônimo localizado no oceano Pacífico, a 2.000 km do continente: seus pais os alimentaram com dejetos que flutuavam no mar, tomando-os por comida

Fonte: Chris Jordan (2009-)

Nesse processo, ignorou-se a reciprocidade da transformação envolvida em toda digestão, a sua via de mão dupla: a transformação *daquilo* que se consome é sempre acompanhada pela transformação *daquele* que consome: por um lado, o luxo capitalista, o excesso, nada mais é do que a acumulação de lixo (o que transparece no famoso poema de Augusto de Campos); e, por outro, como sugerem as obras artísticas de Tim Noble e Sue Webster (nas quais detritos e resíduos são dispostos e iluminados de tal maneira que projetam sombras de seres humanos, e suas produções, como cidades, etc.), o "projeto humano" se tornou a sombra do seu lixo – e não apenas o contrário.

Figura 4 – Poema *Luxo/Lixo*

Fonte: Augusto de Campos (1965)

Figura 5 – *HE/SHE* (obra composta de sucata de metal)

Fonte: Tim Noble e Sue Webster (2004)

Figura 6 – *Dirty White Trash (with Gulls)*, obra feita com o equivalente a 6 meses de lixo dos artistas e duas gaivotas

Fonte: Tim Noble e Sue Webster (1998)

Desse modo, talvez não seja um acaso que as cidades destruídas por catástrofes "naturais", portadoras do "sem-sentido" segundo Heidegger (Valentim, 2012), se pareçam muito mais com lixões do que com ruínas. Por isso, a meu ver, todo debate sobre o Antropoceno, sobre as alternativas diante da catástrofe ecológica em curso, deve partir desse cenário de terra devastada, ou seja, de um mundo esvaziado de sentido e das montanhas de lixo que continuarão aqui ainda que cessemos imediata e totalmente de *gastar* as coisas do mundo. Não é apenas que teremos que *nos virar com pouco*, como alertava Benjamin em "Experiência e pobreza": teremos que *nos virar com os restos*.

Figura 7 – Tsunami de Tōhoku (Otsuchi, Japão, 2011)

Fonte: Foto de Aly Song/Reuters (2011)

Figura 8 – Tsunami de Tōhoku (Minamisanriku, Japão, 2011)

Fonte: Foto de David Guttenfelder/AP (2011)

4 Metrificação e Desmetrificação

Como dissemos, Oswald contrapunha duas formas de consumo, digestão e devoração. Contra a "baixa antropofagia" do produtivismo, ele advogava uma "alta antropofagia", identificada à "subsistência". A antropofagia ritual Tupinampá lhe oferecia um paradigma em que a transformação recíproca não é apenas o resultado do consumo, mas a sua finalidade: enquanto rito de passagem, matar um inimigo na cerimônia canibal é uma forma de devir-outro, adquirir outro nome, por meio da sua incorporação e transformação (tradução*) em um signo*. Aqui, o consumo não esvazia de sentido aquilo (aquele) que é consumido – pelo contrário: o pr*óprio sentido provém* dele, que constitui uma relação entre sujeitos, e não entre sujeito e objeto –, e produz como resto, ineliminável, algo como um "mais-sentido", uma abertura à série infinita de acontecimentos canibais: a vingança, que fundava o ritual e que este tencionava não aplacar, como seu termo final, mas sim suscitar, uma reciprocidade não-negativa (*é proibido proibir...*)[9].

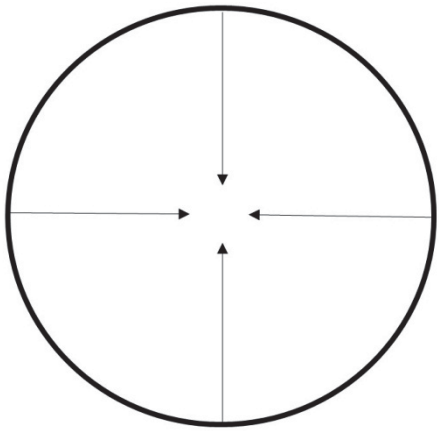
Assim, fazendo da Antropofagia o paradigma de outro modo de consumo, Oswald de Andrade (2011, p. 154) a caracterizou como a transformação do "métrico" (a "limitação, o metro, o nomos, a lei e em geral toda a adversidade que nos encara", incluindo o "inimigo", mas também o "ambiente", a "interdição climatérica") em "não-métrico", em "valor favorável". Tomada de empréstimo ao físico Thomas Eddington, a diferenciação, semelhante àquela deleuzo-guattariana entre espaços lisos e estriados, não diz respeito a porções distintas do mundo, a uma divisão entre mundo material e mundo espiritual, mas sim a formas diferentes de *experimentar* o mundo: por um lado, o mundo métrico seria a perspectiva dada pela medição científica, mas também legal, econômica, ontológica etc.; por outro, o não-métrico seria a experiência que não se reduz ao (ou não é reduzido pelo) mundo dado pelos instrumentos econômico-científico-jurídico-metafísicos de medição e limitação (o sonho, a arte, etc.). Desse modo, a transformação do *métrico em não-métrico não consistiria em* um *ultra*passamento dos limites, a *super*ação de uma adversidade, uma saída pela transcendência, mas o acesso *imanente* a uma experiência desmetrificada, isto é, a algo que está *antes* ou *aquém* de todo limite. Pois se trata, justamente, de

transformar, de *consumir*, de *digerir* o métrico, em um movimento que Oswald descrevia, a partir da Antropofagia, como uma *incorporação*, a "introversão objetiva" do limite: nela, o inimigo e a vingança, enquanto termos-limite – termos do limite –, *são internalizados e se convertem* em uma cadeia infinita da produção *de sentido. Agora, dado o valor paradigmático do canibalismo ritual,* como pensar um modo de prática *(de* consumo) que consiste em *incorporar um limite*, *i.e.*, em *dar corpo ao limite*? E mais: como tal incorporação implica sua transfiguração em acesso ao que desconhece limites?

Um exemplo talvez nos ajude. O que é a poesia senão esse dar corpo a um limite externo, internalizá-lo objetivamente como via de acesso a uma experiência de intensidade completamente alheia ao limite? A cesura do verso, o branco da página, os *pixels* do monitor: a poesia, em todos os seus modos, é uma experimentação de medidas que atinge o não-métrico por meio da introversão de uma *métrica*, a sua conversão em um *modo*. É a própria limitação da extensão, ou melhor, a absorção do limite, que permite a intensificação poética. Mas a poesia não se limita àquela *forma* que atende pelo seu nome, sendo esta apenas o índice de todo *fazer* (*poiesis*) que transforma a limitação em intensidade, que descobre possíveis partindo de um beco sem saída. Não por acaso, é comum, na linguagem popular, que qualquer formulação ou prática intensa seja chamada de poética, de uma frase de efeito a uma jogada de Garrincha. Na poesia, um efeito máximo acontece (se faz) por um suporte material mínimo: e daí podermos chamar, como sugeriu Viveiros de Castro, de "poesia do mundo" todo fazer desse tipo[10]. Nela, o *dar corpo ao limite* coincide com uma experiência do limite e sua transfiguração em uma experiência que desconhece limites: *uma experiência-limite do limite*.

Aqui, cabe invocar a distinção que Deleuze (2003. p. 97-110), seguindo Bréhier, fazia entre dois tipos de limite:

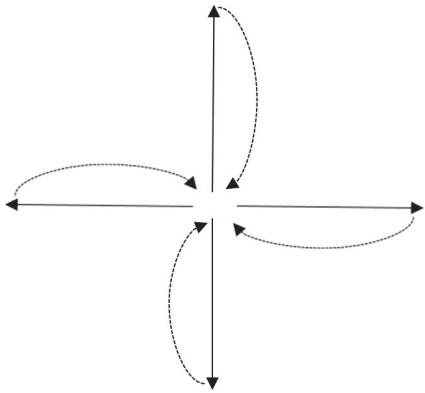
Figura 9 – Limite-contorno (limite externo, extenso)



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

1) Por um lado, o limite contorno, externo e transcendente, como forma que limita os corpos e impede a sua interpenetrabilidade, marcando uma extensão, e cujo movimento é do "contentor ao conteúdo, da circunferência ao centro" (Bréhier, 2012, p. 75).

Figura 10 – Limite-dinâmico (limite imanente, intenso)



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

2) Por outro, o limite-dinâmico, interno e imanente, que, na verdade, é a tensão dos corpos, a sua tendência, a sua inclinação, e, portanto, é intensivo e que não chega a uma circunferência extensa determinada, mas é um movimento de contração-di-

> latação a partir de um centro. De um lado, a *forma* que *informa* o corpo que tem lugar nesse limite; de outro, a força, a tensão do corpo que se expressa não por um contorno, mas por uma maneira de ser, de tender, por um modo (de vida), um hábito: não um lugar determinado, mas uma maneira de habitar o mundo, uma posição relacional[11].

Assim como o métrico e o não-métrico, o limite externo e o interno não apontam para substâncias distintas e sim para diferentes experiências: uma que tende para a extensão-metrificação, e outra, para a intensão-desmetrificação. O que há são linhas de força, processos de metrificação e desmetrificação que se sobrepõem, se revertem, se antecipam e se conjuram uns aos outros. Se numa cultura interessa o seu consumo, o sentido de sua transformação, podemos arriscar dizer que o processo digestivo de metrificação do mundo em todas suas formas (científica, econômica, ontológica, etc.) se dá pela transformação do limite imanente em um limite-contorno, dos corpos em formas (a equivalência legal do *olho por olho*; a equivalência geral da utilidade; a embalagem), ou seja, constitui uma operação de *delimitar o limite*, colocando por extenso, à ex-tensão, uma tensão interna (a utilidade, p.ex.). Por outro lado, teríamos a operação inversa, próxima à "prática experimental da vida" situacionista, de consumir o consumo, a transformação do métrico em não-métrico, que incorpora o limite-contorno, convertendo-o em limite intenso: um modo de *limitar o limite*[12], pelo qual a medida extensa devém uma via de contato à exterioridade, que o limite-contorno só possibilitava por meio da transgressão e do ultrapassamento. E, muitas vezes, seja na política seja na estética, essa prática pode se dar pela introdução de um limite extenso sobre outro – *é proibido proibir* –, perfurando-o e dando acesso à intensidade, perfurando (de e por dentro) a *medida* invocada por Platão contra os poetas (e um dos modos poéticos explícitos de fazê-lo é pelo encavalgamento do verso, que barra a cesura – representada justamente por uma barra):

Figura 11 – Ocupação de Belo Monte: *Xingu +23* – 14 e 15 de junho de 2012 – Limitar o limite: libertar o fluxo dos possíveis

Fonte: Foto de Atossa Soltani (2012)

Figura 12 – Ocupação de Belo Monte: *Xingu +23* – 14 e 15 de junho de 2012 – O limite inserido no limite é de outra ordem que o limite barrageiro: é agua, não terra – "Devolver terra à terra" (Oiticica) é também remover o aterramento dos rios

Fonte: Foto de Mitchell Anderson (2012)

Figura 13 – Ocupação de Belo Monte: *Xingu +23* – 14 e 15 de junho de 2012
Contra a metrificação da potência pela energia: produzir um *efeito* contra a *obra*

Fonte: Foto de Atossa Soltani (2012)

Figura 14 – Poema *Mesóclise* – Barrar a barragem: um corte oblíquo contra a ubiquidade do humano

Fonte: André Vallias (2013)

Figura 15 – Limitar o limite: manifestantes fazem o "Caveirão" recuar

Fonte: Foto de Fernando Rabelo (2013)

Se estamos corretos, então talvez a "absorção do ambiente" de que falava Oswald ao tratar da transformação do métrico em não-métrico *não constituísse* uma superação da "interdição climatérica" (associada ao mundo métrico), dos limites ambientais, mas justamente um dar corpo a eles, pela sua incorporação e transformação em modo de acesso a uma experiência não-métrica com o ambiente: a experiência integral de que falava Eddington, o "*eu com ambiente*". Daí o sentido profundo de um trecho do *Manifesto Antropófago*: "Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia". Pois tratava-se de transformar um regime no qual o eu é uma porção delimitada do mundo, uma extensão, em outro no qual o mundo é o *efeito* da com-posição de sujeitos e suas intensidades, uma circunferência (inexistente) que resulta das (in)tensões combinadas de cada eu, da interpenetração dos corpos que os limites-contorno impediam. Isso que Oswald chamava de *subsistência antropofágica* era, portanto, um contato com a exterioridade: "O cosmos parte do eu", mas "Só me interessa o que não é meu". Dito de outro modo, o mundo não existe, mas subsiste: é aquilo que está *entre os seres*, o interesse, a resultante de suas transformações recíprocas, o *efeito* de suas devorações. Só me interessa o que não é meu, ou seja, só me interessa o mundo – que parte de mim. E se o exemplo oswaldiano de consumo

que transforma o métrico em não-métrico era a antropofagia ritual tupi, relação sujeito-sujeito, em que a devoração do corpo extenso do inimigo estava associada à adoção de um novo nome pelo matador, então poderíamos arriscar dizer que o nome adquirido por aqueles que introvertem Gaia, fazendo a partir dela uma experiência não-métrica, seja "gaiatos", e que a gaia ciência de Gaia, o conhecimento da subsistência, se chame *gaiatologia*.

5 Modos de Subsistência

A poesia do mundo, como toda poesia, tem muitos modos, mas em todos ela parece acessar uma dimensão que podemos chamar de "subsistência". Se a expressão máxima da economia da metrificação ou da metrificação da economia é o capitalismo, a sua contraparte não é o socialismo, mas as economias de subsistência das "sociedades contra o Estado". Pierre Clastres (2003) mostrou como a ausência de Estado entre os ameríndios, que aparecia aos olhos dos cronistas e da teoria política clássica enquanto falta, constituía na verdade um gesto deliberado de recusa: um "não ao não". Para Clastres (2003, p. 61), o "princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade", ou seja, o princípio do poder, do limite e da hierarquia políticos, *é* negado *por meio* de algo semelhante à "introversão objetiva": a sociedade "primitiva" *internaliza* o Estado, na figura do chefe, para melhor "exorcizar aquilo que está destinado a matá-lo: o poder e o respeito ao poder" (Clastres, 2003, p. 216). Ao incorporar e limitar o limite, as sociedades contra o Estado ativamente constroem uma política sem hierarquia, desmetrificada. Como se sabe, essa operação envolve impedir a formação de uma esfera econômica autônoma, ou seja, envolve a manutenção de uma *economia de susbsistência*, entendida não enquanto *defeito*, mas como "recusa de um *excesso*" (Clastres, 2003, p. 213) de produção, ou seja, de trabalho: em um artigo clássico, Marshall Sahlins (2004) evidenciou como os grupos de caçadores-coletores, exemplo típico de economias de subsistência nos manuais de economia, não têm um modo de produção no qual se trabalha o máximo para conseguir o mínimo; sua economia, antes de ser "econômica", é de abundância, ócio e prodigalidade – o mínimo de "trabalho" para o

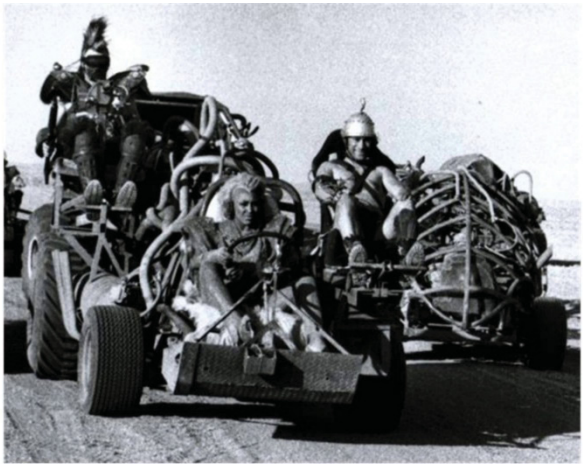
máximo de "ócio". Na formulação de Deleuze e Guattari (1997, p. 130 e *ss*.), essa recusa se dá justamente por uma espécie de cálculo contra o cálculo: a produção e a troca nas economias de subsistência *antecipa* o último objeto produzido ou trocado como *limite*: ultrapassado, o limite se converteria em um *limiar* que transformaria o agenciamento em outra coisa, formando uma economia de mercado – e é esse limiar que é *conjurado por meio da antecipação do limite.* As economias de subsistência não são "determinadas" exteriormente pelo ambiente, nem o *superam,* pois ele não constitui ali um limite externo: ao limitar a produção, é a própria metrificação econômica, ou a economia da metrificação (o princípio metafísico da utilidade) que é limitada, dando lugar a uma experiência não-métrica com as coisas do mundo, com as coisas e o mundo. *Não se trata apenas da fórmula oposta à da economia de mercado: recursos ilimitados, necessidades/desejos limitados, pois* como todos que trabalham com economias de subsistência não cansam de repetir, uma das maiores dificuldades (ou mesmo impossibilidade) é determinar quantitativamente sua renda, quanto elas produzem e a diferença entre isso e suas "necessidades". Excesso e necessidade, trabalho e ócio, utilidade e inutilidade, produção e consumo: quando limitado o limite que separa os dois lados, seu sentido e sua relação se transformam completamente.

Mas se a subsistência designa uma experiência com o mundo, ela não se limita à política e à economia: ela se deixa ver também como uma forma de conhecimento, no que Lévi-Strauss definiu como "pensamento selvagem", em oposição ao "pensamento domesticado", a bricolagem em oposição à engenharia. Enquanto esta se caracteriza por uma "capacidade ilimitada" guiada por um projeto, aquela, fazendo uso de "'meios-limites'", trabalha por uma com-posição de materiais heteróclitos e de utensílios de um "conjunto sempre finito" (Lévi-Strauss, 1989, p. 33). De novo, aqui, estamos diante de duas experiências do limite: em relação às "limitações que resumem um estado da civilização", continua, "o engenheiro sempre procura abrir uma passagem e situar-se *além*, ao passo que o *bricoleur*, de bom ou mau-grado, permanece *aquém*" (Lévi-Strauss, 1989, p. 35). Por um lado, o engenheiro quer ultrapassar os limites por meio de um projeto,

informando a matéria-prima, por meio de um novo limite-contorno. Por outro, a bricolagem trabalha a partir de um limite imanente que advém das próprias coisas, dos próprios corpos. Pois, ao operar com "resíduos de construções e destruições anteriores", ou seja, coisas aparentemente gastas, "testemunhos *fósseis da história de um indivíduo ou de uma sociedad*e" (Lévi-Strauss, 1989. p. 37), o *bricoleur não lida com coisas de sentido esvaziado, pelo contrário: as possibilidades de combinação/composição dos elementos na bricolagem estão "limitadas pela história particular de cada peça e por aquilo que nela subsiste", a saber, o "conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais", e tal limitação é justamente a condição da imprevisibilidade* da composição (o "acaso objetivo" surrealista, na comparação feita por Lévi-Strauss) – "cada escolha" no arranjo do *bricoleur* "acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem a uma outra que lhe poderia ter sido preferida" (Lévi-Strauss, 1989, p. 34). Ao intensificar aquilo que *subsiste* nas coisas, o *bricoleur é reciclador radical*, que não se limita a simplesmente devolver a utilidade às coisas, mas mobilizar e compor o seu sentido, como aqueles personagens de ficções apocalípticas que mobilizam os restos de um mundo devastado não apenas para novos fins, novos usos, mas também para uma nova relação com as coisas, inclusive para uma nova estética – para um devir-mundo por mais *trash* que seja. Se há uma ponta de esperança nos filmes catastróficos, ela *não está na mera sobrevivência da espécie humana, mas na emergência de um novo sentido do mundo, das coisas do mundo, incluindo a humanidade, transformada em outra coisa:* "a poesia do *bricolage* advém sobretudo do fato de que não se limita a 'falar' apenas com as coisas, mas também através das coisas" (Lévi-Strauss, 1989, p. 37). Como dizia Oswald de Andrade, "o lado não-métrico das coisas [...], o sonho" subsiste a todo esvaziamento:

> Se a faina do homem sobre a terra é a redução do mundo não-métrico ao mundo métrico, isto é, a redução da natureza pela técnica, o mundo não-métrico ressurgirá adiante porque está no interior da própria natureza (Andrade, 1974, p. 215)

Figura 16 – *Still* de *Mad Max* – Mobilização dos restos contra o resto de Estado (Estado Total)



Fonte: George Miller (1979)

A catadora de lixo Estamira resumiu essa subsistência potente do sentido ao afirmar que "Tudo que é imaginado é, existe e tem", fórmula que talvez seja a melhor tradução para a ontologia de Meinong (2008). Ao atacar frontalmente o que chamava de "preconceito a favor do atual", Meinong optou por não tomar o real, o extenso, como parâ-metro. Antes de toda existência, indiferente a ela, tudo *subsistiria* objetivamente (com a mesma "dignidade" do atual): as qualidades, as relações, os modos, mas também os objetos impossíveis. Limitando o limite que separa a existência da inexistência, ele abriu acesso a uma zona ontológica do "extra-ser", do "quase-ser", habitada por toda uma rica fauna e flora que ficou conhecida como "selva de Meinong", e na qual vige uma outra ecologia do pensamento: nela, para usar uma belíssima formulação de Marcos Matos (2012, p. 3), "a riqueza material existente é infinitamente inferior à riqueza semiótica subsistente: descemos à verdade das primeiras sociedades de afluência".

6 Subsistência dos Modos

Tentemos sintetizar. Todos os modos de subsistência que descrevemos *tendem* para baixo, *sub-tendem*, mas para um baixo que é muito mais rico, ou muito mais intenso, que o alto: buscam, portanto,

desenvolver para baixo, sub-desenvolver. A subsistência designa, assim, uma dimensão material e ontol*ógica* (ou contra-ontol*ógica*) *baixa* (a alta antropofagia leva a uma ontologia do baixo), que n*ão pode ser quantificada*: não se confunde com a mera existência, enquanto distinta de uma existência autêntica; não constitui o domínio da necessidade. Tudo o que existe também subsiste – assim como tudo o que não existe. A subsistência é o *sub-solo* da exist*ência, o seu adubo, a existência em devir*[13]. Se há uma imagem para a subsistência, é a da putrescência da matéria orgânica em toda sua riqueza vital, na qual, como plantas, tudo que existe finca suas raízes, aquele "baixo materialismo" que Bataille (2001, p. 51) dizia negar toda ontologia, por desconhecer a coisa em si, por indistinguir a matéria atual de seus possíveis: lama, não lixo – não a *Wasteland* esterilizada pela monocultura padronizadora, mas uma força *putrefascente*, como me sugeriu Felipe Vicari de Carli. Desse modo, o que a catástrofe ambiental em curso ameaça destruir não é só a existência na Terra, mas a própria subsistência, em suas dimensões material e imaterial: consumando-se o fim do mundo, não apenas os mortos não estarão a salvo, mas até mesmo aqueles que nem existiram. Daí a importância de *cultivar a subsistência,* pois não *sendo* um *estado* (econômico, ontológico, etc.) com uma forma dada por limites externos, ela constitui uma dimensão que se acessa ativamente pelo *fazer*, por uma *subversão intensa*, um efeito de revirar que faz algo "sub-vir" "de dentro pro mundo" (expressões de Oiticica). O fazer poético da subsistência é um adubamento da existência, um cultivo de possíveis, uma cultura das virtualidades e suas diferentes consistências, que não tem como parâ*metro* o *real*, nem se guia pelo privilégio do atual e da obra, e tampouco concede primazia à *produção* e *realização*, mas sim aos efeitos e aos afetos – ou seja, não constitui uma efetivação do virtual, mas um *tornar palpável o (im)possível*: uma "permacultura semiótica", na definição de Marcos Matos (2012, p. 4). O que se acessa por ela, portanto, não são *coisas* ou *palavras* existentes e demarcadas extensivamente, mas os efeitos e afetos das palavras e das coisas, ou seja, o *sentido*, aquilo que está (d)entre toda medida, entre as palavras e as coisas, entre a linguagem e os corpos, entre os seres, ou seja, aquilo que chamamos de mundo: o mundo é o sentido e o sentido *é o mundo*.

Subsistir, portanto, é existir (n)o sub-, "um modo de vida subterrânio", na formulação de Flávia Cera (2012b), o que implica, porém, um fazer contra a forma-Estado (o Estado e a forma), contra o *super-*, o alto, seja do excesso seja da repressão, ou melhor, da lógica do limite e do ilimitado. O desafio que a catástrofe ambiental nos coloca, portanto, não é só escolher entre obedecer resignadamente aos limites materiais do planeta mantendo nossa *forma* de existência ou ultrapassá-los esperando uma superação dialética. Antes, ela possibilita uma solução ao mesmo tempo mais simples e mais drástica: lidar com os limites de outro *modo*; fazer deles uma *inclinação* – subvertê-los, vertê-los para baixo, *in-tendê-los*, tendê-los para dentro: incorporar e transformá-los em um modo intenso de vida, descobrindo toda a riqueza do baixo, fazer uma experiência do limite de máxima intensidade, *uma experiência-limite do limite*. Subsistir, portanto, é inserir o "sub-" na existência, fazendo desta uma existência-limite, ou seja, descer – para o mundo, "[...] devolver terra *à* terra para descer *à* terra, para re-infiltrar diversidade no subsolo, para fazê-la emergir, para inventar outros modos de vida, para começar de novo" (Cera, 2012b).

Dito de outro modo: a meu ver, não se trata de estabelecer uma lei, um *Nomos*, um limite externo, mesmo na forma de um direito natural ou uma lei da natureza, o que talvez seja uma contradição em termos, pois, como afirma Montaigne (1961, p. 322), "a natureza", produtora de dessemelhanças, "parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas", e a lei, ao contrário, ampara-se em uma lógica da equivalência, constituindo, como vimos com Tarde, uma barragem das diferenças (não por acaso, a lei se identifica com a morte do mundo na cosmologia de Peirce). Aquém da lei, porém, encontramos outra figura (para-)jurídica da maior relevância pro debate atual: os *hábitos*. Nesse sentido, Leo Strauss (2014, p. 99) argumenta que a ideia de "direito natural" depende da diferenciação entre "fenômenos naturais e fenômenos não naturais: 'natureza' é um termo de diferenciação". A distinção entre natureza e cultura é cultural, assim como a distinção entre fato e direito é criada pela lei. Todavia, Strauss parece sugerir algo mais profundo: que as duas distinções, os dois limites, estão interligados. "Antes" de tais distinções, diz ele, "o comportamento

característico de uma coisa ou de uma classe de coisas era concebido a partir do seu costume ou do seu modo de ser" (Strauss, 2014, p. 99), ou seja, seu hábito. Os juristas tomam esse "antes" de modo evolucionista, como uma falta que pressupõe aquilo que falta: a lei. Os hábitos, nesse modo de ver, seriam uma forma de pré-Direito, a ponto de Lineu ter caracterizado os ameríndios – esses aos quais, segundo os ocidentais, tudo faltava – como os *homens que se regem pelo costume*, postulando na falta do direito o germe da lei. Todavia, podemos interpretar esse "'antes' das leis'" das sociedades "regidas pelo hábito" como um modo de antecipação-conjuração, uma limitação do limite, um modo de subsistência *contra a lei*: a lei, assim, não seria uma evolução do costume, mas sua captura e sobrecodificação. Visto sob esse prisma, o hábito não constituiria uma espécie de *lei natural*, uma passagem da natureza ao direito, da necessidade à convenção, mas justamente uma experiência que resulta da desmetrificação dessa distinção. Parece ser isso que está em jogo na conhecida formulação de Pascal (2005, p. 43), em que um *topos* clássico é levado até o limite, a ponto de ser torcionado e transformado em algo outro: "O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que a própria natureza não passe de um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza". Se estamos corretos, poderíamos dizer que, ao limitar a lei e suas distinções, abre-se caminho a uma dimensão em que "ninguém tem o direito de ultrapassar um certo limite porque não há limites, mas modos de ser", oposta à do universo globalizado daqueles que

> [...] inventamos e legitimamos a 'civilização' através da tecnologia, e há muito vazamos todas as fronteiras. Afinal, somos inventores e compradores de automóveis e, pior que isso, de refinarias. (DaMatta, 2014)

Dessa maneira, a guerra do Antropoceno, a guerra de Gaia, é uma guerra entre hábitos, *i.e.*, entre formas de habitar o mundo, ou melhor, entre modos de modos de vida: aqueles hábitos codificados na lei que barra os possíveis pela "estandardização do *homo sapiens*" (Galvão; Ferraz, 2013), e aqueles hábitos *contra a lei*, hábitos de subsistência, modos de habitar o mundo que sustentam ao máximo os possíveis

que adubam a existência. E aqui a importância da arte, daquilo que estamos chamando de poesia: pois os artistas, são, segundo Lygia Clark (1973, p. 160), justamente aqueles que "inoculam a sociedade com o vírus de um novo modo de existir": enquanto experimentação de modos, a arte é também uma moda, a (re)invenção de hábitos, de modos não-métricos de habitar o mundo, de costumes, de maneiras *como* nos relacionamos com e damos sentido ao mundo. A guerra de Gaia é também uma guerra estética e imaginária.

Diante da obra *colidouescapo*, de Augusto de Campos, poema montável de folhas soltas que se constrói interativamente pela dobragem das folhas e mistura das páginas pelo leitor, Oiticica destacou uma palavra(-de-ordem) obtida em sua leitura construtiva, "SUBSISTO", e a partir dela formulou a teoria de resistência artística de que partimos: "*Subsisto* seria, portanto", comenta Flávia Cera (2012a, p. 88), "uma forma de criação para resistir ao espetáculo, sub-sistir, sub-existir. Contra o espetáculo [...], subsisto é a fórmula de colocar em prática um modo de vida *subterrânio*". É nesse sentido que Oiticica afirmava que (dizer) "subsisto" constitui um "grito-afirmação" – e talvez hoje, mais do que nunca, se torne claro a dimensão profunda desse grito de guerra subversivo. Grito baixo, abafado pelo lixo semiótico antropodesenvolvimentista. Todavia, como dizia Clarice Lispector (1997, p. 61),

> [...] um primeiro grito desencadeia todos os outros, o primeiro grito ao nascer desencadeia uma vida, se eu gritasse acordaria milhares de seres gritantes que iniciariam pelos telhados um coro de gritos e horror. Se eu gritasse desencadearia a existência – a existência de quê? A existência do mundo.

Mundo que ainda subsiste – mas não por muito tempo. Sejamos simplistas: demandemos o mais intenso.

7 O Primeiro e o Último, ou a "subsistência do futuro"

> *"[S]ó o presente existe; o passado e o futuro subsistem, mas não existem absolutamente"* (Ário).
>
> *"No tempo, o passado e o futuro são ilimitados, mas o presente é limitado"* (Diógenes Láercio).

Em 1846, Henry Thoreau é preso por se negar a pagar impostos que financiariam a injusta guerra movida pelos Estados Unidos contra o México. No cárcere, ele descobre o verdadeiro sentido desse lugar onde as sociedades ditas modernas depositam aqueles homens que consideram sem-sentido:

> Num governo que aprisiona qualquer pessoa injustamente, o verdadeiro lugar de um homem justo é também a prisão. O lugar apropriado hoje, o único lugar que Massachusetts proporciona a seus espíritos mais livres e menos desesperançados, são seus cárceres, nos quais se verão aprisionados e expulsos do Estado, por ação deste, os mesmos homens que já haviam expulsado a si mesmos por seus princípios. É ali que deverão encontrá-los o escravo foragido, o prisioneiro mexicano em liberdade condicional e o índio que queiram protestar contra as injustiças sofridas por sua raça; naquele lugar à parte, embora mais livre e honroso, em que o Estado coloca aqueles que não estão *com* ele, mas *contra* ele – o único lugar num Estado escravo em que um homem livre pode viver com honra. (Thoreau, 2001, p. 28-29, grifo nosso)

O efeito dessa prisão foi sua conhecida teoria da desobediência civil, uma estratégia política muito mais complexa que a mera transgressão, e que ele talvez tenha levado até o limite com sua decisão de "virar índio" (Andrade, 2007, p. 200-1), de mudar seu modo de vida e ser apenas "um hóspede da Natureza" (Thoreau, 2012, p. 47). Em um belíssimo ensaio, Virginia Wolff (2014, p. 95-96) perguntava se a "simplicidade" desse seu novo modo de vida seria "algo que vale por si mesmo" ou "antes um método de intensificação, um modo de pôr em liberdade a complicada e delicada máquina da alma, tornando-se assim seus resultados o contrário do simples?" A questão era evidentemente

retórica: Thoreau, como poucos ocidentais, soube *limitar o limite*, isto é, viver no limite a partir do limite. Se, como afirma Wolff (2014, p. 101), "É difícil saber se devemos considerá-lo o último de uma linhagem mais antiga de homens, ou o primeiro de uma ainda por vir", índio ou moderno, velho que devém jovem ou moderno que devém índio, é porque talvez não se trate de uma alternativa, mas de uma experiência que desconhece a medida do tempo: o primeiro *e* o último, o passado *e* o futuro, ou melhor, aquilo que está entre os dois e possibilita a subsistência de ambos. Como dizia Oiticica, "lugar: here. à beira da selva. ao largo do civilized. juntar as coisas: fazer o presente: viver: construir o futuro."

Notas

[1] Uma versão resumida deste texto foi apresentada no Colóquio *Os Mil Nomes de Gaia* (Rio de Janeiro, setembro de 2014), e publicada na série Pandemia de cordéis, da editora n-1. O exercício de "economia geral" (para usar a nomenclatura de Georges Bataille) aqui exposto deve, mais do que seria possível expressar em palavras, ao auxílio e pesquisas de Flávia Cera (em especial, sua tese de doutorado citada adiante), a quem dedico não só este texto, mas o horizonte de um futuro possível que ele tenta sondar e que espero que possamos ajudar a construir com e para nosso filho Caetano.

[2] Ou seja, se as leis talionárias precisam enunciar legalmente a relação de equivalência entre um e outro "olho", é porque ela não existe *per se*, sendo estabelecida judicialmente. Portanto, não há, como o esquema evolucionista do direito afirma, uma linha de continuidade entre vingança e reciprocidade negativa, ou talião (numa sequência que começaria na vingança "privada", passaria pela vingança estatal e estatizada, e chegaria finalmente na pena estatal desligada da vingança), pois elas são heterogêneas. A equivalência criada pela lei parece, assim, ser uma forma de conversão "monetária" dos hábitos, uma verdadeira *moeda* – e, seguindo a analogia, é como se a fase de "padrão-ouro" jurídico da lei de talião tivesse permitido o posterior acordo de Breton Woods normativo, pelo qual a Lei das Doze Tábuas dissociou a pena de seu lastro transgressivo, a desmedida que fundava a medida. Nesse ponto, se explica a "redundância" presente na fórmula "É proibido proibir": ela restabelece o desdobramento de eventos em temporalidades e níveis distintos, pois, no limite, a fórmula aponta para uma infinitude: *a proibição da proibição da proibição da proibição...* – nesse sentido, a fórmula tem um quê da agramaticalidade do *I would prefer not to* de Bartleby, assinalada por Deleuze: *I would prefer not to prefer not to prefer not to...*

[3] Uma das definições aristotélicas de limite (*peras*) ilustra bem essa duplicidade equivalência-ambivalência: um ponto que divide duas retas, como *terminus ad quem* e *terminus a quo*, ao mesmo tempo discerne uma da outra e faz parte de ambas.

[4] Ao contrário do que os aceleracionistas querem fazer crer, trata-se, levando-se em consideração, a partir da metafísica aristotélica, que a energia (*energein*, em-obra) é

a atualização da potência, de uma *redução da potência* a uma unidade (um verdadeiro e contraditório devir-maior da matéria). A acumulação de energia *per capita* que caracteriza as sociedades ocidentais, segundo Leslie White, é, desse modo, também uma redução da potência *per capita*.

[5] A citação provém de um manuscrito de Oiticica datado de 1º de setembro de 1971, consultado no acervo digital do artista (Programa Hélio Oiticica, mantido pelo Itaú Cultural).

[6] Como argumenta Marshall Sahlins (2005, p. 565), "[a] gênese da economia foi a economia do Gênesis": a expulsão do Paraíso, a falta. O capitalismo, desse modo, é um messianismo econômico, a superação da falta, a transcendência antropotécnica pelas obras – pela produção. Além disso, antes de ingressar na economia clássica, o motivo da escassez fundamenta também o Estado moderno – a guerra hobessiana de todos contra todos é uma guerra motivada pela escassez (que só o Leviatã pode *superar*). Tomando um gancho de Viveiros de Castro, poderíamos dizer que a fundamentação de um excepcionalismo humano na neotenia (armadilha da qual nem Oswald, crítico voraz dos messianismos de todo tipo, conseguiu escapar) se baseia na dialética do limite e do ilimitado, que estamos descrevendo: a falta humana é o que lhe possibilita tudo – o "ser genérico" de Marx, que se diferenciaria dos outros animais justamente pela sua capacidade de *projetar*, ir além dos limites, como veremos.

[7] Sobre isso, vale a pena ler as linhas decisivas de Bataille (2016, p. 174), que me foram indicadas por Fernando Scheibe: "Mas a apropriação pelo homem de todo recurso apropriável não se limitou aos organismos vivos. Não falo tanto da exploração recente e impiedosa dos recursos naturais (fico espantado que se percebam tão pouco os infortúnios – o desequilíbrio – que essa indústria introduz junto com a prosperidade), mas do espírito do homem em proveito do qual toda a apropriação tem lugar – diferente neste ponto do estômago, que digere os alimentos sem nunca digerir a si mesmo – que acabou ele próprio se transformando em coisa (em objeto apropriado). O espírito do homem se tornou seu próprio escravo e, pelo trabalho de autodigestão que a operação supõe, consumiu-se a si mesmo, sujeitou-se, destruiu-se. Engrenagem entre as engrenagens que dispôs, ele faz de si mesmo um abuso cujo efeito lhe escapa – na medida em que esse efeito é o de que, no fim, nada subsiste nele que não seja coisa útil. Nem mesmo Deus escapa de ser reduzido à servidão. Um trabalho de roedores vai pouco a pouco retalhando-o, atribuindo-lhe posições, depois, como tudo é móvel, constantemente remanejado, priva-o delas, demonstra sua ausência ou inutilidade".

[8] Cf. as páginas iniciais de "De l'économie considérée comme magie noire", do coletivo *Tiqqun*, publicado no primeiro número da revista homônima. O fenômeno estético, que deriva da natural (ou produzida) indiferença das coisas em relação à distinção utilidade/inutilidade, foi também capturado pelo paradigma utilitário, por meio criação de uma esfera que tornava útil uma parcela do que se convertera em inútil com a distinção – o mesmo se passando com o ócio, cindido entre preguiça (defeito moral inútil) e *status* social (útil), e agora re-unificado pela sociedade do espetáculo que utiliza todo tempo livre (o verdadeiro sentido do "ócio criativo", *i.e.*, "produtivo", de que fala certo sociólogo...). Por sua vez, o trabalho só pode ser quantificado quando autonomizado do *fazer* – e essa quantificação é uma redução do seu sentido, o que possibilita a mais-valia: como mostraram Deleuze e Guattari, o "trabalho" já pressupõe o sobre-trabalho. É importante lembrar que a legalização da usura pelos tribunais europeus na primeira modernidade se dá pela caracterização

analógica do dinheiro como *utensílio* (ferramenta, instrumento: cf. Mathiowetz, 2007) – o que possibilitou, depois, que se tornasse o equivalente geral a todas as coisas (o utensílio universal).

[9] "A reciprocidade do braço. Dentro das revelações recíprocas de hospitalidade" (Gusmão, 1929). Sobre a antropofagia como produção da vingança, de futuro e de devir, cf. Viveiros de Castro (2002, p. 181-294); para uma leitura do papel dos restos *no* ritual canibal (a bala do cauim, o cuspe do inimigo), cf. o capítulo de Nodari (2007, p. 124-142).

[10] Não se deve, evidentemente, confundir a poesia com a produção intensiva, que é uma forma de mili-metrificar a extensão, intensificar a extensão.

[11] Poderíamos extrair, a partir desses dois tipos de limite, duas concepções do orgânico: 1) por um lado, o orgânico enquanto *forma* que molda o corpo (o orgânico enquanto pré-determinado, por genes, por ex.), que obedece a um *padrão*; 2) por outro, o orgânico enquanto *força*, enquanto fluir imanente da multiplicidade, do movimento da vida. Os aparelhos de captura ou de sobrecodificação (de vampirismo, a captura da Antropofagia) visam converter o segundo orgânico no primeiro: basta ver a padronização dos alimentos orgânicos vendidos em supermercados, quando qualquer um sabe que a variação (a variedade/diversidade mas também o apodrecimento, a presença de larvas, etc.) é o que caracteriza a agroecologia. A *padronização da vida* é, na verdade, uma *organização da vida: a conversão do orgânico em forma,* do hábito em lei (cf. abaixo), da permacultura em monocultura.

[12] Trata-se da estratégia inversa a do capitalismo: "[O capitalismo] gostaria de fazer crer que se choca com os limites do Universo, com o limite extremo dos recursos e das energias. Mas ele se choca tão-somente com seus próprios limites (depreciação periódica do capital existente), e repele ou desloca apenas seus próprios limites (formação de um novo capital, em novas indústrias com forte taxa de lucro)" (Deleuze; Guattari, 1997, p. 165). Sem entrar no mérito do diagnóstico, fica claro que a operação capitalista consiste em transformar o que seria um "limite dinâmico" em um "limite externo", algo com o qual ele se *choca* ou deve *deslocar*: nela, os limites devem sempre ser ultrapassados e confrontados.

[13] Para retomar e redobrar a diferenciação entre dois tipos de orgânico esboçada em nota acima, poderíamos distinguir entre uma ideia de *existência orgânica*, enquanto existência autêntica, oposta ao artificioso e artificial; e uma ideia de *subsistência orgânica*, que se opõe não ao artificial, mas ao padronizado, ao padrão (a forma que fundamenta a ideia de existência autêntica).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer I**: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

ANDRADE, Oswald de. **Marco Zero 2**: Chão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão**. São Paulo: Globo, 1990.

ANDRADE, Oswald de. **Telefonema**. São Paulo: Globo, 2007.

ANDRADE, Oswald de. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 2011.

BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges. **Visions of excess**. Minneapolis: UMP, 2001.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. F. P. de Figueiredo; J. E. Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CERA, Flávia. **Co-lateral**: efeitos e afetos marginais. 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

CERA, Flávia. **Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica**. 2012. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012a.

CERA, Flávia. **Descer para baixo**. Texto apresentado no evento *terraterra*, atividade autogestionada da Cúpula dos Povos. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 15 de junho de 2012b.

CLARK, Lygia. O Homem Como Suporte Vivo de uma Arquitetura Biológica Imanente. *In*: GULLAR, F. (coord.). **Arte brasileira hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DaMATTA, Roberto. Um surto etnológico. **O Globo**, 30 de abril de 2014. Disponível em: https://oglobo.globo.com/opiniao/um-surto-etnologico-12338151. Acesso em: 4 maio 2019.

DEBORD, Guy. O planeta doente. Trad. Emiliano Aquino. **Sopro** [*S.l.*], n. 44, 2011.

DELEUZE, Gilles. **En médio de Spinoza**. Trad., para o espanhol, Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5.

ESTAMIRA. Direção de Marcos Prado. Brasil, 2004. 121 min.

GALVÃO, Patrícia (Pagu); FERRAZ, Geraldo. **A famosa revista**. São Paulo: Descaminhos, 2013.

GOULDNER, Alvin. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. **American Sociological Review**, [*S.l.*], v. 25, n. 2, 1960.

GUSMÃO, Clóvis de. 4 pedaços do tenupá oikó. **Diário da Manhã**, [*S.l.*], 21 de julho de 1929.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H**.: edição crítica. 2. ed. 1. reimp. Madrid: ALLCA XX, 1997.

MATHIOWETZ, Dean. The Juridical Subject of 'Interest'. **Political Theory**, [*S.l.*], v. 35, n. 4, p. 468-493, 2007.

MATOS, Marcos. Subsistência. Conhecimento. **Antropofagia**. Texto apresentado no evento *terraterra*, atividade autogestionada da Cúpula dos Povos. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 15 de junho de 2012.

MATOS, Olgária. **Paris 1968**: as barricadas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaios.** Trad., prefácio e notas Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1961. v. III.

NODARI, Alexandre. **A posse contra a propriedade**: pedra de toque do Direito Antropofágico. 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

MEINONG, Alexius. **Teoría del objeto y Presentación personal**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2008.

OITICICA, Hélio. Brasil Diarréia. *In*: GULLAR, F. (coord.). **Arte brasileira hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Mário Laranjeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições. (fac-simile). São Paulo: Abril/Metal Leve, 1975.

ROSE, Carol. Possession as the Origin of Property. *In:* ELLICKSON, Robert; ROSE, Carol; ACKERMAN, Susan Rose (org.). **Perspectives on Property Law**. 2. ed. Aspen: Aspen Publishers, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Londres: Routledge, 2004.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia**: e outros ensaios. Tradução de Paulo Neves. São Paulo Cosac Naify, 2007.

THOREAU, Henry D. **A desobediência civil**. Trad. Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 2001.

THOREAU, Henry D. **Walden**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

VALENTIM, Marco A. Naturereignisse: Heidegger e o extramundano. *In*: WU, R.; NASCIMENTO, C. R. (org.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 133-150.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WOOLF, Virginia. **O valor do riso**. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Recebido em 03/11/2017
Aceito em 07/02/2018

Alexandre Nodari
Professor dos Programas de Pós-Graduação em Letras e em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Fundador e coordenador do Species – Núcleo de Antropologia Especulativa.
Doutorado em Literatura
E-mail: alexandre.nodari@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p103

Território e Participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá

Eduardo S. Nunes[1]

[1] Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, PA, Brasil

Resumo

O objetivo deste artigo é tentar extrair da obra de Lucien Lévy-Bruhl um conceito de "território" produtivo do ponto de vista do atual estado da literatura etnológica; extraí-lo e, em um segundo movimento, experimentá-lo a partir do material etnográfico Karajá. Depois de explorar brevemente alguns dos aspectos centrais da obra, do autor francês, sobretudo sua noção de participação, passa-se a elaborar o conceito karajá de hãwa, geralmente traduzido pelos índios por "território", como um "amontoado de participações e exclusões", segundo o entendimento de Lévy-Bruhl. Pois um hãwa associado a uma aldeia engloba vários territórios heterogêneos habitados por seres Outros, entre os quais, o que há não é uma divisão extensiva, mas uma superposição intensiva. Habitar um hãwa, portanto, demanda uma vívida percepção dos modos de relação que esse "amontoado" implica, bem como uma avaliação cuidadosa do que se pode ou não fazer, levando em conta as consequências, ou os efeitos, dessas ações – uma cosmopolítica do respeito.

Palavras-chave: Território. Participação. Lévy-Bruhl. Inỹ-Karajá.

Abstract

The present article aims to extract from Lucien Lévy-Bruhl's work a concept of "territory" that may be productive from the standpoint of the ethnological literature's current state; to extract it and, in a second movement, to experiment with it in reading the Karajá's ethnographic data. After a brief treatment of some of the central aspects of the French author's work, I explore the Karajá's concept of hãwa – usually translated by the Indians as "territory" – as a "huddle of participations and exclusions", according to Lévy-Bruhl's phrasing. For a hãwa associated to a village contains within it several heterogeneous territories inhabited by Other, different beings; and between which there is no extensive division, but intensive superposition. To live in a hãwa thus requires a vivid perception of the relational modes this "huddle" implies as well as a careful evaluation of that which one can or cannot do taking into account the consequences or effects of one's actions – a cosmopolitics of respect.

Keywords*: Territory. Participation. Lévy-Bruhl. Inỹ-Karajá.*

1 Introdução

Por caminhos mais ou menos misteriosos, foi em negativo que a obra de Lucien Lévy-Bruhl se tornou amplamente conhecida: o teórico da "mentalidade primitiva" tornou-se exemplo de o quão preconceituoso e autocentrado o olhar do velho mundo sobre as populações indígenas poderia ser. Caminhos mais ou menos misteriosos, eu diria, pois, por um lado, basta começar a ler qualquer um dos livros de sua fase etnológica para se dar conta que seu projeto intelectual se funda em um esforço radicalmente relativista, em uma luta incessante e violenta contra seus próprios "hábitos mentais" para lograr descrever *em seus próprios termos* o que ele chama, "na falta de um termo melhor" – expressão repetida à exaustão ao longo de seus textos –, de "mentalidade primitiva". Quando se o lê, escalar Lévy-Bruhl no rol de autores evolucionistas, por exemplo, se torna tarefa bastante trabalhosa, se não simplesmente um contrassenso. Quando se o lê, e esse é o aspecto menos misterioso da questão. Pois, como apontou Marcio Goldman (1999, p. 224), tal percepção da obra de Lévy-Bruhl não vem de sua leitura direta, mas daquelas de segunda, terceira ou quarta mãos. Tido antes como um contraexemplo, um exemplo do que não se fazer em antropologia, não era um autor a ser lido.

Um olhar atento para a obra etnológica de Lévy-Bruhl, porém, nos mostra que, ainda que inevitavelmente datada, ela conserva toda sua atualidade. Especialmente, penso eu, no que diz respeito a noção de *participação,* que tem um lugar central neste texto. Se não somente pela inspiração, pela experimentação que com ela faço, trazendo-a de outras paragens para o Brasil Central. Dedicando-me a um tema lateral (para dizer o mínimo) na obra do autor francês, o que proponho aqui é

uma primeira tentativa de explorar o conceito de *território* presente em seus escritos, especialmente n'*A mentalidade primitiva* (2008 [1922]) – explorar ou, antes, daí extraí-lo. Trazendo Lévy-Bruhl ao país dos Karajá, esse artigo experimenta com uma leitura do território (*hãwa*) desse grupo indígena como um "amontoado de participações e exclusões". Pois o *hãwa* de uma aldeia, veremos, engloba diversos outros territórios – de animais, espíritos, outros grupos indígenas, dos não-indígenas –, heterogêneos entre si. Engloba-os, no entanto, sem colapsar as diferenças entre (os territórios d)os diversos seres neles implicados. Um *hãwa*, sendo um, é muitos. As diferenças entre os múltiplos seres que o habitam o crivam internamente e o constituem: possuindo uma densidade ontológica própria, ele difere de si mesmo. Antes que uma segmentação extensiva da terra entre seres distintos, cada um tendo "posse" ou "domínio" sobre seu quinhão, o que encontramos são superposições intensivas.

Um conceito de "território" na obra de Lévy-Bruhl é, como dizia, lateral. Para ser mais preciso, a relação das coisas e seres (espíritos, humanos, animais...) com um determinado território aparecem, na pena do autor francês – como é o caso de praticamente todas as questões e elementos evidenciados nos fragmentos etnográficos por ele utilizados –, como um material bruto ("*les faits*") a partir do qual abstrai as características particulares da "mentalidade primitiva". Um tal conceito, portanto, aparece menos como uma elaboração direta (e, muito menos, exaustiva) do autor, que como um efeito ou consequência de seu entendimento da participação como fato fundamental, ou *a priori* da mentalidade primitiva. Assim, menos que o argumento de um livro, ou o tema desenvolvido em um de seus capítulos, são alguns breves trechos d'*A mentalidade primitiva* que tomo como ponto de partida para essa reflexão. Seria possível, a partir deles, elaborar um conceito de *território* produtivo do ponto de vista do atual estado da literatura etnológica? Essa é a aposta do texto. Ou, antes, apostando que sim, o que o texto visa é experimentá-lo em um duplo movimento: primeiro dentro da obra de Lévy-Bruhl, depois a partir do material etnográfico karajá. Mas comecemos pelo princípio. Pois para extrair consequências significativas dessa experimentação, é preciso nos debruçarmos sobre

aquilo que, para nosso autor francês, não é, justamente, lateral: os aspectos centrais de sua aproximação para com a mentalidade primitiva.

2 O Território em Lévy-Bruhl

A imersão de Lévy-Bruhl na mentalidade primitiva começa, por meio da leitura de relatos etnográficos de diversas origens (da etnografia australiana precursora de Spencer e Gillen a relatos de missionários na África e alhures), com sua percepção de uma diferença inescapável para com mentalidade europeia, racional e fundada (ao menos em relação ao que lhe interessa) no princípio da não-contradição. Diferença essa evidenciada para ele sobretudo no que chama de "o insólito", acontecimentos para os quais as explicações indígenas se apresentavam, aos olhos dos observadores europeus, como absolutamente contrárias à ordem ou à causalidade natural dos fatos e, justamente por isso, contraditórias, para dizer o mínimo. Uma grande seca é atribuída pelos indígenas do Congo à vestimenta longa dos missionários católicos (Lévy-Bruhl, 1910, p. 71). Ainda na mesma região, onde abundam os crocodilos mas, a despeito disso, os ataques a humanos são raros, um incidente desse tipo é inevitavelmente atribuído à ação de um feiticeiro que 'se transforma' em crocodilo, ou 'entra no corpo' de um desses animais e o guia até a vítima (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 41-2). Na América do Sul, K. von den Stein relata que os Trumai afirmam serem animais aquáticos, ao passo que os Bororo dizem 'friamente' que são araras (Lévy-Bruhl, 1910, p. 77). Mas como poderia a vestimenta dos padres causar uma seca? Como poderia uma pessoa se transformar em um animal, ou, mais ainda, *ser* um animal?

Em lugar de buscar uma razão deficiente ou negativa para acontecimentos como esses, Lévy-Bruhl procura uma razão "real e positiva" (2008[1922], p. 49). Em uma palavra, em lugar de tentar explicar a mentalidade primitiva por suas supostas carências, ele procura dar conta dela em seus próprios termos. Se os Bororo dizem que são araras, eles o são. O significado que isso assume para eles, porém, evidentemente não pode ser o mesmo que para o observador europeu. E a razão para isso é, e só poderia ser, que a mentalidade primitiva é uma mentalidade Outra. "Se existem sociedades humanas

verdadeiramente diferentes umas das outras por suas instituições [...]", indaga Lévy-Bruhl (*apud* Cardoso de Oliveira, 1991, p. 146-147), "[...] esta diferença não deveria aparecer também na estrutura de seu espírito, ou como se diz, em sua mentalidade?" Quais, então, seriam as características da mentalidade primitiva?

Antes que guiada pelas leis da lógica[1], ela seria *pré-lógica*. Esse termo, esclarece Lévy-Bruhl ainda em 1910,

> [...] não deve nos levar a entender que esta mentalidade constitua uma forma anterior, no tempo, ao aparecimento do pensamento lógico. Teria existido grupos humanos ou pré-humanos cujas representações coletivas não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos: contudo, é muito pouco provável. Pelo menos, a mentalidade que chamo de pré-lógica, na falta de termo melhor, não apresenta esse caráter. Ela não é *antilógica*; como também não é *alógica*. Chamando-a pré-lógica, pretendo dizer que ela não se limita acima de tudo, como em nosso pensamento, a abster-se da contradição. (Lévy-Bruhl, 1910, p. 79)[2]

Ela é pré-lógica porque opera, desde o início, por meio de uma síntese entre os acontecimentos concretos, de um lado, e seres e forças "místicas", de outro, entre natural e sobrenatural, estabelecendo, "[...] sem hesitação possível, a passagem imediata de tal percepção sensível para tal força invisível" (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 50). A mentalidade primitiva, em suma, é essencialmente *mística*. As duas ideias – misticismo e pré-logismo – são, com efeito, dois aspectos de uma mesma questão. A princípio, Lévy-Bruhl distingue misticismo como dizendo respeito às "representação coletivas" dessa mentalidade, ao passo que o pré-logismo se referiria às ligações entre essas representações. A esses dois conceitos, junta-se um terceiro, a *participação*, sobre a qual nos deteremos adiante.

Ao longo de sua obra, essa trinca vai sofrer algumas modificações. O misticismo é substituído pela "categoria afetiva do sobrenatural" para, por fim, ser caracterizado não como uma propriedade da mentalidade primitiva, mas como uma *orientação*. Quanto ao termo *pré-lógico,* os inúmeros mal-entendidos e dificuldades que gerou – a despeito da definição cuidadosa de Lévy-Bruhl (1952[1934], p. 120) acima citada –, levou o autor a reconhecer que a escolha do termo foi

"infeliz" e, posteriormente, a abandoná-lo definitivamente (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 42-43). E a participação, que, no início, ainda sob influência clara do espírito positivista, é tratada como uma *lei*, passa a ser entendida como um *fato* (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 52-53). Em seus *Carnets,* assim, restam de seu triângulo conceitual inicial apenas duas ideias fundamentais, a orientação mística e o fato da participação.

Uma análise detalhada do desenvolvimento desses conceitos ao longo da obra de Lévy-Bruhl seria um desvio extenso demais para o que esse texto se propõe. Um trabalho, além do mais, feito com maestria por Roberto Cardoso de Oliveira (1991) e, sobretudo, por Marcio Goldman (1994). O que gostaria de abordar aqui mais detidamente é a *participação*. O conceito aparece já em *Les fonctios mentales dans les sociétés inférieurs* como uma tentativa de caracterizar as relações entre as representações coletivas da mentalidade primitiva que não podiam ser explicadas "pelo desenvolvimento do pensamento obcecado pelas leis da lógica" (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 52). "Na falta de uma fórmula satisfatória", de um "enunciado abstrato dessa lei", Lévy-Bruhl (1910, p. 77) apresenta, no entanto, uma "aproximação".

> Eu diria que, nas representações coletivas de mentalidade primitiva, objetos, seres, fenômenos podem ser, de um modo incompreensível para nós, a um só tempo eles próprios e outra coisa eles próprios. De uma maneira não menos incompreensível, eles emitem e recebem forças, virtudes, qualidades, ações místicas, que se fazem sentir fora deles, sem deixar de ser o que eles são. Em outras palavras, para essa mentalidade, a oposição entre um e o múltiplo, entre o mesmo e o outro etc., não impõe a necessidade de afirmar um dos termos se ele nega o outro, ou vice-versa. Ela não tem mais que um interesse subsidiário. Às vezes, ela é percebida; muitas vezes, não o é. Ela muitas vezes se apaga face a uma comunidade mística de substância entre seres que, no entanto, para o nosso pensamento, não seriam confundidos sem disparate.

Se os Bororo dizem que são araras, isso não indica um devir póstumo ou uma metamorfose, "não é um nome que eles se dão, nem um parentesco que proclamam" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 77). O que tem lugar entre os Bororo e as araras é uma participação.

> Que eles sejam a um só tempo os seres humanos que eles são e os pássaros de plumagem vermelha, M. von den Stein julga inconvincente. Mas para uma mentalidade regida pela lei da participação, não há nenhuma dificuldade. (Lévy-Bruhl, 1910, p. 78)

A participação não é uma representação, nem uma analogia, nem uma metáfora; ela é uma conexão real, metonímica.

Uma participação, sobretudo, não é uma associação, Lévy-Bruhl insiste, pois não há termos preexistentes à participação que são por ela relacionados. O indivíduo, seu grupo e sua espécie totêmica, na Austrália, não são três realidades distintas, ainda que estreitamente relacionadas: para a mentalidade pré-lógica, "les 3 n'en font qu'une, tout en étant 3" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 96), o que há é uma "[...] comunhão de essência onde se confundem o indivíduo atual, o ser ancestral que nele revive e a espécie animal ou vegetal que é seu totem" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 95). A participação, em suma, é um *a priori,* expressando o caráter sintético da mentalidade primitiva.

> Ela não representa seres cuja existência é concebida sem fazer recurso a outros elementos que aqueles desses próprios seres. Eles são o que são em virtude de participações: um membro de um grupo humano, por participação ao grupo e aos ancestrais; um animal ou uma planta por participação ao arquétipo da espécie etc. Se esta participação não fosse dada, já real, os indivíduos não existiriam. A questão não é: dados os objetos, os indivíduos, como eles podem participar uns dos outros? [...] Mas como indivíduos claramente definidos [...] emergem dessas participações? (Lévy-Bruhl, 2002[1946], p. 20)

A participação, poderíamos dizer, é a mola mestra do fundo de relacionalidade da mentalidade primitiva. E se, como a passagem acima diz, os seres "são o que são em virtude de participações" – ou, dizendo de outro modo, se as relações precedem os termos –, é a própria noção de "ser" que está em questão. Para a mentalidade primitiva, "ser é participar" (Lévy-Bruhl, 2002[1946], p. 20.). Não há, para ela, "um conceito rigoroso de individualidade una" (Lévy-Bruhl, 2002[1927], p. 130), de modo que, poderíamos dizer (e ainda que Lévy-Bruhl formule a participação, em mais de um lugar, como uma "comunhão

de essência"), o ser não se constitui por uma semelhança em relação a si mesmo, *i.e.*, uma identidade, mas por uma diferença interna.

> O indivíduo não é ele mesmo que sob a condição de ser, ao mesmo tempo, outra coisa que ele mesmo. [...] Longe de ser um, como o concebemos, ele é a um só tempo um e vários. Ele é, portanto, por assim dizer, um verdadeiro *lugar de participações*. (Lévy-Bruhl, 2002[1927], p. 130)

Sendo um *a priori,* ou, como coloquei, uma propriedade do pano de fundo relacional da mentalidade primitiva, a participação não se faz presente apenas em um número limitado de casos; ela está, por assim dizer, em todo lugar, "[...] tudo implica uma *participação* entre os seres ou objetos ligados em uma representação coletiva" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 76). Isso é evidenciado na diversidade de exemplos utilizados por Lévy-Bruhl. Diversidade essa que – e talvez não pudesse ser de outro modo – se refrata, em algum grau, sobre o próprio conceito de participação. No francês, nota Marcio Goldman, o verbo *participer* exige uma de duas preposições, à (*participer à*, "tomar parte de") ou *de* (*participer de*, "compartilhar de uma certa natureza"). "Ora, o fato é que Lévy-Bruhl utiliza quase indistintamente as duas preposições – além de '*avec*' e '*entre*', quando se trata do substantivo '*participation*' – o que sugere que o sentido do termo se difrata por esses dois campos semânticos: o primitivo 'faria parte de' outros seres e coisas, no duplo sentido de interagir misticamente com eles e de compartilhar de certa substância, também mística, com eles" (Goldman, 1994, p. 215). Oscilação que se dá a ver, note-se, já em sua "aproximação" ao conceito em 1910 (ver *supra*).

Também do ponto de vista etnográfico, a participação, como o próprio Lévy-Bruhl (1910, p. 78) reconhece, se apresenta "[...] de formas muito variadas: contato, transferência, simpatia, ação à distância etc.". Em seus *Carnets*, ele insiste sobre o ponto em mais de uma nota, falando dos "[...] diversos tipos de participação que, até o momento, eu não pude distinguir suficientemente" (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 16). As "partes" (*appartenances*) destacadas do corpo de uma pessoa – "o cabelo, a saliva, o suor etc." (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 16) – participam dela e, por isso, tomando uma passagem oportuna de outra obra, "[...]

pode-se obter dela o que se obtém dele, pode-se agir sobre ele ao se agir sobre ela [...]" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 79); entre a criança e seus pais há participação, de modo que "o neonato sofre o contragolpe de tudo o que seu pai faz, o que ele come etc." (Lévy-Bruhl, 1910, p. 78); o indivíduo participa de seu "grupo social" (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 64-66); o feiticeiro participa do crocodilo que é o veículo de seu malefício (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 40-46); certos homens participam de certos animais nos quais se transformam "a cada vez que lhes vestem a pele (tigre, lobo, urso etc.)" (Lévy-Bruhl, 1910, p. 105); entre uma pessoa e seu duplo animal há, igualmente, participação, de modo que "[...] se o leopardo é ferido, o homem o é no mesmo momento e no mesmo local do corpo; se ele é morto, o homem também morrerá" (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 90); um lado de um pote com água utilizado para fins divinatórios antes de uma investida bélica não "representa" o inimigo, mas dele participa, de modo que "são os próprios guerreiros que estão na presença do inimigo", assim como o resultado da ação divinatória "é sua vitória ou derrota, das quais eles são atualmente testemunhas" (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 194).

Essa breve lista de exemplos evoca incontáveis paralelos para com uma série de temas e questões desenvolvidos pela etnologia sul-americana (bem como, sob vários aspectos, de outras paragens) no último meio século: o uso de partes destacadas do corpo ou pertences de uma pessoa para produção de feitiço, a couvade, o parentesco como consubstancialidade (ou melhor, como processo de consubstancialização), transformações xamânicas ou rituais (ou o ritual e o xamanismo como instâncias de transformação), duplos animais etc. O ponto, vale enfatizar, é importante. Não simplesmente porque tais paralelos apontam para a atualidade da obra de Lévy-Bruhl, mas principalmente porque a participação, na pena do autor, remete a conexões, ou modos de relação, que escapam a um juízo racional cartesiano; o que está em questão é uma conectividade difusa, pois imanente à mentalidade primitiva, que não se coloca do lado da metáfora, mas sim da metonímia. Por diversas que sejam, as relações de participação não são articulações conceituais, portanto abstratas, ou simbólicas entre seres (e coisas), mas conexões reais, dado a realidade que lhes é própria; elas remetem àquilo que, embora não se possa ver

ou, justamente, conceituar de maneira precisa, *passa entre* ou *conecta* os seres e as coisas, processo esse que, como vimos, é seu próprio meio de constituição. E é aí, segundo percebo, que reside o sentido do uso que Lévy-Bruhl faz do termo "místico": sendo ele próprio vago, o que o termo captura não é algo positivo, mas sim negativo, modos de relação que escapam à divisão racional e empirista do mundo entre material e imaterial, entre natural e sobrenatural.

Talvez se pudesse dizer que, por importante que possa ser essa ordem de relações que a participação encerra, isso não é tudo – para lembrar uma das expressões prediletas de Lévi-Strauss, crítico sempre irônico de Lévy-Bruhl; que, ainda sim, há lugar para a metáfora. Penso, porém, que o ponto central da participação, o que Lévy-Bruhl tentava capturar, ou o que capturou na tentativa de fazer algo ligeiramente diferente, eram certas propriedades do pano de fundo relacional imanente às sociocosmologias indígenas. Entretanto, é bem verdade que o que uma tal leitura faz, se o leitor ou a leitora me concedem o ponto, é muito mais ajudar a recuperar a obra de Lévy-Bruhl para a história da antropologia do que propriamente trazer alguma novidade em termos teórico-etnográficos. Afinal, suas percepções sobre, para voltar apenas a um exemplo, corpo e pessoa, ainda que muito instigantes para a produção etnológica atual, foram incomparavelmente melhor desenvolvidas por esta do que por nosso autor – *vide* a percepção da centralidade do corpo para as sociocosmologias ameríndias (Seeger; Damatta; Viveiros de Castro, 1979) e seus desenvolvimentos no que diz respeito ao parentesco como um processo de consubstancialização – ver, entre outros, Coelho de Souza (2001; 2004), Vilaça (2002), Rival (1998), Gow (1997a) – e a correlata elaboração do próprio conceito de corpo (Viveiros de Castro, 2002; Lima, 2002). Mas há um aspecto, talvez, em que possamos extrair uma ideia da obra de Lévy-Bruhl que, se não completamente inovadora, se situa em um terreno no qual alguns desenvolvimentos ainda estão por vir: o conceito de "território" implicado em seus escritos.

Se, como vimos, "tudo implica uma participação", entre seres, entre seres e objetos, no que tange ao território, não poderia ser diferente. Se o indivíduo participa de seu grupo, há também participação "[...]

entre o grupo e seu totem, entre o grupo e seus ancestrais míticos, [entre o grupo e] *o solo, do qual ele vive e sobre o qual ele vive*'' (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 57, grifos meus). Isso implica, é claro, um entendimento da relação para com a ''natureza'' não como organizada segundo as leis de causalidade natural, mas segundo uma orientação ''mística''.

> A natureza que cerca um determinado grupo, uma tribo ou uma família de tribos, por exemplo, aparece assim em suas representações coletivas, não como um objeto ou como um sistema de objetos e fenômenos regidos por leis fixas, de acordo com as regras do pensamento lógico – mas como um conjunto movente de ações e reações místicas, cujos objetos, seres, fenômenos, são apenas veículos e manifestações, *conjunto que depende do grupo, como o grupo depende dele*. Orientada diferentemente que a nossa, preocupada acima de tudo com as relações e propriedades místicas, tendo por lei principal a lei da participação, a mentalidade dos primitivos interpreta necessariamente de forma diferente da nossa aquilo que nós chamamos de natureza e experiência. Ela vê sobretudo a comunicação de propriedades, por transferência, por contato, por transmissão à distância, por contaminação, por corrupção [*souillure*], por possessão, por uma multiplicidade de operações que, em uma palavra, fazem participar, imediatamente ou depois de um tempo mais ou menos longo, um objeto ou um ser a uma dada virtude. (Lévy-Bruhl, 1910, p. 103-104, grifos meus)

Ainda que, em certos momentos, Lévy-Bruhl descreva essa participação com tendo lugar entre um indivíduo e um território, ele parece dar muito mais importância à sua dimensão coletiva: os indivíduos participam do território *de seu grupo*, na medida em que o 'fundamento místico' dessa participação, por assim dizer, são as ''representações coletivas'' do grupo. E, se há grupos diversos, cada um (misticamente) ligado à terra que é sua, um território implica um conjunto de *participações* assim como de *exclusões* místicas: ele participa dos seres que o habitam e exclui aqueles que não o habitam, pois participam de outro. Em uma palavra, o grupo é sua terra, assim como a terra é o grupo que a habita. Que a leitora ou o leitor me permitam uma última citação, mais extensa.

> Nesse mundo fechado, que tem assim seu espaço, sua causalidade, seu tempo, um pouco diferentes dos nossos, as sociedades se sentem solidárias com outros seres ou conjuntos de seres, visíveis e invisíveis, que habitam com elas. Cada grupo social, conforme seja errante ou sedentário, ocupa um território mais ou menos extenso, cujos limites são, em geral, claramente fixados por ele e pelos seus vizinhos. Ele não é apenas seu senhor, com direito exclusivo, por exemplo, de nele caçar ou de nele colher frutos. O solo lhe "pertence", no sentido místico do termo: uma relação mística liga seus vivos e seus mortos às potências ocultas de todas as espécies que povoam essa terra, que lhe permitem nela viver e que, sem dúvida, não toleram a presença de nenhum outro. Da mesma forma que, em virtude de uma participação íntima, aquilo que esteve em contato imediato e constante com um homem – suas vestes ou ornamentos, suas armas, seu rebanho – é esse próprio homem, e é por isso que, quando ele morre, frequentemente eles não podem pertencer a ninguém mais, e o acompanham em sua nova condição; do mesmo modo, a porção de terra em que vive um grupo humano é esse próprio grupo: ele não poderia viver em outros lugares, e qualquer outro grupo, caso quisesse a ele se assemelhar e nele viver se exporia ao piores perigos. Desse modo, vemos, entre tribos vizinhas, conflitos e guerras a propósito de incursões, de raides [*sic*], de violações de território, mas não de conquistas propriamente ditas. Eles destruirão um grupo, e não anexarão a terra dele. De que serviria, se nele se encontraria a hostilidade temível dos 'espíritos' de todo o tipo e de espécies animais e vegetais, que nele predominam e que, sem dúvida, fariam a vingança dos vencidos? Não se poderia viver aí, e seria inevitável aí morrer. (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 452).

Um território, em suma, é "um amontoado de participações e de exclusões místicas" (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 453).

* * *

Como se pode notar, Lévy-Bruhl não usa o termo "território" como um conceito estável. Antes, ele o utiliza de maneira mais ou menos frouxa, valendo-se de outros termos como "região do espaço", "solo", "país" (*contrée*) ou "terra" de maneira intercambiável. Minha

preferência por "território" se dá em função da confluência entre a abordagem do autor e o termo karajá *hãwa*, que é frequentemente traduzido pelos indígenas por, justamente, "território". Voltaremos a isso logo a seguir. Aqui, cabe assinalar que, a despeito da variação terminológica, os argumentos de Lévy-Bruhl guardam semelhança com uma literatura mais recente sobre *lugar* e/ou *paisagem*.

As conexões entre pessoas, coisas, animais, espíritos e um território não são meramente representadas, i.e., não são "construções sociais" ou "culturais", uma adição de uma camada de significação sobre um substrato que é o espaço; antes essas conexões são reais, os seres que habitam um lugar estão nele implicados – ver, por exemplo, Hirsch (1997), Ingold (2000), Gow (1997b). A relação entre o grupo e o território, note-se, é recíproca: cada 'região do espaço'

> [...] participa dos animais reais ou místicos que nela vivem, das plantas que nela crescem, das tribos que a habitam, dos ventos e das tempestades que nela sobrevêm etc. (Lévy-Bruhl, 2008[1922], p. 205)

Pessoas e lugares, em suma, se constituem reciprocamente – ver, por exemplo, Casey (1996). O território de Lévy-Bruhl, assim, não é um espaço cartesiano, *sobre o qual* relações (místicas, se quisermos) tem lugar; é, para retomar os termos do autor, um "conjunto movente de ações e reações místicas", ou melhor, é um dos termos dessas relações de participação.

Em outro lugar (Nunes, 2013), inspirado também pela obra de Lévy-Bruhl, analisei os trânsitos dos Karajá de Buridina a dois territórios habitados por seres Outros (a cidade, que é "a aldeia dos brancos", e uma determinada porção da mata próxima à aldeia, que é "território das onças"), argumentando que, pessoas e lugares se constituindo reciprocamente, os lugares estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes, de modo que estar em um lugar implica estabelecer uma relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território – ver também Coelho de Souza (2009). Aquele texto, a seu modo, era já uma demonstração de como um grupo determinado (humano ou não) e o território no qual vive participam um do outro. Aqui, porém, não me deterei sobre a

constituição dos lugares (*i.e.*, o estabelecimento de participações), mas sobre as relações entre lugares heterogêneos, ou entre as participações e exclusões que, em um "mesmo" território, se "amontoam" – para lembrar a frase com a qual encerramos o tópico anterior. Tratando do caso karajá, o que quero explorar mais detidamente é a natureza desses "amontoados".

Pois um *hãwa* (um "território" associado a uma aldeia), em sua conotação mais ampla, abarca territórios ocupados por seres Outros; e, ainda mais, territórios heterogêneos, o de humanos e espíritos, por exemplo, se superpõe intensivamente. Lévy-Bruhl não leva ele próprio suas análises até esse ponto, permanecendo com seu foco voltado para a percepção global desses "conjuntos de ações e reações místicas". Desdobrando sua análise, porém, pode-se reconhecer diferenciações internas a esses conjuntos, de modo que, se um grupo e seus ancestrais, por exemplo, participam de um mesmo território, ele não é exatamente o mesmo para cada um deles; "compartilhado" por seres distintos, um "mesmo" território é ontologicamente heterogêneo. E aqui o termo "amontoado de participações" é extremamente sugestivo. Pois se há participações e exclusões, há também coexistências (Soares-Pinto, 2017), superposição intensiva de territórios heterogêneos em um mesmo lugar que é, a um só tempo – para lembrar uma das expressões prediletas de Lévy-Bruhl –, um território humano e um território de espíritos, por exemplo; um território, em suma, que difere de si mesmo. Para explorar a questão, levando Lévy-Bruhl ao país dos Karajá, quero me deter sobre a conformação territorial da aldeia de Santa Isabel do Morro (Ilha do Bananal). Antes, porém, é preciso que entendamos o que é, para esses indígenas, uma aldeia e um território.

3 *Ix*ỹ *h*ãwa: coletivo de parentes territorialmente localizado

Os Karajá, grupo falante de uma língua Macro-Jê (Davis, 1968[3]), são habitantes imemoriais da calha do rio Araguaia, que corta o Brasil Central, margeando os estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará. Suas aldeias se estendem por um vasto território, deste o alto curso do rio, na confluência com o rio Vermelho, até o baixo Araguaia, onde faz a divisa entre os estados de Tocantins e Pará. A maioria

de suas aldeias, porém, se concentra na região de Ilha do Bananal (Médio-Araguaia, TO), a maior ilha fluvial do mundo, com cerca de dois milhões de hectares.

Em tempos recentes, todas suas aldeias se situam nos barrancos altos do rio, os poucos pontos imunes à alagamento no período das cheias. Até o começo do século XX, porém, os Inỹ – como se autodenominam os Karajá[4] – moravam nas praias, como gostam de lembrar. Havia, com efeito, um regime sazonal de ocupação do espaço. Algumas aldeias, em locais mais altos, eram pontos de refúgio durante as grandes enchentes do Araguaia – período chamado pelos Inỹ de *bèòra*. Quando a água ia cedendo lugar aos grandes bancos de areia do tempo da seca (*wyra*), a população da aldeia ia mudando-se para as praias. Em alguns casos, uma aldeia de enchente e uma praia são referidas como pertencendo a um mesmo grupo local, que ocupava cada um em uma época do ano. Em outros, uma aldeia em local alto abrigava, quando da cheia do rio, grupos territoriais distintos. E há relatos de que, quando mais o rio secava, as famílias iam se dividindo e mudando de sítio. O movimento das pessoas acompanhava o das águas – ver Krause (1941, p. 255) e Toral (1992, p. 103).

A cada aldeia, *hãwa*, é associado um território, que circunscreve basicamente os locais por onde sua população circula, com fins diversos: áreas não alagáveis onde geralmente se faz as roças, os trechos do rio e lagos onde pescam, as áreas de mata onde coletam materiais ou caçam. Os limites desse território são definidos com precisão e respeitados pelas outras aldeias[5]. Há, por exemplo, um furo chamado *wayry tòla* na parte sul da Ilha do Bananal, no curso do Araguaia, que é um ponto de pesca coletiva de tartaruga – o alimento inỹ por excelência – utilizado por várias aldeias. Mas como o lugar "é do pessoal de Fontoura", são os homens dessa aldeia que tem a prerrogativa de fazer a primeira despesca anual lá; apenas depois disso, está "liberado", como os Karajá dizem, para as demais aldeias. *Hãwa,* com efeito, designa tanto uma aldeia quanto o território a ela associado – ver também Rodrigues, (2008, p. 247, nota 7). Uma outra tradução oferecida pelos Karajá para *hãwa,* além de "aldeia" e "território", é, de modo mais genérico, "lugar". *Hãwa*, portanto, é uma aldeia/território/lugar; é um território associado a uma

aldeia, ou uma aldeia associada a um território – talvez a polissemia do termo resida, justamente, na implicação recíproca entre uma aldeia e seu território. E, importante notar, assim como os Karajá tem suas aldeias/territórios (*inỹ hãwa*), outras gentes também o têm. As cidades, por exemplo, são *tori hãwa*, as "aldeias" ou "territórios" dos brancos; os diversos *ixỹju*, os outros índios, têm seus *hãwa*; e assim, também, os muitos seres que habitam o cosmos, havendo aldeias/territórios de animais (como as onças – ver Nunes (2013) ou de espíritos como os *woràs*ỹ (o coletivo anônimo dos mortos – ver *infra*).

Se *hãwa* enfatiza um aspecto territorial, há termos para se referir à "aldeia" que remetem ao coletivo (de parentes) que a habita. Uma maneira comum de se referir a uma aldeia é utilizando o termo *mahãdu*, que é geralmente traduzido pelos Karajá por "o pessoal": *hãwalò mahãdu*, "o pessoal da aldeia Santa Isabel", *bàtõiry mahãdu*, "o pessoal de Fontoura". De maneira análoga, pode-se referir a uma aldeia por meio do termo *s*ỹ, "parentes". Quando uma pessoa diz *was*ỹ*-ki*[6], literalmente "nos meus parentes", ela está se referindo à sua aldeia, ou à sua casa, dependendo do contexto. Como quem diz "lá no meu pessoal", "lá entre os meus". Toral oferece para o termo as traduções de "meu lugar" e "minha família". "'Meu lugar' remete ao local onde vive atualmente, à uma comunidade concreta. 'Minha família' é o termo que descreve a parentela à qual se liga e que existe nesse local. *Wasy* [*sic*] *parece marcar de maneira enfática a existência de grupos de descendência ou parentelas associados a locais determinados*" (Toral, 1992, p. 72, grifos meus)[7]. Esse lastro territorial das parentelas foi enfatizado por Patrícia Rodrigues (2008, p. 548), em sua etnografia sobre os Javaé. A autora argumenta que, para este grupo, a descendência não pode ser separada da residência, respondendo a uma *espacialização da sociedade*.

> Os ancestrais de alguém são referidos como os seus *lahina*, palavra que contém um componente espacial, ao invés de genealógico, expresso através do sufixo *na*[8]. Literalmente falando, *lahina* significa 'o lugar (*na*) da avó (*lahi*)', indicando que os ancestrais não são um grupo de quem se descende pela via matrilinear, *mas um grupo de pessoas que se define pela co-residência em um determinado espaço, associado principalmente à figura das avós ancestrais*. (Rodrigues, 2008, p. 556, grifo meu)

Mas é principalmente, segundo entendo, o conceito de *ix*ỹ que evidencia que um coletivo (de parentes) é, necessariamente, um grupo territorial. *Ix*ỹ designa o espaço residencial da aldeia (em contraposição ao pátio ritual), assim como um coletivo mulheres[9]. Nesse último sentido, é complementar a *ijoi*, que se refere a um grupo de homens, operando como um pronome de primeira ou terceira pessoa do plural. Quando algumas mulheres vêm chegando, pode-se dizer *ix*ỹ *rarèri*, "a mulherada está vindo"; ou um grupo de mulheres pode dizer, com o mesmo significado, *karòirènỹkre* (*-òi-*, raiz plural do verbo "ir/vir") ou *ix*ỹ *rakre*, "nós vamos". Mas *ix*ỹ também se refere à comunidade aldeã: da mesma maneira que se pode dizer *in*ỹ *hãwa*, diz-se *ix*ỹ *hãwa*. De modo mais restrito, *ix*ỹ designaria o espaço residencial, as fileiras de casas à beira do rio, em oposição ao pátio ritual masculino, *itxoina* ♀, *ijoina* ♂ (lit., "o que serve para a rapaziada", ou "o lugar da rapaziada"). Ao se referir, portanto, à aldeia como *ix*ỹ, *ix*ỹ *hãwa*, faz-se uma equação entre a aldeia e o espaço residencial, excluindo – e não subsumindo – o pátio masculino. O pátio ritual, os Inỹ dizem explicitamente, *está fora da aldeia*[10].

Se *ix*ỹ pode designar a aldeia, o termo, então, faz referência a um coletivo de pessoas, de parentes. Quando se diz, por exemplo, *ix*ỹ *hãwa*, está se referindo a um "lugar/território" de um *ix*ỹ, *i.e*., de um grupo *in*ỹ. Aqui, há duas coisas a se notar. Primeiro, a proximidade do campo semântico de *in*ỹ ("nós", "gente") e *ix*ỹ. Para Nathalie Pétesch (1992, p. 87, ênfase minha), um dos usos desse último termo é para designar "[...] toda formação organizada de seres viventes – e, portanto, todos os grupos com características humanas – *ligados a um território*". Nessa acepção, prossegue ela, *ix*ỹ se oporia a *in*ỹ, que remete "a identidade coletiva, entidade relativamente homogênea, comunidade mais cultural que territorial, mais cósmica que terrestre. Os *In*ỹ, somos nós; os *Ix*ỹ, estes são os outros" (Pétesch, 1992, p. 87). Ora, mas os Inỹ referem a si próprios, em vários contextos, como um *ix*ỹ; assim como, hoje, em ocasiões em que se identificam a todos os outros índios em contraposição aos brancos, podem se dizer *ix*ỹ*ju*, "estrangeiros", do ponto de vista dos brancos. Antes que oposição, portanto, há uma certa sobreposição entre os dois termos. Mas enquanto *in*ỹ se refere à humanidade enquanto

condição, *ix*ỹ se refere a um "pessoal" ou a um "povo", um coletivo concreto de pessoas (humanas umas para as outras) – ver Nunes (2016, p. 237-242).

Segundo e, de certo modo, como consequência do exposto acima, há uma associação, de um lado, entre humanidade e um princípio feminino e, de outro, entre alteridade e um princípio masculino[11]. O *ix*ỹ, o espaço residencial da aldeia, é por excelência o lugar da produção de parentesco, *i.e*., da produção de pessoas humanas. Os homens se transformam em uma gama variada de espíritos no curso dos rituais coletivos de praça, mas também, é certo, tem um aspecto feminino, igualando-se às mulheres – ou melhor, sendo a elas subsumidos – enquanto parentes, membros de um *ix*ỹ. *Ix*ỹ, assim como *mahãdu*, designa uma coletividade. Não uma qualquer – como *mahãdu,* que pode designar um coletivo de pessoas como de objetos –, mas uma coletividade de pessoas associadas a um lugar, a um território específico e que, por isso, são presumivelmente humanas para si mesmas: ou seja, *uma coletividade de parentes*. Há, portanto, uma implicação recíproca entre *hãwa* e *ix*ỹ: um coletivo de parentes só pode existir territorialmente, *i.e*., em um *hãwa,* ao passo que um território só pode existir, em oposição a outros, por ser habitado por um coletivo de parentes, *i.e*., um *ix*ỹ. Entre os dois, para voltar a Lévy-Bruhl, há participação.

O território inỹ, nesse sentido, é um conjunto de "participações e exclusões". Cada lugar é o território de um grupo, seja ele um outro grupo karajá (o "pessoal" de outra aldeia), Javaé, de outra etnia (os vizinhos Xavante e Tapirapé, por exemplo), ou de determinados animais etc. Essa repartição do mundo em uma multiplicidade de *hãwa*, porém, não é de todo extensiva, os limites desses territórios não coincidindo perfeitamente uns com os outros. Esse é, com efeito, o caso dos territórios das aldeias inỹ: há, como disse, limites precisos onde um começa e outro termina. Mas não é o caso dos territórios Outros: seja o dos brancos, o de outros índios, o de animais ou o de espíritos, o *hãwa* de uma aldeia karajá é entrecortado por outros territórios. O caso da constituição da aldeia de Santa Isabel nos servirá de exemplo.

4 O Território de Santa Isabel

A história de Santa Isabel, a maior e mais conhecida aldeia karajá atual, remonta a um tempo próximo do começo do mundo. Uma narrativa[12] conta como os Inỹ que moravam no Berahatxi – o Fundo do Rio, patamar inferior do cosmos – saíram do Araguaia para habitar o Mundo de Fora – Ahãna, o patamar intermediário do cosmos, onde os Inỹ atuais vivem. Wokubèdu ỹ, Woubèdu ỹ foi quem descobriu a passagem e conduziu seu pessoal para o lado de fora. Isso ocorreu em um local chamado *inỹsèdyna,* próximo à foz do rio Tapirapé, onde, ainda hoje, está a aldeia Itxala. Mas, junto com Woubèdu, o mito revela em dado momento, também saíram os *ixỹju*, os outros índios. Eles todos viveram juntos e pacificamente por um tempo. Até que, como era inevitável, dado o comportamento inapropriado e agressivo dos *ixỹju*, teve lugar um conflito iniciado pelos índios Kumỹkò. A harmonia, então, cedeu lugar a um estado de guerra generalizado.

Um desses grupos *ixỹju*, os Wèrè, extremamente belicosos, subiram o rio e se estabeleceram na região mediana da Ilha do Bananal. Periodicamente, entretanto, eles desciam promovendo reides contra os Inỹ e outros grupos. Em uma dessas investidas, os Wèrè mataram o pai de Teribrè, que ainda era apenas um menino. Outra história[13] conta como Teribrè e seu irmão mais novo (Wanahua, um Kayapó adotado), se prepararam durante muitos anos para vingar seu pai. Eles passavam o dia inteiro dentro d'água, até que sua carne ficou tão dura que as flechas não mais penetravam. Por fim, já crescidos e plenamente preparados, os dois, sozinhos, investem contra os Wèrè e dizimam praticamente todos os homens, restando só o chefe, as mulheres, velhos e crianças. Os Wèrè se rendem e vão morar junto a Teribrè, na região próxima de onde todos saíram do fundo do rio. Depois de anos, Teribrè os manda embora. Os Wèrè, então, entregam para ele seu rio, o Araguaia, e sua comida, alguns tipos de peixe, e sobem até sua antiga aldeia. De lá, atravessam a Ilha do Bananal, se estabelecendo no rio Javaés. Estes, dizem, são os ancestrais dos Javaé atuais. Com a expulsão dos Wèrè, os Inỹ estabelecem domínio sobre o vale do Araguaia.

Várias famílias subiram o rio e, muito tempo depois dessa guerra, havia grupos karajá morando nas proximidades da antiga aldeia dos

Wèrè, localizada em um barranco alto à beira do rio. Abandonada, uma densa manta tomou conta do lugar e, ali, foram as onças que encontraram abrigo, constituindo, assim, um *hãwa* para si. Os Inỹ, em contrapartida, habitavam praias e outros barrancos, acima e abaixo dali[14]. E assim estavam quando, em 1927, um encarregado do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), M. Bandeira de Melo, chegou à região para fundar o Posto Indígena voltado para a população Karajá. O primeiro grupo com o qual estabeleceu contato foi de Birihoa, que habitava a grande praia em frente à antiga aldeia Wèrè. Bandeira de Melo sugere aos Karajá que o posto fosse fundado em um morro na margem esquerda do rio – limite norte da atual cidade de São Félix do Araguaia (MT) –, mas Birihoa nega, temendo ataques dos Xavante. Esse belicoso grupo Jê costumava empreender expedições de guerra na época da seca, descendo o Rio das Mortes e chegando até o Araguaia, de modo que conflitos eram frequentes. Birihoa, então, sugere o barranco alto na margem oposta, precisamente o sítio da antiga aldeia Wèrè. O SPI inicia o trabalho de abertura da mata e funda o Posto. Com o tempo, outros grupos territoriais se juntam ao de Birihoa. Pelos relatos dos Inỹ, pude localizar 14 aldeias cujos grupos territoriais se juntaram em torno do Posto, três delas no Rio das Mortes (Tèsè, Hãlòkòè Làku ♀, Hãlòè Luu ♂ e Mànawitxi, cuja importância veremos mais adiante), cuja foz dista aproximadamente 20 km à montante do local onde o SPI se instalara (Nunes, 2016, p. 72-76). A vida do Posto foi curta – depois de alguns anos de intensa atividade, em 1931 ele entra uma rápida e avassaladora decadência, que culminaria com seu abandono em menos de um ano –, mas os Karajá continuaram reunidos ali, dando origem à aldeia de Santa Isabel do Morro, ou Hãwalò.

Quando esses grupos territoriais se juntaram ao posto, iniciaram o processo de constituição daquele lugar como uma *inỹ hãwa,* uma aldeia/território propriamente humano, *inỹ*: construindo suas casas em linhas paralelas ao rio, um pátio ritual com uma *hetokrè* ♀, *hetoàrè* ♂ (“casa de aruanã” ou “casa dos homens”), fazendo roças etc., bem como passando a produzir-se enquanto parentes sobre aquele chão e com aquele chão. O que vale dizer, iniciaram o processo de constituição de um *ixỹ,* um coletivo de parentes territorialmente localizado. No entanto,

muitos dos locais utilizados naquela região (para pesca, plantio, coleta de materiais, sepultamento etc.) já eram, certamente, associados a algum (ou alguns[15]) dos grupos territoriais que se uniram em torno do Posto, e continuaram a sê-lo depois da conformação da aldeia nova. Um cemitério novo foi feito abaixo da aldeia, por exemplo, mas os antigos continuaram a ser utilizados e, até recentemente, algumas pessoas ainda foram sepultadas nos cemitérios de seus grupos territoriais de origem (o último caso, do importante líder Watau, data do início dos anos 2000). O território de Santa Isabel, assim, foi construído como um novo *hãwa* se utilizando, em parte, de uma bricolagem com (os elementos d)os *hãwa* das aldeias antigas. Os Karajá mantêm essa memória bastante viva. Em expedições de pesca, coleta, ou simples andanças pelo rio, comumente me contavam que tal ou qual lugar era uma aldeia, relembrando quem era o chefe daquele grupo territorial e quais moradores da Santa Isabel atual são seus descendentes.

Mais ainda, eles também se lembram das histórias dos tempos antigos, da empreitada heroica de Teribrè, e dizem que "essa aldeia, na verdade, é dos Wèrè. Nós chegamos aqui depois". O principal cemitério da aldeia – há outro, de criação recente – é, com efeito, o cemitério da antiga aldeia Wèrè, no qual os Karajá passaram a enterrar seus mortos. Um cemitério sobreposto ao outro, supõe-se, os mortos dos dois grupos também se sobrepõem (cf. *infra*). Também alguns locais dentro do território de Santa Isabel guardam em seus nomes a memória de seus "donos" originários: em frente à aldeia, há um furo chamado *Wèrè tòla,* "furo dos Wèrè"; em um local não muito distante continente a dentro, há uma mata fechada chamada *Wèrè bàjiku* ♀, *Wèrè bàjiu* ♂, "mata dos Wèrè". O *hãwa* de Santa Isabel, portanto, é uma composição heteróclita de diversos *hãwa*, que, embora "incorporados" – no sentido de produzidos como próprios –, guardam as marcas de suas origens.

Formulado dessa maneira, o problema parece se colocar em termos da história do território de Santa Isabel, composto de lugares que, outrora, participavam de outros territórios. Como se a heteroclicidade fosse apenas de sua constituição histórica, e não de sua existência atual. Mas esse, certamente, não é o caso. De fato, nem os Wèrè nem as linhas de fissão entre os grupos territoriais que formaram Santa

Isabel parecem ser um problema hoje. Em um caso, porque os Wèrè como tais não mais existem, tendo se tornado, por assim dizer, um outro povo, com seu território próprio; em outro, porque as associações de locais determinados aos grupos territoriais a partir dos quais a aldeia se formou não resultam, a princípio, em nenhuma espécie de prerrogativa de uso[16] para seus descendente atuais, podendo, ao contrário, ser irrestritamente explorados por todos os coaldeãos (mas não por pessoas de outras aldeias). De direito, entretanto, a composição heteróclita desse território permanece atual. Uma família que descenda de um grupo territorial determinado "tem direito", como dizem, à antiga aldeia daquele grupo, podendo reivindicar aquele local (*hãwa*) para moradia – e, por conseguinte, o território (*hãwa*) que o conforma.

Mas é sobretudo no que se refere aos territórios dos Outros que essa questão se mostra de maneira mais clara. Passemos, então, a esses casos.

5 Os Lugares dos Outros

Comecemos pelos mortos. Pessoas que morrem de morte "normal", i.e., por várias formas de adoecimento que provocam um agravamento progressivo até o falecimento, se tornam, depois de um processo conduzido pelos mortos eles próprios, *wakuràsỹ* ♀, *woràsỹ* ♂[17]. Esse termo pode ser referir ao "espírito" de uma pessoa falecida em específico, mas, em geral, remete à coletividade anônima dos mortos. Eles vivem sob o cemitério. Nas palavras de Sòkròwè, os *woràsỹ* "têm uma aldeia. O cemitério é a terra deles, fica no fundo do cemitério". Segundo Donahue (1982, p. 162-165), essa aldeia é "igual à aldeia karajá, com casas"; ver também Lima Filho (1994, p. 153).

Ainda que tenham sua aldeia, na qual, dizem os Karajá, eles vivem, os *woràsỹ* estão sempre acompanhando os vivos em suas atividades cotidianas: quando um homem vai para pescaria, quando uma mulher vai buscar lenha, ou simplesmente 'fazendo companhia' para os vivos, em suas casas. Por isso os Inỹ fazem o *xiwè*[18] sobre a comida cotidiana. Fazendo assim, eles garantem o auxílio e a proteção de seus mortos. Se um homem está na pescaria, por exemplo, seus *woràsỹ* afastam

as piranhas, arraias ou outros bichos que possam lhe fazer mal. Eles também dão sinais, geralmente sob a forma da aparição de algum animal em um local não usual para a espécie, de que alguma coisa está errada: de que a pescaria não renderá frutos ou que um parente irá morrer, por exemplo. Se não se faz *xiwè*, os *woràsỹ* ficam bravos e deixam seus "parentes" vivos à sua própria sorte – sobre isso, ver Nunes (2012, p. 107-108), Lima Filho (1994, p. 56), Toral (1992, p. 213), Pétesch (1992, p. 90, nota 3).

Além disso, os *woràsỹ* tem um papel fundamental no Hetohokỹ, o grande ritual coletivo de iniciação masculina. Em vários momentos da festa, a coletividade masculina da aldeia (*ijoi*) se transforma em *woràsỹ* para realizar tarefas específicas: embora o que quem olhe de fora veja é um grupo de homens, são os *woràsỹ* que cortam o grande mastro (*tòò*) que será erguido no centro da praça, trazem-no do mato para a aldeia e o fincam no chão, são eles que erguem as estruturas de madeira e palha em torno das quais se desenrola o ritual, são eles que fazem as caçadas coletivas, são eles que cantam e dançam na praça e são eles, por fim, que protagonizam a disputa ritual com os *woràsỹ* da aldeia visitante em torno do *tòò*. Não somente no ápice do ritual, porém, grupos de *woràsỹ* se rivalizam. Em alguns momentos, os homens da aldeia anfitriã e da visitante se visitam reciprocamente, ocasiões nas quais seus *woràsỹ* disputam lutando o *ijèsu*, a luta corporal inỹ. E não apenas nessas ocasiões. Em Santa Isabel, os *woràsỹ* de quatro aldeias antigas – três de rio acima, as já citadas do Rio das Mortes, e uma de rio abaixo, chamada *Huòtàby* – se agregam progressivamente aos dali. No momento em que eles chegam, também lutam *ijèsu* com os *woràsỹ* locais, para depois se juntar a eles (para uma descrição mais detalhada do ritual, ver Nunes (2016), Souza Filho (1987a; 1987b; 1987c; 1987d).

Se os *woràsỹ* têm sua aldeia (*hãwa*), eles, presumivelmente, também têm um território (*hãwa*). Entretanto, esse território, tal como podemos imaginá-lo, não se distingue extensivamente do território da aldeia Santa Isabel. Antes, ele lhe superpõe. A aldeia dos mortos é seu local de moradia, mas eles exploram, junto com os vivos, os mesmos lugares que esses (lagos, trechos do rio, praias, matas). Além disso, o território dos *woràsỹ*, assim como o de Santa Isabel, de certo modo, não é um espaço

único e homogêneo, com limites bem marcados, mas uma composição de várias aldeias-cemitérios, espalhadas à beira do Araguaia e do Rio das Mortes. Se, em certo sentido, os *hãwa* dos *woràsỹ* estão "dentro" do *hãwa* de Santa Isabel, pois eles são os mortos dos habitantes daquela aldeia, eles também estão "fora", pois são aldeias-territórios de Outros; pois os *woràsỹ* não são humanos, estando bem mais próximos dos *aõni* do que destes.

Os *anõni* ♀, *aõni* ♂ são uma gama variada de seres que povoam o universo inỹ. O contato com eles é inerentemente perigoso, precisando, sempre que inevitável ou desejado, ser mediado xamanicamente. Com alguns deles, como os mascarados *ijasò*, é possível estabelecer relações produtivas, se tomados os necessários cuidados que sua presença na aldeia no curso de um ciclo ritual próprio demanda. Já outros, são monstros antropofágicos (*inỹròdu,* "comedores de gente") para com os quais o contato deve ser evitado a todo custo. Assim como os *woràsỹ*, esses seres têm seus *hãwa*. Se os Inỹ são moradores da beira do rio, os *aõni* são, em geral, *bàdèrahyky làdu* ♀, *bàdèrahy làdu* ♂, "moradores do mato", um espaço em grande medida inculto e antissocial. *Bàdèrahy* é uma designação geral, que comporta uma variedade de lugares, muitos dos quais, é claro, os Karajá exploram, seja para caça, pesca ou coleta de materiais variados. Há diversos relatos de encontros de homens – pois são principalmente esses que transitam no mato para fins diversos – com algum *aõni* em uma ocasião em que o primeiro passava pelo território do segundo, quer por que motivo seja. Encontros com poucas consequências – como avistar um *aõni* ao longe, ou mesmo apenas ouvi-lo –, e alguns com consequências importantes ou severas – como o ataque de um *aõni*, que pode levar a um adoecimento iniciatório à carreira de xamã ou mesmo a adoecimentos graves, até fatais.

Vejamos brevemente, para citar apenas um exemplo, o caso do Aõnihikỹ, "o grande ãoni", ou Ilabièhèkỹ, "o grande avô". Esse é, certamente, o ser mais perigoso de todo o universo inỹ. Ele é trazido para a aldeia no final dos sete dias de reclusão dos meninos no Hetohokỹ, e mesmo o xamã que sai com a entidade, vestindo sua máscara, precisa ser acompanhado por um ajudante que lhe ministra remédio. Todo o trajeto que o Ilabièhèkỹ percorre é coberto por palhas, de modo a

impedir completamente que ele seja visto pelo público. Ainda assim, quando ele sai, todas as pessoas ficam de costas, pois olhá-lo de frente seria letal. O *aõni*, apenas ao olhar no olho de alguém, come seu fígado, provocando a morte depois de pouquíssimo tempo, durante o qual a pessoa vomita sangue. Há relatos de homens que o avistaram no mato, situação na qual o único que se pode fazer é jogar-se ao chão, com a face voltada para baixo, esquivando-se, assim, do olhar letal. Mas há também relatos de encontros fatais.

Um ser tão perigoso, poder-se-ia imaginar, só poderia coexistir com os Inỹ se seu território fosse afastado mato adentro, de modo que as possibilidades de encontro se reduzissem a um mínimo. Isso, em geral, é o que se passa, mas não necessariamente; pois se assim o é de fato, não o é de direito. Há um desses *aõni* que, embora habite o mato, tem uma "estrada" que liga seu território ao Araguaia. De quando em vez, ele sai do rio na alta madrugada e ruma por essa estrada para seu *hãwa*. Ocorre que tal estrada encontra com o rio exatamente onde está a aldeia de Santa Isabel, de modo que, quando ele sobe da água, caminha por entre as casas, em um trilheiro que todos sabem qual é, antes de se embrenhar no mato. Há pelo menos dois relatos de homens o viram ali. Um deles voltava da casa de aruanã no meio da madrugada e percebeu a entidade de longe, ao que se virou e saiu correndo no sentido contrário. O outro, porém, se sentiu mal pouco tempo depois de ver o Ilabièhèkỹ, começou a vomitar sangue e morreu rapidamente. Nesse caso, dois territórios em tudo antitéticos se superpõem.

Sobre os *aõni*, cabe notar que, embora sejam ditos comumente "moradores do mato", há também os *bèralàdu mahãdu,* "moradores do rio". Entre eles estão os aruanãs mascarados que, em sua maioria, habitam o Berahatxi, mundo subaquático, patamar inferior do cosmos. Andando em vários trechos do rio e nos lagos (assim como no mato), os Inỹ estão sempre alerta aos habitantes desses lugares e os perigos que podem representar. Em vários momentos, ouvi-los dizer que "aqui tem *aõni*". Alguns homens mesmo evitam ir a certos lugares por conta disso. Mas, é claro, não é possível evitar todos. Um trecho do rio ou um lago habitado por um *aõni*, portanto, é um lugar denso, por assim dizer, pois é um *hãwa* para mais de um ser/grupo, e, por isso mesmo,

ele não é uno, mas sim, difratado por diferentes perspectivas – *sensu* Viveiros de Castro (2002), Lima (1996; 1998), dois *hãwa*. O que há é uma superposição.

Um último caso que vale mencionar é o dos Tori, os não-indígenas; mais especificamente os da pequenina cidade de São Félix do Araguaia (MT), distante apenas cerca de cinco quilômetros de Santa Isabel, na margem oposta do rio. Os Karajá circulam por ali cotidianamente, seja para fazer compras no comércio local, para frequentar o colégio estadual (como é o caso de cada vez mais jovens), para trabalhar (vários deles são empregados do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI Araguaia), para competir em campeonatos esportivos, para participar de festas na cidade ou simplesmente para passear. Com efeito, quem anda pelas ruas do centro de São Félix vê índios em todo lugar. E os Karajá gostam bastante dessa proximidade.

A cidade, como disse, é *tori hãwa*, a "aldeia" ou "território dos brancos". Entretanto, São Félix está em um espaço densamente ocupado pelos Karajá até a chegada do SPI em 1927 – o primeiro habitante da cidade, considerado seu fundador, só chegou ali em 1941. "Aqui, antigamente, era aldeia", dizem os índios. No alto do morro que é o limite norte da cidade há um cemitério utilizado até recentemente (ver *supra*); ali havia uma aldeia chamada Hãwalòlàby; a pouquíssimos quilômetros do limite sul da cidade, há outro cemitério, que pertencia a uma aldeia chamada Latèni Ixèna; na praia imediatamente em frente a cidade, havia outra aldeia, Kòtirara ♀, Òtirara ♂, cujo ponto de agremiação no inverno era um outro morro, ao sul do centro de São Félix, no qual há hoje um bairro; além disso, há um brejo entre as partes velha e nova da cidade no qual há um grande buritizal, e lá era, como ainda é, um dos bons locais onde os karajá extraem de olho de buriti; e, por fim, a mata na encosta norte do morro de Hãwalòlàby, onde hoje há uma fazenda, é o local onde os homens – ou melhor, os *woràsỹ* – de Santa Isabel cortam o mastro ritual *tòò* pelo menos desde a chegada do SPI. Em vista de tudo isso, os Karajá dizem que o lugar onde está a cidade "é nosso" – e disso não há dúvidas. "Se a gente quiser tomar a cidade, a gente toma, porque aqui é de Santa Isabel", me disse um amigo diversas vezes, sempre esclarecendo, na sequência,

que poderiam tomar, mas não irão, pois não querem. Com efeito, na única ocasião em que os Karajá começaram a se mobilizar para solicitar ao órgão indigenista a demarcação de uma terra na margem mato-grossense (onde está a cidade de São Félix), sua intenção não era demandar uma área grande, que abarcasse toda a cidade, mas apenas um perímetro diminuto – a mata de onde tiram o mastro ritual *tòò*[19]. E enfatizaram, justamente, que não queriam "tomar São Félix". Para eles, como dito, a proximidade com a "aldeia dos brancos" é em geral apreciada, ainda que apresente seus problemas.

Uma vez mais, superposição. A cidade é o território (*hãwa*) dos brancos, guardando as marcas de sua socialidade. Mas, de outro ponto de vista, ela é parte do *hãwa* de Santa Isabel, evidenciando as marcas de um lugar feito humano pelos ancestrais dos Inỹ atuais. O território da aldeia engloba a cidade e, a um só tempo, a cidade o limita, pois é um território Outro. E essa mesma questão pode ser estendida a todo o vale do Araguaia. Não apenas porque ocorre o mesmo com outras aldeias e cidades vizinhas – como São Domingos e a cidade de Luciara-MT ou Buridina e a cidade de Aruanã-GO; mas porque, sendo os Inỹ habitantes imemoriais do vale do Araguaia e, mais ainda, tendo sua humanidade emergido do fundo dessas águas, entendem que toda a extensão da calha do rio é seu território. "Esse Araguaia, aqui, é nosso", por isso têm direito de andar por onde bem entenderem ao longo do rio, pescando, extraindo materiais de suas margens etc. E São Félix não é a única cidade à margem do Araguaia, dentro desse imenso *hãwa* que é o rio para a humanidade inỹ.

6 O "Amontoado" e a Vida

Superposição ou, para retomar Lévy-Bruhl, amontoado: o território karajá é "um amontoado de participações e exclusões". Um *hãwa* é ele mesmo diferindo de si próprio. Mais, ou antes que um mosaico, no sentido de um único território cuja composição é uma bricolagem com (partes de) outros territórios, um *hãwa* "amontoa" parcialmente uma série de outros, diferentes entre si. Os lugares, assim, possuem uma densidade ontológica própria, sendo, 'a um só tempo', *hãwa* diferentes para diferentes seres. Um amontoado não é o produto de

uma soma, nem de uma partilha, nem de uma estratificação, nem de qualquer tipo de operação extensiva; um amontado de participações é um estado, ou um evento, intensivo. O território karajá, em suma, é uma superposição intensiva de territórios heterogêneos.

Se os grupos são seus territórios, assim como os territórios são os grupos seus habitantes, parafraseando Lévy-Bruhl, a coexistência, ou superposição, de múltiplos *hãwa* implica "[...] uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos 'harmônica', de uma pluralidade de agentes" (Coelho de Souza *et al.,* 2016, p. 49). Um amontoado, assim, implica relações entre essa pluralidade de seres, a produção continuada de um território podendo ser descrita como uma delicada política cosmoterritorial. Os Karajá extraem madeira (para construção de casas, por exemplo) de matas que são, ao menos algumas delas, territórios de *aõni*. Para que isso seja possível, é claro, não se pode ignorar que se está em um *hãwa* Outro. É preciso, antes, que se esteja atento à medida em que as participações heteróclitas de humanos e espíritos para com um "mesmo" lugar se amontoam ou se excluem. Há certas condições, em suma, para que um *hãwa* qualquer possa durar no tempo – *i.e*., continuar a ser produzido enquanto tal. Condições essas que, poderia tentar resumir, dizem respeito a uma vívida percepção de suas superposições e dos modos de relação que elas implicam, bem como de uma avaliação cuidadosa do que se pode ou não fazer, levando em conta as consequências, ou os efeitos, dessas ações – uma cosmopolítica do respeito. Pois um território como um "amontoado de participações e exclusões", ou um *hãwa,* não é uma "[...] categoria geopolítica dependente de ato de tomada ou de relação de domínio sobre uma certa extensão de terra" (Coelho de Souza *et al.,* 2016, p. 25), mas um espaço de vida denso, no qual diferentes existências territorializadas (*i.e*., participações) se sobrepõem.

Encerremos esse percurso com o trecho de uma fala do xamã karajá Cléber Axiwèra, durante o 1º Encontro de Pajés Karajá (São Félix do Araguaia, agosto de 2015). Nela, Axiwèra usa os termos *inỹ, ixỹju* e *aõni* de maneira intercambiável. Segundo entendo, o que ele está afirmando é que os múltiplos seres que habitam os diversos *hãwa* que conformam um território, ainda que alguns deles se apresentem

como a antítese da humanidade inỹ (certos *aõni*, por exemplo, como o Ilabièhèkỹ de que falávamos a pouco), todos eles são *gente* (*inỹ, ixỹju*)[20] – para si próprios, escusado dizer –, seres dotados de agência, personitude e, é claro, território.

> No rio, também tem gente como nós, mas nós não conhecemos. No rio tem gente, os peixes, os botos, os piroscas [pirarucus] são os Inỹ, são povo inỹ. Está aí! O rio está sendo poluído, as matas estão sendo derrubadas, os bichos estão sendo tirados [...] Fala que é bicho, mas não é bicho, não! É igual a nós, inỹ, povo inỹ, ixỹju. Está lá! Os fazendeiros derrubam as matas, acabam com as moradias do povo que está morando ali dentro. Porque na cidade acontece furacão? Porque que acontece? Na cidade não tem as matas, está tudo derrubado. Então esse povo, o povo aõni, inỹ, está lá se juntando para poder atacar a casa do povo Tori. Estão derrubando [a casa deles] porque eles também estão zangados. Aquele lá é o lugar deles! Se eles veem as pessoas [tori], eles brigam, igual nós brigamos no ministério. Porque nós estamos brigando lá no ministério? Porque nós estamos aqui, vendo os Tori. Eles [os aõni] não, quem pode ver somos nós, são os pajés, os Tori não estão vendo.

Os Karajá "brigam no ministério", poderíamos complementar, justamente porque os Tori, com sua destrutiva – para si e para outros, para pessoas e lugares – política de homogeneização e de rígida compartimentalização territorial, não logram enxergar o que para os Inỹ é tão evidente: que habitar um *hãwa*, viver na e da terra que é sua, e que se o é, esse delicado exercício cosmopoliticoterritorial, é participar desse "amontoado"; que, como disse Lévy-Bruhl, ser é participar.

Notas

[1] "Naturalmente que a lógica à qual se refere L-B é a habitual no século XIX, essencialmente normativa – e não como ela seria vista posteriormente, como uma ciência das estruturas formais do pensamento indígena." (Cardoso de Oliveira, 1991, p. 97, nota 4).

[2] Todas as traduções dos originais em francês aqui citados foram feitas por mim.

[3] A língua karajá, o *inỹrybè*, apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante – ver Ribeiro (2012). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

[4] Há, com efeito, três grupos que se autodenominam Inỹ: os Karajá (cujas aldeias se estendem desde o alto Araguaia até um pouco abaixo da Ilha do Bananal), os Javaé (habitantes do braço direito da Ilha, o rio Javaés) e os Ixỹbiòwa (habitantes do trecho encachoeirado do rio, já próximo ao local onde ele desagua no Tocantins). Apesar do inegável ar de família, os três grupos se consideram, em geral, como distintos.

[5] Sobre os Javaé, Rodrigues (2008, p. 654) diz que, "[...] os habitantes de cada aldeia reconhecem com precisão os limites de seu território de uso, evitando adentrar nos rios e lagos utilizados pelos moradores de aldeias vizinhas".

[6] *Wa-*, possessivo de primeira pessoa; *sỹ*, "parentes"; *-ki*, locativo.

[7] Essa associação de parentelas a locais determinados se relaciona também à clivagem interna aos Inỹ entre *ibòkò mahãdu* ♀, *ibòò mahãdu* ♂, "pessoal de rio acima", e *iraru mahãdu*, "pessoal de rio abaixo". Essa divisão opera tanto entre os Karajá como um todo quanto dentro de cada aldeia. Assim, o "pessoal de baixo" que mora em Santa Isabel (uma aldeia de *ibòò*, "de cima"), por exemplo, são geralmente descentes de grupos territoriais de rio abaixo que, em algum momento, migraram de seus lugares de origem. Essas pessoas podem usar o termo *wasỹ* para designar tanto sua aldeia atual quanto o território/aldeia de origem de sua família. Importante notar, porém, que os Karajá nutrem um ideal de endogamia de aldeia, de modo que, por mais que toda aldeia tenha uma minoria de pessoas oriundas de outros lugares (tendo migrado por motivos diversos, incluindo, eventualmente, o casamento), cada sítio tende a conformar um grupo de parentesco e territorial específico.

[8] A posposição *-na* é, para ser mais preciso, primeiramente um instrumental, formando diversos nomes de objetos, como *kòwòna* ♀, *òwòna* ♂, (escada, "o que serve para subir"), *hèrana* (panela, "o que serve para cozinhar"), *rubuna* (feitiço, "o que serve para a morte, para matar"), *krèsyna* ♀, *àrèsyna* ♂ (tesoura, "o que serve para cortar"). De maneira derivada, ele também é usado, em uma quantidade bem menor de casos, como um locativo, como no caso em questão ou em *ijoina* (praça dos homens, "o que serve para os homens", i.e., "o lugar dos homens").

[9] Ou, ainda, os porcos queixada. Para o que nos interessa aqui, não cabe discutir em detalhes o campo semântico comum às mulheres e porcos do mato, que se articula ainda ao termo *ixỹju* – lit. "dente (*juu*) de queixada (*ixỹ*)" –, "estrangeiros", "não-Inỹ". Sobre isso, ver Nunes (2016, p. 235-242).

[10] Isso também é evidenciado linguisticamente. Quem está em casa sai (verbo de raiz *-òhònỹ-*) para o *ijoina*. Os homens, em casa, dizem muitas vezes apenas *aròhònỹkre*, "eu vou sair", e sabe-se que eles estão indo para o pátio ritual. Quem está no pátio, por sua vez, entra (verbo de raiz *-lò-*) para o *ixỹ*. No *ijoina*, escuta-se frequentemente os homens, quando estão indo embora, dizerem simplesmente *aralokre*, "eu vou entrar", e sabe-se que eles estão indo para casa. Quando se está fora da aldeia, na pescaria, por exemplo, também se "entra" de volta para o *ixỹ*.

[11] Patrícia Rodrigues (2007;2008), em sua etnografia Javaé, insiste na tese oposta, de que há uma associação clara entre alteridade e um princípio feminino. Essa associação traçada pela autora se ancora sobretudo em três elementos: a mitologia, as músicas de *ijasò* (espíritos vestidos com máscaras de palha que são trazidos para a aldeia para dançar e cantar em um ciclo ritual) e a relação que os *ijasò* e os *aõni* – uma categoria de espíritos – estabelecem em certos rituais javaé. Em minha tese de doutorado, me demorei sobre cada um desses aspectos, apontando como o argumento da autora não se sustenta para o caso karajá e que, ainda mais, dependente que é

de certos pressupostos teóricos, o próprio material javaé poderia ser lido de outra maneira – ver Nunes (2016, p. 242-254).

[12] Nunes (2016, p. 553-556, M12) "A saída do fundo do rio".

[13] Nunes (2016, p. 571-578, M19) "A guerra de Teribré contra os Wèrè".

[14] Os Karajá, com efeito, foram se espalhando rio acima – as aldeias do baixo curso nunca deixaram de existir – chegando até ao alto Araguaia, onde hoje está a aldeia Buridina. Na virada do século XIX para o XX, porém, esses grupos mais meridionais que se estabeleceram ao sul da Ilha do Bananal, foram progressivamente retornando a seus territórios de origem, restando, acima da Ilha, apenas a aldeia Buridina (GO) e um pequeno núcleo karajá na cidade de Cocalinho (MT). Sobre esse movimento de expansão rico acima, ver Toral (1992).

[15] Ao que tudo indica, a conformação dos "territórios" dessas aldeias antigas parece mais complexa do que o descrito acima, em termos de seus limites precisos. Alguns desses diferentes grupos moravam em aldeias (de verão) próximas, entretinham relações de parentesco consideravelmente estreitas e se reuniam em uma mesma aldeia de inverno – verão e inverno, aqui, se referem respectivamente às estações seca e chuvosa. De modo que, muito provavelmente, locais de pesca, de coleta e de sepultamento (mas não de plantio, provavelmente) eram, em alguma medida, partilhados por mais de uma aldeia. Essa é uma questão que cabe investigar mais a fundo.

[16] Excetuando-se, talvez, os cemitérios, ainda que, nesse caso, não se trate propriamente de prerrogativa, mas de preferência.

[17] Mortes repentinas, nas quais pessoas que estão bem falecem em virtude de um acontecimento pontual (acidente, assassinato, certos tipos de feitiço como o de enforcamento, etc.), resultam na transformação em *hurè*, um tipo de espectro bastante ameaçador e perigoso para os vivos. Esses também têm sua aldeia, que, por uma questão de economia textual, não cabe explorar aqui (para uma descrição mais detalhada, ver Nunes (2016, p. 338-339).

[18] Espécie de "reza" feita sobre a comida e direcionada, no mais das vezes, aos *woràsỹ*, oferecendo-se a comida para que eles partilhem. O *xiwè* é uma injunção curta, que, no cotidiano se limita, na maior parte do tempo, a um simples *hỹỹỹ*!, com as mãos abertas sobre a comida. A fórmula não é de todo padronizada, mas é geralmente algo como: *Kiè-mỹ ini hè*! [sem tradução] *Ijõ biràsỹbènỹ*! ("Comam um pouco!"), podendo ser acrescida de pedidos específicos como *wadèè aruki-mỹ*! ("me protejam"), ou *aõbinabinahakỹ waràbi irèhè-mỹ biijàranỹ*! ("Afastem de mim as coisas ruins/perigosas").

[19] Em mais de um momento, na verdade, os Karajá conversaram entre si sobre isso, sempre motivados por conflitos com o proprietário da fazenda onde se localiza tal mata. Em nenhuma dessas vezes uma demanda formal foi apresentada ao órgão indigenista, a iniciativa esfriando em passo paralelo ao apaziguamento do conflito.

[20] Os *ixỹju* ("outros índios", "estrangeiros") são Outros, não-*inỹ*, por definição. Ainda assim, os Karajá, como dito acima, por vezes se referem a si próprios como *ixỹju* – a fala que se segue também o ilustrará. Em outro lugar (Nunes, 2016, p. 329-242) fiz uma análise do campo semântico desses termos, argumentando que essa possibilidade de comutação surge da percepção de que um grupo *ixỹju* é também um *ixỹ*, um coletivo de parentes territorialmente localizado, sendo, portanto, humanos para si mesmos.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Razão e afetividade**: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

CASEY, Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. *In*: FELD, Steven; BASSO, Keith. (org.). **Senses of place**. Washington, University of Washington Press, 1996. p. 13-52.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Nós, os Vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [*S.l.*], v. 16, n. 46. p. 69-96, 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kĩsêdjê (Suyá), comunicação. *In*: IV CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA – Painel Convidado VII: Classificar: objectos, sujeitos, acções. Lisboa, 9-11 de setembro 2009.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. *et al*. 2016. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. Projeto de pesquisa. **Entretterras**, [*S.l.*], v. 1, n. 1, 2016.

DAVIS, Irvine. Some Macro-Jê relationships. **International Journal of American Linguistics**, [*S.l.*], v. 1, n. 34, p. 42-47, 1968.

DONAHUE, George. **A contribution to the ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil**. 1982. Tese (Doutorado) – Universidade da Virgínia, 1982.

GOLDMAN, Marcio. **Razão e diferença**: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora de UFRJ/GRYPHO, 1994.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da história. **Revista de Antropologia**, [*S.l.*], v. 1-2, n. 42, p. 223-238, 1999.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997a.

GOW, Peter. Land, people, and paper in Western Amazonia. *In*: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. (org.). **The anthropology of landscape**: perspectives on place and space. Oxford: Clarendon Press, 1997b. p. 43-62.

HIRSCH, Eric. 1997. Introduction. Landscape: between place and space. *In*: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. (org.). **The anthropology of landscape**: perspectives on place and space. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 1-30.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. *In*: INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill.** London: Routledge, 2000. p. 189-208.

KRAUSE, Fritz. Nos Sertões do Brasil. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**, [*S.l.*], v. 77, p. 179-194, 1941.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: Presses Universitaires de France, 1910.

LÉVY-BRUHL, Lucien. A letter to E. E. Evans-Pritchard. **The British Journal of Sociology**, [*S.l.*], v. 3, n. 2, p. 117-123, 1952[1934].

LÉVY-BRUHL, Lucien. **L'âme primitive**. Coleção "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec, Chicoutimi. Edição eletrônica, 2002[1927]. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/ame_primitive/ame_primitive.pdf. Acesso em: 19 ago. 2019.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Lucien Lévy-Bruhl (1938-1939). Carnets.** Coleção "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec, Chicoutimi. Edição eletrônica, 2002[1949]. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf. Acesso em: 19 ago. 2019.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008 [1922].

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Hetohokỹ**: um rito Karajá. Goiânia: Editora UCG, 1994.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [*S.l.*], v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, [*S.l.*], v. 22, p. 9-19, 2002.

NUNES, Eduardo S. O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central). **Journal de la Société des Américanistes**, [*S.l.*], v. 99, n. 2, p. 135-164, 2013.

NUNES, Eduardo S. 2016. **Transformações karajá**. Os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos. 2016. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2016.

PÉTESCH, Nathalie. **La pirogue de sable. Modes de Représentations e d'Organization d'une Société du Fleuve**: Les Karajá de l'Araguaia (Brésil Central). 1992. Tese (Doutorado) – Université de Paris x (Natèrre), Paris, 1992.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. **A grammar of Karajá**. 2012. Tese (Doutorado) – Departamento de Linguística, Universidade de Chicago, 2012.

RIVAL, Laura. Androgynous parents and guest child: the Huaorani couvade. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [*S.l.*], v. 4, n. 4, p. 619-642, 1998.

RODRIGUES, Patrícia M. O meio como o lugar da história. **Campos**, [*S.l.*], v. 8, n. 1, p. 33-43, 2007.

RODRIGUES, Patrícia M. **A caminhada de Tanỹxiwè**: uma teoria Javaé da história. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, Chicago, Illinois, 2008.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, N.S., Antropologia, 32, p. 2-19, 1979.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências. Sobre a constituição de lugares djeoromitxi. **R@U**, [*S.l.*], v. 1, n. 9, p. 61-82, 2017.

SOUSA FILHO, Odilon João de. A festa da casa grande dos karajá (1). **Publicações do Museu Histórico de Paulínia,** [*S.l.*], n. 32, p. 21-30, 1987a.

SOUSA FILHO, Odilon João de. A festa da casa grande dos karajá (2). **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**, [*S.l.*], n. 33, p. 48-57, 1987b.

SOUSA FILHO, Odilon João de. A festa da casa grande dos karajá (3). **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**, [*S.l.*], n. 34, p. 76-83, 1987c.

SOUSA FILHO, Odilon João de. A festa da casa grande dos karajá (4). **Publicações do Museu Histórico de Paulínia,** [*S.l.*], n. 35, p. 100-107, 1987d.

TORAL, André. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. 1992. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, 1992.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [*S.l.*], v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na America indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.

Recebido em: 14/11/2017
Aceito em: 14/12/2017

Eduardo S. Nunes
Doutor pela Universidade de Brasília (UnB)
E-mail: eduardo.s.nunes@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p139

Andar sobre a terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara

Julia Otero dos Santos[1]

[1]Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Resumo

Maloca, seringal e aldeia são espaços por meio dos quais os Karo-Arara falam de suas trajetórias familiares e da história de seu povo. Aqui, pretende-se mostrar como tais espaços podem ser entendidos de duas formas distintas: de um lado, como lugares particulares que são constituídos por (e constituem) grupos de parentes; de outro, como espaços-tempos contrastantes que distinguem socialidades específicas idealmente praticadas em cada um desses espaços-tempos e que acabam constituindo um coletivo mais amplo, algo como o povo Karo-Arara. As andanças pela região do rio Machado são fundamentais para entender a constituição de lugares, espaços-tempos e coletivos.

Palavras-chave: Lugar. Espaço. Andanças. Tempo.

Abstract

Longhouse, rubber estate and village are spaces triggered by the Karo-Arara for talking about their family trajectories and the history of the people. I pretend to show how such spaces can be understood in two different ways: on the one hand, as particular places which are constituted by (and constitute) kin groups; on the other hand, as contrasting space-times which distinguish specific socialities ideally experienced on those space-times. Such space-times constitute a broader collective, something like the Karo-Arara people. The wanderings on the river Machado region are fundamental if we want to understand the constitution of places, space-time and collectives.

***Keywords**: Place. Space. Walking. Time.*

1 Lugares e Espaços-tempos

Este artigo resulta da tentativa de investigar as andanças dos Karo-Arara, grupo falante de uma língua isolada da família ramarama (Tupi), pela região do rio Machado a partir especialmente do ponto de vista dos mais velhos, como insistiram que eu fizesse todos os(as) que não são considerados velhos(as)[1]. Um dos objetivos, conforme desejo expresso pelas pessoas que me recebem em suas casas e aldeias, é situá-las não só no espaço, mas também no tempo – na verdade em uma sucessão de espaços-tempos e lugares.

Pretende-se mostrar como o caminhar por uma T/terra [2] (feito de encontros com uma série de Outros) e a(s) memória(s) a ele associada acabam gerando ao menos dois efeitos: de um lado, a produção de *lugares* – certa maloca, um seringal, aquela colocação de seringa, certa aldeia – e grupos de parentes que se constituem mutuamente; de outro, uma distinção de formas da socialidade expressas em termos de *espaços-tempos* contrastantes, descritos por meio das imagens da maloca, do seringal e da aldeia e que acabam por elicitar um coletivo mais amplo, algo como o povo Karo-Arara. As diferentes formas que um coletivo de parentes pode tomar depende, portanto, da relação com a T/terra (e com o tempo): lugares constituem (e são constituídos por) diferentes grupos de parentes; espaços-tempos produzem um povo como um agregado de parentes.

Assim, por um lado, a história das pessoas e famílias é vivida e narrada a partir de um caminhar entre malocas, seringais, aldeias, roças e acampamentos particulares, que se constituem enquanto lugares na medida em que compõem uma memória familiar e são nomeados segundo acontecimentos, nomes de seus donos ou algum elemento

da paisagem. Esses são lugares específicos vinculados a determinados grupos de parentes. Um grupo produz um determinado lugar e um lugar faz determinado grupo.

O que chamo de lugar é uma tradução de dois termos cuja a distinção do uso não sou completamente capaz de precisar. *Xabéya,* uma palavra que tem os sentidos de lugar, casco e marca, permite um uso possessivo. *Oxabéya*, por exemplo, é "meu lugar". *Naka* [cabeça] *xabéya* é o crânio; *moa xabéya*, o casco do jabuti; e *iyã kap xabéya,* o ouriço da castanha. O lugar de um animal, reconhecido pelos rastros que ele deixa no chão quando dorme, é dito *maxa'*ût xabé*ya*. *Kanã* ou *kanã pât*, onde *kanã* é o termo para "lugar" e *pât* para "originário", é uma forma possível para se referir ao lugar de um grupo. *Kanã* em geral significa 'coisa' e, quando usado após verbos transitivos e intransitivos, exerce função nominalizadora, produzindo substantivos de lugar (Gabas, 1999, p. 111), como em *wat ip wia kanã*, "meu lugar de matar peixe", em que *wat* [1SG], *ip* [peixe], *wia* [matar] e *kanã* [nomilizador]. Suspeito que *kanã pât* seja mais abrangente do que *xabéya*: referindo-se ao conjunto de lugares (*xabéya*) não claramente quantificáveis, de um grupo de parentes, seu sentido é mais impreciso e relativo.

Por outro lado, transversalmente às histórias dos grupos que se estabeleceram ou transitaram por determinados lugares, outra perspectiva pode ser captada em alguns desses mesmos lugares que figuram nas histórias familiares – maloca, seringal e aldeia – tomados, neste caso, por seu modo alterno de aparição no discurso karo-arara, a saber, como imagens que remetem a espaços-tempos contrastantes nos quais se cultivam certas relações (entre parentes e outros, humanos e não humanos) em lugar de outras. *A* maloca, *o* seringal e *a* aldeia, entendidos por mim enquanto espaços desterritorializados, atuam como poderosas imagens descritivas das relações sociais idealmente experimentadas em cada um desses espaços-tempos. Diferentemente dos lugares, que pertencem a conjuntos específicos de pessoas, os espaços-tempos vinculam-se ao povo Karo-Arara, a mais ampla escala de um coletivo de parentes; eles possibilitam entremear as trajetórias dos diversos grupos em um percurso comum, mesmo os grupos não tendo passado pelos mesmos lugares.

É, sobretudo, em função de uma socialidade específica que os espaços-tempos aparecem no discurso nativo. Pensados sempre em comparação, os espaços-tempos da maloca, do seringal e da aldeia, distinguem-se uns dos outros na medida em que sublinham como algumas relações – parentesco, casamento, festas, guerra – se davam (ou se dão) em detrimento de outras e com (ou contra) que Outros – parentes distantes, mortos, espíritos, inimigos e brancos. Para os meus anfitriões, e talvez para qualquer coletividade indígena, o que determina as distinções espaço-temporais que organizam as experiências vividas ao longo do tempo são as formas de socialidade características de cada época. Não estamos lidando com uma periodização, com uma segmentação do contínuo temporal tomado como série consecutiva e irreversível. Como coloca Strathern para os Hagen das terras altas da Papua Nova Guiné, "[...] não se trata de 'mudança' no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de socialidade para outro" (Strathern, 1998, p. 158). Espaços-tempos – como estou me referindo a um dos modos possíveis de descrever e contrapor socialidades, um que imagina o tempo por meio do espaço – podem se alternar e até coexistir, não configurando uma história linear com uma direção única. Veremos como o espaço-tempo da maloca pode ou não se atualizar no seringal ou na aldeia.

A dinâmica entre pessoas, coletivos, lugares e espaços-tempos está intimamente ligada às andanças. Era principalmente sobre elas que os velhos gostavam de falar em uma série de conversas que gravei em 2011 e 2012 e que embasam boa parte do que apresento a seguir. É por meio de um caminhar pela terra que as pessoas produzem lugares e são por eles produzidas. Andar ou permanecer parado corresponde a oscilações na dispersão e concentração de parentes, formuladas pelos Karo-Arara em termos de uma oposição entre *estar junto* e *estar separado*, expressões usadas em português. Da forma como entendo, essa é uma distinção central para a continuidade social dos Karo-Arara, que se colocam esse problema frequentemente. Trata-se de uma oposição contextual e contrastiva, mas que remete sempre à diferenciação entre uma socialidade considerada mais restrita, isto é, marcada pelo parentesco e semelhança, e uma mais expandida, marcada

pela alteridade e a diferença. Entre uma vida entre si e uma vida entre outros, conforme elaborado por Lima (2005) em sua etnografia sobre o povo Yudjá. As formas de atualização entre um *estar junto* e um *estar separado*, conectadas aos movimentos de parar e andar principalmente no espaço-tempo da maloca, são fundamentais para caracterizar os diferentes espaços-tempos e compreender a dinâmica de constituição dos lugares.

As histórias que gravei com os velhos em Paygap e Iterap[3] falam de um tempo antigo, associado às andanças e à vida na maloca, e de um tempo mais recente quando passam a viver *no meio dos brancos*. Esta nova era inicia-se a partir do deslocamento para os seringais da região do Machado e do estabelecimento de vínculos com patrões na década de 1940. O período do seringal é claramente demarcado como um espaço-tempo próprio por conta dos arranjos sociais que ali se criaram e que serão descritos mais adiante. Com o aparecimento do SPI em 1966, as pessoas alternam períodos na aldeia e em colocações familiares de extração de seringa, quando começam a trabalhar por conta própria e não mais para os patrões. O tempo vivido no *meio dos brancos* convive por algum tempo com as andanças, que só vêm a se interromper (ou ganhar novas formas e intensidades) quando se estabelecem de modo mais permanente em Iterap a partir de 1985.

2 Separar-se e Juntar-se: andanças e o espaço-tempo da maloca

Se perguntados de onde vieram ou por onde andaram, meus anfitriões costumam responder "por aqui", "isso aqui era tudo nosso", ou em expressões similares, aludindo sobretudo à região do rio Machado, *Awây'a' xû* ("rio grande"), mas também à cidade de Ji-Paraná em Rondônia. Como me contou Pedro Agamenon, cacique de Paygap e liderança muito respeitada em toda a região, "*Arara*[4] *era mais do que qualquer índio aqui, mais do que Gavião*[5]*. Então essa região aqui de Ji-Paraná, do Machado pra cá até a Serra da Providência era o povo que comandava tudo*". É por essas bandas que sempre andaram praticando a horticultura, a caça e a pesca, fazendo festa e tomando bebida doce ou fermentada feita de macaxeira, cará ou milho. Uma das primeiras coisas que me

fizeram saber foi que no centro da cidade, no lugar em que hoje se encontra a diocese, outrora havia uma grande maloca karo-arara.

Pelo Machado andaram os *mâyamât tap*, *i.e.*, os antepassados que viveram no tempo da maloca – ou, como costumam se referir em português, *os antigos* – e continuam a transitar os Karo-Arara de hoje. Menos andarilhos, como sempre gostam de frisar. Como acontece com grupos que caminhavam por um território e vieram a se estabelecer em aldeias após a chegada do SPI, as andanças de antigamente e a cessação (ou transformação) desses deslocamentos são importantes marcadores temporais.

Sobre o período anterior ao (des)encontro com os brancos, os velhos costumam sublinhar três coisas: que eram muitos, que os parentes moravam juntos em uma mesma maloca e, principalmente, que andavam muito, "não paravam em canto nenhum". "Depois que a gente parou de andar" é uma forma muito acionada por adultos – que, embora não tenham vivido em malocas, empreenderam muitas andanças desde o seringal até as aldeias atuais – e velhos para falarem da vida que levam desde que se estabeleceram em Iterap e Paygap.

Muito do que sei sobre esse período foi relatado pelo casal de idosos Maria 'Ora Yõ e Dutra Yohwãy. O casal fala da existência de dois grupos. Antes de se casarem, cada um deles deslocava-se com seu próprio *pessoal*. A forma para se referir aos dois grupos enunciada por Dutra Yohwãy é *met kanã pât tap* e *men gui tap*: o "grupo daqui" e o "grupo de lá". *Tap* é uma partícula associativa coletivizadora usada com o sentido de parente, *pessoal*, coisas e, nas narrativas sobre as andanças e lugares, muitas vezes me foi traduzida como *grupo*. O uso que faço do termo grupo é, portanto, de inspiração etnográfica e comporta, pelo menos, três aspectos: seu caráter relacional (perfeitamente explicitado pela distinção entre "os daqui" e "os de lá"), a referência à produção de um conjunto de parentes, e a conexão dessa produção com um conjunto de lugares. Sobre o primeiro aspecto, uma explicação: em qualquer escala em que se produz um agregado de parentes (um povo, uma aldeia, um pessoal, uma família), este será sempre contextual e provisório (com alguns com uma capacidade maior de duração). Com isso, quero dizer que a ideia de grupo utilizada aqui é independente de

uma noção de pertencimento ou de participação em uma totalidade concebida enquanto tal, que, segundo Wagner (1974), fundamenta a noção de pertencimento grupal característica do Ocidente – e de sua antropologia.

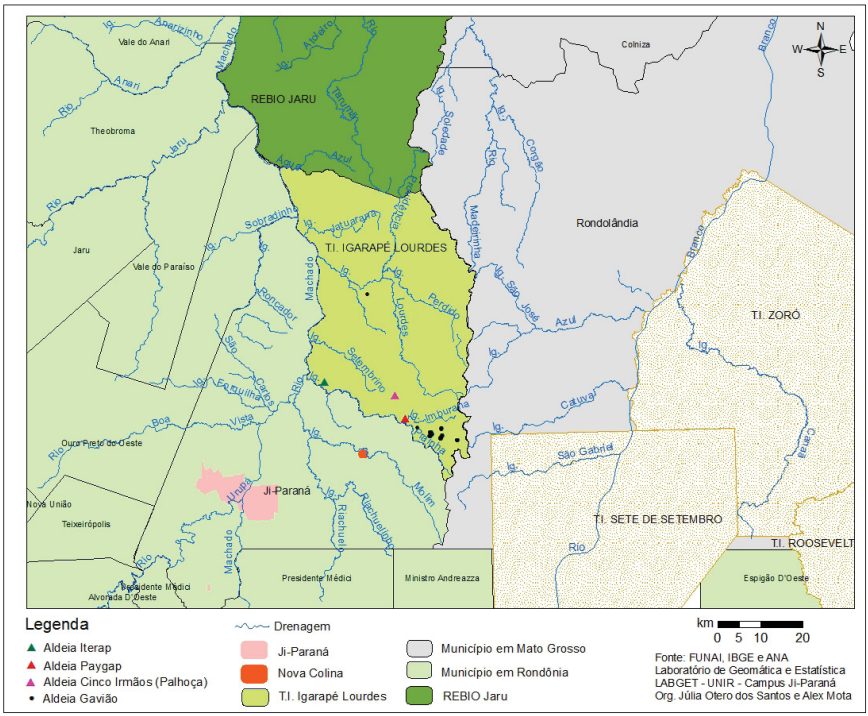
A composição desses grupos não é fixa, e as narrativas indígenas sobre o espaço-tempo da maloca vacilam em vários momentos sobre a inclusão ou exclusão de pessoas em seus *tap* ou sobre sua aritmética (se são um, dois ou três). São dispositivos de identificação e diferenciação que têm lugar no cotidiano, no ritual, na guerra, no xamanismo, e, atualmente, na política indigenista, que fazem e desfazem um coletivo. Embora os grupos não se pensem claramente territorializados, o caminhar pela T/terra e a constituição de lugares são fundamentais para a materialização das diferenças entre conjuntos de parentes: um *tap* é, mesmo que provisoriamente, aquele que abre e caminha por determinados lugares.

Os pais e avós de meus interlocutores mais velhos abriram roças e levantaram malocas e acampamentos de caça e pesca onde hoje é o Distrito de Nova Colina, na foz do rio Urupá e nos rios Machado, Riachuelo, Molim e Prainha, ao sul do que é hoje a Terra Indígena Igarapé Lourdes. Na parte localizada ao norte da TI, andavam pelo igarapé Lourdes e seus afluentes, e no igarapé Água Azul, localizado na Reserva Biológica Jaru. A maioria deles andava pelos igarapés da margem direita do médio curso do Machado, utilizando o *Awây Ixû* para acampamentos de caça.

Os mais velhos são capazes de delinear os conjuntos de pessoas que andavam juntas e seus percursos, especialmente os dos parentes. Como dizem os filhos e netos desses velhos, *cada um conhece uma parte da história*; cada grupo andava por uma região. Dutra Yohwãy conta, por exemplo, ter sempre vivido com seus irmãos e um cunhado (ZH)[6]. Seus parentes andavam pelo igarapé Lourdes, pelo igarapé Tapirema e próximo ao seringal Santa Maria, situado na margem esquerda do rio Machado. Maria ‘Ora Yõ andava com a maior parte dos velhos que ainda estão vivos, entre eles Cícero Xía Mot (o mais poderoso xamã karo-arara), pelos igarapés Riachuelo e Molim (lugares de caça no verão e onde hoje se encontra a fazenda de Mário Piloto[7]). Antes de

Dutra e Maria se casarem, cada um deslocava-se com seus parentes por uma série de lugares, quase sempre referidos com advérbios como "aqui" e "lá", nomes de rios, malocas, acampamentos de caça e roças.

Figura 1: Localização da Terra Indígena Igarapé Lourdes e entorno



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo e por Alex Mota

Os grupos colocavam-se em movimento pelo prazer de andar e em busca de recursos para o plantio, a caça, a pesca; taboca para a produção de flecha e flautas; e barro para a fabricação de cerâmica. Como explicou Peme, professora de Iterap e minha companheira nas conversas com os velhos, "eles plantavam, aí ia embora. Voltava para colher milho e fazer *mamê* (espécie de beiju de milho) e levava esse *mamê* nas andanças. Era a farinha dos Arara", que só vieram a conhecer a mandioca brava com os seringueiros. Os deslocamentos constantes jamais se opuseram, portanto, à prática da horticultura. Os Karo-Arara sempre tiveram grandes roças e plantavam milho, cará, macaxeira, algodão, banana e abacaxi[8].

As andanças eram entremeadas com paradas na maloca, ocasiões que reuniam os grupos de Dutra e de Maria, pois "se juntavam na mesma maloca, que a maloca só era uma". Quando eu estava absolutamente convencida de que Maria andava em um grupo e Dutra em outro, Peme esclareceu que eles eram do mesmo, "só que era grupão". A maloca atualiza o *tap* para uma escala mais ampla. As fronteiras entre os grupos que caminham se desfazem momentaneamente e o *tap* passa a ser função do lugar maloca, isto é, da estabilidade relativa da casa que junta um pessoal.

Desconheço associações da maloca com outros elementos do cosmos, como aquelas tão produtivas nos conjuntos pano setentrionais estudados por Matos (2017). Nesse contexto em que uma série de analogias entre o corpo e a arquitetura da casa informam o entendimento desse espaço, cada coletivo do cosmos tem sua própria maloca: "[...] a maloca é como um corpo que singulariza uma coletividade [...]" (Matos, 2017, p. 49), ela dá forma a um coletivo frente a outros. No plano sociológico, é exatamente isso que ela faz entre os Karo-Arara, pois a habitação dá nova forma (ou amplitude) a um *tap* e um *tap* diferencia-se de outro por parar em diferentes malocas. Desse modo, os parentes de Dutra e Maria são um "grupão" também porque se contrapõem a outros *tap* que se reúnem em outras malocas. Quando perguntados sobre Agamenon, pai de Pedro, cacique de Paygap, e reportado como um grande pajé e o primeiro cacique geral dos Karo-Arara na época do contato, Maria não titubeou: "*Agamenon não era da gente não*". Chegaram a andar juntos, mas depois que ele quis matar um parente deles, foi deixado "para trás", em sua maloca Yãy Pepat Ká', "Dente Partido", nomeada em virtude de um homem ter quebrado o dente nesse lugar.

As pessoas, contudo, não falam tanto dos lugares-malocas quanto de seus percursos entre eles. A proeminência das andanças nos relatos sempre me pareceu obscurecer um pouco as paradas, que apareciam de uma forma um tanto quanto fugaz. É como se a casa fosse o fundo contra o qual se anda. Nesse sentido, acredito que o espaço-tempo do qual estamos tratando toma a maloca como referência por duas razões. Primeiramente, em virtude da função continente que compete potencialmente a toda casa, isto é, por conter – no sentido de ter em

si e deter (o movimento de) – as pessoas e famílias de uma forma específica, a saber, juntas. Como coloca Kara'yã Péw:

> [...] a casa era maloca...eles faziam grande pra todo mundo morar numa casa só... duas... três famílias... pra não ficar afastado. Todo mundo era família antigamente... era parente: primo... tio... avô. Quando as pessoas se casavam também ajuntavam numa família só ali e morava todos juntos. (Sebastião Gavião *apud* De Paula, 2008, p. 172)

Para não ficarem afastados, levantavam malocas, um contraste sempre sublinhado com as casas de madeira ou alvenaria que abrigam famílias nucleares no presente, ainda que perto de outras casas de parentes e distantes do *pessoal* de outros.

Ao mesmo tempo em que a maloca opera a passagem da alteridade para o parentesco – ela é o lugar provisório de constituição de um *tap*, conformado por pessoas que, quando dispersas em lugares outros, são *tap páy*, "outros" –, é quando os *tap* se ampliam e param na maloca que uma outra socialidade tem lugar. Esta é a segunda razão para o destaque que a habitação coletiva ganha nas narrativas contemporâneas: a pausa na casa é o tempo das festas, quando tomavam *nayã kap xû*[9], *marixa*[10] do roçado novo e recebiam visitantes de outras malocas para beber, cantar e dançar.

Essas festas são lembradas principalmente em virtude da alegria coletiva suscitada e da experimentação de uma socialidade mais expandida, aberta à alteridade e engatilhada por alguma embriaguez, em um presente no qual as pessoas optaram por viver entre si, junto a sua família e seu grupo doméstico. Fazer festas, trocar visitas e trabalho são disposições que necessitam de certo manejo do ânimo coletivo, como bem entendeu Overing (1989) em sua tentativa de iluminar o "enigma" ameríndio da coexistência entre autonomia pessoal e apreço pela vida comunitária. Atualmente, poucas lideranças conseguem disparar o ânimo necessário para se encarar uma vida entre outros, ainda mais com o consumo de bebida fermentada suspenso em Iterap (e raríssimo em Paygap) desde que as famílias da primeira aldeia se converteram ao protestantismo há cerca de doze anos. Parte considerável dos Karo-Arara lamenta profundamente esse pendor exagerado para uma vida entre si.

Em resumo, o espaço-tempo da maloca caracteriza-se por uma temporalidade alternada e repetida, referente ao lugar em que se está: se no mato, *naxo*, ou na maloca, *marók ká'*. Essa imagem pendular da vida social karo-arara me foi sugerida pela leitura de Diniz (2017) e sua discussão sobre a mobilidade territorial awá-guajá. A autora entende que um aspecto fundante da sociomorfologia desse grupo, mal capturada pela ideia de nomadismo, relaciona-se a "[...] um padrão sociológico oscilatório entre períodos de uma socialidade ostensivamente dissolvida (regido pela autonomia dos pequenos grupos dispersos e móveis) e um padrão mais gregário, embora também impermanente" (Diniz, 2017, p. 89). Para Diniz, a sociomorfologia awá-guajá desenrola-se "[...] entre polos de dispersão e concentração de acordo com a alternância sazonal e com a mobilidade territorial dos vários e variáveis grupos" (Diniz, 2017, p. 90). Apesar das lacunas de minha pesquisa sobre o impacto da sazonalidade na dinâmica karo-arara, essa descrição da autora cabe bem a eles. A variação entre o mato e a maloca corresponde muito claramente a dois tipos de socialidade: uma mais fechada e outra mais aberta à alteridade, que passam a se reproduzir de formas diferentes nos espaços-tempos do seringal e da aldeia.

3 Chefia, Xamanismo e Constituição de Lugares e Coletivos

No espaço-tempo da maloca, a vida desenrolava-se, assim, em idas e vindas a lugares habitados, abandonados e retomados, em movimentos de separação e reunião entre pessoas e coletivos. Esses movimentos eram liderados sempre por um homem considerado por esta razão *i'yat xû* ("nosso grande", donde *i'yat* [1PL] e *xû* [grande]). Essa me parece ser a principal atribuição da liderança, especialmente no passado, quando a abertura de lugares e as andanças eram mais intensas. Melhor, tornava-se chefe aquele que inaugurava e liderava a movimentação de seu *pessoal*. É desse modo que as pessoas se referem a essa figura: "aquele que andava" ou "o cabeça". Nas palavras de Arõy, esposa do cacique de Paygap – que não viveu em maloca, mas empreendeu várias andanças comandadas por Cícero Xía Mot, o pajé *mais forte* dos Karo-Arara, no período pós-SPI –, "ele ia e nós íamos

atrás", abrindo os lugares em que as roças, as malocas e as pessoas permaneceriam um tempo[11].

Cada *pessoal* ou *grupo* constitui-se em função de seu chefe e de seus lugares. Um grupo é um conjunto de parentes que andou por determinados lugares tendo um *i'yat xû* como guia. O lugar oscila entre a multiplicidade e a singularidade: o lugar de um *pessoal* pode ser vários (cada local onde o grupo passou ou nomeou) ou único (toda extensão traçada pelos movimentos dos corpos que conectam esses diferentes locais) – nesta última acepção, o lugar tem o sentido de território. Assim, quando dizem "meu lugar era aqui" ou "meu lugar sempre foi aqui", expressão um tanto quanto imprecisa e sempre acompanhada de um gesto que aponta, aos meus olhos, para o infinito, suspeito que esse ato ostensivo produz o limite do lugar como aquele traçado pelos corpos moventes ao longo do tempo. Na medida em que é produzido pelos corpos que andam, esse limite é sempre relativo e móvel. Como se o corpo e a terra em alguma medida se superpusessem ou onde o corpo andasse e/ou parasse se produzisse lugar.

Essa descrição aproxima-se do conceito de campo espacial, mobilizado por Munn (1996) para entender os tabus espaciais na Austrália. Um campo é definido com referência a um ator, que é o seu centro organizador. Por se originar em um sujeito, ele é apreendido como "[...] um campo sensório-corpóreo de distâncias significativas estendendo-se a partir de um corpo em uma posição ou ação particular em um dado local ou enquanto se move através dos lugares" (Munn, 1996, p. 451, tradução livre). Pessoas e coletivos constituem campos espaciais cujas fronteiras jamais estão definitivamente dadas, sendo produzidas no encontro com Outros, como veremos mais adiante.

A ação inaugural do *i'yat xû*, em parceria com o seu *pessoal*, transforma, de certa forma, mato, *naxo*, em lugar, *xabéya*. É quase como se, por seu caráter de território incessantemente percorrido, toda a terra fosse potencialmente de algum sujeito – o que nunca foi (só) mato, já era território de outros, humanos ou não humanos. Mesmo os lugares abandonados ou há muito não visitados quando reocupados trazem consigo a memória daqueles que ali pisaram. Abertura de roças e sítios distantes das aldeias atuais, que podem vir ou não a se atualizar em novas aldeias, acontecem quase sempre em lugares

ocupados anteriormente por outras pessoas. Embora reivindicações de posse de capoeira e assentamentos antigos não sejam comuns, todo mundo sabe dizer quem abriu o lugar que uma família decide ocupar.

Sobre a aldeia Paygap, fundada por Pedro há cerca de 25 anos, Cícero fez questão de me dizer que aquilo não era mato, pois ele já havia morado lá anos antes. Todos dizem o mesmo da aldeia Cinco Irmãos, aberta há cerca de sete anos por um pessoal que retornou de Porto Velho para viver em Paygap por volta de 2005. Assim que essa família se mudou para a nova aldeia, os demais a chamavam de Palhoça, nome da antiga colocação de seringa de um senhor de Iterap. Aos poucos, com a ocupação reiterada do lugar e o trabalho primoroso da família em suas roças, as pessoas passaram a se referir ao local como Cinco Irmãos.

Essa transformação do mato em lugar é uma que não pode prescindir da ação xamânica. Se "[...] a T/terra constitui o fundo do qual se extrai essa figura do *lugar* como *domesticidade* — parentesco para/de alguém, nem sempre os próprios humanos e nunca exclusivamente eles [...]" (Coelho de Souza, 2017, p. 112), é trabalho do pajé lidar com outros donos dos lugares. Atualmente, os conhecimentos xamânicos não são indispensáveis para o exercício da chefia, mas os grandes chefes sempre procuram se associar a um xamã[12]. Antigamente, um *i'yat xû* deveria ser também um poderoso xamã, pois a habilidade de fazer lugares e coletivos requer as capacidades de iniciar movimentos e negociar com outros habitantes do lugar. O que parece mato pode ser a casa de outros seres, alguns dos quais só podem ser vistos e amansados por um pajé.

Assim, a vida em Iterap só é possível porque Cícero espantou os *'oraxexe* que lá viviam. *'Oraxexe* é o espectro do morto, liberado assim que a pessoa morre. Quando se inicia a jornada da *ximit* (alma) no céu, o *'oraxexe*, cuja imagem é idêntica à do falecido, começa a andar no chão pelos lugares que o morto andava. É bastante comum que apareça para algum neto ou neta. Depois que o corpo apodrece e só os ossos restam, o que coincide com processo de esquecimento mútuo do morto e seus parentes, ele não é (mais) a imagem fiel de ninguém. Transforma-se quase em seu oposto: anti-imagem da pessoa, ele é

pura monstruosidade que vaga errante pelo mato. Desassociado de seu cadáver, *'oraxexe* passa a designar qualquer força ou presença cuja potência para o mal e para a transformação se faz perceptível para as pessoas.

O território karo-arara é povoado por esses seres. Há sempre o risco de se adentrar inadvertidamente na casa de um deles. O marido de Peme, um branco que vive há muitos anos com os Karo-Arara, gosta muito de caçar sozinho, o que é sempre reprovado pela esposa, que insiste com o marido para que arranje um companheiro. Em uma dessas andanças, Eduardo parou em uma serra queimada, que "parecia capoeira". Ao chegar neste lugar, foi acometido por um mal súbito: "deitei ali, minha vontade era ficar ali mesmo. Uma dor no corpo, uma indisposição". Ele conta que sentiu alguém batendo nele, mas que não era possível ver quem era. Andava, andava, chegava ao igarapé e saía no mesmo lugar. Com o corpo todo doído e sem nenhum ânimo, reuniu forças e conseguiu voltar para casa. Estava todo arranhado, como quem apanha com umas varas fininhas. Cícero lhe disse que ele não poderia mais andar naquele lugar, pois estivera caçando queixada na casa do *'oraxexe*. O pajé travou uma batalha com o espírito e curou Eduardo. Isso foi há mais de dez anos e desde então, ele nunca mais voltou a esse lugar.

Os *'oraxexe* não são os únicos espíritos que assombram os vivos. Mudanças repentinas na paisagem também podem ser índices da presença de *kopât*. *Kopât*, em português "bicho", são animais-espíritos, como a onça, o jacaré-açu, a jiboia e a sucuri. Os *kopât* e os *'oraxexe* carregam *ximìt* da pessoa para o mato, desencadeando um processo de adoecimento que, caso não seja interrompido pelo pajé, pode levar à morte. Certa vez, quando estavam na roça, o cachorro de Yena, esposa de Kara'yã Péw, despareceu. Luiza Xera Yãy, mãe dele e de Peme, foi atrás do animal e chegou a um lugar limpo. De repente, tudo ficou escuro e veio um vento forte que fez o mato deitar. Amedrontada, ela chamou o marido para irem embora, pois estavam entrando na boca da sucuri.

Esses acontecimentos mostram o perigo de se caminhar pelo território alheio. Os lugares onde estes encontros com os espíritos

acontecem são muitas vezes *limpos*, assemelhando-se a antigas capoeiras. Estas paisagens que as pessoas sabem não ter sido transformadas por mãos humanas, mas que ainda assim aparentam sê-lo, são sempre o lugar de alguém. É com e contra uma série de outros que se constituem, pois, os lugares. Com alguns, como no caso dos *'oraxexe* que consentiram que os Karo-Arara habitassem Iterap, é possível negociar. Com outros, como o *'oraxexe* que atacou Eduardo, a negociação implica retirar-se.

As fronteiras se fazem contra outros, humanos e não humanos. Os interditos espaciais são um modo de fabricá-las. *Espaços excluídos* é como Munn (1996, p. 46) entende os tabus espaciais australianos que recaem sobre antigos lugares de poder e certas interações entre pessoas específicas e o espaço. A casa do *'oraxexe* a qual o caçador está impedido de retornar seria um lugar desse tipo.

4 Guerra e Amansamento: a relação com os brancos e o espaço-tempo do seringal

O espaço-tempo seringal configura-se a partir do aparecimento de um novo Outro, os *peg,* ideofone com o qual os Karo-Arara designam os brancos e que alude ao som dos disparos das armas de fogo. Marcado por diferentes estratégias e graus de envolvimento nas diversas atividades necessárias ao funcionamento de um seringal, o contato com os *peg* é concebido como um amansamento mútuo.

É possível que tenha havido um envolvimento dos Karo-Arara com a empresa caucheira e seringalista entre 1880 e as primeiras décadas do século XX. Um relato que Maria 'Ora Yõ ouviu de sua mãe e que não reproduzirei aqui corrobora essa hipótese. Todavia, os Karo-Arara tomam como marco do contato o período de 1940, quando homens e mulheres passam a exercer diversos tipos de trabalhos em diferentes seringais espalhados pela região do rio Machado.

Reconstruir o percurso das famílias por esses seringais entre as décadas de 1940 e meados de 1960 é um trabalho que ainda está por ser feito. O que sei é que os diversos grupos transitaram principalmente entre um seringal no rio Urupá – de onde saíram por conta da violência de Urira (o gerente) –, o seringal do Barroso localizado no igarapé Riachuelo e o Santa Maria, cujo dono Mahó, o seringalista José de

Barros, é considerado por vários velhos como um bom patrão e o primeiro branco com quem travaram contato. O contato tem um sentido muito particular: um amansamento mútuo, que suplanta as relações hostis com os brancos.

As narrativas que abordam o período anterior a Mahó falam de uma disputa entre índios e seringueiros marcada por ataques de ambas as partes e mortes oriundas de doenças. Diversas epidemias eliminaram grande parte da população nessa época. Em Gabas (2012), pode-se ler os relatos de alguns dos senhores com os quais conversei contando como seus pais e avós tentaram se esconder dos brancos por algum tempo em região do hoje Distrito de Nova Colina, ao sul da TI, intensamente ocupada pelos Karo-Arara quando do aparecimento massivo dos não índios e não contemplada no processo de demarcação.

Depoimentos sobre o processo de aproximação com os *peg* gravados por mim, pelo projeto da Cartografia Social[13] e por Gabas (2012) expressam uma dialética do ver e ser visto, na qual brancos e índios ocupam alternadamente as posições de sujeito da visão – aquele que vê o outro – e de objeto do olhar de outrem, como se pode antever em depoimento gravado com o xamã Cícero Xía Mót e sua esposa para o projeto da Cartografia Social.

> *Alicate[14] para Cícero: Fala outra coisa. Vocês viram primeiro o seringueiro?*
> *Cícero: A gente viu seringueiro.*
> *Joana: Esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós.*
> *Alicate: Aqui?*
> *Cícero: Aqui.*
> *Alicate: Esse daqui é o mesmo lugar?*
> *Cícero: É outro.*
> *Alicate: No Santa Maria.*
> *Pereira: Aí que ele amansou eles.*
> *Cícero: Aí o Mahó chegou também.*
> *Alicate: Aí ele viu vocês.*
> *Cícero: Aí que ele viu nós mesmo.*
> *Joana: Machado, facão. Eles deixavam muitas coisas.*
> *Cícero: Ele vinha. Aí depois ele veio mesmo para ver a gente.*
> *Joana: Ele via a gente escondido.*

A fala de Joana, "*esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós*", repete-se em diferentes formulações ao longo das rememorações dos velhos. O contato é uma troca recíproca de olhares. É a qualidade visual e não a aproximação tátil (como supõe o termo usualmente escolhido para tratar das relações entre índios e brancos) que define o encontro com os brancos. As relações só podem ser efetivadas quando as pessoas se veem mutuamente. Antes do olhar recíproco, brancos e índios escondiam-se uns dos outros, observando-se de longe, sem que aquele que era visto se reconhecesse como objeto do olhar do outro.

O amansamento também é recíproco: os Karo-Arara *amansaram* e *foram amansados* pelos brancos. Nas narrativas sobre esse período, as duas formas se alternam indiscriminadamente. Amansar é uma tradução da expressão *xawero ma'íba*. *Xawero* é a palavra para 'primeira visão'[15] e *ma'íba* significa 'fazer descer'. É quando Karo-Arara e brancos se dão a ver uns aos outros que um amansamento mútuo é possível.

A relação com Mahó é a primeira relação estabelecida com um branco não efetuada pela via da guerra; o dono do Santa Maria se deixa amansar e amansa os *antigos*. Aqueles que sobreviveram às doenças e às matanças impetradas pelos não índios na região de Nova Colina passaram, então, a fazer alguns serviços para o seringalista. Não trabalharam como seringueiros. Caçavam, faziam roça, cozinhavam, realizavam tarefas domésticas e torravam farinha.

Antes de Mahó, os *peg* eram considerados *pewíup*, "brabos". O seringalista inaugura um novo modo de relação com os não índios, tornando-se o primeiro patrão dos Karo-Arara, sendo seguido por Firmino, dono do seringal da Penha. Assim como os Paumari (falantes de uma língua aruá e habitantes do médio Purus) falam de seus patrões do tempo da borracha (Bonilla, 2005), os Karo-Arara que viveram nesses dois seringais ressaltam as qualidades positivas (basicamente a bondade, associada ao fornecimento de mercadorias) de Mahó e Firmino. Porém, ao contrário dos Paumari, meus anfitriões não se colocam no lugar de presa ou de animal de criação, embora também desenvolvam uma relação de familiarização, uma de filiação adotiva, pois os *antigos* faziam de seus patrões, pais. É de *papai* que os chamavam. Quando queriam ir ao Santa Maria, chegavam na beira do Machado e gritavam "papai, papai, canoa" e o patrão vinha buscá-los.

Mahó e seu seringal são justamente os conversores de uma relação de pura predação em uma de parentesco. Aqueles que têm seus nomes lembrados, Mahó e Firmino, são os que foram feitos (bons) patrões: cuidadores e fornecedores de mercadoria, constituem-se como (e são chamados de) pai.

Há algo mais a ser dito sobre a relação com Mahó. As famílias nunca moraram no seringal Santa Maria, como viriam a fazer alguns anos depois, quando se estabeleceram na Penha. O Santa Maria estava situado na margem esquerda do Machado, na altura do igarapé Lourdes, e os Karo-Arara viviam em malocas na margem oposta, distantes do Machado (e, portanto, do seringal), estabelecendo um contato intermitente com os brancos. De certa forma, ainda que relações de exploração e violência compusessem a dinâmica social do seringal, o que é destacado pelos jovens, durante esse período os grupos puderam manter suas andanças e seus lugares, concebendo muitas vezes o Santa Maria como um *lugar para passear*, cujo dono, convertido em pai, os acolhia em seus domínios. Mantendo uma aproximação controlada de Mahó e seu seringal, as pessoas foram capazes de preservar aspectos de seu mundo.

O espaço-tempo do seringal é composto por uma multiplicidade de lugares. Intuo, contudo, que o mais importante deles é o seringal da Penha, localizado na beira do Machado, entre os igarapés Jatuarana e Lourdes. As famílias se estabeleceram lá vindas de diferentes seringais, como o de Barroso e de Urira. Algumas vinham de um período vivendo em uma maloca situada no igarapé Lourdes, onde se estabeleceram após fugirem do Santa Maria em virtude de um ataque dos Gavião a este seringal seguido depois por uma investida desses contra os Karo-Arara[16]. Seguiram para a Penha em busca de um novo *i'yat xû*, nas palavras de Peme.

Foi lá que nasceu boa parte da geração de adultos mais velhos, filhos dos idosos com quem conversei. Durante este tempo, recebiam mercadorias como comida, roupa, panela, pinga, em troca da extração de seringa e da produção de farinha para o seringalista Firmino. As famílias moravam *separadas* umas das outras, cada qual em sua colocação. Não faziam festa e se visitavam raramente, encontrando-se somente

no barracão. Tinham pequenas roças junto às casas, mas pararam de produzir grandes roças. Segundo Luiza Xera Yãy, não tomavam bebida fermentada porque "*nem plantavam mandioca, só tirando seringa e fazendo farinha pro Firmino*". A bebida doce continuou a ser produzida em pequenas roças, pois jamais ficaram sem tomá-la.

Esse é considerado um período de dispersão permanente das famílias, de pausa prolongada da vida entre outros. Com a interrupção das festas e das visitas, as reuniões de diferentes *tap* foram suspensas. Não tenho notícias de lugares abertos nessa época, e, talvez, justamente por isso não saiba muito sobre ela. Como se a cessação das andanças e a suspensão da oscilação dos movimentos de separação e junção desacelerasse os acontecimentos e o tempo parasse...

O espaço-tempo do seringal caracteriza-se pela parada duradoura de um *tap* em um mesmo lugar, pela dificuldade de reunião de diferentes grupos (antes mobilizada pelas festas e visitas regadas à bebida) e por uma forma mais estável de engajamento com o mundo dos brancos. A posição do patrão Firmino como um pai ou chefe não é metafórica. Por determinar o lugar onde se vive, mesmo que pela retração da mobilidade e detenção das pessoas em seu seringal, ele é um chefe, como sugeriu Peme, ou um pai, como dizem os velhos.

É na Penha que o Serviço de Proteção ao Índio encontra a maior parte dos Karo-Arara em 1966. As relações com os seringalistas são, então, cortadas. Se no passado impressionavam os Gavião pela enorme população – este povo referia-se aos vizinhos pelo nome *Itinguirei*, "batata", em uma analogia com a forma de crescimento dessa espécie, que nasce esparramando-se pelo solo, multiplicando-se em grande quantidade –, neste momento, contam meus anfitriões com consternação, já não eram muitos. Referindo-se aos chefes de família, dizem que havia somente seis ou sete pessoas, uma população de menos de 50 indivíduos, segundo Moore (1978).

A reunião dos parentes proporcionada pelo SPI é considerada crucial para a continuidade dos Karo-Arara, algo que é reiteradamente lembrado. "A gente não ia nem aumentar", "não tinha menina pequena naquele tempo lá na Penha, quando a gente foi embora de lá que aumentou" e variações dessas formulações são recorrentes sobre esse

momento. O crescimento exige casamento e o casamento era realizado com meninas pré-púberes. "Dez pessoas, dez famílias", era o que restava quando o SPI chegou, contou Alicate. Ou "oito pessoas, nenhuma criança", segundo Peme. Este era o saldo final do tempo da seringa: um número de famílias/pessoas passível de ser contado nos dedos das mãos. Sem crianças, sem mulheres e com as relações entre parentes interrompidas, a ameaça era o fim dos Karo-Arara caso a saída da Penha não tivesse possibilitado a reorganização de algumas de suas práticas vitais.

Situado na beira do igarapé Lourdes, o posto criado pelo SPI na Penha, em 1971, acabou acolhendo os Gavião e com isso afastando a maioria dos Karo-Arara, que prosseguiram com suas andanças, divididos em dois grupos. Um grupo de irmãos classificatórios cujo *i'yat xû* era Armando, estabeleceu-se no Iquideia, afluente do Lourdes. Foi lá que Pedro Agamenon reencontrou os parentes por volta de 1977, vindo a se casar com Arõy, sobrinha (BZ) de Armando. O outro grupo, liderado por Cícero, estabeleceu-se em um lugar próximo chamado *Morokoy Xã Ká* (nome de uma fruta que abundava no local). Entre a chagada do SPI e a abertura, também por Cícero, de um lugar no Igarapé Setembrino no final da década de 1970, as famílias seguiram andando. Como escutei do irmão mais velho de Arõy, "de lá da Penha até aqui [Paygap], tinha não sei quantas aldeias. Viemos rodando". As pessoas seguiam Cícero – o *yat 'xû* que sucedeu Armando após esse morrer por picada de cobra – em "suas viagens malucas", nas palavras de Peme. Em 1981, foi instalado o primeiro Posto Indígena dos Karo-Arara, localizado no Setembrino e conhecido como Posto Central.

Até o estabelecimento mais permanente em Iterap em 1985, os homens seguiram extraindo borracha, trabalhando por conta própria (e não mais para os patrões) em suas antigas colocações familiares na Penha. As pessoas apareciam esporadicamente na aldeia para vender borracha, encontrar parentes e trabalhar na roça comunitária. Uma colocação costumava abrigar uma família nuclear, mas alguns homens mais poderosos, como Cícero, reuniram mais de uma família. Quanto mais próximo era o parentesco entre as pessoas, menor era a distância entre as colocações. Os parentes costumavam se visitar, quando

tomavam bebida fermentada, comiam carne, faziam *brincadeira*, como se referem à dança e canto ensejados pela bebida. Essas festas eram oferecidas por uma família diferente a cada fim de semana. A alegria desse período é sempre ressaltada pela família de Pedro.

De certa forma, esse intervalo entre o aparecimento do SPI e a fixação em Iterap restabelece o espaço-tempo da maloca, mesmo estando os Karo-Arara irremediavelmente *no meio dos brancos*. As pessoas viviam junto aos seus *tap*, empreendiam suas andanças e visitavam-se periodicamente. O Posto Central, e posteriormente Iterap em sua origem, funcionavam como a maloca, recebendo as famílias em uma única casa (no modelo das casas de seringueiros) e possibilitando um momento de concentração de diferentes grupos e a abertura característica da socialidade ritual.

5 Juntos Demais: o espaço-tempo da aldeia

O relativo abandono das andanças e a permanência em aldeias que duram demais inauguram uma das transformações mais profundas no modo de vida de meus anfitriões. O acesso à educação é a principal razão alegada para a disposição de permanecerem em Iterap depois que pararam de extrair seringa[17]. Situada na beira do igarapé Prainha, a localização escolhida possibilitava um acesso mais rápido à cidade de Ji-Paraná, pelo rio Machado. De certa forma, ao menos na visão dos mais velhos, a escola foi a grande responsável pela cessação dos deslocamentos, como fica claro na fala de Peme:

> [...] hoje eles [os velhos] falam: Ah! Porque a SEDUC trouxe professor e agora tem que ficar só num canto... antigamente não era assim. Eles falam muito... culpam muito a SEDUC porque tinham aquele costume de ficar num canto... passar mais ou menos uma semana e depois ficar andando... caçar... pescar... eles gostam dessas coisas. Esses dias eles estavam conversando sobre isso comigo: a gente gosta que tem escola... mas nós não somos muito satisfeitos com a escola... *porque a escola prende muito a gente* [...] Antigamente... a gente saía... ficava no mato. Para os velhos a escola é negativa porque sempre foram

> de estar andando... passar um tempo num canto... um tempo no outro. (Marli Peme Arara *apud* De Paula, 2008, p. 155-156, grifo nosso)

Essa imagem de fixação e confinamento repete-se quanto ao entendimento do que significa viver em uma terra indígena *demarcada*. Com 185.534 ha, a Terra Indígena Igarapé Lourdes foi demarcada em 1976 e homologada e registrada em 1983. Embora a demarcação tenha possibilitado que os Karo-Arara seguissem vivos, fabricando parentes, habitando sua terra e visitando seus lugares, as pessoas ressentem-se dos limites que ela impõe ao caminhar, como se pode antever na fala de Pedro.

> A demarcação ajudou muito. Porque se não fosse a demarcação, eu acho não existia nós mais como nós somos índios aqui dentro dessa terra. E quando a gente vê o problema que a gente passou, a gente fica meio triste porque não tem mais aquela liberdade que você tinha, nosso povo tinha. Então, eu acho que *hoje a gente tá aqui, bem dizer, preso*. Tá quase preso porque você não tem mais por onde ir. Enfraqueceu caça aqui, você não tem mais para onde sair. Então, realmente as coisas era diferente naquela época. Hoje aqui é uma aldeia e quando terminar essa caça que ficava perto, mudava pra lá. Ficava dois, três anos e voltava pra cá de novo. Então, o índio andava por isso, né? Se o parente morre também. Ficar um dia para esquecer um pouco dali, depois voltava. (Pedro Agamenon em entrevista realizada em setembro de 2012, grifo nosso)

"Nós vivíamos bem. Hoje em dia não tem mais como andar por causa da demarcação", decretou o sogro de Pedro em outra ocasião. Assentar e demarcar – (tentar) estancar o movimento dos corpos e grupos – é criar espaços de exclusão coletivos. A exclusão de determinados lugares do campo espacial dos atores não se restringe a esse novo contexto. A novidade que a demarcação engendra é um desenho esculpido na terra por cercas e marcos demarcatórios, que produz um espaço de exclusão contínuo, permanente e coletivo. A Terra Indígena com suas aldeias e lugares preferencialmente fixos e mapeáveis é uma forma de territorialização, uma que toma um povo ou etnia como o habitante privilegiado e dado dessa terra. Não se

presume que outras formas de coletividade, humanas e não humanas, tenham seus modos específicos – ou *tradicionais*, para ficarmos com o texto constitucional – de habitar.

Tampouco se imagina que o campo espacial (Munn 1996) é inescapavelmente traçado a partir do ponto de vista de um sujeito (seja ele uma pessoa ou um grupo) e, por conseguinte, relativo. Como vimos é impossível decidir sobre a multiplicidade ou singularidade dos lugares produzidos, seu limite é sempre móvel e situado no corpo daquele(s) que anda(m). É por isso que meus amigos dizem que "*cada um sabe contar uma parte da história*". Essa história é a história do território; cada parte da história/território é um todo. Converter essas partes-todos em um todo que encerra uma perspectiva única e desincorporada é o que a figura jurídico-administrativa da Terra Indígena parece fazer do ponto de vista de meus amigos. Pode a figura da TI dar conta dessa topologia situada e aterrada nos corpos que andam? No caso aqui tratado, essa pergunta é fundamental. Os Karo-Arara referem-se à terra demarcada pela expressão *i'yat naxo*, "nosso mato". É o mato, espaço das andanças e de constituição de lugares pretéritos, presentes e futuros, que contém o sentido de território para os meus amigos.

A Terra Indígena, porém, desenha um limite equivalente ao limite-contorno pensado por Deleuze e recuperado por Nodari (neste volume), um limite "externo e transcendente, enquanto forma que limita os corpos e impede sua interpenetrabilidade, marcando uma extensão" (Nodari, neste volume). Este tipo de limite choca-se com "o modo 'indígena' que traçaria um limite-dinâmico, intensivo, interno e imanente, que toma os corpos por sua força e tensão, expressas "não por um contorno, mas por uma maneira de ser, de tender, por um modo (de vida), um hábito, não um lugar determinado, mas uma maneira de habitar o mundo, uma posição relacional" (Nodari, neste volume).

Como no caso aqui discutido o limite é o próprio corpo que anda, barrado somente por Outros indomesticáveis, as fronteiras estão sempre se atualizando e fazendo vazar a potência da T/terra. Assim, por mais que o limite-contorno e a permanência mais longa em aldeias tenham efeitos deletérios na vida dos meus anfitriões, a fixação permanente dos corpos é impossível[18]. Os Karo-Arara inventaram novas formas de

andar que possibilitam o exercício de seu modo de ocupar a T/terra, que se faz entre movimentos e paradas. Houve mudanças severas na intensidade desses trânsitos, é verdade, mas as pessoas seguem caminhando. As expedições para a coleta de castanha no inverno, por exemplo, esvaziam as aldeias e colocam os grupos familiares em movimento.

Deslocamentos no espaço da própria aldeia também são bastante ordinários. Ao longo dos últimos doze anos, o núcleo original de Iterap vem sendo paulatinamente abandonado por diferentes famílias. Pequenas aldeias, habitadas em geral por um grupo doméstico, não param de surgir. Além disso, a maioria das famílias tem o que chamam de *sítios*, roças mais distantes para onde se dirigem com frequência para passear, trabalhar e passar uma temporada. A ocupação reiterada dessas roças traz em si a possibilidade de abertura de futuras aldeias, o que já vem acontecendo.

Em Paygap, onde vivem o grupo familiar de Pedro e o de seu sogro, as casas são mais próximas umas das outras, mas já andaram algumas vezes desde que Pedro abriu o lugar por volta de 1992, depois de desentendimentos em Iterap. Os cunhados do cacique afastaram-se poucos metros, mas o suficiente para marcar alguma distância do marido da irmã. Os dois irmãos assentaram suas casas praticamente coladas uma a outra, marcando no chão da aldeia do cunhado um outro *tap*. Os grupos de parentes seguem constituindo seus lugares, no mato ou na aldeia.

Há, todavia, algo de insuficiente nessa variação atual. Ainda que a criatividade de meus anfitriões possibilite inúmeras atualizações da alternância entre *estar junto* e *estar separado*, cujo modelo é o do espaço-tempo da maloca, algumas são consideradas mais bem realizadas do que outras. O período em que habitam as colocações familiares sem a presença dos patrões é narrado, por exemplo, como um momento de alegria e plenitude. Ele assemelha-se à maloca ao menos em dois níveis: a oposição colocação familiar/aldeia é análoga à oposição mato/maloca e as visitas entre diferentes colocações corresponde às visitas entre malocas. Embora modificada, a oposição junto/separado pode se atualizar.

Algo diferente se passa quando olhamos para as aldeias atuais. Quando se vive muito mais parado do que andando – seja porque a escola ou o limite da TI aprisiona os corpos –, a distinção andar/parar não serve mais como costumava servir para engendrar a oscilação entre viver *junto* (entre outros) e *separado* (entre si). Do ponto de vista dos que vivem em Iterap, uma proximidade excessiva e invariável entre os *tap* perturba as relações. Hoje em dia "é todo mundo junto", dizem os velhos. Antigamente, no espaço-tempo da maloca e do seringal, "era separado", afirmam, tendo em mente a distância maior que as famílias impunham em relação aos lugares umas das outras, vencida somente por um longo caminhar. Tudo se passa como se a proximidade praticamente permanente entre os *tap* não permitisse diferir claramente os movimentos de juntar-se e separar-se. A impressão que tenho é que, em algumas ocasiões, é impossível decidir se a aldeia é o momento da dispersão ou da concentração no pêndulo da sociomorfologia karo-arara.

É assim que entendo em parte o malogro de um *Wayo 'at Kanã,* Festa do Jacaré, realizado em setembro de 2011, que teria como convidados os moradores de Paygap. Os donos da festa tiveram dificuldades de mobilizar os coaldeãos para os preparativos do ritual. Os rumores eram de que "a comunidade estava muito dividida". As pessoas que não residiam no núcleo central da aldeia estavam se colocando como convidadas e não anfitriãs da festa. A confusão quanto a essas posições inviabilizou uma recepção adequada dos convidados de Paygap, que acabaram retornando para casa antes da data acordada incialmente.

Desenvolvi o tema da proximidade excessiva e suas consequências sobre a socialidade ritual (entendida aqui não como um evento extraordinário, mas como essa vida entre outros) alhures (Otero dos Santos 2016, p. 157-9). Importa dizer que os velhos são unânimes em afirmar que antigamente – na maloca, no seringal, e nas andanças pós-SPI –, os *tap* viviam espalhados e longe uns dos outros, visitando-se com alguma frequência. A fixação por muito tempo em Iterap e Paygap aproxima demasiadamente os *tap*. A dialética entre *estar junto* e *estar separado* é desequilibrada, pois estão todos juntos demais o tempo inteiro, abolindo a diferença requerida para se estar entre outros.

Como seguir vivendo quando o modo de vida instaurado pela Terra Indígena –com seu modelo de aldeamento que pretende fixar os corpos e as fronteiras – e imposto pelos brancos dificulta a reprodução da socialidade karo-arara? Além dos afastamentos operados nos interiores das aldeias, que fazem os assentamentos multiplicarem-se, tornando o aprisionamento dos corpos muitas vezes pouco efetivo, as trocas de festa entre Iterap e Paygap são uma forma breve de criar pausas na vida entre si. Desde 2010, as duas aldeias revezam-se na realização de um *Wayo 'at Kanã* anual, com alguns mais e outros menos bem sucedidos. Os Karo-Arara seguem testando e inventando formas de (bem) viver *no meio dos brancos* e seus aparatos.

Notas

[1] Agradeço a Marcela Coelho de Souza e Andressa Lewandowski, pela leitura e comentários ao texto, bem como ao parecerista anônimo, que, com muita generosidade e conhecimento, apontou caminhos promissores e elencou sugestões pertinentes. Como de costume, qualquer inconsistência é responsabilidade da autora.

[2] Essa grafia, adotada no projeto *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas* coordenado por Marcela Coelho de Souza e com o qual colaboro, é inspirada na equivocidade Terra/terra anunciada por Nodari (2014): "[...] tanto a terra é um *oikos* quanto a Terra é um *ego*, um sujeito". Seu uso pelo projeto busca marcar o caráter polissêmico da terra, entendida de maneiras diversas pelos coletivos indígenas e pela ordem legal e estatal com a qual esses coletivos precisam se haver.

[3] Desde 2010, desenvolvo pesquisa nas aldeias Paygap e Iterap, essa um conjunto de várias pequenas aldeias, cuja maior e mais central atende por esse nome. Ambas situam-se na Terra Indígena Igarapé Lourdes. A primeira abriga 77 moradores e a segunda conta com uma população de 248 (Sesai, setembro de 2017). A maior parte do trabalho de campo ocorreu entre 2010 e 2013, período em que permaneci cerca de 12 meses (divididos em diferentes etapas) entre as duas aldeias no âmbito da pesquisa de doutorado. Em maio e setembro de 2016, retornei às aldeias, com o apoio financeiro do Museu Paraense Emílio Goeldi, que me recebeu para um estágio pós-doutoral.

[4] No período de minha pesquisa de doutorado, Arara era a autodenominação utilizada por meus anfitriões frente aos brancos e outros grupos indígenas. Recentemente, um movimento para serem chamados de Karo-Arara tem ganhado força. Karo é a palavra para arara na língua. Optei por manter a forma original com que as pessoas se autodenominavam, respeitando a criatividade e as transformações inerentes à constituição de uma identidade étnica. A autodenominação na língua é *I'târap*, "nós todos", "palavra formada pela junção do pronome pessoal de primeira pessoa do plural inclusivo *I'tâ* 'nós', seguido da palavra com significado de 'coletivo' *tap*" (Gabas, 2012).

[5] Povo Tupi Mondé com o qual compartilham a TI Igarapé Lourdes.

[6] Pelo que pude depreender das instanciações de grupos traçadas por meus interlocutores em nossas conversas, um grupo que caminha junto é, em geral, composto por um homem sênior e suas mulheres, seus filhos com suas esposas, filhos e filhas solteiras. O que temos, pois, é um grupo doméstico com inflexão virilocal, mas passível de ser contornada por chefes poderosos, que irão reter suas filhas e atrair os genros. Esse esquema se repete no regime residencial do seringal e pode ser observado nas aldeias de hoje, com algumas variações relacionadas à unidade habitacional e às distâncias geográficas entre os grupos, variações essas fundamentais nos regimes nativos de autodescrição.

[7] Por erro durante o processo de abertura das picadas e instalação dos marcos demarcatórios, essa área ficou fora da TI. Embora os Karo-Arara sempre apontem esse equívoco, no momento não há reivindicações dessa parte do território.

[8] Os mortos também impulsionavam as andanças. Quando alguém morria enterravam o corpo (na própria maloca ou longe dela, segundo diferentes versões) e deixavam o lugar por um tempo. Permanecer significava ser assombrado pelo '*oraxexe* (espectro do morto) e pelas lembranças evocadas pelo falecido. Era preciso partir por um tempo para esquecer e ser esquecido.

[9] Bebida feita do milho mole ralado.

[10] *Marixa* é uma variedade de macaxeira, que dá nome à bebida considerada genuinamente karo-arara e raramente produzida na atualidade. É feita a partir do cozimento da macaxeira ralada e reportada como tendo baixo teor alcóolico quando comparada à receita gavião, onipresente nas casas karo-araras no presente, porém, em sua versão doce.

[11] Soares-Pinto (2017) mostra como a posição da chefia entre os Djeoromitxi é constituída pelas capacidades de um homem de abrir um lugar, identificando os locais para roça, pesca, caça e mediando a relação com os donos não humanos. A descrição da autora sobre a dinâmica de extensão territorial estabelecida por um dispositivo que coloca o irmão mais velho como o futuro chefe e, portanto, fundador de lugares novos, e o irmão mais novo como aquele que se identifica e permanece com o pai também se assemelha ao desenvolvimento do grupo doméstico karo-arara ao longo do tempo.

[12] A parceria entre Pedro e Cícero é exemplar nesse sentido. Pedro, que passou a juventude *no meio dos brancos* com a mãe, é um dos poucos homens mais velhos sem qualquer poder xamânico. Mesmo morando em aldeias diferentes, o cacique de Paygap e Cícero mantêm uma sólida aliança, que inclui o casamento da filha mais velha do pajé com o filho mais velho do cacique, parceria em rituais e trocas de visita. Como escutei de uma mulher de Iterap sobre o período pós-SPI, "Pedro era cacique, mas pajé que mandava. Eles combinavam as coisas".

[13] Coordenado por Alfredo Wagner e desenvolvido desde 2005, o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA/UFAM – FUND. FORD) tem como objetivo realizar um mapeamento social dos Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia. Iniciado entre os Karo-Arara em 2010, o projeto, contudo, acabou não se concretizando, mas uma série de conversas foram gravadas com os mais idosos nesse mesmo ano. Eu participei de algumas delas e traduzi com diferentes colaboradores alguns dos depoimentos.

[14] Cacique de Iterap na época da gravação.

[15] Embora *wero* signifique "fala" ou "língua", não se pode afirmar com certeza que *xawero* tenha alguma relação com essa faculdade, pois o significado de *xa* é desconhecido, segundo me informou o linguista Nilson Gabas por correio eletrônico. O estudioso

da língua karo acredita ser até possível que *xa* seja um outro morfema ou palavra, pois o /p/ diante de /w/ muda para /h/ ou pode até sumir. De toda a forma, a língua karo relaciona as faculdades dos sentidos. *Wero toy* é ouvir, escutar. *Toy* é ver, olhar, cuidar, conhecer. Dentro desse conjunto, seria perfeitamente cabível que a palavra que designa a ideia de ser visto (pela primeira vez) tivesse alguma relação com a fala.

[16] Em fuga dos ataques dos Surui Paiter e dos fazendeiros que tomavam suas terras do outro lado da Serra da Providência, os Gavião chegaram ao igarapé Lourdes provavelmente no início da década de 1940, onde encontraram alguns Karo-Arara ali vivendo. Houve trocas matrimoniais e intercâmbio cultural, com os dois povos chegando a assumir uma estética corporal bastante similar. As relações ficaram estremecidas após os Gavião começarem a adquirir doenças decorrentes do contato com os brancos do Santa Maria, que era intermediado pelos Karo-Arara. Foi a vingança pelas doenças contraídas que levou os Gavião a matar alguns seringueiros. Segundo Leonel (1983), o ataque ocorreu em 1959. A partir dos relatos de meus interlocutores e daqueles disponíveis em Mindlin et al. (2001), creio que esse episódio tenha acontecido alguns anos antes e seja o mesmo mencionado por Schultz (1955), que esteve por cerca de dois meses em uma maloca Gavião em algum momento entre 1953 e 1955.

[17] Segundo Pedro, os homens "pararam de tirar seringa quando o governo parou de comprar". Após o chamado segundo ciclo da borracha, os seringais contaram com subsídios do governo, os quais foram retirados em 1985 (Schiel, 2004, p. 58), justamente o ano em que passaram a morar permanentemente em Iterap.

[18] O perigo de uma fixação excessiva não se restringe aos movimentos coletivos. Ele também se faz sentir no nível da pessoa. Andar ou permanecer parado são disposições que indicam o estado psicofísico das pessoas e sua abertura para os outros. Os adultos mostram-se preocupados com o que concebem como uma estagnação dos corpos dos jovens, que muitas vezes preferem ficar em casa do que sair em expedições na mata ou trabalhar na roça. Permanecer no interior da casa faz "mal para a vista", explicou uma mulher, triste por ver suas netas dias e dias em frente à televisão. Além de serem considerados antissociais, aqueles cujos corpos não se movimentam e se ocultam da vista dos outros ficam *buchudos*. Por outro lado, é preciso um controle sobre o movimento. Dizem que uma senhora de Iterap matava seus filhos por ser incapaz de parar quieta na hora do parto. Andava de um lado para o outro, bebia água e só conseguia parir quando o bebê estava morto. Mulheres que andam muito pela aldeia em lugar de cuidarem de suas casas e crianças também não são bem vistas. O mesmo pode ser dito de homens que costumam ir muito à cidade sem motivo aparente ou visitar outras aldeias com frequência.

Referências

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. **R@u – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

COELHO DE SOUZA *et al*. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. **Entreterras**, [*S.l.*], v. 1, n. 1, 2017.

DE PAULA, Jania. **Karo e Ikoleng:** escolas e seus modos de vida. 2008. 225p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2008.

DINIZ, Renata. Outra vez, *me deixa em paz*! Crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 83-108, 2017.

GABAS JR., Nilson. **A gramar of Karo, Tupí (Brazil)**. 1999. 297p. Tese (Doutorado em linguística) – University of California, Santa Barbara, 1999.

GABAS JR., Nilson. **Karo – Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil**. 2012. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karo. Acesso em: 31 out. 2017.

LEONEL JR., Mauro de Mello. **Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião (Digüt) – P.I. Lourdes.** Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), novembro de 1983.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim:** o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI-MN-UFRJ, 2005.

MATOS, Beatriz. Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 37-60, 2017.

MINDLIN, Betty; DIGÜT, Tsorobá; CATARINO, Sebirop. **Couro dos espíritos:** namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia. São Paulo: Terceiro Nome e Senac, 2001.

MOORE, Denny**. Relatório PI Igarapé Lourdes**. Manuscrito, 1978.

MUNN, Nancy. Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. **Critical Inquiry**, [*S.l.*], v. 22, n.3, p. 446-65, 1996.

NODARI, Alexandre. **A( ) terra(r)**. Manuscrito, 2014.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 68-102, 2019.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia. **Espaço Ameríndio,** Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 118-161, 2016.

OVERING, Joanna. The Aesthetics of Production: The sense of community among the Cubeo and Piaroa. **Dialectical Anthropology**, [*S.l.*], v. 14, n. 3, p. 159-175, 1989.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho:** histórias Apurinã. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Urukú e Digût. **Journal de la Société des Américanistes,** [*S.l.*], v. 44, p. 81-97, 1955.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. **R@u – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 61-82, 2017.

STRATHERN, Marilyn. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Nova Guiné. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 109-139, 1998.

WAGNER, Roy. Are there Social Groups in the New Guinea Highlands? *In*: LEAF, Murray (org.). **Frontiers of Anthropology**. Nova York; Cincinnati; Toronto; Londres; Melbourne: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

Recebido em 05/11/2017
Aceito em 13/01/2019

Julia Otero
Doutora em Antropologia Social, professora da Universidade Federal do Pará (UFPA) .
E-mail: juliaoterosantos@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p170

Limites e Lugares: entre caminhos Mẽbêngôkre

Ester Oliveira[1]
João Lucas Moraes Passos[1]

[1]Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil

Resumo

Este trabalho reúne duas pesquisas feitas entre os Mẽbêngôkre, povo jê, mais conhecido como Kayapó e habitante da bacia do Xingu. Realizadas em dois subgrupos distintos, no Pará (TI Kayapó) e no Mato Grosso (TI Capoto/Jarina). As etnografias aqui trabalhadas voltam sua atenção para a territorialidade mẽbêngôkre, explorando as andanças e a produção de redes de lugares-eventos nomeados, intimamente ligadas à organização sociopolítica desse povo. Os deslocamentos ainda são pouco explorados na literatura antropológica sobre os Mẽbêngôkre, apesar de constituírem tema praticamente onipresente nas narrativas dos anciãos. Partimos das enunciações toponímicas nesses relatos para observarmos a dinâmica da produção de lugares e sua relação com as separações históricas dos subgrupos mẽbêngôkre; onde também estão em jogo práticas estatais, como a demarcação das terras e o estabelecimento de limites estaduais, que, embora contrastando com a territorialidade mẽbêngôkre, acabam por fornecer um idioma para as relações políticas entre os diferentes subgrupos.

Palavras-chave: Territorialidade. Lugares. Movimento.

Abstract

We gather here two studies among the Mẽbêngôkre, a gê people best known as Kayapó, who inhabits the Xingu river basin. Carried out in two distinct subgroups, in the states of Pará and Mato Grosso, the ethnographies in question here draw attention to the mẽbêngôkre territoriality, exploring the journeys and the production of named places-events, intimately connected to the sociopolitical organization. The movements are not very well explored in the anthropological literature about the Mẽbêngôkre, even though they constitute a major theme in the elders' narratives. We set off from the toponimical enunciations in these stories to perceive the dynamics of place production and its relation to the historical splits between the subgroups, in which are also at stake today some state practices, such as land demarcation and the establishment of state limits, that, despite the contrast with mẽbêngôkre territoriality, end up working as and idiom for the political relations between the subgroups.

Keywords*: Territoriality. Places. Movement.*

1 Introdução

Reunimos aqui duas pesquisas etnográficas realizadas com os Mẽbêngôkre (Kayapó)[1] e que devem muito a nossos respectivos diálogos com três anciões – Kupatô, Krwỳt (do subgrupo Kubẽkrãkêjn, TI Kayapó, Pará) e Iobal (do subgrupo Mẽtyktire, TI Capoto/Jarina, Mato Grosso). Buscaremos dialogar sobre narrativas – cujo principal mote são as andanças – que se encontram como uma mesma forma de conhecimento e se cruzam em determinados lugares evidenciando uma rede de relações estabelecida entre os subgrupos mẽbêngôkre, para além das separações históricas e políticas estabelecidas. Tomando como ponto de partida as narrativas toponímicas, buscamos reunir referências para a realização de uma etnografia da vivência da territorialidade em movimento. Observamos as tensões e desdobramentos que se estabelecem entre a territorialidade e organização sociopolítica mẽbêngôkre e o processo de regulamentação fundiária engendrado pelas práticas estatais – que historicamente têm tomado o movimento como negação da relação com a terra e consequentemente do direito a ela. Os deslocamentos mẽbêngôkre aparecem também como uma questão clássica e controversa na produção etnológica sobre este povo, como buscaremos desenvolver adiante.

Muitos relatos sobre andanças se iniciam com *kubẽ kêt kam* ou *krõrõ kêt kam*, traduzidas como "quando não tinha brancos[2]" ou "quando ainda não havia a pacificação". Essas expressões são utilizadas para localizar as histórias em um tempo em que os não indígenas ainda não estavam presentes no cotidiano da aldeia. Além de delimitar um tempo, essas expressões também lidam com uma dinâmica de ocupação territorial diferente da atual. Elas se referem a uma época

marcada pela grande mobilidade, quando se deslocavam por muitos dias sem vestígios dos brancos. Não à toa, entre as imagens utilizadas pelos Mẽbêngôkre para contrastar os períodos pré e pós "pacificação" (década de 1950), a mais proeminente delas é talvez aquela em que dizem que "só andavam no mato, feito queixadas". Segundo os mais velhos, a casa estava sempre vazia. Depois que chegaram os *kubẽ*, os Mẽbêngôkre passaram a ficar mais em casa, a esperá-los – e todos os bens materiais e simbólicos que traziam consigo.

Essa mobilidade, contudo, se dá de formas distintas e em certa medida persiste até hoje. Os mẽbêngôkre transitam bastante entre aldeias e cidades. Há também as caçadas coletivas realizadas pelos homens (*mẽõtomõrõ*) e que antecedem o fim de cerimônias de nominação. Mas já não praticam mais as expedições guerreiras e também as andanças sazonais que constituem o principal tema das narrativas dos anciãos, caracterizadas nesses relatos como *mẽ'y*[3]. Essas andanças (*mẽ'y*) eram realizadas especialmente no período da seca (mas não só), e podiam durar de algumas semanas até meses. Eram organizadas em geral em torno dos grupos masculinos que organizavam a política da aldeia. Segundo contou Krwỳt,

> *O chefe de um grupo falava para o seu pessoal: 'Como vamos fazer? Vocês dizem o nome de um lugar*[4] *que vocês gostem e pegamos os pequenos, os seus filhos, e vamos andar com eles para que comam mel e carne. Eles vão comer anta, queixada, jabuti e depois a gente volta e senta em casa'. Então, as pessoas respondiam: Sim, sim, sim. Vamos fazer nossa andança [mẽ 'y] para lá'. E falavam o nome de algum lugar. Então o chefe fazia o bẽn*[5] *dizendo o nome do lugar e falava o que tínhamos que fazer. Quando amanhecia, todos saíam em andança. Andavam e acampavam.*

Esse breve relato é seguido de uma descrição detalhada do cotidiano dos acampamentos, que não cabe colocar aqui. Uma descrição de certa forma similar (mas feita por um não-indígena) pode ser encontrada em Banner (1961). Em geral, construía-se um novo acampamento a cada dia, não muito distante do anterior, pois havia bastante coisas a serem carregadas, especialmente produtos da roça.

Werner (1983) chama esses deslocamentos de "trekking" em seu estudo e define-os como viagens terrestres que envolvem um grande número de pessoas durando algumas semanas, mas que preservam a

intenção de retornar à uma aldeia principal. Turner (1992) compreende que as expedições (ou *trekking*) são apenas uma das formas de movimento e devem ser lidas dentro de uma compreensão mais ampla a respeito do movimento como um fato essencial da socialidade mẽbêngôkre. Essa definição de *trekking* parece ser demasiadamente restrita diante das múltiplas possibilidades de mobilidade Mẽbêngôkre, como as expedições guerreiras, as incursões cotidianas ao espaço fora da aldeia, as idas às cidades e às outras aldeias. Em outro extremo, é também usado o termo "perambulação"– que remete a um movimento indiscriminado, a ermo, aleatório. Diante disso, optamos aqui por nos referir ao movimento como tal, ou como andanças e deslocamentos, buscando nos afastar da sombra do excesso ou da ausência de intencionalidade premeditadas, ao mesmo tempo dando espaço à amplitude de interações (eventos) que se dão nessas emergência e conexão dos lugares.

Em meados do século XIX, os Mẽbêngôkre começaram a ocupar territórios cada vez mais a oeste, fugindo da crescente expansão não indígena (Verswijver, 1992) e construindo novas redes de caminhos e lugares. As cisões das aldeias – decorrentes, muitas vezes, de divergências quanto à forma de conduzir a aproximação com os não indígenas e que tinham como consequência uma hostilidade mútua entre os grupos recém-separados – fizeram com que os Mẽbêngôkre se espalhassem pela terra "feito um ramo" (*krô pràk*) e essas subdivisões são hoje consolidadas política e espacialmente. Se por um lado, a guerra era um grande combustível para as andanças, a "pacificação" consolidou certas subdivisões e as associou a determinados pedaços de terra. É comum ouvir os próprios Mẽbêngôkre se referirem a "Kayapó do Pará" e "Kayapó do Mato Grosso", que, na verdade, é uma apropriação que não coincide com o limite estadual, que é fixo. O que o Iobal considera "Mato Grosso" está em grande parte do Pará. Desse modo, a dinâmica sociopolítica dos Mẽbêngôkre também foi bastante afetada por todo histórico de contatos e pelo processo de reconhecimento de terras indígenas, atualmente fundamentais para a autonomia dos povos, mas que, consequentemente, impõe limites, gerando outras formas de ocupação territorial.

A partir das formas de movimento, observamos etnograficamente como se constitui a terra vivida pelos Mẽbêngôkre, com base em suas

próprias práticas de conhecimento e em sua territorialidade específica. Uma face que essa tensão toma é o da diversidade de formas de ocupação territorial e estabelecimento de laços com a terra frente à conformação do entendimento de terra tradicionalmente ocupada que o processo de regularização fundiária impõe. Se a guerra, o trânsito intenso de grupos, os modos não-fixos de viver e os tantos elementos propulsores de movimentos são preeminentes nessa socialidade indígena, que efeitos tem o enquadramento de um povo em uma terra indígena, ou de subgrupos de um mesmo povo em diferentes terras indígenas? E o que escapa a terra indígena, na terra vivida?

2 "Entre-Aldeias"

No princípio da etnologia sul-americana, os povos Jê foram classificados como "tribos marginais" (Steward, 1946), sendo caracterizados como nômades, caçadores, coletores e detentores de práticas agrícolas insipientes. A caracterização dos povos Jê como nômades relegava-os a uma categoria de "sem terra". Em resposta a esse equívoco, os antropólogos começaram a utilizar o termo seminomadismo como modo de atenuar as ideias errôneas do movimento como perambulação à ermo e aleatória. No entanto, independentemente do termo utilizado, entendemos que essa dinâmica ainda é passível de descrição etnográfica, a fim de desvincular esses termos do ranço conceitual que carregam em si – como o atrelamento à subsistência e a concepção de "sem terra" – que mais obscurece do que põe luz à questão.

O obscurecimento da mobilidade como questão na etnologia sobre os Mẽbêngôkre nos parece fruto da ênfase nos estudos da estrutura social centrada na aldeia e da sua organização socioespacial – seja da abordagem de Turner (1992) enfatizando o espaço central/masculino, seja da abordagem de Lea (2011) sobre as casas/feminino. Essa abordagem se põe em contraste com a dinâmica de habitação/mobilidade que tem se apresentado em nossas pesquisas e em outras referências bibliográficas. Cabe mencionar que essa ênfase nos lugares "entre-aldeias" já foi abordada etnograficamente na análise da guerra mẽkrãgnoti (Versvijver, 1992) e da cosmopolítica mẽtyktire (Bolívar, 2014). Nesse sentido, pretendemos observar as relações que se dão ao

longo dos caminhos e na nomeação de lugares, para além da aldeia. A partir de uma etnografia do movimento e das relações com os lugares nomeados, buscamos traçar as conexões dessa dinâmica com a descrição a respeito das aldeias, com o intuito de refletir posteriormente a respeito das implicações dessa perspectiva nos estudos da organização social mẽbêngôkre.

3 A Mobilidade na Literatura

As primeiras descrições e interpretações a respeito dos povos Jê habitantes da área de transição entre o cerrado do planalto central brasileiro e a floresta amazônica os caracterizavam como nômades, caçadores, coletores e detentores de práticas agrícolas incipientes. O movimento era suposto como resposta adaptativa de subsistência e o cerrado tido como um bioma marcado pela escassez.

Werner (1983) trata das andanças por um viés utilitarista e registra que os Mẽbêngôkre empreendem seus deslocamentos sazonais como forma de otimizar sua dieta de proteínas. Ele sai um pouco do idioma da escassez, dizendo que os Mẽbêngôkre já possuem uma dieta com quantidade considerável de proteínas enquanto estão na aldeia, mas que, durante a seca, quando a oferta de caça e pesca aumenta, eles promovem suas expedições com o objetivo de, dedicando mais tempo à busca por presas, conseguirem uma quantidade ainda maior de proteína animal. Esse incremento na dieta proporcionaria, segundo Werner (1983), maior resistência ao veneno da mandioca brava, que comporia a base da alimentação dos Mẽbêngôkre.

Turner (1992) discorda, pois, segundo ele, o modo como os Mẽbêngôkre empreendiam suas expedições, em grupos grandes e andando pouco a cada dia, não as tornava eficientes para a aquisição de mais caça do que se tinha normalmente nas aldeias. Para Turner (1992), o período na aldeia e o período no mato não representam distintos modos de sobrevivência, mas formas de organização social complementares. A matri-uxorilocalidade de segmentação – pois as unidades básicas de produção seriam as casas das famílias extensas – daria lugar, durante as expedições, a um patrivirilocalidade coletiva, pois os homens, caçadores, funcionando como um grupo uno, dariam

as coordenadas e guiariam o itinerário. Alternando entre vida na aldeia e nos acampamentos, a sociedade mẽbêngôkre contrabalancearia forças centrífugas – a tendência segmentar – e centrípetas – a solidariedade masculina nas andanças, reproduzindo a ordem e a estrutura social. Essa ideia de Turner tem o mérito de fugir das abordagens utilitaristas do neoevolucionismo cultural, mas ela não coloca o foco sobre o deslocamento. O período "no mato" é visto apenas como um contraponto a vida aldeã, gerando uma totalidade "estática".

Posteriormente, Posey (1992), numa abordagem mais ecológica, argumentou que os Mẽbêngôkre realizam um "sistema de agricultura nômade" e de manejo agroflorestal engenhoso, observando uma grande quantidade de práticas envolvendo o manejo de recursos do entorno das aldeias e áreas mais distantes, percorridas nos deslocamentos. Nesse sentido, não se trata de caçadores e coletores que vagam a ermo, mas de agricultores de corte e coivara que manejam diversos lugares percorrendo-os ciclicamente. Nos períodos de deslocamento, os Mẽbêngôkre carregam consigo produtos de suas roças; que não estão apenas nas aldeias. Os caminhos traçados envolvem capoeiras que são tidas como uma reserva de mudas e sementes, pomares e locais de caça; e, posteriormente, potenciais locais para reabertura de roças tendo em vista sua produtividade.

As dinâmicas sociopolíticas e territoriais descritas por Verswijver (1992) – os constantes deslocamentos, conflitos, cisões e recomposições dos subgrupos – se contrapõem a essa concepção da aldeia como unidade relativamente fechada e os grupos em movimento como coletividades mais coesas como descrito por Turner (1992). Há indícios etnográficos suficientes para conceber as aldeias e os subgrupos Mẽbêngôkre mais como arranjos relativamente transitórios do que como unidades estáveis. Segundo observou Leite (2007), as aldeias e acampamentos eram constantemente recompostos devido ao encontro de grupos que viajavam em tempos diferentes. Com efeito, os relatos dos anciões, como Kupatô, Krwỳt e Iobal, não podem ser tomados em si com a história de um subgrupo ou aldeia, mas "[...] antes como momentos dessas dispersões e encontros que são em conjunto a história de uma aldeia" (Leite, 2007, p. 12).

Uma outra abordagem do movimento "entre-aldeias" e nas imediações das aldeias foi feita por Bolívar (2014), para quem nesses deslocamentos são revisitadas memórias e narrativas e vividas interações intensivas com outras agências que ali se colocam, como os *karõ* (imagens, espíritos) de antepassados, animais, plantas, etc. Esse conjunto de eventos que se dão ao longo do deslocamento constitui as pessoas mẽbêngôkre, trata-se "[...] portanto também [de] reorganizar os corpos, traçar marcas na pele, nos caminhos e na memória, estar ciente da importância do observado " (Bolívar, 2014, p. 173). Por meio da criação/nomeação de lugares, usados em diferentes escalas, e dos deslocamentos, os Mẽbêngôkre constituem desse modo a si e ao seu território.

5 O Homem que Caminhava

As trajetórias se dão por sequências de lugares nomeados em um itinerário gradual, conforme avança, ele se desdobra numa série de lugares e de caminhos, provocando uma imagem de que não há o espaço vazio. A própria passagem do tempo é marcada na terra pelos caminhos que se percorrem nela. Queremos mostrar agora um relato de Kupatô, que pode nos ajudar a pensar sobre o tema:

> *Eu sou Kupatô. Pykatôti foi onde eu nasci. Então eu fui pro mato, que era o Màtukrô. Eu era ibôkti6. Depois eu voltei de novo pra minha aldeia bonita de Pykatô. Eu era ibôkti. Eu era assim. Era ibôkti. Depois eu saí pra 'Ydjỳre. Eu era assim, olha [gesto que cresceu mais um pouco]. Eu era mẽbôkti. Então eu era ibôkti. Depois eu fui pra Pykarerekti. Aí eu voltei de novo pra minha aldeia bonita. Cheguei de novo em Pykatôti. Depois cheguei em 'Ydjỳre. Voltei pra 'Ydjỳre. Mas lá tinha gente ruim. Eles se xingavam (ari aben o punu o ba). Então eu estava com medo e corri junto com minha mãe. Então meu inhingêt Mrypati ele ficou assim [gemendo, gesto de que foi ferido]. Aí eu era ibôkti. Aí minha mãe me levou embora. A gente foi pra Amnikamrêk. No castanhal Amnikamrêk. Aí juntou com minha mãe e todo mundo fui embora, fui de novo pra 'Ydjỳre. Fomos pra 'Ydjỳre. Mas de novo estava ruim. Eles estavam brigando. Depois eu fui para o Bytire[7]. Eu corri de novo. Pra longe, pra outro kapôt[8], pra outro kapôt, pra outro kapôt ruim. No Bytire, no Bytire. Eu era mẽbôkti. Aí eu voltei de novo pra Pykatô. Voltei de novo. Eu era mẽbôkti, eu era mẽbôkti. Aí depois eu fui vindo, fui vindo, pra Pĩkàkadjôro. Longe Pĩkàkadjôro. Eu era mẽôkre, grande.*

Depois Pĩkàkadjôro. Longe! Aí eu fui pro mato dos Asuriní. Eu já era grande. Aí depois eu voltei de novo. Cheguei em Môkôktikre, cheguei em Môkôktikre. Eu ganhei meu mydjê[9], ganhei meu mydjê. Aí quando eu cheguei eu tirei meu mydjê. Aí de novo meu pênis ficou assim, sem nada[10]. Aí de novo eu fui embora, eu fui. Agora eu era mẽnoronyre. Eu já era mẽnoronyre. Depois de novo ganhei meu mydjê. Então eu peguei uma corda grande e fiz um cinto. Ai com essa corda também fiz meu õkretã[11]. Eu já era grande. Eu mesmo tirei meu mydjê. Eu tirei meu mydjê. Meu cinto eu tirei. Então eu estava por aí e já virei mẽnoronyre. Depois eu voltei de novo pra Pykatôti. Eu era mẽnoronyre de verdade. Aí quando eu cheguei estava tendo cerimônia. Aí terminou a festa, terminou a dança. Eu era mẽnoronyre. Aí a gente foi de novo pro Bytire. Eu já era grande. De novo eu tinha mydjê. De novo eu tinha mydjê de verdade. Eu já era grande de verdade. Já tinha um mydjê e era forte de verdade. Depois eu cheguei de novo em Nhôjmydjare. A gente acampou em Nhôjmydjare. Depois voltei de novo pra Krãj'ãpare, acampou lá e chegou de novo. Eu nasci em Pykatô. Depois eu já era grande e voltei pra Tetyktire. Aí eu já era benjadjwỳrỳ[12] de verdade. Aí eu juntei todo mundo, dava comida. Aí eu fui pro castanhal, lá pra Noborina. O Tutu chama de Kikretum, mas lá é Noborina. Em Noborina eu fiquei só com kubẽ. Aí o kubẽ me falou "você vai ser benjadjwỳrỳ". Então eu era benjadjwỳrỳ. Eu era benjadjwỳrỳ. Aí meu nome espalhou pro kapôt. Kupatô é benjadjwỳrỳ. Kupatô já é benjadjwỳrỳ.

Kupatô relatou isso quando foi perguntado se poderia contar a sua "história". Mas sua "história" e as passagens pelas suas fases de vida (*mẽbôkti, mẽôkre, mẽnõrõnyre* e *benjadjwỳrỳ*) baseiam-se nas suas andanças e passagens por localidades nomeadas. Há uma espécie de entrelaçamento entre topônimos e categorias de idade, uma outra concepção da dualidade espaço/tempo. Kupatô nasceu e já foi pro mato. Foi até Màtukrô e quando voltou para sua aldeia, já era *mẽbôkti*. Depois foi para Ydjàre e cresceu mais um pouco. A ida a Pĩkàkadjôrô marca sua passagem para a categoria de *mẽ'ôkre* e a visita a Môkôktire sua transformação em *mẽnõrõnyre.* Ele volta para Tetyktire e já é *benjadjwỳrỳ*. É como se as memórias de Kupatô fossem as memórias dos seus trajetos, e os lugares nomeados pelos quais passou representassem pontos na sua linha do tempo. Essa linha do tempo, portanto, não é uma reta, mas segue o trajeto de suas andanças. Podemos imaginar que falar sobre os lugares, e, principalmente, sobre as andanças entre eles, é uma forma de fazer emergir o passado (e o presente) diante de

si. As narrativas do tipo são como mapas, ao mesmo tempo em que são *storylines*[13].

Essas histórias, e também os nomes dos lugares, podem mudar de acordo com quem narra. É possível que determinada localidade mude de nome após um novo evento acontecer ali, ou mude de nome só para algumas pessoas. Os lugares-eventos vão se renovando e as pessoas vão constituindo suas histórias na mesma terra que seus antepassados. Diferentemente de outros povos – como os Yanesha (Santos-Granero, 1998) ou os Makuna (Cayon, 2010) – que têm bem marcado na paisagem os lugares dos acontecimentos míticos, os Mẽbêngôkre renovam esses lugares no transcorrer das gerações, pois novos eventos geram novos lugares. Há, por exemplo, um lugar chamado Djorodjo, em referência a um canto que foi trazido – os mẽbêngôkre "capturam os cantos", seja de animais, em sonho, seja de outros povos em situações de contato – e se cantou pela primeira vez ali. Antes, chamavam ali de "montanha do topo largo" (Krãjkagot). Outros nomes antigos, porém, são esquecidos. Como pessoas novas habitam aquela terra, ali há de se dar lugar também a novos lugares-eventos. O próprio castanhal Ydjỳre, citado por Kupatô, agora é chamado pelos mais novos de Pi'ykôny (castanhal novo). Há bastante tempo inexplorado, ele foi reencontrado pelos mais jovens quando retomaram uma velha prática de coletar castanha para vender para os *kubẽ*. O que era uma importante fonte de bens na época do SPI, quando Kupatô explorava Ydjỳre, retoma agora seu papel importante na economia mẽbêngôkre, com a exploração de Pi'ykôny e tantos outros castanhais.

A intensa dinâmica de deslocamentos, que leva Kupatô a dizer que os Mẽbêngôkre eram "feito porcos-selvagens", criou traços de memória sobre o corpo da terra, lugares-eventos nomeados, que se conectam em uma rede de caminhos, que se estende para além dos limites reconhecidos como terras indígenas e operam em uma dinâmica própria. Se inicialmente a caracterização dos Mẽbêngôkre como "nômades" ou "de índole perambulante" foi um meio de negá-los o acesso à terra, sem buscar uma compreensão mais aprofundada dessas práticas, da perspectiva apresentada pelos velhos mẽbêngôkre os deslocamentos produzem lugares-eventos e ao nomeá-los são integrados à sua terra, criando uma relação de pertencimento.

Afastamo-nos, então, da concepção de um falso nomadismo que sugere que os grupos não fazem mais do que se deslocar de uma forma indiscriminada, havendo uma negação da relação, do vínculo, ou até mesmo do pertencimento, entre pessoas e lugares. A "terra dos mẽbêngôkre", diferentemente do que pressupõe a categoria de Terra Indígena, pode assumir novas formas, seja na forma como é percorrida nas expedições, seja nos discursos. E quando a "terra dos mẽbêngôkre" adquire novos contornos, os próprios Mẽbêngôkre assim o fazem. Mas o que os Mẽbêngôkre querem dizer quando falam em "nossa terra"?

6 Pyka

O surgimento de expressões indígenas traduzíveis como "nossa terra" tem sido observado em diferentes contextos etnográficos, implicando diversas concepções de T/terra e de socialidade. Coelho de Souza (2015) nota entre os Kisêdjê que o surgimento de expressão "nossa terra" não se referia a terra como matéria ou passível de propriedade, mas a uma rede de lugares nomeados, como um recurso intangível, uma fonte criativa à qual os próprios Kisêdjê estariam conectados por uma teia vital.

Entre os Mẽbêngôkre, o conceito de *pyka* (terra) vem sendo utilizado de diversas formas. Assim como seu "correspondente" na língua portuguesa, a palavra apresenta uma polissemia que buscaremos apresentar aqui. Utilizada tanto para o solo quanto, hoje em dia, para fazer referência à Terra Indígena, ela possui ainda um outro uso – algo que se aproxima de "aldeia", como veremos – que pode nos dar uma pista sobre o que os Mẽbêngôkre querem dizer quando falam da "nossa terra".

Entre os usos cotidianos da palavra, *pyka* pode significar "chão", solo. Há pelo menos oito classificações de solo (Cooper *et al*., 2005), de acordo com cor e textura, como *pykajaka* (terra branca), *pykatyk* (terra preta), *pykati* (areia), etc. Nesse sentido, quando se quer dizer que algo está no chão, diz-se que está "na terra" (*pyka bê*). Dessa mesma forma, diz-se que os mortos estão "deitados na terra" (*pyka kam nõ*). Outro uso, esse mais recente, é para se referir à terra mẽbêngôkre fruto da demarcação. Os mẽbêngôkre se referem à área demarcada, à Terra

Indígena, como "mẽ ba nhõ pyka" (nossa terra) ou, utilizando um "nós" inclusivo, "gwaj ba nhõ pyka". Há também uma outra forma de se utilizar *pyka*: quando se quer saber a aldeia de alguém, pergunta-se qual a sua *pyka*; quando, assistindo a algum vídeo, se quer saber em qual aldeia se passa a cerimônia em questão, pergunta-se qual é aquela *pyka*. Uma pessoa, quando quer dizer onde nasceu, diz que é sua *pyka djwỳj* (*pyka* de verdade). Prestemos atenção em um trecho de uma narrativa de Kupatô:

> *Contei para você os nomes todos para você anotar no seu papel. Eu andei no mato de verdade. Andei ali, andei lá, andei lá. Eu falei para você o nome dos rios, nome dos matos. Eu andei e vi tudo isso. "Você viu isso tudo? " Vi! Eu andei, eu andei. Quem cresceu aqui não fala direito não sabe, não viu as coisas. Mas eu cresci há muito tempo, andei muito, vi muito. Vai chegar alguém e perguntar: "Onde está quem fez essa pyka? Quem foi?" Ele não sabe mesmo. Mas eu te contei tudo, você sabe. "Quem te contou isso? Kupatô me contou isso". Eu fiz essa pyka. Eu fiz Mojkarakô, eu fiz a pista de pouso. Depois eu voltei. Eu fiz. Quando eu era cacique eu levei todas as coisas para lá eu andei pelo mato. Vi tudo direitinho. No mato tem rio, tem castanhal, tem muito peixe. Vi tudo direitinho. Sei todos os nomes. Hoje as pessoas não conhecem os lugares, mas eu andei tudo. Eu sei o nome de todos os rios, todos os matos, todas as pyka. Eu vi todos os matos, eu fiz todas as pyka.*

Um ponto que chama atenção é quando ele fala em "fazer pyka" (*pyka nhipêj*). Além de Kupatô relatar que andou por todas as *pyka*, ele também as fez. O primeiro impulso foi de traduzir o termo, nesses contextos, por "lugar". *Pyka nhipêj* seria então "fazer lugar". Teríamos, portanto, *pyka* como o solo, como terra indígena (em um uso mais contemporâneo) e como um termo genérico para lugares. Mas se, em todos esses casos, traduzirmos simplesmente por "terra" – explorando sua polissemia, nas línguas mẽbêngôkre e portuguesa –, poderíamos então estar mais atentos para a ideia de "equivocação" (Viveiros de Castro, 2004), ou a afirmação da intraduzibilidade (aqui potencialmente produtiva) de conceitos em jogo em determinadas relações interculturais, como no caso das disputas de terra com quais os povos indígenas lidam.

Outro ponto que devemos notar é que Kupatô diz que andou "pelos matos, rios e *pyka*", distinguindo, assim, três domínios diferentes. Nota-

se também que, quando ele diz que fez *pyka*, ele se refere às aldeias A'ukre e Môjkarakô. Logo, podemos dizer que *pyka* é um "lugar" de tipo distinto dos outros. O verbo que acompanha cada um desses domínios também é diferente: Kupatô viu todos os matos, enquanto "fez" todas as *pyka,* referindo-se às aldeias que criou. Guardemos essa ideia de "fazer" (*nhipêj*), que exploraremos adiante.

A partir disso, podemos afirmar que *pyka* é um termo utilizado, em determinadas ocasiões, para se referir à ideia de "aldeia". Ocorre, no entanto, que ao perguntar a um Mẽbêngôkre como se fala "aldeia" em sua língua, ou se alguém checar um dicionário mẽbêngôkre-português, descobrimos que a tradução usual para "aldeia" é *krĩ*, mesmo que essa palavra seja cotidianamente pouco utilizada com essa finalidade. *Krĩ* é literalmente "sentar", na sua forma plural ou indicando um sentido mais habitual. A ideia de aldeia estava ligada, assim, a um período de "assentamento" entre as andanças. Há ainda outras expressões utilizadas para as aldeias do passado, *mẽmõrõdjà* ou *mẽbadjà* (algo como "instrumento/local das andanças", numa tradução livre), que as relacionam explicitamente à mobilidade. De todo modo, em um material didático em língua mẽbêngôkre recentemente produzido pelos professores mẽbêngôkre, há uma sessão intitulada "Krĩ" e que mostra os nomes das aldeias mẽbêngôkre da atualidade.

Mas então qual seria a diferença entre *krĩ* e *pyka*, no sentido de aldeia? Está em jogo aqui, acreditamos, uma transformação nas expressões cotidianas da língua mẽbêngôkre relacionada a transformações decorrentes do contato no que se refere às próprias concepções de "aldeia" e o modo mẽbêngôkre de habitar a terra. As aldeias passaram, pelo menos semanticamente, de "assentamento", de um "instrumento" das andanças, para a uma ideia de "terra" passível de ser feita, como nos mostra Kupatô. O verbo "fazer" na língua mẽbêngôkre, *nhipêj*, está relacionado à produção material de algo. Kupatô, na narrativa apresentada acima, liga a feitura da aldeia ao seu trabalho braçal de abertura da pista de pouso. Assim, "fazer" aqui tem um pouco do sentido de "produção", um dispêndio de energia que gera um produto. "Fazer a terra" implica então um objeto material como resultado final, uma entidade palpável. Retomaremos isso em breve.

Iobal, em outra narrativa, diz que para fazer uma aldeia olhava-se a *pyka*, plantava-se a roça, construía-se as casas e, então, tinha-se a *krĩ*. Ao contar a história de determinado lugar, por exemplo, Iobal lembrou que uma senhora verificou se a terra era boa para plantar, cavando, pegando a terra e cheirando-a. Por isso, a partir deste evento, nomearam o lugar Pykabãrã, que significa "cheirar a terra", e ali se construiu uma aldeia. Pensemos em outra fala de Kupatô. Ele diz, em determinado momento, "Pykatôti kam krĩ raj". *Kam* é um sufixo que indica localidade, podendo ser a frase acima traduzida como "em Pykatôti há uma aldeia grande". Pykatôti aqui não é aldeia, mas o lugar nomeado onde ela se encontrava. A diferença é sutil, mas não irrelevante. A *krĩ* não é Pykatôti, mas *está* em Pykatôti.

A literatura, e os próprios Mẽbêngôkre mais jovens, dizem que Pykatôti é o nome da grande aldeia mẽbêngôkre do passado, onde todos se reuniam antes das cisões que geraram os subgrupos atuais. Digo os "Mẽbêngôkre mais jovens", pois se prestarmos atenção novamente na fala de Kupatô, Pykatôti não é o nome da aldeia, mas do lugar onde ela estava. A "coisa" nomeada não era a aldeia, mas o lugar. Hoje em dia, no entanto, a entidade nomeada é a própria aldeia. A'ukre, por exemplo, foi primeiramente construída em um lugar chamado A'ukre. Ela acabou mudando de local anos depois, mas o nome foi junto. O que queremos dizer aqui é que a aldeia é hoje uma entidade palpável e assim passível de uma nomeação que não ocorria no passado. Pensemos em diferentes "gerações" de aldeia. Pykatôti, do final do século XIX, é na verdade o nome do lugar onde foi erguida. As aldeias contemporâneas mais antigas da T.I. Kayapó são Kubẽkrãkêj, Kôkrajmôrô e Gorotire. Esses nomes na verdade são nomes dos subgrupos "pacificados" separadamente, referem-se a uma coletividade de pessoas, não a lugares. Já os nomes aldeias mais recentemente criadas são na maior parte dos casos uma questão de escolha. Há muitas aldeias cujos nomes remetem a lugares antigos, muitas vezes bastante distantes do sítio onde foram erguidas, numa espécie de "rememoração afetiva". É o caso de Djorodjo, Pykarãrãkre, Kôkôku'êdjà, Ngôjamrôti.

Podemos pensar, seguindo Wagner (1986), que os nomes funcionariam como um "corte" em um mar de indiferença, algo

que distingue um certo elemento de outros que são de algum modo semelhantes a ele. Pensar dessa forma é encarar o nome como um "ponto de referência": o símbolo faz uma ligação "direta" com o simbolizado, discriminando-o de outros elementos do mesmo tipo. Se as aldeias não possuíam nomes, talvez não houvesse a necessidade de distinguir uma aldeia de outra. O que era distinguível eram os lugares, dos quais a nominação era questão de um esforço simbologizante mais acentuado. Nesse contexto, as aldeias eram "apenas" uma clareira e casas de palha, dispostas de maneira mais ou menos semelhante independentemente do lugar. É claro que a construção de uma aldeia "muda" o lugar, se considerarmos que o "lugar" é muito mais do que localização espacial. Mas é importante deixar claro que a relação entre aldeia e lugar não é meramente uma relação de conteúdo e continente. Dessa maneira, quando falo aqui que os nomeados eram os lugares ou as aldeias, não se trata de uma dissociação absoluta entre os dois. Ainda assim, linguisticamente, a distinção era entre "lugares", ainda que seus nomes tenham passado a incluir no seu significado a ideia de uma assentamento, isto é, ainda que tenham sido metaforizados. Essa distinção hoje é entre aldeias, e no período da "pacificação" era entre os diferentes subgrupos que se separaram, como ilustra o nome das aldeias contemporâneas mais antigas. A diferença nessas duas simbolizações – isto é, nos nomes de lugares ou de aldeias – parece indicar uma transformação na ideia que se tinha de aldeia, encadeada pela "pacificação".

Retomando a distinção entre *krĩ* e *pyka*, quando se referem a ideia de aldeia, temos na verdade duas noções distintas: a primeira está ligada à aldeia como um "assentamento", uma lugar "entre-andanças"; a segunda a uma ideia de uma entidade passível de ser produzida, com um esforço físico, e transportável, como mostra o caso de A'ukre.

Não é objetivo aqui explicar a escolha da palavra *pyka*, "terra", para essa segunda noção. Mas é possível explorarmos a polissemia da palavra e prestarmos atenção no seu uso também para se referir à terra fruto dos procedimentos administrativos do Estado. Assim como as aldeias, a área de domínio dos Mẽbêngôkre não era uma entidade nomeada, mas (parte dela) passou a ser após os procedimentos estatais.

Todas as seis T.I.s homologadas onde habitam os Mẽbêngôkre possuem nomes. De certa forma, podemos pensar que essas "terras" também foram produzidas, no sentido do esforço de cuidá-las, protegê-las e negociá-las com os *kubẽ*.

Quando os Mẽbêngôkre falam da "Mẽbêngôkre nhõ pyka" (a terra dos Mẽbêngôkre), estão pensando em *pyka* como aldeia? Poder-se-ia argumentar que *pyka* é simplesmente a tradução mais fácil do português "terra", utilizado, não tendo relação com o *pyka* como aldeia. Mas, se toda tradução é uma traição, podemos supor que os Mẽbêngôkre também carregam, ao traduzir, uma gama de outros significados que estão relacionados ao termo *pyka*.

7 Entre "partes" e "todos"

Para imaginar que significados são esses, é importante que nos detenhamos um pouco sobre um aspecto que está diretamente ligado a um sentimento de unidade que a terra indígena e o próprio etnônimo mẽbêngôkre pode gerar em determinados contextos. Existe uma ideia há algum tempo já rebatida, aquela que supõe que uma aldeia mẽbêngôkre (e jê de forma geral) funcione como uma unidade autossuficiente, um "todo" fixo. Na verdade, "[...] a aldeia é um 'todo' muito particular, nunca um 'todo' para todo mundo, o tempo todo" (Gordon, 2006, p. 193).

Gordon (2006) tinha em mente a discussão acerca da chefia mẽbêngôkre, argumentando que o *benjadjwỳrỳ* (cacique) não era o chefe de uma aldeia inteira, mas o chefe de sua "turma". O "todo" como aldeia (a visão de Turner) era na verdade composto de partes que constantemente se separavam e construíam outro "todo" em outro lugar, isto é, depois de conflitos, um grupo construía outra aldeia em outro local.

> A aldeia é uma entidade mais ou menos transitória, que pode manter-se como uma unidade por um certo tempo, como pode também fracionar-se em novas unidades, estruturalmente idênticas à anterior. (Gordon, 2006, p. 193).

Mas cremos que ao mesmo tempo que ela pode fracionar-se em novas unidades, ela pode ser ela mesma uma "parte" de um "todo" maior. A esfera política é uma boa ilustração dessa variação fractal.

Quando começaram as cisões, como descrito por Verswijver (1992), os grupos que se separavam mantinham distância mútua. De modo que, se considerarmos a configuração das aldeias em 1992 (Verswijver, 1992), havia apenas dez comunidades, bastante afastadas entre si. Hoje, com uma proliferação de aldeias e também com um grande aumento populacional, há um número muito maior de comunidades e uma maior facilidade (relativa) de transporte entre elas. Além disso, elas se articulam em associações civis indígenas, seus membros estão em constante contato na cidade e por meio dos rádios. Em suma, o universo mẽbêngôkre de interações imediatas aumentou de maneira muito significativa. Em relação à chefia, isso fica claro com as novas configurações de aldeias, com a emergência de associações civis criadas e geridas pelos Mẽbêngôkre e com o concomitante desenvolvimento de novos espaços, posições e relações políticas. No plano do associativismo, organizações como a Floresta Protegida contam com um presidente que "despacha" em nome de um conjunto de aldeias. Demarchi (2014) comenta que a posição de Akjabôrô como líder dos Mẽbêngôkre do Pará, se deu após Raoni ser considerado líder dos Mẽbêngôkre do Mato Grosso. O "todo", nesse caso, seria todos os Mẽbêngôkre e suas várias aldeias. As "partes", os "do Pará" e os "do Mato Grosso".

No plano ritual e das "festas", esse jogo de "partes" e "todos" também aparece. Cohn (2005, p. 89) associa os *mẽtoro* (as festas) ao verbo mẽbêngôkre *amĩrĩn* (aparecer). Seria uma ocasião em que as pessoas fariam aparecer seus *nêkrêj*, os adornos e prerrogativas rituais, mobilizados durante as cerimônias. Os *nêkrêj* são as "riquezas intangíveis" citadas por Lea (2012). Com "pessoas partíveis" ela transmite a ideia de que a pessoa mẽbêngôkre é composta na verdade de "partes", os nomes e os *nêkrêj* de uso ritual, que circulam seguindo a mesma lógica e que, segundo ela, são propriedades das matricasas mẽbêngôkre. Apesar de cada nome e cada adorno ritual poder pertencer a uma variedade de pessoas, esses elementos podem se combinar de diferentes formas em cada uma delas, possibilitando uma quantidade

ilimitada de pessoas. Mas, mais importantes do que as "partes" em si, são as relações que elas invocam. Cada *nêkrêj* ou nome possuído atesta uma relação com o antigo possuidor que o transmitiu. Esse antigo dono, dessa mesma forma, está relacionado a um dono mais antigo, e assim por diante. No fim da linha, temos quem originalmente "capturou" o artefato de um *kubẽ* (os não mẽbêngôkre). O caso do vestido vermelho é eficiente para ilustrar tal fato, pois sua captura é relativamente recente (Verswijver, 1992, p. 146). Quem hoje possui o direito de usá-lo comporta relações que remetem em última instância àquele que matou o *kubẽ* e obteve o vestido. Esse encadeamento de relações, que poderia ser feito para todos os nomes e *nêkrêj* de uma pessoa, levou Lea a trabalhar com ideia da pessoa como "compósito de relações". Inspirada no trabalho de Strathern (1988), que questiona retratar os melanésios com o conceito ocidental de indivíduo, Lea (2012, p. 410) "[...] em vez de focalizar a circulação de nomes e nekrêtx como tais, enfoca as relações que conectam as pessoas no processo de transmissão". O valor do objeto não reside somente na sua materialidade, mas também no fato de ser um veículo de relações. Isso é evidenciado pelo fato de que não se transmite o artefato em si, mas o direito de usá-lo. Nesse sentido, os rituais, momentos em que as pessoas "aparecem" (*amirĩn*) fazendo uso dos seus *nêkrêj* seriam formas de "exibir relações". Desse modo, itens como o vestido vermelho ou o guarda-chuva (também um nêkrêj utilizado em cerimônias) são claramente "signos" das relações estabelecidas com os brancos, assim como o *rori-rori* (um "capacete" cerimonial de penas) é um signo das relações estabelecidas com os Karajá.

Dessa mesma forma, as festas "modernas" também exibem relações, mas em um nível distinto. Festas de 19 de Abril, jogos esportivos mẽbêngôkre e aniversários de aldeias são cada vez mais presentes (Demarchi, 2014). Segundo o autor, nessas ocasiões, a aldeia que realiza a festa costuma convidar outras aldeias para participarem e poderem atestar a beleza das festas promovidas por ela. Para a realização de tais festas, é necessário um grande montante de mercadorias e verbas que garantam uma boa estrutura. Se os rituais "exibem relações", essas novas festas exibem as relações que cada aldeia consegue mobilizar para

realiza-las a contento e em escala adequada. É importante conseguir participar de projetos com os *kubẽ* como forma de obter mais recursos, habilitando-se, dentre outras coisas, a realizar eventos que chamem a atenção. Vereadores e prefeituras são comumente mobilizados para ajudar a financiar a festa. Nessas ocasiões, é como se quem aparecesse (*amirĩn*) não fosse as pessoas, e sim a aldeia, exibindo para outras aldeias os frutos (mercadorias) que suas boas relações com os *kubẽ* podem gerar, como apontou Demarchi (2014). Se mostrar os nêkrêj em uma cerimônia de nominação é uma forma de explicitar uma relação direta ou a relação de um antepassado com um *kubẽ* (geralmente por meio da guerra), mostrar às outras aldeias uma boa estrutura em uma festa de aniversário (Demarchi, 2014) é também uma forma de explicitar as relações estabelecidas com kubẽ (agora por meio da troca e negociação). Da mesma forma que as pessoas, as comunidades também são "compósitos de relações".

Certa vez, a comunidade A'ukre conseguiu comprar um grande gerador por meio da coleta de castanhas. Após efetuarem a troca das castanhas pelo motor, passaram de barco "desfilando" com ele pelas outras aldeias, ao som de fogos de artifício. Imagino que não haja uma forma mais explícita de *amirĩn*. É importante lembrar que o motor era algo que remetia à toda a comunidade e que os homens que o mostravam para as outras aldeias eram vistos como homens de A'ukre, não de algum grupo mais restrito. A intenção é mostrar às outras aldeias sua capacidade de se mobilizar e entrar em contato com agentes externos para a obtenção de novos recursos.

Hoje em dia, cercada por limites, a(s) terra(s) dos Mẽbêngôkre funciona(m) também como uma unidade, principalmente na luta política pela terra. Do mesmo modo que os todos podem ser partes de outros todos, as *pyka* (aldeias) dos Mẽbêngôkre podem constituir uma *pyka* em um nível superior. Na luta pelas "suas terras", os Mẽbêngôkre têm como mote a defesa da "sua terra". No Pará, fala-se dos Mẽbêngôkre do Mato Grosso e vice-versa, mas, em Brasília, fala-se simplesmente dos Mẽbêngôkre. Da mesma forma, as terras mẽbêngôkre constituem aquilo que chamam de "mẽ ba nhõ pyka", ou a "nossa terra". Assim como a outra *pyka*, a aldeia, ela também congrega suas partes e também

é palco para as relações que as constituem. Ela também é construída, protegida e foi "produzida" em um esforço tremendo de negociação com o Estado brasileiro.

8 Limites e Outras Formas de Ocupação

A partir da ênfase da territorialidade mẽbêngôkre no movimento, buscaremos aqui trazer algumas reflexões a respeito da tensão que se estabelece entre essa perspectiva e o processo de regulamentação fundiária engendrado pelas práticas estatais buscando observar as consequências da delimitação de diferentes, porém contínuas, das terras indígenas para subgrupos que se reconhecem como um mesmo povo.

Inicialmente Verswijver (Proc. n. 3.503/1982, fl.123) considera que a falta de comunicação e a inviabilidade dos parentes se visitarem – devido à ocupação não-indígena que se instalou entre as aldeias – aumentou a tensão entre os subgrupos Mẽbêngôkre. Nesse sentido, apesar de cada subgrupo reivindicar a regularização de uma parcela do território histórico de deslocamentos, se estabelece a reivindicação conjunta que as terras indígenas sejam contínuas, Kromai declarou:

> Irmão nosso, Kuben-krã-kein, Gorotire e Kokraimoro, tudo espalhado. Branco chegou aqui e separou nosso povo. Agora Kayapó tudo longe. Visitar irmão tem que passar escondido na mata, fugindo das fazendas. Não está certo. Terra Kayapó tem que ser uma só. Não pode ficar dividida. (Lea; Ferreira, 1984, p. 253)

Uma interessante observação sobre essas relações está registrada no filme *Taking Aim* (1993) – cuja filmagem se iniciou em 1985 – no qual os Mẽtyktire e os Mẽkrãgnoti dialogam por meio do envio de vídeo cartas entre si, transcrevo abaixo parte deste diálogo:

Noyremu Mẽtyktire:

> *Chefes Kayapós, hoje eu lhes falo sobre nossas terras. Esta terra foi um dia um único país. Os brancos fizeram com que nos separássemos em diversos grupos cada um com seus próprios chefes. Temos que permanecer unidos e defender nossas terras, eu não gosto da nossa divisão em várias aldeias. Eu estou me dirigindo a todos os chefes Kayapós. Eu tenho uma visão de nossas terras como um único país. Isso é o que lhes descrevo. Será que somos ignorantes simplesmente porque vivemos na floresta? [...] Eu*

> *estou lhes enviando esta mensagem em vídeo para todos os chefes das nossas diversas aldeias. Minhas palavras foram diretas e honestas, eu gostaria de receber suas respostas.*

Bepgogoti Mẽkrãgnõtire:

> *Metuktire, não venham em minhas terras nesta estação seca. Quando vocês receberem minha mensagem escutem minhas palavras cuidadosamente. Eu cresci nas margens deste rio, o Rio Iriri me pertence, Rio Roykore me pertence. Não venham a Gogogotoy. Tebakoytu bem como Ngua'krete me pertencem. Estes lugares pertencem a mim, Bepgogogty. Kapoto foi aonde eu cresci. Todos estes lugares fazem parte de meu país. Não venham a Kentinyuru.*

As falas demonstram duas perspectivas, a primeira coloca em primeiro plano a unidade territorial mẽbêngôkre e a segunda reafirma as segmentações internas historicamente constituídas. Mencionamos a divisão dos Mẽbêngôkre em "Kayapó do Pará" e "Kayapó do Mato Grosso" – no qual apenas os Mẽtyktire compõem a segunda categoria – todavia, notamos a partir das falas de Iobal e Bepgogoti que essa divisão não corresponde aos limites estatais.

> *Primeiro eu vou falar que pra nós não tem essa divisão de estado, essa divisão de território. Quando nós vivíamos de cá pra lá o lugar por onde nós vamos passando e deixando um nome é nosso território que nós vivíamos. [...] antes do contato nós considerávamos todo esse território nosso, mas depois dessa divisão de estado, as demarcações de terra, nós assumimos ser os donos do nosso território. (Iobal)*

Tomamos como exemplo a região do Kapôt, cerrado considerado o centro da ocupação Mẽkrãgnõtire (antes da cisão deste grupo) durante o século XX, a qual Iobal e Bepgogotise referem como onde cresceram. Com o reconhecimento das terras indígenas o Kapôt ficou dentro dos limites da TI Capoto/Jarina, habitada pelos Mẽtyktire, estabilizando uma diferença que até pelo menos 1964 era fluida, havendo o trânsito de segmentos desses subgrupos entre si. Em sua enunciação toponímica Iobal privilegia os nomes dos lugares no Mato Grosso por onde passou, pois considera que só tem a prerrogativa de falar dos nomes desses lugares – apesar de ter vivido parte da sua vida e ter seus pais enterrados no que hoje é o Pará. Dessa forma, observamos que a marcação das redes de lugares e deslocamentos em

terras indígenas reforça divisões políticas internas, todavia cabe notar que essa subdivisão materializada nos limites administrativos se enraíza, em alguma medida, em outros "sistemas" de direitos territoriais. Cabendo, assim, observar as diferenciações e fluxos entre "dentro" e "fora", limites e interfaces são capazes de criar novas rupturas, bem como novas alianças.

Versvijwer (1992, p. 269) posteriormente observa, como um evento pós-contato, a aproximação entre os grupos Mẽbêngôkre. Até mesmo os grupos que mantinham maior antagonismo entre si até a década de 1970: como os Gorotire e os Xikrin; os Mẽkrãgnoti e os Kubẽkrãkêjn, e os Mẽkrãgnoti do Norte e Centrais. A realização de reuniões envolvendo os chefes Mẽbêngôkre (como o encontro de Altamira em 1989), o compartilhamento de dificuldades de lidar com as pressões externas, a comunicação via rádio e a possibilidade de visitas por meio de deslocamentos aéreos são elencados pelo autor como elementos decisivos para a constituição de um senso de unidade entre os grupos. Segundo o autor, a resistência Mẽbêngôkre diante das formas de pressão externas fez emergir um outro nível de autoconsciência social e política, um fortalecimento.

9 Considerações Finais

Buscamos apresentar neste artigo inquietações diversas que surgiram no âmbito de nossas pesquisas de mestrado, a proposta é dialogar com reflexões de dois caminhos em curso, cientes que essas trajetórias etnográficas e conceituais aqui apresentadas ainda são passíveis de inúmeros desdobramentos.

Por meio da concepção da produção e da nomeação de lugares-eventos, pretendemos nos distanciar da representação do espaço homogêneo, da perspectiva do nomadismo estanque que não produz relações. Nesse movimento, nos deparamos com narrativas toponímicas que evidenciam relações de participação íntima que se estabelecem entre as pessoas e a terra, provendo uma relação de pertencimento recíproco. Nesse sentido, empreendemos a análise das subdivisões sociopolíticas Mẽbêngôkre, notando que as narrativas toponímicas dos diferentes anciões referem-se a uma região contínua e conectada, todavia seus

itinerários diferem, uma vez que refletem suas trajetórias pessoais. A delimitação da terra indígena cria o dentro e o fora colocando limites que devem ser vividos e, nesse sentido, se tornam lugares, assim, em algumas circunstâncias, esses limites são acionados como fronteiras em outros, como na memória e na narrativa, eles inexistem.

O que queremos dizer sobre a *pyka* dos Mẽbêngôkre? Nossa intuição é que a terra indígena e os "limites" que ela impõe gerem em determinados contextos uma entidade análoga à aldeia, um "todo" em nível distinto e que se relaciona com outros todos do mesmo tipo. Sejam os Mẽbêngôkre do Pará frente aos Mẽbêngôkre do Mato Grosso, seja os Mẽbêngôkre como um todo frente aos *kubẽ*. Se o que os Mẽbêngôkre chamam de "nossa terra" pode ser uma entidade análoga à aldeia, é porque ela também é *feita*, produzida. E isso só pode ser feito caminhando sobre a terra, traçando caminhos e nomeando lugares e num processo de constante luta frente aos *kubẽ*. De modo que sua habitação não pode ser de outro tipo que não permanente, mesmo que a ideia de permanência, no sentido mẽbêngôkre, possa ser atualizada pela narrativa toponímica e a reprodução dos trajetos pela enumeração dos lugares-eventos e das histórias que se passaram ali.

Nesse sentido, é necessário ser interpelado pela experiência da terra no encontro etnográfico, mover-se nessa rede de lugares nomeados, para entender os elementos que permeiam essas relações, esses lugares que envolvem corpos de pessoas e o corpo da terra provendo uma relação de pertencimento com a terra vivida pelos Mẽbêngôkre, por meio da mobilidade na qual a terra se confunde como o processo, ao mesmo tempo que o constitui.

Notas

[1] Os Kayapó se auto denominam Mẽbêngôkre, que pode ser traduzido como "o povo do buraco d'agua" (Turner, 1992), sendo um povo falante de língua da família Jê, do tronco linguístico Macro-Jê.

[2] Nessa expressão, a palavra que os mẽbêngôkre traduzem por "branco" é *kubẽ*, cujo sentido mais exato é "não-mẽbêngôkre". Hoje em dia, no entanto, ela é comumente traduzida por "branco".

[3] É possível que algumas formas de deslocamento praticadas hoje – como as idas a cidades para fazer compras – guardem algum tipo de relação com o *mẽ'y* praticado em outros tempos. Os anciãos costumam dizer que uma das finalidades de se passar um tempo andando no mato era "comer carne", enquanto os mais novos hoje

gostam de falar que "caçam" também no supermercado. No entanto, os anciãos com frequência dizem, em um tom de certa forma nostálgico, que os Mẽbêngôkre não praticam mais o *mẽ'y*.

[4] A palavra em língua mẽbêngôkre utilizada aqui é *pyka*, cujos possíveis significados serão discutidos no decorrer do texto.

[5] Espécie de discurso formal realizado pelos chefes, com o objetivo de iniciar ou terminar formalmente alguma atividade. A tonalidade muda e até mesmo algumas palavras adquirem novas formas durante o *bẽn*.

[6] Categoria de idade, meninos entre 5 e 8 anos.

[7] Como os Mẽbêngôkre, especialmente os mais velhos, se referem ao Rio Xingu.

[8] Campo, cerrado, clareira na mata ou qualquer área aberta.

[9] Estojo peniano.

[10] Em expedições guerreiras, até os meninos mais novos recebem um estojo peniano, pois um homem não deve aparecer na frente dos seus inimigos sem ele (Turner, 1966). No entanto, no caso dos meninos mais jovens, ele é apenas provisório, apenas para o momento da expedição. Por isso, Kupatô o retirou e ficou sem nada.

[11] Colar de penas utilizado pelos rapazes que passaram pela cerimônia *mẽ'ĩtykre*, descrita por Turner (1966).

[12] Traduzido pelos mẽbêngôkre como "cacique".

[13] Algo como o caso dos Warlpiri apresentado por Glowczweski, que "[...] formam conexões, mapas e agenciamentos através dos sonhos, [...] uma rede de histórias totêmicas incorporadas na paisagem, transformando, assim, uma multiplicidade de linhas *Jukurrpa* em um *Jukurrpa* metamórfico, o sonhar como espaço-tempo [...]" (Glowczweski, 2014, p. 25), onde *jukurrpa* é o vernáculo warlpiri para o que em inglês se conhece como *Dreaming,* uma importante prática dos povos aborígenes australianos.

Referências

BANNER, Horace. O índio Kayapó em seu acampamento. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, [Paraná], n. 13. 1961.

BASSO, Keith. **Wisdom sits in places**. Landscape and language among the Western Apache. Albuquerque: University of New México Pres, 1996.

BOLÍVAR, Edgar. **Influências Mẽbêngôkre**: cosmopolítica em tempos de Belo Monte. 2014. 365 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

CAYÓN, Luis. **Penso, logo crio**: a teoria makuna do mundo. 2010. 465 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

COOPER, M.; TERAMOTO, E. R.; VIDAL-TORRADO, P.; SPAVOREK, G. Learning soil classification with the Kayapó Indians. Scientific **Agriculture**, [*S.l.*], v. 62, n. 6, p. 604-06, 2005.

DELEUZE, Guilles; GUATARRI, Felix**. O Anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. 2. ed. [*S.l.*]: Editora 34, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Não sabíamos que existiam limites:** Catálogo Índios, nós. Lisboa: Museu de Etnologia, 2000.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Terras Indígenas? *In*: RICARDO, Fanny (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**. São Paulo: ISA, 2004. p. 37-41.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Apropriação e gestão de uma terra: a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil). **Interethnic@-Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, [*S.l.*], v. 3, n. 1, p. 27-40, 2013.

LEA, Vanessa. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis**: os Mẽbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Edusp e Fapesp, 2012.

LEA, Vanessa. Área indígena **Kapoto**: laudo antropológico. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

LEA, Vanessa; FERREIRA, Mariana. **A guerra no Xingu: Cronologia**. *In*: RICARDO, Carlos A. (ed.). **Povos Indígenas no Brasil**. [*S.l.*]: [s.n.], 1984. p. 246-258.

LEITE, M. E. Introdução. *In*: POVOS MEBÊNGÔKRE, PANARÁ E TAPAJUNA. **Atlas dos Territórios Mebêngôkre, Panará e Tapajuna**. [*S.l.*]: Funai; MEC; Sipam; Associação Ipren-re e Petrobrás Cultural, 2007.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires Totêmicos:** Cosmopolítica Do Sonho. Edição Bilíngue: Português-Inglês. São Paulo: [s.n.], 2015.

HIRSCH, Eric. Introduction. Landscape: between Place and Space. *In*: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (org.). **Anthropology of Landscape**: Perspectives on Space and Place. Oxford: Clarendon Press. 1995. p. 1-30.

POSEY, Darrell. Interpreting and applying the "reality" of indigenous concepts: what is necessary to learn from the natives. *In*: REDFORD, Kent Hubbard; PADOCH, Christine. **Conservation of neotropical forests:** working from traditional resource use. Columbia University Press, 1992.

SANTOS-GRANERO, Fernando**.** Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, [*S.l.*], v. 25, n. 2, p. 128-148, 1998.

STEWARD, Julian H. **Handbook of South American Indians.** [*S.l.*]: [s.n.], 1946. v. 2.

STRATHERN, Marilyn. Contemporary moments: Land as intellectual property. *In*: CHESTERS, T. (ed.), **Land Rights:** Oxford Amnesty Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 13-38.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP; SMC;Companhia das Letras,1992. p. 311-38.

VERSWIJVER, Gustaaf. Proc. 008211094-8 3503 FUNAI. Comunica que a DGPI incluirá em suas previsões de trabalho de 1983, estudos sobre a área indígena Kapoto através de composição de GT. 1982.

VERSWIJVER, Gustaaf. **The club-fighters of the amazon:** warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil. Rijksuniversiteit te Gent, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland**, South America, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. University of Chicago Press, 1986.

WERNER, Dennis. Why do the Mekranoti trek? *In*: HAMES, Raymond B.; VICKERS, William T. (ed.). **Adaptive responses of native amazonians**. Nova Iorque: Academic Press, 1983. p. 225-38.

Recebido em 03/11/2017

Aceito em 30/04/2018

Ester Oliveira
Doutoranda do Curso de Antropologia Social da Universidade de Brasília
E-mail: ester.otire@gmail.com

João Lucas Moraes Passos
Doutorando do Curso de Antropologia Social da Universidade de Brasília
E-mail: joao.moraespassos@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p197

De Dissonâncias e Traduções: territorialidades e gestões no Alto Rio Negro

Aline Fonseca Iubel[1]

[1]Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas, SP, Brasil

Resumo

Desde antes da demarcação das primeiras terras indígenas no Alto Rio Negro (há mais de 20 anos), população e lideranças indígenas regionais atuam constantemente em processos de reflexão e de avaliação de algumas de suas experiências de gestão territorial e relações com o Estado. Atualmente, desenvolvem essas atividades com os instrumentos da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI). A intenção deste artigo é fazer uma reflexão a partir de algumas das dissonâncias e das traduções implicadas nas relações entre indígenas e Estado no tocante às territorialidades e às gestões destas (que envolvem também, evidentemente, a gestão da própria relação que se quer estabelecer com o Estado, do ponto de vista indígena).

Palavras-chave: Territorialidades. Alto Rio Negro. Dissonâncias.

Abstract

Since before the demarcation of the first indigenous lands in the upper Rio Negro (more than twenty years ago), indigenous population and their regional leaders constantly work in processes of reflection and evaluation of some of their experiences of territorial management and relations with the State. Nowadays they carry out these activities with the instruments of the National Environmental and Territorial Management of Indigenous Lands Policy (in Portuguese "PNGATI"). The main purpose of this article is to reflect, based on some of the dissonances and translations implied in the relations between indigenous and state, how the territorialities and the managements of the same ones also involve the management of the very relation that one wants to establish with the State, from the indigenous point of view.

***Keywords**: Territorialities. Upper Rio Negro. Dissonances.*

1 Introdução

> O que faz a guerra é precisamente essa distância inevitável que nela o real toma em relação a seu modelo: pensar a guerra, em suma, é pensar como ela é levada a trair seu conceito. François Jullien. (Tratado da Eficácia, 1998)

Gostaria de começar este texto tomando a liberdade de trocar, da epígrafe acima, a palavra guerra por terra. Assim, teríamos a seguinte frase: "pensar a terra, em suma, é pensar como ela é levada a trair seu conceito". É o que tem sido feito, em diferentes instâncias e de diferentes modos, pelos povos indígenas do Brasil. Aqui, "pensaremos terra" e "trairemos seu conceito" a partir de um diálogo com os indígenas do Alto Rio Negro e seus pensamentos/ações acerca da(s) terra(s), do(s) território(s) e da(s) territorialidade(s) implicados nas políticas de gestão territorial e ambiental[1]. Pretende-se refletir sobre algumas dissonâncias e traduções efetuadas no âmbito das atividades desenvolvidas naquela região no escopo da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), principalmente a partir da confecção dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs). Para isso, o presente artigo será dividido em três partes.

Na primeira, parte-se de algumas considerações locais posteriores à demarcação das terras indígenas na região e de dados referentes ao processo demarcatório, para refletir as noções de demarcação e território, a partir da ideia de dissonância. Na segunda parte, adentra-se na etnografia a partir de exercícios de tradução que vêm sendo realizados pelos indígenas da região nas diversas oficinas e em diferentes momentos de implementação da PNGATI; o que, evidentemente, implica em fazer uma (ainda que) breve e inicial reflexão sobre a ideia

de tradução. Por fim, retomam-se as ideias de dissonância e tradução, vinculando-as ao que seria uma concepção local de política/guerra. Afinal, muito do que se apresentará aqui em relação às experiências de gestão territorial e em relação às concepções de terra e território, pode ser lido também sob a ótica da(s) guerra(s), sejam elas reais, conceituais, jurídicas, ontológicas (Almeida, 2013) ou de mundos (Latour, 2002)[2].

2 Demarcações: dissonâncias e tensões

Em 2013, conversando com o líder indígena, de etnia Baré, que presidiu a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn)[3] durante o período de luta pela demarcação de terra naquela região[4], ele me disse, num certo tom cansado e crítico, que a demarcação "não era essa coisa toda". Em suas palavras:

> [...] Terra Indígena é **terra da União**. Quer dizer, o **governo pode fazer o que que**r, os índios apenas têm o usufruto exclusivo. O que também não é verdade, porque não é exclusivo. Nós negociamos e depois de noventa dias saiu a declaração. Mas, pra quê isso? A gente não estava sabendo das consequências disso, porque depois que a terra foi demarcada apareceu Chico Mendes [Instituto Chico Mendes da Biodiversidade [...] vieram lá do Xapuri pra cá dizer que a gente não podia tirar madeira, não podia fazer roça grande. Aí começaram os problemas. Quando a terra não era demarcada, os comerciantes saiam daqui, enchiam o barco de mercadoria de primeira necessidade – cafezinho, uma roupinha – e saiam pra vender sua mercadoria e trazer produto das comunidades – fruta, peixe, farinha. De qualquer maneira, o cara lá no alto do rio estava sempre esperando e já preparava um tanto de farinha, por exemplo, pra trocar por outras coisas. Ele esperava, não precisava vir pra cá. Depois que foi demarcado não pode mais ter comerciante branco circulando por aí. O povo começou a sentir aquele **impacto**. (Entrevista com Bráz França, 2013, grifos meus)

É claro que tal fala me causou estranhamento. Num contexto nacional em que se vê quase que diariamente índios sendo massacrados em suas lutas por terras ou sendo dizimados por não ter onde viver,

que sentido poderíamos encontrar para essa crítica à própria ideia de demarcação? O que nós, antropólogas e antropólogos, podemos fazer diante de falas aparentemente dissonantes, inesperadas e geradoras de tensão?

Em pesquisa anterior[5], aquela fala permaneceu latente, como espécie de ruído que mereceria ser refletido posteriormente. Parecia-me não se tratar simplesmente de uma fala contra-o-Estado (ainda que também), se pensarmos num modo atualizado dessa concepção clastreana. Afinal, a demarcação, mais até do que a participação indígena nas políticas eleitorais, por exemplo, é a atuação e atualização do próprio Estado: cercamento, esquadrinhamento e territorialização. Uma atuação sobre a terra, sobre todas as possibilidades de terra que poderiam ser aventadas pelos índios da região, transformando-a em território (demarcado). Atuação-do-Estado que converte o performativo em prescritivo, a posse (indígena) em propriedade (do Estado), impondo limites e fronteiras cuja correspondência ao território vivido é impossível. Mas o problema aqui não está só no confinamento: está no fato de que a própria métrica do terreno impõe uma mudança nas relações, como já mostrava Weber no "Direito Agrário Romano":

> [...] a primeira inter-relação que tentei demonstrar é a que deve manifestar-se necessariamente entre o tipo de medição dos terrenos e a relação jurídico-pública do território a que os terrenos pertencem, além das relações jurídicas privadas dos fragmentos particulares. Não posso dizer até que ponto consegui precisar o caráter dessas relações, mas me parece que em si já é um êxito poder considerar que se adquiriu – como gostaria de crer – a consciência de que há uma conexão e que ela pode ser encontrada. (Weber, 1994, p. 2)

Assim, se hoje a demarcação pode aparecer em discursos indígenas como espécie de dissonância, é porque essa possibilidade (da dissonância) cabia dentro das concepções de demarcação desde que esta ideia foi apresentada aos povos indígenas do rio Negro. Mas, também, porque dissonâncias (e discordâncias) foram efetivamente produzidas e explicitadas antes e depois do processo de demarcação.

Façamos um exercício imaginativo: estavam os índios, vivendo naquela região, a seus modos, mas em contato com diversas gentes (os que chamamos brancos, inclusive), quando, de repente, começa-se a falar em algo que se chama "demarcação". É difícil reconstituir as trajetórias que tal termo percorreu na região, adquirindo diferentes tons (cores e/ou sons) e sentidos em diferentes localidades e tempos[6]. Mas, não é impossível imaginar que ela tenha recebido mais de um significado, e, muitas vezes, tenha disputado os significados e sentidos acerca das concepções de demarcação. Aqui reside a utilidade da ideia de dissonância. A inspiração aqui é a música, em que dissonância aparece como falta de harmonia e discordância, relação entre notas próximas que gera tensão, ou ainda, combinação simultânea de notas convencionalmente aceitas como em estado de irresolução harmônica. Dissonâncias, discordâncias e tensões podem tanto aparecer imediatamente, diante de uma proposta efetiva de demarcação, por exemplo, mas, também podem surgir conforme passa o tempo. A esse tempo que transcorre se sobrepõem novas relações ou transformações em antigas relações.

Os processos demarcatórios são, dentre outras coisas, marcações das relações entre indígenas e Estado, que implicam em um exercício de tradução, da "terra que é vivida" pelos povos indígenas em um conceito jurídico e estatal. Como se diz há um bom tempo, trata-se de um esforço de enquadramento das territorialidades ameríndias na territorialidade dos Estados nacionais. No caso brasileiro, as demarcações se fundamentam juridicamente no conceito de "terra tradicionalmente ocupada". Como consta no projeto do Laboratório de Antropologias da T/terra (2017), esse conceito de "terra tradicionalmente ocupada", para começar, cria uma "powerful demarcation", que nem sempre se transporta muito bem. Isto é, o enquadramento pretendido nem sempre é bem-sucedido. O que algumas pesquisas têm evidenciado é que a tradução concreta de demarcação na vida indígena prolifera incertezas: os limites entre "tradicional" e "não tradicional", entre "ocupar" ("permanentemente") e "não ocupar", por exemplo. Além disso, diversas etnografias têm demonstrado que critérios como "tradição" ou "ocupação permanente" são ora ignorados, ora deslocados. Mas,

irrompem quase sempre em "(re)territorializações" nos termos das demarcações, configurando diferentes formas destes coletivos habitarem suas "terras demarcadas".

Tem-se, portanto, uma noção jurídica de "terra tradicionalmente ocupada", que precisa ser preenchida caso a caso nos relatórios de demarcação, de onde decorre um processo de "territorialização", ou, um enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado. Como salienta Julia Miras (2017): ao ordenar sobre a terra dos índios o Estado lhes impõe o seu *nomos* – suas leis e ordem – que foi primeiramente imposto sobre a terra[7]. Além disso, esses processos não são instantâneos, vão sendo completados e constantemente ressignificados conforme o passar do tempo. Assim, não se pode ignorar a temporalidade da fala transcrita acima, proferida cerca de quinze anos após a demarcação das terras indígenas na região, momento de certo acúmulo de experiências de gestão e em que se começava a aventar a necessidade e possibilidade (mas também a imposição estatal) de um novo instrumento para gestão das terras indígenas, ou seja, quando já se começava a falar em PNGATI e em PGTA no Alto Rio Negro. Mas, olhemos um pouquinho o passado, para entender alguns meandros da demarcação que foi alcançada no Alto Rio Negro.

2.1 Demarcação de Terras no Alto Rio Negro: traduzindo territorialidades em "territórios" indígenas/estatais

Um primeiro diagnóstico oficial que visava fundamentar propostas de demarcação na região do Alto Rio Negro foi feito pelo antropólogo da Fundação Nacional do Índio (Funai), Peter Silverwood-Cope, em meados da década de 1970. Tratava-se do Plano Alto Rio Negro, um programa de desenvolvimento comunitário para os índios do Uaupés. Enfatizava-se, neste diagnóstico, que a região já se encontrava em avançado "processo civilizatório", decorrente da catequese e da educação, que implicava na "necessidade de consumo comercial" (Silverwood-Cope, 1976). A "ocupação indígena" de três áreas contíguas foi declarada pela Funai em 1979 – Pari-Cachoeira, Iauaretê e Içana-Aiari (seguindo a divisão paroquial instaurada pelos salesianos). "Declaração de ocupação", no entanto, estava longe de significar demarcação e não

satisfez as lideranças locais e regionais, que continuaram a reivindicar a delimitação do Alto Rio Negro como área única.

O desinteresse do governo em resolver a questão da demarcação das terras na região só aumentou quando, em 1982, uma comissão militar foi à região e expôs aos índios que o Exército se opunha à demarcação numa faixa de 60 quilômetros da fronteira internacional. Em meio a tantas propostas feitas pelos índios na década de 1980, "[...] no dia 4 de abril de 1986 o Presidente da Funai, Apoena Meirelles, anunciava à Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié (UCIRT) que a decisão final sobre a proposta de delimitação na região estava fora do seu controle [...]", conforme consta em um texto de Dominique Buchillet, publicado em 1991, que reconstitui um pouco as tramas dessa história. Isso por conta da intervenção militar, através do Conselho de Segurança Nacional (CSN), órgão que prontamente foi identificado pelos índios como mais um obstáculo na luta pela demarcação. Os líderes da UCIRT trataram então de marcar uma reunião em Brasília, na qual apresentaram às autoridades (General, Ministro, Assessores e Presidente da Funai) sua proposta de demarcação como reserva indígena contínua. O General, por sua vez, rapidamente rechaçou tal proposta por se tratar da faixa de fronteira, argumentando que a reserva indígena não permitiria a entrada de brancos e que o "estado de aculturação" dos índios da região não justificava uma tal medida. A contraproposta do governo era a criação de Colônias Agrícolas Indígenas. Um trecho do Relatório da Assembleia da UCIRT dá a exata dimensão do jogo inescrupuloso feito pelas autoridades governamentais:

> Os representantes indígenas posicionaram-se em favor da terra coletiva, isto é, a demarcação de terra indígena contínua. Foi nesse momento que o general ficou muito furioso e disse que o Presidente Sarney não assinaria os decretos das reservas indígenas [...]; que o governo não pode demarcar terra na faixa de fronteira só para uma etnia indígena [...]; que a faixa de fronteira pertencia a todos os brasileiros, isto é, para todas raças defender a nação. No momento tenso o Dr. Gerson Alves da Silva [assessor para os assuntos indígenas do Ministro do Interior] encontrou no Estatuto do Índio uma razão

> para falar sobre a Colônia Agrícola Indígena. E, diante desse argumento, o General viu a saída para solucionar o nosso problema, isto é, que teríamos que aceitar a Colônia Agrícola Indígena ou senão nós perderíamos todos os direitos sobre a terra; prosseguiu que os índios Tukano já eram aculturados demais, que nós andávamos bem trajados [...] e, por isso, não poderíamos viver num jardim zoológico ou numa reserva indígena. Para o nosso desgosto o Presidente da Funai disse que não tínhamos nenhum amparo legal para defender a reserva indígena porque todos os trabalhos feitos (até agora) não valiam nada em relação a faixa de fronteira e/ou área de segurança nacional, e sim, que teríamos que aceitar a colonização indígena. (Relatório da Assembleia, Pari-Cachoeira, nove de junho de 1986, *apud* Buchillet, 1991)

Essa assembleia extraordinária convocada pela UCIRT em Pari-Cachoeira produziu mais um documento recusando de maneira formal o modelo de Colônias Agrícolas proposto pelo CSN. A rejeição da proposta de Colônias Agrícolas foi também um dos motes da Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígena do Rio Negro, de 1987. A experiência anterior dos líderes da UCIRT, naquela reunião em Brasília, parecia, no entanto, levá-los a um caminho totalmente oposto. Eles estavam cientes da irreversibilidade desse processo, já que a implantação do Projeto Calha Norte (PCN) era mais do que real na região do Alto Rio Negro[8]. Tentou-se convencer os mais de 300 índios presentes na Assembleia dos possíveis benefícios do PCN e da demarcação segundo o modelo de Colônias Agrícolas, mas os agentes governamentais não obtiveram sucesso.

Os passos seguintes foram a transformação de três Colônias Indígenas em Áreas Indígenas (categoria que era usualmente destinada a grupos indígenas relativamente isolados), em 1989, e a homologação, em 1990, de onze Áreas Indígenas na região do Alto Rio Negro e nove Florestas Nacionais (que não eram de uso exclusivo dos índios). Esse foi o fim de um ciclo, que coincidiu (ou não) com o final do governo Sarney e das verbas para o PCN. Concomitantemente, vários líderes e organizações indígenas tiveram suas imagens desgastadas e caíram em descrédito político. Além disso, uma das mineradoras mais atuantes na região se retirou, desativando o sistema de segurança

e outros benefícios que era a base da aliança dos índios com a empresa para se livrar da tormenta das invasões e conflitos com garimpeiros ilegais. Como relata Beto Ricardo em um texto, também de 1991:

> [...] restou um dossiê de dívidas das lideranças com a empresa: passagens aéreas, estadias em hotéis e serviços de saúde, ardilosamente acumuladas, repassadas e utilizadas politicamente como forma de controle e pressão sobre os "representantes". Os índios Tukano que haviam se tornado funcionários da Funai e controlado cargos importantes do órgão a nível local e regional para a intermediação das negociações, foram demitidos sumariamente, quando não alvo de processos administrativos por questões financeiras. (Beto Ricardo, 1991, p. 3)

Nesse processo de demarcação parcial e de forma descontínua das Áreas Indígenas, algumas lideranças se enfraqueceram, outras se constituíram ou ganharam espaço. Além disso, mudanças na legislação e na sistemática de demarcação de terras indígenas, que passaram a exigir a aprovação dos grupos indígenas interessados em relação aos limites das propostas de demarcação, e a crescente organização do movimento indígena no Alto Rio Negro conduziram a mais uma tentativa de pressionar o governo à demarcação dos mais de oito milhões de hectares que deveriam compor, segundo os índios e os laudos antropológicos, a Área do Alto Rio Negro. Em carta destinada ao Presidente da República, os índios, que passaram a assinar como Foirn, argumentavam que quando os militares chegaram prometeram demarcação, transporte, saúde, barcos, postos de saúde e projetos econômicos que dariam rendimentos aos índios; falaram também sobre a terra, que partiriam em pedacinhos, um para cada povo. No entanto, como se viu, esses pedacinhos, chamados Flonas, foram subtraídos das terras indígenas e as áreas demarcadas nunca contemplaram o "território tradicionalmente ocupado" pelos índios.

Depois de uma série de despachos entre diferentes instâncias do governo e extrapolando os limites do Alto Rio Negro (incluindo o médio rio Negro e regiões adjacentes), foi somente entre dezembro de 1995 e maio de 1996 que o então ministro da Justiça (Nelson Jobim) declarou de posse permanente dos índios e determinou à Funai a demarcação

administrativa de cinco Terras Indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro: Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa, Rio Apapóris e Alto Rio Negro. Em 1996, ocorreu uma reunião na sede da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, para tratar do modelo de demarcação física.

A homologação dessas cinco Terras Indígenas aconteceu em 14 de abril de 1998, e uma cerimônia foi realizada no dia seguinte na maloca da Foirn, com a presença de líderes indígenas e autoridades governamentais. Tal cerimônia foi presidida pelo então presidente da Foirn, Pedro Garcia, o qual chamou para compor a mesa o Ministro Renan Calheiros; o Presidente da Funai, Sullivan de Oliveira; Áureo Faleiros, também da Funai; Ribamar, da Coordenação Regional da Funai; Beto Ricardo, do Instituto Socioambiental e o coordenador operacional da demarcação, o ex-presidente da Foirn, Bráz de Oliveira França. Este foi o primeiro a fazer uso da palavra, declarando:

> Na verdade, a nossa sensibilidade, a nossa gratidão pelo que ocorreu, pelo que está ocorrendo, pelo que está acontecendo, pela realidade que está se vendo, se dá graças ao esforço conjunto de todo movimento indígena, de toda a sociedade que se envolveu para que as terras, na verdade, as terras indígenas fossem realmente efetivadas como de posse permanente dos seus ocupantes tradicionais. Em nome de toda essa sociedade que se envolveu impecavelmente para a luta dessa conquista, eu quero, em nome de todos, agradecer mais essa vitória registrada em nossa história do nosso movimento da nossa luta e do nosso cotidiano. [...] Cabe a nós, então, unicamente, essa grande honra de, a partir desse momento, dizer realmente que nosso futuro e o futuro de nossa geração está garantida e como garantia dessas terras ora homologadas, demarcadas – perdão – reconhecidas, demarcadas e ora homologadas, queremos festejar com tanta gratidão, a segurança mais uma vez do nosso grande futuro. (Discursos e entrevistas da Cerimônia de Homologação das Terras Indígenas do Rio Negro na Maloca da Foirn, São Gabriel da Cachoeira, 15 de abril de 1998)

Na sequência, ele ressaltava também que aquele não era o fim da luta, mas era o início de "[...] uma longa caminhada para uma

verdadeira conquista na área social e na área da segurança [...]", cabendo, dali para frente, aos povos indígenas, órgãos ambientalistas, ecologistas e governo, proteger essas terras. Essa fala, laudatória da demarcação, e aquela com que abrimos a primeira parte deste artigo, crítica à ideia de demarcação, foram proferidas pelo mesmo líder, em momentos diferentes. Em certa medida, elas confirmam algo que já foi aventado por Carneiro da Cunha (2012, p. 102) a respeito da posição aparentemente bizarra que viria a ser ocupada ao longo dos últimos trinta anos pelos líderes indígenas:

> Trata-se – trocando em miúdos – de garantir as terras, as condições de saúde, de educação; de respeitar uma autonomia e as lideranças que possam surgir: lideranças que terão de conciliar uma base interna com o manejo de instituições nacionais e parecerão por isso mesmo bizarras, com um pé na aldeia e outro – por que não? – em tribunais internacionais.

Sublinhe-se na formulação da autora que tanto em suas relações com os seus "parentes indígenas" quanto com outros agentes (sejam estatais ou em "tribunais internacionais"), os líderes são ora laureados ora criticados, e, de modo paralelo, também atuam "com" e "contra" (muitas vezes, simultaneamente).

A fala de Bráz menos otimista e posterior à demarcação sugere também que a transformação não se deu somente no sentido almejado. O "desenvolvimento" e o "progresso", citados em seu discurso de 1998, não ocorreram como o esperado. No entanto, para que aquela fala mais pessimista (ou realista) não pareça uma crítica infundada e irrevogável do processo de demarcação de terras indígenas, é preciso esclarecer que, a despeito dos efeitos inesperados ou de algumas consequências negativas, Bráz me garantiu que faria tudo do mesmo jeito novamente, lutaria pela demarcação, pela consolidação do movimento indígena e pela Foirn. Até porque, ele tem hoje (de modo mais claro que no passado) ciência de que "não seriam um papel timbrado e assinado pelo presidente da República mais uns pontaletes fincados nos limites da Terra Indígena" garantias de que os brancos evaporassem ou passassem a respeitar uma fronteira invisível e que até então não existia. Segundo, pois ele também reconhece que sempre houve todo tipo de branco, uns

mais outros menos amigos, para não falar daqueles atrozes e violentos. No caso das relações comerciais, Bráz considera, inclusive, que não importa tanto o fato do comerciante ser branco, caboclo ou índio, o que importa é teor da relação, na qual, invariavelmente, o índio é a parte mais fraca, sendo explorado e desprivilegiado. Passados três anos daquela fala, vive-se no Brasil um momento de acirramento e retrocessos na relação entre índios e Estado, sobretudo no tocante às demarcações. São diversas as tentativas de revisão e diminuição de terras já demarcadas; quase todos os processos em andamento estão parados em gavetas e mesas de ministros; tenta-se, de modos inescrupulosos, modificar os modos como são realizadas as demarcações. Renova-se, assim, o sentido da assertiva de Bráz de que "Terra Indígena é terra da União" e que isso significaria que "o governo pode fazer o que quer". Atualmente, parece que o que o governo quer é transformar as terras indígenas em "terras produtivas" e os indígenas em "trabalhadores" para o Estado.[9]

3 PNGATI: constante exercício de tradução

> Para a região do Ayari, o PGTA não é uma novidade. Muitos entenderam que nossos antepassados tinham o seu **plano** bem organizado e com respeito a todas as coisas que a natureza oferece. Sabiam como valorizar, preservar e gerir a sua **terra como patrimônio**. Nessa atividade de levantamento de informações, as comunidades acreditam que estamos avançando nosso desafio de **governar** e viver bem na nossa terra. (Silvério Silva Lima, pesquisador indígena, Boletim Governança e Bem Viver Indígena: Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro n. 2, p. 19, grifos meus)

A fala do pesquisador que tem trabalhado nos censos e levantamentos realizados pela PNGATI na região do Alto Rio Negro sugere a existência de um exercício de compreensão da nova política – externa – nos termos do que era e é vivido localmente. Esse exercício pode ser tomado como espécie de tradução, ou, transformação de conceitos, de aceitação ou recusa de ideias.

Mas, vamos entender primeiramente o que é a tal PNGATI e ter uma breve noção de algumas iniciativas de gestão anteriores a ela promovidas pela FOIRN e outros parceiros institucionais, para não parecer que os índios daquela região estão partindo do zero e que nunca ouviram falar no termo "gestão". Privilegiei aqui compartilhar informações retiradas das publicações vindas à luz nesse processo, elaboradas de modo interinstitucional por indígenas, Foirn, Instituto Socioambiental e Funai, e que estão sendo chamadas de "Boletins de Governança e Bem Viver Indígena" (2015 e 2016). Parte-se aqui de uma seleção local do que se quer ou não enfatizar a respeito da política nacional.

A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas é um decreto federal de 2012, assinado pela presidência da república e pelos ministérios da justiça e meio ambiente, cujo objetivo é:

> [...] garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhora da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.[10]

Hoje, é no âmbito da PNGATI que os índios têm realizado novos censos, levantamentos, pesquisas e (re)pensado ações para as suas terras, atividades em muito semelhantes aos modos de atuação estatais. Não por acaso, os boletins utilizam o termo "governança"[11] e a gestão política e executiva da agenda para elaboração dos PGTAs é realizada por meio de diferentes instâncias, organizadas conforme funções e responsabilidades diferentes, que incorrem em organogramas baseados em formas de organização estatais, burocráticas ou de movimentos sociais.

A ideia de "governança", que aproxima as experiências de gestão do território de um modo em algo "estatal" (com muitas aspas), também ganhou força durante os anos posteriores à demarcação, já em iniciativas de gestão anteriores à PNGATI. No primeiro boletim, há uma página dedicada a apresentar algumas dessas iniciativas, que resultaram

em projetos de piscicultura e segurança alimentar; na instalação de redes de radiofonia; em levantamentos e censos socioambientais; em projetos nas áreas da saúde, da educação, do artesanato, do turismo e de comercialização de produtos indígenas com valor agregado; em formação de gestores de projetos e; em mapeamentos e pesquisas interculturais com formação de pesquisadores e agentes indígenas. Diversas publicações foram produzidas no âmbito de alguns desses projetos. Trata-se de um conhecimento acumulado, o qual, somado aos "planos que os antepassados tinham" sobre como "valorizar, preservar e gerir a terra como patrimônio", como apontado por Silvério, permite avançar no sentido, também sugerido pelo pesquisador indígena, de "governar e viver bem na terra".

Há aqui um modo indígena de fazer algo que pode se assemelhar àquele com que agentes que trabalham ou operam para o Estado o fazem, ou, ao que eles estão chamando de "governar e viver bem na terra". Claro que há que se ter cautela com o uso deste palavrão – Estado –, pois a referência aqui é antes a um modo que a um agente específico. Um modo, aliás, incorporado também pelas organizações do movimento indígena, pela Foirn, pelas ONGs, por lideranças e pesquisadores (indígenas e não indígena). A diferença entre esses agentes reside muito mais nos objetivos que nos meios.[12] Um exercício de tradução realizado por uma liderança Baniwa sugere quão diferentes podem ser os objetivos locais e estatais obtidos (ou almejados) com os mesmos recursos.

Em fevereiro de 2016, André Baniwa publicou em um blog e em seu perfil no Facebook o que ele chamou de lição de "interculturalidade". Reproduzo aqui o trecho na íntegra.

> Assim se traduzirmos a extensa frase do "PGTA" [Plano de Gestão Territorial e Ambiental], a palavra seguinte é "de" em Baniwa também tem sentido como "linako", ou seja, "sobre". A palavra "Gestão" refere-se ao "ideenhikhetti", ou melhor, "trabalhar". A palavra "Territorial" em Baniwa é "Wahipaite", ou seja, "nossa terra". O "e" é "nheette" em Baniwa não tem diferença da língua Portuguesa. A palavra "Ambiental" significa "weemakawa". Em resumo, a frase do "PGTA" depois de sofrer tradução intercultural em

> Baniwa fica seguinte frase: "Wadzeekatawa ideenhiketti linako wahipaite nheette weemakaawa liko nako".

Em língua Portuguesa fica assim, portanto: "Para fazermos e trabalharmos sobre a nossa terra e no local onde moramos". Ele ainda acrescenta que a palavra "linako", quando traduzida como "sobre", refere-se ao plano ideal, porém, o mesmo termo pode ser traduzido por "no" e passa então a se referir à prática no lugar. E mais:

> [...] a palavra 'sobre' podemos ainda traduzir interculturalmente neste contexto como 'linakoapanina', ou seja, regras, ética sobre um território e um lugar onde se habita. Isso é muito mais do que fazer etnomapeamento, etnozoneamento, pensar em obras necessárias, etc.

Assim como boa parte dos índios americanos, André está longe de ser monolíngue. No Alto Rio Negro é comum os índios falarem pelo menos três línguas: a do pai, a da mãe (que quase nunca é a mesma, pois a preferência regional é pelo casamento com exogamia linguística) e o português[13]. Em geral, também falam espanhol e entendem ou falam nheengatu (língua geral). Aquele exercício de séries de traduções feito por André não é novidade, portanto. Enfatize-se que há, no Alto Rio Negro, mas também em outros lugares, uma certa "tradição de traduzir". Um dos passos na elaboração dos PGTAs, por exemplo, é a "produção de resumos e traduções dos PGTAs em línguas indígenas" (etapa prevista para o terceiro ano da elaboração dos planos). O que confirma a importância que nós, antropólogas e antropólogos, devemos conferir a esse tipo de exercício. Não desconsidero que os debates sobre tradução são antigos e que há uma série de importantes referências a serem incluídas, mas, quero apenas ressaltar que se trata aqui de pensar tradução enquanto ação política mais do que linguística[14].

Em viagem a campo realizada em setembro de 2016, tive a oportunidade de ficar alguns dias em uma comunidade Baniwa, no rio Içana (distante cerca de um dia de viagem de São Gabriel), durante a I Conferência de Educação e Organização Social Baniwa e Koripako. Pude então conhecer e conversar com alguns dos pesquisadores indígenas envolvidos nos trabalhos de levantamento de dados da PNGATI junto às comunidades da região. Tanto as diversas falas e apresentações

que compuseram a reunião, que durou cinco dias, quanto minha aproximação desses pesquisadores me instigaram a fazer com eles um primeiro experimento. Eu realizei o mesmo exercício depois, de volta à São Gabriel, com falantes de outras línguas, mas me atenho aqui ao exercício realizado entre alguns falantes de Baniwa, para manter alguma espécie de controle.

O exercício consistia em fazer listas com alguns dos termos que mais aparecem na PNGATI. As listas eram feitas por eles e não foram todas iguais. Os termos mais recorrentes foram: política, plano, gestão, território, terra, mundo, ambiente, chefe, cultura, cuidar, governo, administrar, dentre outros. Feitas as listas, a proposta era que eles traduzissem para suas línguas e dessem, em português, uma definição mais ampla do sentido/significado (assim como feito por André).

Diante desse exercício, algumas primeiras impressões podem ser apontadas: a tradução de alguns termos varia de acordo com o pesquisador interlocutor (diferença que pode ser resultante da região de origem do pesquisador; de sua formação profissional ou trajetória pessoal; até mesmo do clã a que pertence – por exemplo, um clã de chefes traduz certa palavra por outra que pode não ser a mesma que vem a ser utilizada por um clã que não seja de chefia). Atendo-se aqui a um dos termos recorrentes dessas listas – gestão –, observa-se que na tradução feita por André ela reaparece em português como "trabalhar (sobre)", enquanto em outra lista foi traduzida por "lideenhikanna" e retraduzida por "forma de gerir e administrar que está relacionada com a preparação, organização e estruturação de um determinado objetivo". As diferenças entre os termos escolhidos por um ou outro pesquisador para traduzir uma mesma palavra do português para sua língua refletem encontros ou embates entre diferentes "tradições" e "traduções". Numa tradução o termo "gestão" aparece como "trabalho", em outra, soma ao "trabalho" um "determinado objetivo".

Como colocado no trecho da fala que abriu essa segunda parte do artigo, mesmo antes da existência de um PGTA, os índios tinham um "plano" e sabiam "gerir a sua terra como patrimônio". O que eles não sabiam é que isso poderia interessar também ao Estado e aos brancos – que estão, sem dó nem piedade, acabando com a Terra (com

"t" maiúsculo). Assim, eles estão agora inventando localmente vários sentidos para o termo "gestão", sentidos que, conforme começa a ficar demonstrado por uma etnografia ainda incipiente, nem sempre são os mesmos usados pelos indígenas e pelo Estado. Uma primeira hipótese é de que estejamos aqui diante do que foi apontado por Marcos Matos (2014) a respeito da incompatibilidade entre uma arte da atenção e o trabalho de gestão. Segundo o autor:

> [...] o contraste entre esses dois conceitos é cada vez mais urgente, principalmente quando observamos que "gestão ambiental" tem se tornado linguagem hegemônica do indigenismo e do ambientalismo brasileiro. (Matos, 2014, p. 15, nota 65)

Ele sugere então que, para elaborar esse contraste, o conceito de "faire attention", de Isabelle Stengers, é imprescindível, já que é uma arte tanto "oposta à necessidade do desenvolvimento e da inovação" (que muitas vezes não é contemplada nos projetos de gestão territorial e ambiental indígenas), quanto de tomar cuidado com as consequências de seus atos. É o que as "gestões indígenas", na contramão das gestões estatais, sobretudo no tocante ao ambiente e aos recursos naturais, mostram. Os indígenas estão, sem dúvida, mais alinhados a uma ideia de "tomar cuidado" do que de "desenvolvimento a todo custo"; estão mais alinhados a uma ideia de gestão ambiental que contempla a dimensão do cuidado do que a simples administração. Ilustrativo disso é que eles acrescentam à ideia de trabalho a perspectiva de um "determinado objetivo". Este determinado objetivo é o cuidado (termo que em outras listas feitas com pesquisadores indígenas apareceu no sentido dado ao termo gestão). É o que eles pretendem alcançar com os tais PGTAs.

Beatriz Perrone-Moisés (2015, p. 9) chama atenção para o fato de que tradução – "[...] dos conceitos de uma Nação nos de outra, mas também criação de uma 'caixa de ferramentas analíticas', termos/conceitos próprios que, por seu caráter transnacional, permitam a tradução unificada de 'different conceptions' [...]" – sempre foi um dos grandes desafios impostos à atividade antropológica. O que não é aplicado com o mesmo acuro a todo o léxico da disciplina. Algumas

categorias seriam particularmente resistentes, segundo a autora. Nesse quadro da resistência (que é tanto das categorias quanto dos antropólogos) estaria, por exemplo, a categoria "política". Mas, o desafio de tradução também se coloca aos índios, os quais, muitas vezes, encontram saídas mais criativas, como parece sugerir acima André Baniwa.[15] Assim, penso ser interessante a nós, antropólogos e antropólogas, explorar as consequências desse tipo de exercício. Ou, como sugere Perrone-Moisés (2015, p. 18-19):

> Nesse sentido, o movimento empreendido aqui é o de que se aproximar do que o "native thinks" partindo da premissa de que, ao cabo de um esforço contínuo de tradução, por sucessivas gerações de indígenas vivendo em território brasileiro, está na hora de levar a sério o "português dos índios". Não parece cabido supor que pessoas em contato com a língua portuguesa, muitas vezes diário ao longo de sua vida, algumas das quais nasceram ouvindo português, outras que viveram anos em cidades brasileiras, tenham menos proficiência na língua do antropólogo e/ou menos capacidade de tradução que um etnólogo com talento e disciplina para o aprendizado de línguas indígenas.

Latour (1993), em *The Pasteurization of France*, sobretudo na segunda parte, chamada "Irreduções", elabora suas versões mais filosóficas dos conceitos de poder, agência, representação, etc. Para isso, utiliza o conceito de "translation", que significaria ao mesmo tempo "tradução" e "translação". Assim, toda tradução produziria adequações nas trajetórias dos actantes em relação, com um potencial não só de reconfigurar sua relação particular, mas os segmentos de redes dos quais eles são, eventualmente, porta-vozes, produzindo translações em cadeia. Acrescente-se a isso o fato de que as traduções realizadas pelos índios entre as mais diversas línguas, conforme demonstrado por André Baniwa, não são feitas sem reflexão e têm consequências diretas tanto em seus pensamentos quanto em suas práticas – ele salienta, por exemplo, que o PGTA seria "muito mais do que fazer etnomapeamento, etnozoneamento e pensar em obras necessárias", termos que aparecem como fundamento (e também limite) da proposta legal estatal. À proposta estatal de gestão, estabelecida por leis e resoluções, e que,

por isso mesmo, é limitada e generalizante, somam-se, regionalmente, diferentes sentidos de cuidado e gestão. Mesmo sendo considerada como grande região, o Alto Rio Negro integra grande diversidade. No tocante à gestão territorial, por exemplo, há lugares (dentro dessa grande região) que estabelecem como objetos da gestão territorial o (re)conhecimento de "territórios tradicionais" e "lugares sagrados", há outros que privilegiam a criação e promoção de práticas de "turismo étnico e sustentável", ou ainda, a possibilidade de "pesca esportiva turística", alternativas de "exploração de recursos naturais", bem como iniciativas de proteção e fiscalização dos territórios ante garimpeiros e/ outros invasores. Vê-se, assim, uma diversidade de objetivos específicos preencherem a generalidade das proposições estatais.

4 Considerações Finais

Uma hipótese que aventei diante dessas duas experiências rionegrinas com suas terras – a demarcação e a PNGATI –, é que tanto a fala daquele primeiro líder quanto o que possa vir a acontecer com os usos dos instrumentos da PNGATI permitem pensar que os instrumentos não-indígenas ou estatais são "incorporados" no estoque indígena tal como o faz, para usar uma metáfora de Lévi-Strauss, o *bricoleur*. Esses instrumentos seriam semiparticularizados em função de um uso posterior, que promove avaliações, transformações, combinações, usos e descartes. Novamente, dependem da passagem do tempo para serem dotados de sentido. Mas, certamente extrapolam o sentido de um "estoque de ferramentas" que estariam disponíveis ao *bricoleur*. Passam, isso sim, por processos de invenção e inovação no mundo indígena, segundo um regime de criatividade que lhes é próprio (Leach, 2004).

Foi assim com as diversas propostas de demarcação, até que se chegasse a um consenso; é assim com a demarcação que foi possível e com a própria concepção de demarcação; é assim com a demarcação que é vivida; possivelmente, será assim com as novas experiências de gestão territorial e ambiental. De algum modo, manuseia-se ferramentas e matérias-primas estocadas em oportunidades anteriores, bem como se recompõe e atualiza este estoque para atividades futuras. Mas, isso é apenas uma parte do processo – incorporar ou semiparticularizar

novos instrumentos (*à la* bricolagem). Outra parte, mais interessante talvez, é que nesses processos aprendem-se novas linguagens, novas escalas. Indígenas passam a responder simultaneamente a si próprios e ao Estado. As negociações têm de ser feitas e refeitas nessas duas frentes, constantemente.

É um outro Lévi-Strauss (2004), não o que opõe pensamento selvagem e pensamento domesticado (até porque essa oposição não faz nenhum sentido aqui), que diz que a emoção musical provém do fato de que a cada instante o compositor retira ou acrescenta mais ou menos do que prevê o ouvinte, e mais, que ele está sujeito a uma dupla periodicidade: uma de natureza individual e outra ligada à educação, à escala musical conhecida pelo compositor. Foi nesse sentido que recorri, desde o começo deste artigo, à metáfora da música. Pois creio que não estamos aqui em um campo onde haveria oposição entre duas lógicas de pensamento, mas, é como se assistíssemos a uma orquestra que toca a mesma música em duas escalas musicais diferentes: em se tratando de territorialidades, as terras demarcadas/estatizadas e as terras vividas/indígenas são simultâneas e constantemente atualizadas.

No Alto Rio Negro, os índios se apropriam do Estado, muitas vezes viram agentes deste, mas, o que é produzido deste encontro é um Estado diferente, que em alguma medida pode ser chamado de "indígena". Talvez não seja assim chamado apenas porque não há brecha na nossa constituição (como há em outras, que contemplam a ideia de estados plurinacionais, por exemplo). Mas, é, talvez, o que aparece na ideia de "governança" e nas iniciativas de "gestão territorial" (mais até do que nas de gestão ambiental).

Por isso, o recurso ao termo dissonância. Porque o que ocorre, muitas vezes, nesses encontros entre índios e Estado é tensão, uma tensão semelhante à que é sentida por quem ouve uma obra de Stravinski, por exemplo. Não se trata, evidentemente, de afirmar que o que eles fazem nesses processos de gestão territorial é inventar um "Estado indígena", ou operar segundo os modos estatais, pois, a parte mais importante nisso tudo é que eles o fazem de acordo com suas cosmologias, conhecimentos, tradições, lógicas e estruturas próprias, as quais englobam formas específicas de se relacionar com o que lhes

é exterior (tal como o Estado lhes é externo, por exemplo). André fala que "gestão de território" é mais do que fazer "etnomapeamento e etnozonemanto". Esse é um exemplo de tensão, entre termos, mas que tem encaminhamentos práticos. Outro tipo de tensão ocorre quando os pesquisadores chegam a uma comunidade, para aplicar o questionário do censo do PGTA, e a comunidade se recusa a responder, questionando a validade da PNGATI, do PGTA e dos trabalhos envolvidos neles. Isso aconteceu por exemplo, em poucas comunidades da região do Alto Rio Negro e Xié, conforme ressaltado no Boletim:

> [...] como parte do trabalho foi realizado no período antes da eleição municipal houve poucos que decidiram não participar uma vez que o candidato com quem tinham fechado apoio era contrário às instituições participantes da elaboração do PGTA. Apesar de raro, este fato aponta para grupos que se articulam diretamente contra o avanço da gestão em Terras Indígenas, muitas vezes disseminando informações contrárias àquelas determinadas por lei e discutidas coletivamente. (Boletim Governança e Bem Viver Indígena: Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro n. 2, p. 18)

Por isso, a importância que se deu nesta etapa de recenseamento e pesquisa nas comunidades às apresentações que eram feitas da PNGATI e do que seja um PGTA para que então as pessoas pudessem decidir se participariam ou não. O que se coaduna com a importância dada pelos povos rionegrinos à tradução. Não esquecendo que, como lembra Mauro Almeida, "toda tradução é indeterminada e que a relatividade ontológica é inescapável. Não há como eliminar a relatividade ontológica com o simples apontar de um dedo [...]. Ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si" (Almeida, 2013, p. 11-12).

De um lado, os índios do rio Negro estão instrumentalizados e são bastante habilidosos nas traduções. De outro, as incapacidades do Estado têm sido potencialmente devastadoras. Nessa espécie de encruzilhada de conhecimentos que se constitui na relação entre índios e Estado, há acúmulo e transformação em ambos os lados, por exemplo, no sentido apontado pelo seguinte pesquisador indígena:

> O levantamento trouxe novidades como comunidades e sítios anteriormente desconhecidos, famílias com diferentes trajetórias e uma complexa dinâmica de migração na própria Terra Indígena. (Pascoal Gonçalves, pesquisador indígena do PGTA da região do alto rio Negro e rio Xié)

Relacionando os dois termos trabalhados neste artigo – demarcação e gestão territorial –, é preciso dizer que o movimento de re-conhecimento e de re-territorializaçao é incessante e múltiplo. Minha hipótese é a de que, assim como as terras vividas pelos índios não cabem nos limites de uma concepção de demarcação, as mesmas também não caberão (sem dissonâncias) numa concepção estatal de gestão, pois, como é sabido, o Estado unifica e oblitera multiplicidades, onde os índios multiplicam e transcendem sentidos únicos. Diferentemente do território que o Estado esquadrinha, as territorialidades indígenas não são metrificáveis (e isso fica demonstrado em todos os projetos de cartografia e mapeamento realizados no rio Negro) e os recursos nelas distribuídos nem sempre são quantificáveis, por isso a importância do protagonismo indígena na gestão de suas terras.

As advertências que eles, os índios, nos fazem quanto a isso, são inúmeras e vêm de todos os lados. É o que se ouve dos Munduruku, quando estes falam que "sabem como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciãos", "que os animais contribuem porque eles ensinam as coisas que não sabemos" e que "todos os animais têm quem cuide deles, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, vento, águas, até seres espirituais, todos têm vida". É também o que se ouve dos Kisêdjê que relatam que "os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas e que os espíritos não estão gostando disso e já começaram a se vingar" (Laboratório de Antropologias da T/terra, 2017). Mas é também o que dizem os rios que secam, os peixes que desaparecem, o sol que fica mais quente, as terras que não mais fertilizam... e essa linguagem é muito bem traduzida pelos índios (mas também por ambientalistas, permacultores, ecólogos, ribeirinhos, etc.). Por isso, os territórios são muitos e as gestões também. E essas concepções não deixam de ser constantemente decompostas, traduzidas, desconstruídas,

traídas (assim como a guerra da epígrafe deste artigo). Ademais, não se pode ignorar que essas ações fazem parte do modo local de se fazer política – tanto interna, interétnica e indígena, quanto externa, com o Estado. As dissonâncias nas traduções realizadas pelos indígenas e pelo Estado podem ser lidas sob a lógica da guerra. Como lembra Latour (2002, p. 30):

> [...] não há dúvidas de que a guerra dos mundos está acontecendo [...]. Ninguém pode constituir a unidade do mundo para outrem [...], oferecendo generosamente deixar os outros entrarem sob a condição de que abandonem à porte tudo o que lhes é caro: seus deuses, suas almas, seus objetos, seus tempos e seus espaços, em suma, a sua ontologia.

Assim, retomando nossa epígrafe: "pensar a guerra, em suma, é pensar como ela é levada a trair seu conceito", é pensar como índios e Estado são "levados" a improvisar no campo de batalhas que se desenha diariamente nas lutas conceituais e jurídicas, reais e virtuais em torno de terras, territórios e territorialidades.

A história do Brasil, da colonização, da ocupação territorial, de espoliação das terras e direitos indígenas, mostra como (pelo menos) dois conceitos de "guerra" podem coexistir em relações – pensando aqui nas relações entre índios e Estado nesses 517 anos de convivência. A "guerra" do Estado contra os índios continua, mais forte do que nunca, nas inúmeras investidas e tentativas de lhes usurpar direitos já conquistados (mas nunca efetivamente e seguramente garantidos), dentre os quais figura o direito à terra. Por outro lado, a "guerra" dos índios com o Estado também não cessa, tem, inclusive, se renovado. Os meios dessa guerra têm sido reinventados – mídias, discursos e vocabulários novos ou renovados – que passam a integrar o mundo indígena.

Notas

[1] O Alto Rio Negro é um sistema complexo multiétnico e multilinguístico no qual cerca de 20 etnias, de quatro famílias linguísticas, operam trocas econômicas, rituais e matrimoniais. As quatro famílias linguísticas (e suas respectivas etnias) são: Arawak (etnias: Baniwa, Coripaco, Warekena, Tariano [atualmente adotou

o tukano como língua] e Baré [que há muito fala nheengatu]; Tukano Oriental (Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-Tapuya, Piratapuia, Siriano, Tukano, Tuyuka, Kotiria/Wanano); Maku (Hup/Hupdah, Yuhup, Döw, Nadöb); Yanomami (que se situam de maneira transversa ao sistema, e por isso sua articulação deve ser tomada com cautela).

[2] Agradeço imensamente a leitura dedicada e as contribuições feitas pelas organizadoras deste dossiê – Andressa Lewandowski e Julia Otero –, bem como pela/o parecerista anônima/o que fez sugestões valiosas, as quais, se não foram incorporadas nesta versão, serão desenvolvidas posteriormente. Este artigo é um dos resultados de pesquisa desenvolvida em um pós-doc financiado pela FAPESP (Processo nº 2016/03589-3), a quem agradeço. Também devo agradecimentos aos diversos comentários e sugestões feitas em diferentes oportunidades de diálogo nos últimos dois anos nas situações em que pude expor resultados parciais da pesquisa em andamentos na Universidade Estadual de Campinas, na Universidade Federal de São Carlos e no Laboratório de Antropologia da T/terra, da Universidade Nacional de Brasília.

[3] A Foirn foi fundada em 1987. Conta com cerca de 80 associações filiadas, que contabilizam cerca de 40 mil pessoas, distribuídas em cerca de 700 comunidades em 30 milhões de hectares de floresta, dentre os quais, 11 milhões de hectares são de Terras Indígenas demarcadas.

[4] O Alto Rio Negro tem alta concentração de territórios e povos indígenas. Lá estão localizadas sete Terras Indígenas (TIs), que, juntas, têm população total de 32.266 pessoas. As TIs da região são: Alto Rio Negro, Médio Rio Negro 1, Médio Rio Negro 2, Balaio, Cué-Cué/Marabitanas, Rio Apapóris e Rio Tea. A extensão de todas as TIs do Rio Negro somadas é de mais de 11,5 milhões de hectares. Destes territórios, só um ainda não foi homologado pelo governo federal, a TI Cué-Cué/Marabitanas, que foi apenas declarada até o momento. As TIs homologadas do Alto Rio Negro se estendem por parte dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Japurá, no norte do Amazonas. A maior parte destas TIs foi decretada no fim dos anos 1990, com exceção da Balaio. As histórias das reivindicações territoriais no Alto Rio Negro datam, pelo menos, desde a década de 1970. Para se ter uma noção, a primeira proposta oficial de demarcação foi feita pelo antropólogo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) Peter Silverwood-Cope, em 1975 e era referente à criação de um Território Federal Indígena do Alto Rio Negro. Quando tal proposta foi negada, em 1979, a FUNAI declarou a "ocupação indígena" de três áreas contíguas: Pari-Cachoeira, Iauaretê e Içana-Aiari. Essa declaração de "ocupação", no entanto, não significa "demarcação" e as reivindicações continuaram, sobretudo com o aumento da presença militar na região durante os anos 1980. Superadas diversas propostas (Colônias Indígenas e Florestas Nacionais, por exemplo), permeadas por desacordos os mais diversos – entre índios e agências estatais; entre líderes indígenas –, a declaração de cinco terras indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro (Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa, Rio Apapóris e Alto Rio Negro) foi feita em dezembro de 1995. A homologação das mesmas se deu em 14 de abril de 1998, em uma cerimônia realizada na maloca da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Para saber mais sobre estes e outros processos referentes ao território no rio Negro, ver Ricardo & Cabalzar (2006) e Buchillet (1991).

[5] Produto final de uma pesquisa realizada durante o doutorado, minha tese refletiu sobre as políticas feitas pelos índios em diferentes instâncias, mas, principalmente,

no movimento indígena e na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, ver Iubel (2015).

[6] Para mais informações e uma análise detalhada sobre política e movimento indígena no alto rio Negro, ver também Andrello (2009; 2012).

[7] "Nomos: regra, lei, norma. O primeiro sentido desta palavra é aquilo que se possui por partilha, aquilo que se usa porque atribuído por uma partilha; por extensão: uso, costume, conforme ao uso ou costume. Esta conformidade ao costume passa a significar a norma ou a regra costumeira de um comportamento de um grupo, as convenções sociais que o grupo estabelece para seus membros. Mais adiante: opinião geral, máxima geral, regra de conduta. Por extensão da regra e da máxima geral: uso ou costume com força de lei; ainda: o direito, o que se faz segundo o direito ou conforme ao direito. Nómos se opõe a phýsis: o nómos é o que é por convenção, por acordo e por decisão dos humanos, enquanto phýsis é o que é por natureza, por si mesmo independentemente da decisão ou vontade dos homens". (Chauí, 2002, p. 506)

[8] O PCN era uma concentração de esforços de diferentes órgãos governamentais com o objetivo de desenvolver uma política de ocupação de 14 % do território nacional situado ao norte das calhas dos rios Amazonas e Solimões. De início, a zona prioritária foi a faixa de fronteira, aonde se previa a instalação de várias unidades do Exército. Algumas das consequências diretas para os povos indígenas habitantes destas regiões foram a militarização, investimentos privados do setor mineral e a redução das terras a serem demarcadas (Andrello, 2009).

[9] Vide a fala de Osmar Serraglio, Ministro da Justiça ligado aos interesses ruralistas, em entrevista ao Jornal Folha de São Paulo, em março de 2017: "O que acho é que vamos lá ver onde estão os indígenas, vamos dar boas condições de vida para eles, vamos parar com essa discussão sobre terras. Terra enche a barriga de alguém?". Essa entrevista foi concedida na mesma semana em que o ministro devolveu à Funai seis processos em fase de identificação (etapa anterior à homologação).

[10] Além dos membros do grupo formalmente constituído, o trabalho contou com a participação de outros atores da sociedade civil e de organizações internacionais, como o Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB, a TNC, e agências de cooperação internacional, como a Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit – GIZ, a Cooperação Alemã para o Desenvolvimento – GmbH, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD e o GEF (Comandulli, 2016, p. 47).

[11] Sabe-se que "governança" é um termo com muitos predicados e múltiplos sentidos. É palavra de ordem tanto na pauta do chamado "desenvolvimento sustentável", no mercado das ONGs e tem sido bastante elaborado por "economistas verdes", como Elinor Ostrom, e alguns antropólogos, como Emílio Moram. Agradeço a/ao parecerista anônima/o deste artigo pela observação a respeito dessa multiplicidade de sentidos e de origens possíveis do termo "governança" e pretendo desenvolver um debate mais aprofundado sobre os usos que o termo vem recebendo no alto rio Negro a partir das ações e reflexões promovidas pela PNGATI em outro momento.

[12] Além disso, a título de hipótese, que poderia ser confirmada caso se procedesse a uma espécie de exercício arqueológico a respeito do termo governança dentro do próprio Estado, penso que, do perspectiva deste, a proposta (ou imposição) do termo "governança" (e suas implicações) aos povos indígenas poderia conduzir a uma reflexão sobre o "governar junto". Entretanto, creio que aqui novamente encontraríamos um terreno em que índios e Estado não necessariamente pensam

a mesma coisa a respeito de ideias como "governo" e "trabalho" (coletivo ou individual), por exemplo, para nos atermos a apenas duas.

[13] Como já apontado, o alto rio Negro é complexo multilíngue (Sorensen, 1967; Jackson, 1983; Stenzel, 2005) onde pratica-se, com algumas poucas exceções, o casamento com exogamia linguística (Sorensen, 1967; C. Hugh-Jones, 1979). Um casal é geralmente composto por cônjuges de povos diferentes, às vezes falantes de línguas diferentes, o que faz com que os filhos desse casal aprendam pelo menos duas línguas – a da mãe e a do pai –, além do português que é aprendido nas escolas desde a instalação das missões salesianas na região, e não raramente também do espanhol, falado por quase todos seus parentes.

[14] Uma importante consideração a respeito da ideia de tradução – na antropologia e no mundo indígena – que não pode ser ignorada aqui é aquela aventada por Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015), da tradução como "ação política". É este, certamente, o tipo de tradução empreendida por André Baniwa a que estou fazendo referência no presente artigo.

[15] Missões salesianas começaram a ser implantadas por todo o Alto Rio Negro a partir de 1914. As atividades missionárias consistiam, dentre outras coisas, na educação escolar das crianças, que era realizado em regime de internato. O principal objetivo das missões era, evidentemente, a conversão dos índios ao catolicismo e, para isso, pensava-se na educação como meio mais eficaz. Com a implantação de grandes colégios internos em alguns distritos de São Gabriel da Cachoeira, bem como na própria sede do município, boa parte das crianças da geração que hoje tem entre 40 e 60 anos foi afastada do convívio com as gerações mais velhas, o que implicou no enfraquecimento de algumas "tradições" e de algumas línguas indígenas (mas não no desaparecimento das mesmas). Os internatos começaram a ser fechados na década de 1970, com o aumento também da presença militar e estatal na região. Vários dos antigos colégios religiosos são atualmente mantidos pelos governos estaduais e municipais, embora os religiosos ainda tenham bastante ingerência sobre os mesmos. Além disso, tem crescido o número de escolas indígenas na região.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMEIDA, Mauro Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio:** transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Política Indígena no rio Uaupés: hierarquia e alianças. **Teoria & Pesquisa**, [*S.l.*], v. XVII, p. 81-96, 2009.

ANDRELLO, Geraldo. Histórias tariano e tukano. Política e ritual no rio Uaupés. **Revista de Antropologia USP**, São Paulo, v. 55, p. 291-330, 2012.

BOLETIM GOVERNANÇA E BEM VIVER INDÍGENA: **Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**, n. 2. Foirn; Instituto Socioambiental; Funai, novembro de 2016.

BUCHILLET, Dominique. Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), 1991.

CABALZAR, A.; RICARDO, B. (org.). **Povos indígenas do Rio Negro:** uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil**: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claroenigma, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Ministro da Justiça critica índios e diz que "terra não enche barriga"**. 10 de março de 2017.

GOVERNANÇA E BEM VIVER INDÍGENA**. Foirn**, Funai e ISA, julho de 2016.

GOVERNANÇA E BEM VIVER INDÍGENA**. Foirn**, Funai e ISA, novembro de 2016.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River:** Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

IUBEL, Aline Fonseca. **Transformações políticas e indígenas:** Movimento e Prefeitura no Alto Rio Negro. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, São Carlos, 2015.

JACKSON, Jean. **The Fish People:** Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, [1972] 1983.

JULLIEN, François. **Tratado de Eficácia**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIAS DA T/TERRA. **EntreTerras**, Brasília, v. 1, n. 1, junho 2017.

LATOUR, Bruno. **The Pasteurization of France**. Harvard, 1993.

LATOUR, Bruno. **War of the Worlds**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

LEACH, J. Modes of creativity. *In*: HIRSCH, E.; STRATHERN, M. (org.). **Transactions and Creations:** Property Debates and the Stimulus of Melanesia. New York: Berghan Books, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido:** Mitológicas 1. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

MATOS, Marcos de Almeida. Cosmopolemos: notícias de uma guerra de mundos. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL MIL NOMES DE GAIA: DO ANTROPOCENO À IDADE DA TERRA, realizado entre os dias 15 e 19 de setembro de 2014 na Fundação Casa de Rui Barbosa. **Anais** [...] Rio de Janeiro, 2014.

MIRAS, Júlia Trujillo. Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Krĩkati. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Tese apresentada ao Concurso de títulos e provas visando à obtenção do Título de Livre-Docente. USP. São Paulo, 2015.

RICARDO, C. A. Jogo duro na Cabeça do Cachorro. **Aconteceu Especial 18 (Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90).** São Paulo: CEDI, 1991. p. 101-106.

SILVERWOOD-COPE, P. **Projeto de Emergência para as Comunidades do Alto Rio Negro**. Brasília: Funai, 1976.

SORENSEN, A. Multilingualism in the Northwest Amazon. **American Anthropologist**, [*S.l.*], v. 69, 1967.

STENZEL, K. Multilingualism in the Northwest Amazon, revisited. *In*: CONGRESO DE IDIOMAS INDÍGENAS DE LATINOAMÉRICA-II, p. 27-29 de octubre de 2005, University of Texas at Austin. **Anais** [...], Texas, Austin, 2005.

WEBER, Max. **História Agrária Romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Recebido em 03/11/2017
Aceito em 12/03/2018

Aline Fonseca Iubel
Doutora em Antropologia Social
Pós-doutorando em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil
E-mail: alineiubel@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p226

Do Contrato ao *Status*: as Terras Indígenas e o Supremo Tribunal Federal

Andressa Lewandowski[1]

[1]Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, CE, Brasil

Resumo

O artigo tem por objetivo discutir a noção constitucional de terra tradicionalmente ocupada, a partir dos fundamentos jurídicos, antropológicos e indígenas nos quais se ancoram os processos de demarcação de terras indígenas, explorando os limites das intepretações recentes em torno do conceito.

Palavras-chave: Terras Indígenas. Direito. Política.

Abstract

The article aims to discuss the constitutional notion of land traditionally occupied from the juridical, anthropological and indigenous foundations in which indigenous land demarcation processes are anchored, exploring the limits of recent interpretations around the concept.

Keywords*: Law. Indigenous Land. Politics.*

1 Introdução

Na entrada no Supremo Tribunal Federal em Brasília, vários indígenas com bandeiras e chocalhos em punho. No salão do plenário, os ternos e gravatas deram lugar às pinturas corporais sob camisetas e colares. Mais de cem indígenas foram "autorizados" a assistir ao julgamento de dois dos inúmeros processos que circulam pelo tribunal, questionando as demarcações de terras. Nesse julgamento específico, em agosto de 2017, estavam em questão três Ações Civis Públicas (uma delas retirada da pauta pouco antes do julgamento), referentes a duas demarcações no estado do Mato Grosso. Além dos índios, a assistência do plenário da corte foi tomada por antropólogos e indigenistas, que mesmo vestidos de "advogados" dão um colorido diferente ao julgamento. Enquanto os antropólogos e indigenistas conversam e procuram lugares no plenário lotado, grande parte dos índios presentes permanece em silêncio. Dentro do salão do plenário não é possível ouvir os cantos entoados por outra centena de índios do lado de fora, na frente do tribunal, em vigília desde a noite anterior.

Quando o sinal do plenário tocou avisando que iriam entrar os ministros, um caiapó, sentado logo atrás de mim, me mostra uma pedra pequena e amarronzada; ele a tira do bolso e me diz que assim que os juízes entrarem, vai colocá-la em baixo da língua – um ritual de boa sorte, talvez. Na mesa de um dos ministros, cuja poltrona está logo à minha frente, também existe uma pedra, um cristal que acompanha uma cópia da Constituição Federal. O caiapó me conta rapidamente que é a primeira vez que entra em um tribunal, que o considera bonito, mas que está preocupado com sua comunidade. A decisão de um julgamento como esse pode atingi-los como uma bala – pelo

menos desde a decisão desse mesmo tribunal em relação à demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em 2007; decisão que não pôde ser comemorada como esperado, já que a demarcação contínua – reivindicação do povo indígena – veio acompanhada de 19 condicionantes. Desde então a atenção às decisões do STF é redobrada. A mobilização em torno dos ministros tenta evitar o prolongamento dessas condicionantes aos demais processos, evitando os riscos da paralização dos procedimentos de demarcação e da exclusão de várias comunidades de seu direito à terra[1].

É sobre o STF e as terras indígenas que este artigo pretende se debruçar. Antes, darei um passo atrás, retomando o desafio apresentado pelo projeto "T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas", do qual o presente artigo é tributário, cujo objetivo consiste em "[...] contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir no debate público recente em torno da noção de 'terra tradicionalmente ocupada', tal como consta no *caput* e no § 1 do artigo 231 da Constituição Federal" (Coelho de Souza *et al.*, 2017, p. 2). No escopo do projeto está a reflexão que tenta articular os modos de viver e de constituir a terra dos diversos povos indígenas à necessidade de tornar essa terra reconhecível, ainda que parcialmente, pelo ponto de vista do direito. Reflexões semelhantes já apareceram nos trabalhos de vários antropólogos (Oliveira Filho, 1994; Gallois, 2004; Barreto Filho, 2005; Carneiro da Cunha, 2012), mas o recorte aqui proposto é especificamente o da relação entre terra e direito, tradicionalidade e efetividade.

A renovação do interesse na noção de "terra tradicionalmente ocupada" conecta-se também a uma conjuntura política de ofensiva contra os direitos territoriais indígenas e de outras comunidades tradicionais (Bonilla; Capiberibe, 2015). Nesse cenário cada vez mais desfavorável, se é que de algum momento na história se possa dizer o contrário, os grupos econômicos ligados ao agronegócio ganham um espaço ainda maior na política nacional, articulando projetos de emendas à Constituição que restringem o alcance do artigo constitucional 231. Pouca coisa parece conseguir frear o ímpeto desenvolvimentista de domínio do espaço, para o qual os povos e comunidades tradicionais não são senão um entrave.

Nem mesmo os antropólogos ficaram imunes à força dos representantes da monocultura da soja e da pecuária bovina, vide a violência com que se tentou desqualificá-los durante a Comissão Parlamentar do Inquérito[2], que investigou alguns dos processos administrativos de demarcação de terras indígenas e quilombolas. O que parece ter restado como arma contra a política genocida do Estado (Molina, 2017) é o texto do artigo 231 da Constituição Federal, lido integralmente por um dos ministros durante o julgamento, o que provocou um certo alívio na plateia: ele ainda está em vigor e é sobre ele que se fundamenta o direito à terra dos povos indígenas:

> Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
>
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
>
> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. (Brasil, 1988, art. 231)

O capítulo em questão tem um nome que me parece importante ressaltar: "Dos Índios". Importante na medida em que esse capítulo, endereçado às etnias indígenas no Brasil, afirma justamente seu direito fundamental, o direito à terra. Diante dos ataques a esses direitos, que possibilita a vida dos povos indígenas, afirmar a vitalidade do dispositivo constitucional visando alcançar a radicalidade da expressão "segundo seus usos costumes e tradições" parece estar na ordem do dia, tanto para as organizações indígenas como para antropólogos e indigenistas, e por que não dizer, para os juristas e ministros do STF. É justamente essa a reflexão proposta pelo projeto T/terra e é uma parte dela que pretendo aqui retomar.

Ao reativar as palavras do o texto constitucional não se pretende apagar o processo de produção que resultou neste artigo da Constituição, tampouco seus limites epistêmicos e políticos (para não dizer ontológicos), mas se trata, sobretudo, de situar o texto legislativo na história dos povos indígenas, desdobrando os sentidos diferenciados de seus direitos, para ressaltar a qualidade *sui generis* de uma terra indígena e de seu sujeito de direito, as comunidades indígenas no Brasil, e, sobretudo, para reafirmar a vitória de direito que a Constituinte representou para esses povos, as "conquistas" do artigo 231, que coloca o ponto de vista dos índios na aferição e na constituição da tradicionalidade e que garante a eles uma posição especial de cidadania envolvida em sua diferença.

O Supremo compõe essa reflexão na medida em que é, e tem se tornado cada vez mais, um agente fundamental no debate público, ora porque suas decisões têm aberto espaço no debate político em torno da efetivação do artigo 231, potencializando posições que restringem o alcance espaço-temporal do dispositivo legal, ora porque, ao reafirmar a diferença entre a sociedade nacional e os povos indígenas, acabam por criar uma imagem da terra indígena e dos índios que as ocupam tradicionalmente pouco permeável às experiências concretas do viver na terra para esses povos. Essas duas posições em torno da questão territorial indígena oscilam a cada julgamento e é sobre elas que vou me concentrar.

Se a judicialização é uma tendência incontornável, se a cada processo julgado um novo parâmetro do que é ou deve ser uma "terra tradicionalmente ocupada" pode ser estabelecido, cabe-nos insistir nesse debate. Nesse sentido, apresento este texto como um tipo de experimento, que certamente não é novo, tanto para mim, acostumada a pensar o direito pelas formas jurídicas que movimentam os conteúdos das decisões no Supremo Tribunal (onde realizei pesquisa etnográfica de maior fôlego) , como pela possibilidade de apresentar um argumento que não exatamente tenta intervir no debate jurídico no sentido de convertê-lo em debate antropológico, mas que aposta justamente na diferença potencial entre três formas de pensamento, três pontos de vista, que atravessam essa controvérsia nos processos judicializados,

quais sejam a indígena, a antropológica e a jurídica. Sigo, assim, de modo mais ou menos fiel, o que propôs Annelise Riles (2004) para pesquisas que articulam antropologia e direito, especialmente aquelas que envolvem direito de propriedade. Segundo Riles, seria possível observar as diferenças disciplinares pouco articuladas entre os entendimentos antropológicos e jurídicos – e aqui acrescento o indígena –, como uma premissa inicial, mantendo a produtividade dessa diferença.

Se, como dizia Marie-Angèle Hermitte (1999), o direito inventa um outro mundo, talvez seja preciso reconhecê-lo como tal justamente para afirmar seus limites, aquilo que ele não consegue alcançar a partir de sua técnica, quando, neste caso, introduz a noção constitucional de direito "aos usos, costumes e tradições" como prerrogativa (um tipo de reserva) de um outro sistema/forma de pensamento e constituição do mundo, um outro "modo de existência", em relação àquele que o direito se acostumou a resolver. Trata-se de uma outra juridicidade, para usar a expressão de Alexandre Nodari (2016).

Será preciso manter essa diferença, tentando evitar a conversão unilateral e talvez apostando em uma "captura recíproca" (Stengers, 2010, p. 36). Alguma coisa como uma sequência de reversões[3] entre o que limita e o que é limitado, entre a expansão e a contração de dois ou três modos de pensamento, que, ainda que assimétricos em termos de efeitos, estão, nesse debate, o tempo todo desafiando suas categorias convencionais, e entre modos de pensamento e produção que são várias vezes ultrapassados, ao mesmo tempo que se mostram imprescindíveis.

A técnica jurídica para se aplicar a "[...] situações típicas em que o intérprete começa por reduzir os fatos ou os feitos impondo-lhes uma forma adequada à regra [...]" (Thomas, 2002, p. 1.426), quando opera no caso das terras indígenas, acaba por subverter a própria teleologia constitucional, ou seja, ao invés de reconhecer, proteger e garantir, define e limita o que já se apresenta como um limite por princípio, movimentando uma ordem alienígena às lógicas "nativas". É o que afirma Davi Kopenawa ao identificar o duplo sentido da demarcação (como prisão e como proteção):

> 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. (Pontes, 2015)

O artigo 231 exige e possibilita a antropólogos e a juristas um deslocamento, ou seja, a abertura de um espaço para uma outra experiência de pensamento, ou como me disse certa vez o filósofo Marco Valentim, um "exercício de uma outra imaginação, capaz de produzir vertigem no espírito da abstração monetária". Não se trata de um mundo do dever ser, mas de formas de relação que atualizam modos de viver e produzir a terra e a vida na/com a terra que não admitem determinados cercamentos, como o da propriedade, por exemplo. Para alcançar e traduzir "essa terra", ou a "nossa terra" como dizem os indígenas, é preciso, talvez, um exercício propriamente antropológico.

O exercício de deslocamento das tipologias legais não é novidade no direito; os tribunais têm sido desafiados a repensar sua ontologia que divide e limita o mundo entre pessoas e coisas, sujeitos de direito e objetos do direito, ao se confrontarem com as novas biotecnologias ou com os direitos dos animais (Bevilaqua, 2011). Alain Pottage chega a afirmar que a técnica legal utilizada tradicionalmente por instituições jurídicas para produzir as fronteiras entre pessoas e coisas não é mais autoevidente, assim como a divisão entre natureza e cultura. As categorias de experiência do mundo, diz o autor, como espaço, tempo, ação etc. vem sendo transformadas no curso do desenvolvimento científico e dependem da contingência em que essas divisões são desenhadas (Pottage; Mundy, 2004, p. 8).

O diálogo produtivo entre direito e ciência possibilita que novos arranjos do mundo possam ser incorporados nas doutrinas, pois, como em qualquer prática de conhecimento, existe um movimento de transformação constante no direito, interno ao modo como este se produz e que garante que suas categorias acompanhem as transformações no mundo. As clássicas fontes do direito – a doutrina, a lei e a jurisprudência – não alcançam determinadas relações, nem poderiam.

Parece ser disso que trata o que se costuma chamar, no direito, de neoconstitucionalismo pós-positivista, que abandona em parte o anseio normativo universal, característico do direito positivo, em nome de princípios norteadores que se aproximam do real. Gunther Teubner, jurista alemão, sugere que diante da diferença entre os discursos, da incomensurabilidade entre eles, é possível pensar mediante o que ele chama de "desentendimentos produtivos" (expressão bastante familiar à teoria antropológica):

> Um discurso não pode deixar de reconstruir o significado do outro em seus próprios termos e contexto e, ao mesmo tempo, pode fazer uso do material de significado do outro discurso como uma provocação externa para criar internamente algo novo. (Teubner, 2000, p. 14)

O algo novo aqui seria apenas uma conexão, um "acordo pragmático" (Almeida, 1999) em torno do qual diferentes ontologias podem aliar-se sem criar uma fusão ou subsunção. Aliança que não significa, pois, identidade, mas, sobretudo, abertura.

Talvez este seja um caminho diante de uma das premissas dos julgamentos cujo objeto principal são as demarcações de terra indígena e as disputas em torno delas, a premissa de que se trata de um conflito de interesses no qual o Judiciário deve agir como mediador, encontrando uma posição de "conciliação". Na realidade, ainda que não se possa negar a controvérsia pública em torno das demarcações, em tese não existiria um conflito de direito, dado que, conforme os fundamentos da ideia de direito originário, uma "terra tradicionalmente ocupada" é apenas declarada, o que quer dizer que ela já era indígena antes de tal ato administrativo. Sendo indígena, nada de direito existiria antes dela.

A proteção às terras e às comunidades indígenas é um dever constitucional que coloca o Supremo Tribunal Federal, a quem cabe a precípua guarda da Constituição, como parte dessa garantia. Mas o direito ao reconhecimento da terra não pode estar separado de seus sujeitos (de seus *vários* sujeitos, é preciso notar). Não se pode, portanto, proteger os direitos constitucionais das comunidades protegendo-se ao mesmo tempo dos índios, evocando os fantasmas dos povos indígenas como se fossem uma ameaça à soberania territorial brasileira – veja-se

o espanto do Judiciário com a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (documento datado de 13 de setembro de 2007), lida como ameaça ao desenvolvimento e à propriedade privada (é preciso proteger Copacabana!), ou ainda lida sob o ângulo da suspeita de que os indígenas não seriam de fato índios e poderiam usurpar um direito que não lhes pertence. Cada um desses riscos emerge, é possível dizer, da replicação da lógica do pensamento estatal de ocupação/conquista do espaço, como se o horizonte de autonomia de uma comunidade/nação indígena tivesse como objetivo a fundação de seu próprio Estado. A tríade segurança jurídica/soberania/comunhão(interesse) nacional consegue movimentar e paralisar o debate, operando nos limites da imaginação do Estado e de sua relação com seu território, engenhosamente articulados e patrocinados por interesses privados. Vale notar que esses três pilares movimentam justamente a razão estatal que autoriza a política etnogenocída seja no caso das demarcações e reconhecimento de terras, seja na justificativa dos grandes empreendimentos que não apenas afetam povos e comunidades indígenas, como os ambientes através dos quais a vida se produz.

Na busca de articular o debate aqui proposto, descreverei três momentos da conceituação do direito das comunidades indígenas sobre suas terras. A ideia é que a partir deles se possa pensar os deslocamentos políticos-conceituais enfrentados na luta dos povos pelas terras atualmente. O primeiro deles é o voto do ministro Victor Nunes Leal, na ocasião do julgamento da Arguição de Inconstitucionalidade de lei editada pelo estado do Mato Grosso que diminuía a área destinada aos índios naquele estado (em 1961, sob a vigência da Constituição de 1946). No famoso voto, ele afirmava a diferença fundamental entre o que se destina aos índios como terra e o que se funda como desdobramento próprio do direito de propriedade.

Dizia o ministro em seu voto:

> Não está em jogo, propriamente, um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do hábitat de um povo. Se os índios, na data da Constituição Federal, ocupavam determinado território, porque desse território tiravam seus recursos alimentícios,

> embora sem terem construções ou obras permanentes que testemunhassem posse de acordo com o nosso conceito, essa área, na qual e da qual viviam, era necessária à sua subsistência. Essa área, existente na data da Constituição Federal, é que se mandou respeitar. Se ela foi reduzida por lei posterior, se o Estado a diminuiu de dez mil hectares, amanhã reduziria em outros dez mil, depois mais dez, e poderia acabar confinando os índios a um pequeno trato, até no terreiro da aldeia, porque ali é que a "posse" estaria materializada nas malocas. (RE 44.585, Tribunal Pleno, DJ em 12/10/1961)

A ideia que coloco em suspenso por ora é a ideia de hábitat. Esse destaque ficará mais bem explicitado na articulação com os outros dois momentos que pretendo sublinhar.

O segundo momento é constituído por algumas imagens que vou tentar descrever parcialmente. São imagens que aparecem nos anais do processo constituinte de 1987, o qual consolidou o artigo 231, retiradas das descrições do livro "Os Povos Indígenas e a Constituinte" editado pelo Conselho Indigenista Missionário:

> Em 26 de agosto de 1987, em meio a escândalos produzidos pela campanha difamatória contra o Cimi veiculada pelo "Estadão", e às vésperas da instalação da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a apurar aquelas falsas acusações de conspiração internacional contra a soberania brasileira, o relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral, apresenta o primeiro substitutivo ao Projeto de Constituição [que havia sido aprovado na Comissão Especial de Minorias]. Era o seguinte o seu teor [do substitutivo]:
>
> São terras reservadas aos indígenas:
>
> [...] x – as terras de uso imemorial onde se acham permanentemente localizados os índios;
>
> Art. 303 As terras de posse imemorial dos índios são destinadas à sua posse permanente. (Lacerda, 2008, p. 126)

Esse projeto substitutivo foi lido pelas entidades indígenas e indigenistas como um retrocesso em relação ao texto original. Seu relator Bernardo Cabral introduzia um conceito restritivo que passava a ter como critério para identificação e demarcação o "caráter imemorial"

da posse em vez da ocupação tradicional da terra. O substitutivo do relator foi apoiado pelo então presidente da Funai, Romero Jucá, que acrescentava ao texto a expressão "onde se acham permanentemente localizados". Foi também em razão desse substitutivo que Ailton Krenak discursou na plenária da assembleia, pintando o rosto com jenipapo, numa das imagens de maior impacto da participação indígena no processo constituinte.

A participação de Ailton Krenak, assim como a de várias outras lideranças indígenas, foi bastante intensa durante todo debate constituinte. Na Subcomissão de Minorias, Krenak, seu discurso sintetizou as controvérsias em torno dos direitos indígenas naquele momento e colocava a terra no centro do debate:

> Não estamos pedindo absolutamente nada a ninguém, estamos sim exigindo respeito, o respeito por sermos os primeiros habitantes desta terra que hoje chamam Brasil. Somos habitantes originários desse lugar. O respeito e o acatamento do nosso povo é o mínimo que nos devem. Há muita gente nesse lugar hoje, e não podemos jogar todos vocês de volta no mar, deveríamos ter feito isso em 1500, quando chegou uma só caravela, mas não fizemos por uma série de razões, e resolvemos conviver e construirmos ao longo desses quatro séculos uma experiência dolorosa de relação humana, uma relação trágica que consumiu 90% da nossa população. [...] não adianta os senhores formularem uma proposta culturalista, não adianta formular uma proposta que venha contemplar o direito do índio falar sua língua, dançar a sua festa e usar o seu cocar, porque antes de tudo é preciso ter uma terra para pisar em cima. (Lacerda, 2008, p. 190)

O terceiro momento é o voto, desta vez já na vigência da Constituição de 1988, do ministro Nelson Jobim, em uma Questão de Ordem por ele mesmo levantada, relativa à Ação Civil Originária 312, da qual era relator e que consistia em um pedido da Funai para anulação de 396 títulos de propriedades incidentes na Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, no sudeste da Bahia, onde vive o povo Pataxó Hã-Hã-Hãe. No voto, o ministro evoca a imagem de quatro círculos concêntricos quanto aos critérios e à elegibilidade de uma terra qualificada como indígena. O primeiro círculo seria o da habitação permanente; o segundo, o

da utilização para atividades produtivas; o terceiro, da preservação dos recursos naturais necessários; e, por fim, o círculo exterior da reprodução física e cultural. Esses círculos, na lógica do argumento, seriam codependentes; deveriam ser cumpridos em sequência para que ao final se pudesse avaliar e decidir a aplicação da qualificante terra indígena. Em outras palavras, os círculos se tornariam critérios mais ou menos objetivos e hierarquizados, através dos quais seria possível aferir e qualificar a terra, sua dimensão e extensão.

A sequência do argumento afirma então que a expressão constitucional "terra tradicionalmente ocupada" diz respeito ao modo de ocupação enquanto forma de posse e como medida para excluir qualquer ideia de imemorialidade da terra. A teoria dos círculos concêntricos desdobrou-se na fala do ministro, já aposentado, durante a CPI da Funai, no tocante ao julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como a concretização de sua teoria (e, de fato, os círculos concêntricos vão aparecer em quase todos os votos dos ministros, na ocasião de tal julgamento).

Diz o ministro em seu depoimento à CPI:

> [...] ficou fixado – observem bem – que a posse daquelas terras habitadas em caráter permanente, eram aquelas que estavam sendo habitadas na vigência da Constituição. Com isto, o Supremo acolhe a decisão da Constituinte de 1988 que rompeu com o conceito de posse imemorial. Ou seja, não foi constitucionalizado o conceito de posse imemorial, que era a posse que tinham; e, porque tinham a posse, deveriam continuar a tê-la, embora no presente não a tivessem. Este assunto encerrou-se com a decisão do Supremo, o que já se repetiu em alguns outros casos, fixando o marco temporal em outubro de 1988. (Brasil, 2017, p. 15)

O que quero sublinhar dessa intepretação judicial são as ideias aparentemente contraditórias entre imemorialidade e tradicionalidade. Tendo estabelecido esses movimentos, o passo seguinte não é avaliar cada um deles, porém pensar através deles, tentando estabelecer o que significa ou pode significar o reconhecimento aos índios de sua terra a partir de seus usos, costumes e tradições, conjurando os efeitos e desdobramentos das decisões do STF e a conexão entre a "vitória" e a

"derrota" da decisão de Raposa Serra do Sol na proteção e na garantia da terra. A análise se concentra, sobretudo, nas passagens e nas frestas por onde o reconhecimento de uma terra indígena é transportado, ou seja, no trajeto que vai da teleologia constitucional ao processo administrativo e do processo administrativo aos processos jurídico.

2 Terra Sem Lei

Não pretendo traçar toda a genealogia do direito indígena na história das Constituições brasileiras, independentemente do marco inicial de reconhecimento adotado, seja o Alvará Régio de 1680, seja a Constituição de 1934. Contudo, vale a pena recuperar, ainda que parcialmente, alguns dos debates ou ideias que são, ou ao menos aparecem recorrentemente nessa história como tal, fundamento do direito às terras reservadas às comunidades indígenas. A ideia mesma de um direito originário perfaz o primeiro destes debates: "Se reconhecem aos índios os seus direitos originários", essa é a expressão da Constituição Federal. Diferentemente de um direito criado por meio da lei, um direito reconhecido carrega determinadas implicações para a própria interpretação jurídica. No caso indígena, reconhecendo esse direito, assevera-se que ele já existia antes da lei, ou seja, é a ela pré-existente, o que restringe o escopo da atuação estatal às ações protetivas e declaratórias. Sendo anterior à lei, não é um direito disciplinado pelos requisitos de posse ou propriedade.

Reconheceu-se assim que entre uma comunidade indígena e a sua terra existe uma relação que não se enquadra nas tipologias do ordenamento do Estado, ainda que possa ser análoga a várias delas. Não é posse, ainda que também possa sê-lo; não é propriedade, ainda que possa assim parecer. Nenhum desses tipos ou instrumentos funciona ou pode ser acionado plenamente, na medida em que se trata de sociedades que não vivem (ou pelo menos não viviam) sob a égide da ficção moderna do contrato e do Estado-Nação, no qual a propriedade funciona como instrumento central protegido pelo direito. A posse e a propriedade envolvem relações de domínio e controle entre pessoas e coisas ou uma relação entre pessoas mediadas por coisas e baseada na exclusão – aquilo que é meu é justamente aquilo que não é de outro

–, enquanto a relação indígena evocada pela ideia da "nossa terra" estabelecer-se-ia por meio de relações diferenciadas entre sujeitos e agentes que constituem não qualquer terra, mas uma terra específica criando uma zona de indiscernibilidade entre agenciamentos. Alexandre Nodari (2016, p. 1), no recente texto "Recipropriedade: ocupação e cuidado com a T/terra", sugere que a relação indígena com a terra poderia ser traduzida aproximadamente através de um conceito que o autor chama de "recipropriedade", que ativa a reivindicação "[...] de uma outra relação com a terra, baseada no contato e na ocupação". O conceito conecta pelo menos duas outras figuras, a "posse contra propriedade"[4] de Oswald de Andrade, e a possessão recíproca de Gabriel Tarde[5]. Ao propor o conceito, Nodari afirma que se trata "de invocar, contra o Estado e a propriedade, uma concepção ou imagem da terra antes do Estado e da propriedade, tanto temporalmente quanto ontologicamente". Citando o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, o autor aponta que "talvez seja comum, entre diversos povos indígenas, uma figura 'jurídica' complementar à da 'posse contra a propriedade', que se revela na ideia de a 'propriedade sem a posse'". A sugestão de Nodari tenta escapar da intepretação do direito que equaciona posse civil e posse indígena, dado que não são disciplinadas pelas mesmas regras, nem tampouco se referem à mesma coisa ou relação. Portanto, ao tentar abstrair as relações concretas desses povos com a "sua terra" a atenção recairia sobre as outras formas de territorialidade que não se convertem em ocupação como permanência e domínio efetivo, mas em cuidado e constituição recíproca entre sujeitos.

Diferentemente da posse civil, a posse indígena – termo que uso apenas transitoriamente – não consolida uma situação de fato – a ocupação e o domínio – em uma situação de direito, já que, ao contrário, a situação teria sempre sido de direito. Não se pode adquirir por meio da lei aquilo que já era tido como seu. A afirmação pode ser lida apenas como uma tecnicalidade, mas são os efeitos dela que merecem destaque. O que a lei faz é "simplesmente" reconhecer a "nossa terra", as terras das comunidades, seus vínculos tradicionais que se atualizam em determinados lugares. A propriedade das terras tradicionalmente ocupadas não pertence aos índios, mas à União, ou

seja, ao Estado, responsável por proteger o usufruto exclusivo das comunidades, sua imprescritibilidade e inalienabilidade, seu direito à posse permanente – posse aqui como aquilo que a lei deve garantir e não como critério de reconhecimento. "Se destinam a sua posse permanente", são os termos precisos da Constituição.

Era essa diferença que estabelecia o instituto do indigenato, hoje tão desprestigiado pelo Poder Judiciário em nome daquilo que se chamou (no voto do ministro Meneses Direito, durante o julgamento da Petição de Raposa Serra do Sol) de "teoria do fato indígena". O instituto do indigenato não estabelecia a imemorialidade como condição do direito, mas a postulava como origem, afirmando a posse diferenciada, que é ao mesmo tempo originária/congênita – anterior – e original.

Não é posse, é hábitat, argumentava Nunes Leal. Aos índios não se reservou, como aduz o ministro, um direito de fato a ser exercido sobre um objeto (a terra) por meio da posse. O que está em questão é o hábitat de um povo, de vários povos, é preciso lembrar. Partindo da constatação do ministro, a aposta no hábitat enquanto categoria pode permitir uma recomposição da espacialidade indígena que escapa das noções jurídicas de posse e domínio efetivo, enquanto domesticação e submissão do ambiente. A ideia de hábitat evoca uma noção de pertencimento, de ambiente social e cultural, que possibilita a vida. O hábitat de um povo relaciona uma dupla integração/constituição entre o sujeito que habita e o objeto/sujeito a ser habitado. Segundo Ingold (2011), a ideia de hábitat envolve não apenas a organização do espaço, mas também do tempo e dos significados. Trata-se, como sugere o autor, de uma contraposição entre a "perspectiva da construção (edificação)" enclausurada no "familiar modelo segundo o qual o trabalho produtivo serve meramente para transcrever formas ideais preexistentes sobre um substrato natural inicialmente amorfo" e a "perspectiva da habitação". Isso não significa negar que os seres humanos construam coisas, mas sobretudo, "solicitar uma explicação alternativa para construção, como processo de *trabalhar com* materiais, e não apenas produzi-los, e de trazer forma à existência, não meramente traduzir do virtual para o real" (Ingold, 2011, p. 35).

Parte desse dossiê e parte das pesquisas vinculadas ao projeto T/terras colocam no centro do debate os diferentes modos de constituição/

produção de lugares entre comunidades indígenas de diferentes etnias. Resguardadas as diferenças entre cada comunidade ou cada povo, pode-se dizer, em comum, que a "nossa terra", a terra indígena, é composta de "pessoas e lugares constituindo-se reciprocamente, os lugares que estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes, de modo que estar em um lugar implica estabelecer uma relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território" (Nunes, no prelo). São modos de viver que combinam espaços e tempos distintos (Otero, no prelo), em que os fundamentos das relações de propriedade se tornam um esquadro pouco operacional para pensar naquela outra relação.

Em contraste com o modelo estatal/moderno de conquista do espaço, em que este aparece como expansividade e uniformidade, ideias que implicam uma espacialidade quantificável e mensurável (Malpa, 1999, p. 3), a ideia do lugar, tal como aparece em Nunes e Otero, "tem um conteúdo e caráter que pertence a ele – e como tal é essencialmente qualitativo" (Malpa, 1999, p. 4). Isto é, existe uma heterogeneidade fundamental; os lugares comportam diferenças dentro deles, além de serem diferenciados de outros lugares (Id. Ibid.). A aposta de produção de lugares sempre particulares e, portanto, a serem descritos e não prescritos, funcionaria como um antídoto, um contradispositivo para uma definição externa às próprias relações, que converte lugar em espaço, "unidade transcendente, que é a unidade do Estado" (Malpa, 1999, p. 4).

Esses modos nativos de ocupação, que transformam os lugares em diversos espaços, quando passam da esfera da vida à esfera da lei vão sofrer outras transformações, tendo em vista a diferença já destacada entre a "nossa terra" e uma Terra Indígena. Não podendo reconhecer a terra indígena em toda sua extensão e intensidade, o recorte nessa terra se faz, pelo menos desde 1988, a partir da ideia da tradicionalidade: se reconhece e se garante a 'terra tradicionalmente ocupada', conceito jurídico cujo conteúdo depende das situações concretas em que a tradicionalidade pode ser vivida, apreendida e descrita. A ocupação tradicional, portanto, não depende dos critérios jurídicos, mas se consolida a partir da prerrogativa dos "usos, costumes e tradições".

É justamente aí que reside a possibilidade de uma convergência divergente entre as categorias legais e a apreensão nativa da terra, na afirmação de que existe um ponto de vista específico que torna os vínculos com a terra vínculos tradicionais. Ou seja, se a terra indígena é presumida, a tradicionalidade é uma relação perspectiva dos sujeitos coletivos que estão na terra. Ressalta-se aqui a diferença apontada pela ministra Rosa Weber entre estar na terra e estar sobre a terra (voltaremos a isso na seção seguinte). Trata-se então de uma quebra do monopólio do ponto de vista jurídico e estatal em nome de uma jurisdição indígena.

3 Do Administrativo ao Jurídico

Pode-se imaginar que na passagem daquilo que se anuncia pela doutrina jurídica clássica como sendo os pressupostos constitucionais do artigo 231, que explorei até agora, para o procedimento administrativo concreto de regularização das terras, algumas transformações sejam operadas, ou, mais precisamente, alguns deslocamentos importantes desses fundamentos retornam ao lugar comum da regularização fundiária. A circulação do conceito na esfera pública e nas disputas de modelos fundiários a serem gerenciadas pelos órgãos de regularização é capaz de desgastar os fundamentos iniciais do direito originário em nome de modelos "possíveis" ou "conciliáveis" de administração das demandas indígenas pela demarcação. Essas passagens do direito à política e da política à técnica de identificação tem o poder de desestabilizar alguns dos fundamentos que pareciam consensuais, especialmente a diferença postulada entre posse e hábitat; ainda que, sem essa diferença, todas as outras percam parte de seus efeitos.

A forma como o Estado brasileiro concretiza seu dever constitucional de demarcação se faz por meio de um processo administrativo regulamentado pelo Decreto Presidencial n. 1.775, de 1996, e pela portaria 14 do Ministério da Justiça, do mesmo ano, entre outros dispositivos que dispõem sobre a forma pela qual se pode aferir e qualificar uma terra como "indígena". Composto pelas etapas de identificação, declaração, homologação e registro, esse processo/

procedimento transporta, através de uma sequência de documentos, o conjunto de ideias mais abstratas que fundamentam o direito, até o objeto concreto que é uma terra identificada, homologada e, portanto, protegida.

Aqui me concentrarei nos efeitos da Portaria n. 14 e no julgamento da demarcação contínua da TI Raposa Serra do Sol, conectando esses dois movimentos – a edição da portaria e o julgamento da TI – ao risco de desestruturação da "conquista" representada pelo artigo 231.

A etapa fundamental de todo processo administrativo de demarcação, aquela capaz de identificar a terra tradicionalmente ocupada, ou seja, os vínculos que se estabelecem em lugares específicos que perfazem uma Terra Indígena, é assegurada por meio de relatório técnico antropológico. Como documento sobre o qual irão se basear todos os demais procedimentos do processo, não é surpreendente que seja essa etapa a mais controversa de toda regularização e que seja a ela que se enderecem todas as tentativas de instrução processual, ou seja, as tentativas de controle do processo. A *expertise* antropológica é necessária à identificação do hábitat, realizada a partir do recorte espaço-temporal próprio das comunidades cuja tradicionalidade da ocupação é reconhecida. O trabalho dos relatórios de identificação envolve "uma reconstituição dos vínculos (relações e memórias) existentes entre as pessoas e a(s) terra(s)" (Miras, 2015), e transporta para os relatórios a legitimidade de sua metodologia científica. É justamente tentando disciplinar essa identificação que surgiu a portaria em questão.

Tanto a Portaria n. 14 quanto o Decreto n. 1.775, editados pelos então Ministro da Justiça Nelson Jobim e Presidente Fernando Henrique Cardoso, entraram em vigor em 1996. O objetivo do decreto, segundo o ministro, seria o de sanar a falta do contraditório nos processos administrativos de demarcação que corriam o risco de serem declarados inconstitucionais pelo STF. Já a Portaria seria responsável por disciplinar o que deveria ser preenchido nos relatórios antropológicos baseado numa interpretação específica do que seja uma "terra tradicionalmente ocupada". Na análise de Henyo Barreto Filho (2005, p. 11), esta portaria apresentava

> Um entendimento restritivo da definição constitucional de "terras tradicionalmente ocupadas pelos índios", consolidado na norma jurídica como conceito

> consubstanciado, "em conjunto e sem exclusão", pelas "quatro situações previstas no § 1º do art. 231 da Constituição" (termos da Portaria n. 14; ênfases minhas), quais sejam: (1) as áreas habitadas pelos índios em caráter permanente, (2) as áreas utilizadas para suas atividades produtivas, (3) as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar, e (4) as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

A teoria dos círculos concêntricos começava a ser desenhada a partir da Portaria, mesmo que a separação e a hierarquia entre as "situações" não estivessem claramente colocadas. A tradicionalidade como modo de ocupação, não o dos índios, mas o da lei, aqui começa a ser produzida a partir de um desalinhamento entre de um lado a proteção e garantia e de outros requisitos de necessidade. Carlos Fausto chega a afirmar que a portaria 14 restitui "o velho conceito de posse no sentido civilista tantas vezes mobilizado no passado pelos interesses anti-indígenas, segundo o qual a posse de um território manifestar-se-ia pela presença de edificações e áreas de cultivo permanente" (Fausto,1998, p. 6). No entanto, mesmo se o horizonte do documento pudesse ser lido como uma conversão ou reversão dos sentidos propriamente constitucionais de garantia da integridade espaço cultural dos povos indígenas, a restrição não se sustenta; ou pelo menos não se sustentou quando movimentada e operacionalizada pela metodologia antropológica que conseguiu, no interior do processo, garantir certa autonomia técnico- científica. O próprio STF já se manifestou nesse sentido: "O que importa para o deslinde da questão é que toda a metodologia propriamente antropológica foi observada pelos profissionais que detinham competência para fazê-lo" (Brasil, Petição n. 3.388-4-RR)

O "propriamente antropológico" seria, assim, aquilo capaz de traduzir o que pode significar o "propriamente indígena". Se, como afirma Barreto, uma interpretação restritiva do artigo 231 pode se consolidar como dispositivo normativo (Portaria n. 14) a partir das manobras políticas em torno das supostas ambivalências do próprio texto constitucional, os casos concretos em que a portaria atua como orientação asseguram-lhe uma interpretação que logra aferir a "terra tradicional" em sua integridade sociocultural, justamente na medida

em que só pode se basear na própria aferição dos coletivos indígenas. Trata-se da captura da prescrição restritiva e limitante subvertida pelas descrições antropológicas comprometidas com o dever constitucional de fazer emergir nesses processos um ponto de vista específico. Mas não se trata certamente de uma antropologia que toma partido, e, portanto, se torna parte de uma disputa de terras, mas aquela de um conhecimento capaz de evidenciar as partes que perfazem essa disputa.

Já nos processos judicializados, especialmente no caso de Raposa Serra do Sol, a interpretação do artigo 231 se movimenta de um modo pouco diferente. As contestações judiciais realizadas no primeiro momento contra os atos da Funai levam os processos às primeiras instâncias do Poder Judiciário. As controvérsias levantadas pelos "proprietários" nesses processos se aglomeram nas várias ações jurídicas até que cheguem ao STF criando um tipo de pressão processual em torno das demarcações, capazes de causar, justamente pelo acúmulo (a quantidade de processos judicializados), uma ideia de que os instrumentos de demarcação teriam chegado ao seu limite, estariam desgastados e precisariam ser revistos ou atualizados. De modo geral, os argumentos de contestação dos procedimentos a) questionam a parcialidade dos relatórios técnicos antropológicos, tendo em vista que os não índios interessados nas terras demarcáveis poucas vezes conseguem contradizer os relatórios a partir de sua própria metodologia; b) apresentam a autoidentificação como critério movediço aberto a fraude; c) contestam o tamanho das terras em relação ao número de indígenas de cada comunidade, e d) reivindicam a suposta falta de produtividade das TIs, o que geraria um "custo alto ao país". Essas questões circulam pelos tribunais relacionadas ao debate sobre segurança jurídica e soberania nacional. O caso de Raposa Serra do Sol se tornou exemplar nesse sentido, tanto pelo tamanho da terra (o que é levantado sem qualquer referência ao tamanho dos latifúndios no Brasil, por exemplo), como pelo "prejuízo" às cidades e à economia da localidade. Como não são todos os processos de demarcação judicializados que irão chegar ao STF e serem julgados pelo plenário da Corte, esse caso se tornou um modelo por meio do qual o tribunal responderia parte das contestações que circulam em

torno das demarcações e não apenas daquela, ainda que a decisão de uma Petição como o processo de Raposa não tenha formalmente um efeito vinculante a outras decisões.

A resposta do STF nesse processo foi traçada a partir de dois caminhos distintos, ainda que formulados dentro dos mesmos argumentos. A maioria dos ministros não refutou a diferença entre posse no sentido civilista e hábitat, consolidada pelo menos desde o voto do ministro Nunes Leal e replicada em todos os julgamentos da corte envolvendo a questão indígena. A dívida histórica em relação aos povos indígenas bem como a necessidade de demarcação como garantia da sobrevivência sociocultural desses povos formadores da "identidade nacional" foram colocadas como horizonte a ser alcançado pela decisão. A falsa oposição entre proteção da cultura e da terra e desenvolvimento nacional foi desmontada; o contraditório administrativo foi garantido como proporcional ao tipo de procedimento em questão. E, mais importante, ratificou-se o direito à terra destacado como o equivalente ao direito à vida dos coletivos indígenas. Foi o que asseverou o ministro Menezes Direito, repetindo a afirmação de várias, se não de todas, as comunidades indígenas: "Não há índio sem terra. Tudo o que ele é o é na terra e com a terra. [...] A posse da terra é essencial à sua sobrevivência". Pode-se concluir que o direito à terra nada mais é que o próprio direito fundamental desses povos. Parecia assim que a decisão não faria senão afirmar os fundamentos que orientam a intepretação do oitavo capítulo da CF.

Qual então é o risco da decisão sobre a Terra indígena Raposa Serra do Sol, se as premissas que parecem orientadoras de uma interpretação consistente compuseram o debate do julgamento e, principalmente, o voto condutor da decisão? Diferentemente das equivalências que orientavam a edição da Portaria n. 14, em que o hábitat se convertia em posse, as conversões nos julgamentos do STF são menos evidentes na lógica dos argumentos, ainda que mais graves em termos de efeitos. Antes de expor dois momentos dos votos, destaco uma primeira questão que apareceu no debate como detalhe, quase uma anedota, mas que me parece marcar a preocupação fundamental desses processos. Ao abrir seu voto, um dos ministros lembra ter lido nos autos processuais um

diálogo entre um representante do Ministério Público e um antropólogo que estavam na TI. Durante essa conversa, o representante do MPF teria perguntado ao antropólogo se aqueles indígenas, que pareciam gostar muito de futebol, torciam pela seleção brasileira. Diante da resposta negativa do antropólogo, o ministro acende um alerta. Um juiz acostumado a ler o mundo a partir das teorias do Estado e do Direito imediatamente é capaz de desdobrar a anedota em uma preocupação que envolve o debate sobre soberania e segurança nacional: haveria espaços grandes demais e estratégicos demais para serem colocados em risco. Encobertas pela segurança nacional e jurídica, as premissas fundamentais – a saber, terra é vida e tradicionalidade é modo de ocupar, é vinculo com a terra – são neutralizadas, perdem a referência da diferença que funda a própria ideia de hábitat e de direito originário. A preocupação e o risco foram (e são) capazes de impor aos povos indígenas, em um único processo, um novo contrato, que, a despeito da vitória e dos avanços assegurados pela CF/88, lhes impõe uma derrota de direito, ainda que não tenha havido uma derrota de fato no próprio processo constituinte.

A conversão da diferença pode ser observada em pelo menos dois momentos distintos daquele julgamento. O primeiro deles é a retomada da tese dos círculos concêntricos, que já aparecia de modo mais ou menos explícito na Portaria n. 14 e que se sedimentou no voto no ministro Jobim, já, então, como juiz do STF, sendo reativado como referência para a decisão sobre Raposa Serra do Sol.

A intepretação do artigo 231 baseada na habitação, no sentido de moradia – e não no hábitat, na utilização, na permanência e na produção observáveis a partir de elementos de ocupação e exploração que percebem o espaço a partir da função e do uso – fragmentou a terra tradicionalmente ocupada em áreas que se tornam "[...] segmentadas em quatro elementos: situações – às quais se dá uma conotação espacial" (Fausto, 1998, p. 6). Cada um dos círculos concêntricos qualifica, assim, os vínculos e a necessidade da terra a partir de uma estrutura de valor – aquilo que é mais ou menos objetivo, mais ou menos necessário, em cada uma dessas porções.

De acordo com Coelho de Souza *et al.* (2017),

> A noção de que tais critérios [...] possam ser ordenadas em círculos concêntricos, e, ainda por cima, de que o circulo interior, da habitação permanente, reduza-se às áreas de edificação de casas/aldeias – de modo que os vínculos com a terra fossem mais sólidos aqui do que na periferia (antigas aldeias e cemitérios, por exemplo), é absolutamente inaplicável no contexto dos modos concretos de ocupação indígena, e acarretaria a sua total desestruturação.

A habitação como núcleo do direito transforma as demais porções a serem demarcadas em "áreas anexas". A hierarquia de vínculos capaz de dividir solo e subsolo, riqueza e cultura, produção e reprodução, provoca o deslocamento da terra como coexistência (Soares-Pinto, 2017, p. 3) ou participação (Nunes, no prelo), em nome de uma terra de produção e exploração, medida a partir dos critérios de *animus* e *corpus*: a detenção material do objeto (a terra) e a vontade/necessidade de tê-lo. Requisitos da posse civil, ainda que mesmo nas teorias civilistas de posse, o suposto possuidor não está obrigado a dispor da coisa, bastando a possibilidade da disposição.

O segundo momento que pretendo destacar, e que não se separa do primeiro em termos de efeitos, é o que se chamou no tribunal de marco temporal de ocupação, segundo o qual a "habitação permanente" se fundaria na ideia de ocupação efetiva a ser constatada por meio da "presença constante e persistente" (termos do voto do ministro Menezes Direito), capaz de criar uma "continuidade suficiente para alcançar o marco objetivo de 5 de outubro de 1988" (trecho do voto do ministro Carlos Ayres Brito), constitutiva de uma perspectiva espaço-temporal que não a dos próprios coletivos que, a seu modo, ocupam a terra.

Parece-me existir aqui um equacionamento ou uma equivalência deslocada e confusa entre imemoriabilidade, aldeamentos extintos, terra original e tradicional que seria capaz de impactar de forma desmedida o ordenamento jurídico. Como se não fossem os índios, ao longo da história do Brasil, as vítimas dos esbulhos, expropriações, invasões e massacres – o lado mais vulnerável na disputa de terras. O que na Constituição substitui o imemorial não é o atual ou permanente, mas o

tradicional, como modo de relação e de ocupação, e não de posse. Entre a negação da terra imemorial e a ocupação contínua e permanente, existe a atualização dos pertencimentos tradicionais com determinadas terras que tornam uma terra especifica aquela reivindicada como "tradicionalmente ocupada". O paradoxo do marco temporal é que ao mesmo tempo que afirma a tradicionalidade como modo de ocupar, retirando a temporalidade da ocupação para excluir o imemorial ou a terra "original" (ou Copacabana), aplica uma temporalidade descontínua no reconhecimento. Ao estabelecer uma continuidade suficiente acaba por provocar uma descontinuidade generalizada, que por um lado ignora que o reconhecimento das terras destinadas aos índios já constava nas Constituições brasileiras anteriores, pelo menos desde 1934, como argumenta José Afonso da Silva em parecer emitido ao Ministério Público Federal sobre o tema, e de outro, ignora a história continuada e violenta de expropriação das comunidades indígenas, transformando o direito originário em conflito possessório. Se a demarcação em tese funcionaria justamente para proteger as terras dessas comunidades, reconhecendo em certa medida a necessidade de reparação contra a violência da colonização e a proteção do futuro desses povos, marcar o direito ao reconhecimento a partir da Constituinte, apagando as marcas, na legislação, da violência que a antecedeu, parece se constituir como uma proteção insuficiente e desproporcional. À presença persistente sobre a terra falta acrescentar, parece-me, a presença insistente na terra. O marco temporal colocado do modo anunciado naquele julgamento se torna anterior à própria tradicionalidade, na medida em que uma terra pode ser tradicionalmente ocupada e não demarcada em favor daqueles grupos que de modo contingente não alcançarem a data de 5 de outubro de 1988.

Ao anunciar tal marco em seu voto, o ministro Ayres Brito alegou ter tentado evitar, a um só tempo, "a fraude da subitânea proliferação de aldeias, inclusive mediante o recrutamento de índios de outras regiões do Brasil, quando não de outros países vizinhos, sob o único propósito de artificializar a expansão dos lindes da demarcação" e a "violência da expulsão de índios para descaracterizar a tradicionalidade da posse das suas terras, à data da vigente Constituição". Se a primeira alternativa

é bastante controversa, a segunda se esvazia de efeitos quando se desvincula da desproporcionalidade de força entre índios e não índios.

Os efeitos tanto do marco temporal como dos círculos concêntricos distanciam-se de seu objetivo de proteção, assegurando apenas uma "escolha que prestigia a segurança jurídica" dos não índios "invasores" de terras indígenas, desintegrando o que é o núcleo do artigo 231, que pressupõe que a identificação da terra tradicionalmente ocupada se dê "em conformidade com a cultura e o *modus vivendi* que se deseja preservar" (trecho do voto do ministro Menezes Direito). Para inverter a lógica que reduz as vitórias a derrotas, talvez seja preciso extrair dos enunciados suas consequências e avaliar seus efeitos, o que pode significar um recuo da posição de quem decide.

Ainda que os efeitos dessa decisão tenham aparecido em outros dois processos, nos quais as comunidades tiveram a demarcação negada pelo marco temporal, a quantidade de ações judiciais envolvendo essa mesma questão de fundo vai levar, novamente, o debate ao plenário do STF.

4 Um Lugar Fora do Direito

Para terminar, pretendo voltar ao começo recuperando uma intepretação acionada pelo jurista Carlos Frederico Marés (2013) do artigo 231. Conforme o autor, o texto da CF expressa justamente o direito das comunidades indígenas de formar uma ordem legal distinta que, ao ser reconhecida, deixa de ser definida em termos de uma ordem externa e posterior a ela. Seguindo tal argumento, não é a técnica legal aquela capaz de dar conteúdo aos termos constitucionais, mas

> [...] a Constituição de 1988 reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições. Esta ordem pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da lei e de seus limites; é uma ordem social própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição. (Marés, 2013)

No argumento de Marés, a CF teria criado um tipo de *empty place* (Riles, 2002), que, ainda que criado pelo Estado, evidenciaria um conjunto de lugares reais protegidos do seu alcance e também um conjunto de possibilidades anti-hegemônicas para viver à sombra da hegemonia. A implicação disso sobre a noção de "terra tradicionalmente ocupada" é que esta, ao remeter a uma ordem que está fora do alcance da lei e de seus limites, torna-a um conceito sem determinação de princípio;

> [...] como conceito jurídico, ele precisa ser 'preenchido', dotado de um conteúdo específico, por uma interpretação antropológica que garanta que, em cada caso, sejam respeitados e garantidos aos índios os 'usos, costumes e tradições', os quais são sempre específicos a um coletivo particular. (Coelho de Souza *et al*., 2017)

Essa necessidade é o que precisamente justifica o recurso à *expertise* antropológica no processo administrativo.

Os modos de ocupar tradicionalmente, de estar na ou sobre a terra, de resistir e insistir na terra, estão no ponto cego do direito, na medida em que parecem de fato transgredir o ordenamento, não para se separar dele, mas para, mantendo seu modo próprio, integrar-se a ele. Uma integração que supõe a diferença em toda a sua extensão e intensidade.

Um dos aspectos cruciais da governabilidade dos "Estados Culturais" do qual fala Riles (2002) – qualificante que se aplica a Estados Nacionais formados pela diversidade étnico-cultural – é o de impor um limite à esfera da lei, restringindo sua gerência sobre a esfera da cultura. Se a condição para se aplicar o direito é sempre a predeterminação externa ao mundo da vida, nos processos de identificação das "terras tradicionalmente ocupadas" está claro que os instrumentos jurídicos não fazem senão impor uma intepretação deslocada, cujos efeitos se separam dos objetivos, de modo a alinhar as decisões não com o espírito da garantia e do reconhecimento à diversidade, mas como limitante do direito à vida. Isso não significa que se deva descartar o direito, mas, ao contrário, implica tornar as decisões dos tribunais abertas à experiência antropológica e, sobretudo, à experiência indígena. Reativar o espírito de proteção da Constituição Federal de 1988, estando atento à

advertência quase profética de Nunes Leal: "*se ela* [a terra indígena] *foi reduzida por meio da lei; se o Estado a diminuiu em dez mil hectares, amanhã a reduziria em outros dez, depois, mais dez, e poderia acabar confinando os índios a um pequeno trato, até ao território da aldeia, porque ali é que a 'posse' estaria materializada nas malocas. Não foi isso que a Constituição quis*".

Notas

[1] Com a retirada de uma das ações da pauta de julgamento o debate sobre o marco temporal não aconteceu, de fato, entre os ministros. As duas decisões tomadas diziam respeito a terras demarcadas antes de 1988, portanto, não se aplicaria qualquer marco de tempo de ocupação nesses casos.

[2] A CPI Incra/Funai foi instalada em 2015 na Câmara dos Deputados com o objetivo, segundo consta em seus documentos, de apurar irregularidades nos processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas. Foi presidida pelo deputado Nilton Leitão (PSDB-MT), também coordenador da Frente Parlamentar Mista da Agropecuária no Congresso (braço do agronegócio na famigerada "Bancada BBB" – do Boi, da Bíblia e da Bala, grupo de parlamentares que tenta exterminar as conquistas cidadãs e populares advindas com a Constituição de 1988). A CPI foi formada por apoiadores do Projeto de Emenda Constitucional 215, que tenta transferir da Funai para o Congresso Nacional a competência para demarcar terras indígenas.

[3] Como num aparelho de auto reverse, nas palavras do voto do ministro Ayres Brito, "pois também eles, os índios, têm o direito de nos catequizar um pouco".

[4] Ainda segundo Nodari (2007, p. 110), em outro texto, "[...] definir juridicamente a posse implica distinguir o momento em que o direito toca a vida: por isso, a interminável discussão jurídica em torno do seu estatuto – se é fato ou se é direito –, ou melhor, a respeito de como uma apropriação física produz consequências jurídicas e gera direitos (e, por contrapartida, quando é um mero fato), discussão que rendeu diversas soluções legislativas e proliferação de parainstitutos legais (detenção – *nuda detentio, posse ficta – ficta possessio*, posse indireta, etc.), discussão em que, não por acaso, se envolveram dois dos maiores romanistas (isto é, especialistas justamente da "origem" do Direito ocidental) do século XIX, Savigny e Ihering (mas também Guns, primeiro editor de Hegel), essa discussão é, na verdade, um debate metodológico sobre o Direito, ou melhor, um debate ontológico onde se trata de definir a relação entre a esfera jurídica e a vida".

[5] Nos termos de Tarde, ainda que toda possessão seja unilateral ela não exclui, em toda a sua extensão, o momento de reciprocidade que se estabelece numa determinada relação. A possessão unilateral é a forma da relação *extrassocial* (Tarde, 2007, p. 115), isto é, aquela que se impõe entre uma mônada (ou um indivíduo) e um conjunto indiscernível de outras (ou uma associação realizada em um grau de repetições e diferenças no qual ele não pode penetrar). É esse momento de reciprocidade que ocorre mesmo nas possessões unilaterais, aliás, a condição da compreensão da realidade.

Referências

ALMEIDA, Mauro. Guerras culturais e relativismo cultural. **Revista Brasileira Ciências Sociais**, [*S.l.*], v. 14, n. 41, p. 5-14, 1999.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Disciplinando a diversidade cultural: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14. *In*: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARRETO FILHO, Henyo Trindade (org.). **Antropologia e identificação:** os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005. p. 119-135.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 65-102, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 jul. 2017.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?. **Revista de Estudos Avançados,** [*on-line*], v. 29, n. 83, p. 293-313, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103401420150001002 93&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 28 jul. 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **RE n. 44.585-MT**. Supremo Tribunal Federal. Relator: Ministro Ribeiro da Costa. Recorrente: Presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso. Publicado no Diário da Justiça de 12/10/1961, p. 02239. Data do julgamento: 30/08/1961.

BRASIL. **Petição n. 3.388-4-RR**. Supremo Tribunal Federal. Relator: Ministro Carlos A. Britto. Requerente: Augusto Affonso Botelho Neto. 2007. Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/pet3388ma.pdf. Acesso em: 12 ago. 2017.

BRASIL. **Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito Funai-Incra 2**. Câmara dos Deputados. Presidente da Comissão: Dep. Alceu Moreira. Relator: Dep. Nilson Leitão. [2017]. Disponível em: http://www.camara.leg.br/internet/comissoes/comissoes-especiais/CPI/RELATÓRIO%20CPI%20FUNAI-INCRA%202.pdf. Acesso em: 14 set. 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI. **Revista de Estudos Avançados**, São Paulo, vol. 4, n. 10, 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103401419900003000 05&lang =pt. Acesso em: 10 ago. 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

COELHO DE SOUZA *et al*. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas – projeto de pesquisa. **Entreterras**, [*S.l.*], v. 1, n. 1, p. 4-35, 2017. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B07ktXK0lzo0eVJkV0tPcm5pbXc/view. Acesso em: 30 jul. 2017.

FAUSTO, Carlos. **Território e Contraditório**: antropólogos, índios e poderes de estado. Comunicação apresentada no SEMINÁRIO INDIGENISMO: FIM DE SÉCULO, no Departamento de Antropologia de UnB, em 22 de maio de 1998. Mimeo.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, F. (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza:** o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 372-383.

HERMITTE, Marie-Angèle. Le droit est un autre monde. **Enquête – Anthropologie, Histoire, Sociologie**, [*S.l.*], n. 7, p. 17-37, 1999. Disponível em: http://enquete.revues.org/1553. Acesso em: 18 jul. 2017.

INGOLD, Tim. **Being alive:** essays on movement, knowledge and description. New York: Routledge, 2011.

LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte:** 1987/1988. Brasília: Cimi, 2008.

MALPAS, J**. Place and Experience.** Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

MARÉS, Frederico. Comentário aos artigos 231 e 232 da CF-88. *In*: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W. (coord.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013. p. 2.147-2.158.

MIRAS, Julia Trujillo. **De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena:** o caso da demarcação Krĩkati. 2015. 140p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017. **Terra, luta, vida:** autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 205p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade de Brasília, 2017.

NODARI, Alexandre. **A posse contra a propriedade:** pedra de toque do Direito Antropofágico. 2007. 168p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

NODARI, Alexandre. **Recipropriedade:** ocupação e cuidado com a T/terra. Florianópolis: Seminário Antropologias da T/terra. 2016. Mimeo.

NUNES, Eduardo. **Lévy-Bruhl no país dos Karajá**. (No prelo).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. *In*: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria Vieira. **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: EdUFSC, 1994. p. 115-136.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. **Andar sobre a terra:** constituição de lugares, coletivos e espaços-tempos entre os Karo-Arara. (No prelo).

PONTES, Jaqueliny. **Mundo está de olho na Floresta Amazônica, alerta Davi Kopenawa**. [2015]. Disponível em: https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/04/20/mundo-esta-de-olho-na-floresta-amazonica-alerta-davi-kopenawa/. Acesso em: 15 ago. 2017.

POTTAGE, R. A.; MUNDY, M. (ed.). **Law, anthropology, and the constitution of the social:** making persons and things. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. p. 1-39.

RILES, Annelise. **The Empty Place: Legal Formalities and the Cultural State**. [2002]. Disponível em: http://ssrn.com/abstract=302156. Acesso em: 10 ago. 2017.

RILES, Annelise. Property as Legal Knowledge: Means and Ends. **Journal of the Royal Anthropological Institute,** [*S.l.*], v. 10, n. 4, p. 775-795, 2004.

SILVA, José Afonso da. 2008. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 31. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. **Revisa R@u de Antropologia**, São Carlos, SP, 2017.

STENGERS, I. **Cosmopolitic**s **I**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia:** e outros ensaios. Tradução de Paulo Neves. Organização de Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TEUBNER, Gunther**.** Contracting Worlds: The Many Autonomies of Private Law**. Social e Legal Studies**, [*S.l.*], v. 9, p. 399-417, 2000.

THOMAS, Yan. Présentation. **Annales Histoire, Sciences Sociales,** [*S.l.*], Ano 57, n. 6, p. 1.425-1.428, 2002.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Ciência, a Educação e a Cultura. **Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas:** perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.

Recebido em 05/11/2017
Aceito em 07/04/2018

Andressa Lewandowski
Doutora em Antropologia Social, Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira
E-mail: andressapr@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2018v21n1p258

A Cibernética do "Self": uma Teoria do Alcoolismo (1971)[1]

Gregory Bateson[1]

[1]Antropólogo britânico, pioneiro do movimento da cibernética. Foi professor e pesquisador em múltiplos institutos de pesquisa e universidades no Reino Unido e Estados Unidos

Tradução: Letícia Maria Costa da N. Cesarino[2]

[2]Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

Resumo

Neste texto clássico, originalmente publicado em 1971, Gregory Bateson propõe uma "explicação cibernética" para a eficácia da metodologia de Alcoólicos Anônimos (AA). Ao fazê-lo, oferece uma teoria complexa e original para a formação do "self" na cultura ocidental.

Palavras-chave: Alcoólicos Anônimos. Cibernética. Alcoolismo.

Abstract

In this popular text originally published in the 1971, Gregory Bateson puts forth a "cybernetic explanation" for the efficacy of Alcoholics Anonymous' methodology. Along the way, it offers a complex and original theory for the formation of the "self" in Western culture.

Keywords*: Alcoholics Anonymous. Cybernetics. Alcoholism.*

1 Introdução

A "lógica" da adição alcoólica tem intrigado os psiquiatras, mas não mais que a "lógica" do regime espiritual rígido por meio do qual a organização Alcoólicos Anônimos – doravante, AA – tem se mostrado capaz de combatê-la. No presente ensaio sugiro que: (i) uma epistemologia inteiramente nova deve emergir a partir da cibernética e da teoria de sistemas, envolvendo uma nova compreensão da mente, do *self*, das relações humanas e do poder; (ii) quando sóbrio, o alcoólatra adicto opera nos termos de uma epistemologia que é convencional na cultura ocidental, mas que não é aceitável para a teoria de sistemas; (iii) "render-se" à intoxicação alcoólica é um atalho parcial e subjetivo para um estado mental mais correto; e (iv) a teologia de Alcoólicos Anônimos se aproxima da epistemologia da cibernética.

O presente ensaio se baseia em ideias que são familiares tanto para os psiquiatras, que têm lidado com alcoólatras, quanto para os filósofos, que têm refletido sobre as implicações da cibernética e da teoria de sistemas. A única novidade possível de ser reivindicada para as teses aqui avançadas está na seriedade com que trato essas ideias como premissas argumentativas e na aproximação entre ideias comuns vindas de dois campos de pensamento que têm se desenvolvido em paralelo.

Este ensaio foi originalmente pensado como um estudo teórico-sistêmico da adição alcoólica baseado em dados das publicações de Alcoólicos Anônimos, organização que tem o único histórico notável de sucesso no trabalho com alcoólatras. Logo ficou claro, porém, que a visão religiosa e a estrutura organizativa de AA apresentam pontos de grande interesse para a teoria de sistemas, e que o escopo correto

de meu estudo deveria incluir não apenas as premissas do alcoolismo, mas também as premissas do sistema desenvolvido por AA para tratá-lo, bem como da própria organização de AA.

Minha dívida com AA ficará evidente aqui – assim como, espero, meu respeito por esta organização, e especialmente pela extraordinária sabedoria de seus cofundadores, Bill W. e Dr. Bob.

Além disso, devo reconhecer minha dívida para com uma pequena amostra de pacientes alcoólatras com quem trabalhei intensivamente durante cerca de dois anos, entre 1949 e 1952, no Veterans Administration Hospital em Palo Alto, Califórnia. Esses homens, isto deve ser dito, tinham outros diagnósticos – em sua maioria, de "esquizofrenia" – associados às dores do alcoolismo. Vários eram membros de Aas, temo não os ter ajudado em nada.

2 O Problema

É geralmente aceito que as "causas" ou "razões" do alcoolismo devam ser buscadas na vida sóbria do alcoólatra. Em suas manifestações de sobriedade, os alcoólatras são comumente chamados de "imaturos", "fixados maternal ou oralmente", "homossexuais", "orgulhosos", "afáveis", ou simplesmente "fracos". Mas as implicações dessa crença normalmente não são examinadas:

1) Se a vida sóbria do alcoólatra de alguma forma o impulsiona a beber ou propõe o primeiro passo para a intoxicação, é improvável que qualquer procedimento que reforce seu estilo particular de sobriedade reduza ou controle seu alcoolismo.
2) Se seu estilo de sobriedade o leva a beber, então esse estilo deve conter erro ou patologia, e a intoxicação deve oferecer alguma forma de correção – ainda que subjetiva – desse erro. Em outras palavras, comparada com sua sobriedade, que é de alguma forma "errada", sua intoxicação deve ser de alguma forma "correta". O velho ditado *in vino veritas* deve conter uma verdade mais profunda do que a que lhe é usualmente atribuída.

3) Uma hipótese alternativa sugere que, quando sóbrio, o alcoólatra é de alguma forma mais são do que as pessoas à sua volta, e que essa situação se torna intolerável. Eu tenho ouvido alcoólatras argumentarem em favor dessa possibilidade, mas devo ignorá-la neste ensaio. Eu penso que Bernard Smith, representante legal não-alcoólatra de AA, chegou perto deste ponto ao afirmar que "[...] o membro (de AA) nunca foi escravizado pelo álcool. O álcool simplesmente servia como um escape da escravização *pessoal* aos ideais de uma sociedade materialista" (AA, 1957, p. 279, grifo meu). Não é uma questão de revolta contra os ideais insanos que o cercam, mas de escapar de suas próprias premissas insanas, que são continuamente reforçadas pela sociedade à sua volta. É possível, no entanto, que o alcoólatra seja de alguma forma mais vulnerável ou sensível que a média ao fato de que suas premissas insanas (porém convencionais) levem a resultados insatisfatórios.
4) A presente teoria do alcoolismo oferecerá um *ajuste inverso* [*converse matching*] entre sobriedade e intoxicação, de forma que esta última possa ser vista como uma correção subjetiva e apropriada da primeira.
5) Há, é claro, muitas situações nas quais as pessoas recorrem ao álcool e mesmo à intoxicação extrema como um tipo de anestésico para aliviar um sentimento de perda e ressentimento, ou alguma dor física. É possível argumentar que a ação anestésica do álcool ofereça um ajuste reverso suficiente para nossos propósitos teóricos. Devo, no entanto, desconsiderar esses casos particulares por serem irrelevantes para o problema do alcoólatra repetitivo ou adicto; e isso, não obstante do fato inegável de que "luto", "ressentimento" e "frustração" são frequentemente utilizados por alcoólatras adictos como *desculpa* para beber.

Devo buscar, portanto, um ajuste inverso mais específico entre a sobriedade e a intoxicação do que a simples anestesia.

3 Sobriedade

Os amigos e familiares do alcoólatra normalmente incentivam-no a ser "forte" e "resistir à tentação". Não é muito claro o que querem dizer com isso, mas é significativo que o próprio alcoólatra, quando sóbrio, normalmente concorda com esta visão do "problema". Ele acredita que pode ser – ou, pelo menos, deveria ser – o "capitão da sua alma".[2] Mas é um clichê do alcoolismo que, depois "do primeiro gole", a motivação para parar de beber é zero. Tipicamente, a questão é colocada abertamente como uma batalha entre o "*self*" e o "João Canabrava". O alcoólatra pode estar planejando, ainda que secretamente, estocar suprimento para a próxima bebedeira, mas é quase impossível (no ambiente hospitalar) ver o alcoólatra sóbrio planejar sua próxima bebedeira de forma explícita. Ele não pode, aparentemente, ser o "capitão" da sua alma e desejar ou comandar abertamente sua própria bebedeira. O "capitão" pode comandar apenas sobriedade – e então não ser obedecido.

Bill W., cofundador de Alcoólicos Anônimos e ele mesmo alcoólatra, problematizou toda essa mitologia do conflito no primeiro dos famosos "Doze Passos" de AAs. O primeiro passo requer que o alcoólatra concorde que ele é impotente perante o álcool. Esse passo é normalmente entendido como uma "rendição", e muitos alcoólatras ou não são capazes de alcançá-lo, ou o alcançam apenas durante um breve período de remorso depois de uma bebedeira. AAs consideram esses casos como pouco promissores: eles ainda não chegaram no "fundo do poço"; seu desespero é inadequado, e depois de um tempo mais ou menos curto de sobriedade eles irão novamente tentar empregar o "autocontrole" para lutar contra a "tentação". Eles não irão aceitar, ou não podem aceitar, a premissa de que, embriagado ou sóbrio, toda a personalidade de um alcoólatra é uma personalidade alcoólica incapaz de lutar contra o alcoolismo. Como diz um dos folhetos de AA, "tentar usar a força de vontade é como tentar se levantar puxando os cordões dos sapatos".

Os primeiros dois passos do AA são os seguintes:

1) Admitimos nossa impotência perante o álcool e que perdemos o domínio das nossas vidas.

2) Passamos a acreditar que um Poder superior a nós pode nos devolver a sanidade. [AA, 1939]

Na combinação desses dois passos, está implícita uma extraordinária – e, creio eu, correta – ideia: de que a experiência da derrota não apenas serve para convencer o alcoólatra de que a mudança é necessária; é ela mesma o primeiro passo para a mudança. Ser derrotado pela garrafa e saber disso é a primeira "experiência espiritual". O mito do autocontrole é, assim, desfeito por meio da demonstração de um poder superior.

Argumento, em suma, que a "sobriedade" do alcoólatra é uma variação particularmente desastrosa do dualismo cartesiano: a divisão entre Mente e Matéria, ou, nesse caso, entre a vontade consciente, ou *self*, e o restante da personalidade. O golpe de gênio de Bill W. foi, com o primeiro "passo", romper a estruturação desse dualismo.

Do ponto de vista filosófico, esse primeiro passo *não* é uma rendição. Trata-se simplesmente de uma mudança de epistemologia, do modo como o sujeito conhece sua personalidade-no-mundo. E, notavelmente, a mudança é de uma epistemologia incorreta para outra que é mais correta.

4 Epistemologia e Ontologia

Filósofos têm reconhecido e distinguido dois tipos de problema. Primeiro, há problema relativos a como as coisas são, o que é uma pessoa, que tipo de mundo é este. São problemas da ontologia. Segundo, há problemas relativos a como nós podemos conhecer alguma coisa, ou mais especificamente, como nós sabemos que tipo de mundo é este, e que tipo de criaturas nós somos de modo a poder conhecer alguma coisa (ou talvez nada) sobre essa questão. Esses são problemas da epistemologia. Para essas questões, tanto ontológicas quanto epistemológicas, os filósofos têm buscado encontrar respostas verdadeiras.

Mas o naturalista, ao observar o comportamento humano, fará perguntas bem diferentes. Se ele for um relativista cultural, pode concordar com os filósofos que sustentam que uma ontologia "verdadeira" é concebível, mas não perguntará se a ontologia da pessoa que ele observa é "verdadeira". Ele suporá que sua epistemologia é

culturalmente determinada ou mesmo idiossincrática, e que a cultura como um todo faz sentido em termos da sua epistemologia e ontologia particulares.

Se, por outro lado, está claro que a epistemologia local é *equivocada*, então o naturalista deve estar atento à possibilidade de que a cultura como um todo nunca vá realmente fazer "sentido", ou fará sentido somente em certas circunstâncias, que o contato com outras culturas e novas tecnologias poderia corromper.

Na história natural do ser humano vivente, não é possível separar ontologia e epistemologia. Suas crenças (geralmente inconscientes) sobre que tipo de mundo é este determinarão como ele o vê e age dentro dele, e suas formas de perceber e agir determinarão suas crenças sobre a sua natureza. O homem vivente encontra-se ligado a uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que – independente da verdade ou falsidade dessas últimas – tornam-se parcialmente autovalidadoras para ele (Ruesch; Bateson, 1951, Cap. 8).

É estranho referir-se constantemente à epistemologia e à ontologia, e incorreto sugerir que elas sejam separáveis na história natural humana. Parece que não há uma palavra conveniente que articule os dois conceitos. As melhores aproximações seriam "estrutura cognitiva" ou "estrutura de caráter", mas esses termos não transmitem algo importante: um conjunto de premissas ou suposições habituais implícitas no relacionamento entre o homem e o ambiente, premissas estas que podem ser verdadeiras ou falsas. Neste ensaio, utilizarei o termo "epistemologia" para denotar ambos os aspectos da rede de premissas que governa a adaptação (ou má adaptação) entre humano e ambiente físico. Nos termos de George Kelly, é a partir dessas regras que um indivíduo "constrói" sua experiência.

Interesso-me em especial pelo grupo de premissas sobre as quais o conceito ocidental de *self* foi edificado, e, inversamente, pelas premissas que corrigem alguns dos erros ocidentais mais crassos associados àquele conceito.

5 A Epistemologia da Cibernética

O que é novo e surpreendente é que nós agora temos respostas parciais para algumas dessas perguntas. No último quarto de século, houve avanços extraordinários em nosso conhecimento sobre o que é o ambiente, o que é um organismo, e, especialmente, o que é a mente. Esses avanços têm vindo da cibernética, das teorias de sistemas, teoria da informação e ciências correlatas.

Nós agora sabemos, com grau considerável de certeza, que a antiga questão sobre se a mente é imanente ou transcendente pode ser respondida em favor da imanência, e que essa resposta é uma explicação mais econômica que qualquer resposta transcendente: ela tem ao menos o suporte negativo da "Navalha de Ocam".

Do lado positivo, podemos asseverar que *qualquer* conjunto contínuo de eventos e objetos que conte com a complexidade de circuitos causais e relação de energia apropriadas apresentará características mentais. Ele irá *comparar*, ou seja, será responsivo à *diferença* (para além de ser afetado por "causas" físicas comuns como impacto ou força). Ele irá "processar informação" e será inevitavelmente autocorretivo – seja em direção a um ponto ótimo homeostático, seja em direção à maximização de certas variáveis.

Um "*bit*" de informação pode ser definido como uma diferença que faz diferença. Essa diferença, na medida em que viaja e passa por transformações sucessivas em um circuito, é uma ideia elementar.

Mas o mais relevante no presente contexto é reconhecer que nenhuma parte desse sistema internamente interativo tem controle unilateral sobre o resto, ou mesmo sobre qualquer outra parte. As características mentais são inerentes ou imanentes ao conjunto como um *todo*.

Esse caráter holístico é evidente mesmo em um sistema autocorretivo simples. Em um motor a vapor com um "governador", o próprio termo "governador" não é adequado se por isso entende-se que este elemento do sistema possui um controle unilateral. O governador é, essencialmente, um órgão sensorial ou transdutor que opera uma transformação da *diferença* entre a velocidade corrente

do motor e alguma velocidade ideal ou preferida. Esse órgão sensorial transforma essas diferenças em diferenças em alguma mensagem eferente, por exemplo, para o suprimento de combustível ou para o freio. Em outras palavras, o comportamento do governador é determinado pelo comportamento de outras partes do sistema, e indiretamente pelo seu próprio comportamento em um momento anterior.

O caráter holístico e mental do sistema é mais claramente demonstrado por esse último fato: o comportamento do governador (e, na verdade, de cada parte do circuito causal) é parcialmente determinado pelo seu próprio comportamento prévio. A mensagem material (isto é, transformações sucessivas de diferença) deve passar pelo circuito total, e o *tempo* necessário para que a mensagem material retorne ao lugar de onde partiu é uma característica básica do sistema como um todo. O comportamento do governador (ou de qualquer outra parte do circuito) é, portanto, em alguma medida determinado não apenas por seu passado imediato, mas pelo que ele fez em um tempo anterior ao presente durante o intervalo necessário para que a mensagem completasse o circuito. Mesmo no circuito cibernético mais simples há um tipo de *memória* determinativa.

A estabilidade do sistema (*i.e.*, se ele agirá no sentido de se autocorrigir, oscilar ou disparar) depende da relação entre o produto operacional de todas as transformações de diferença ao longo de todo o circuito, e deste tempo característico. O "governador" não tem controle sobre esses fatores. Mesmo um governador humano em um sistema social encontra essas mesmas limitações. Ele é controlado pela informação que vem do sistema, e deve adaptar suas próprias ações às características temporais deste último, bem como aos efeitos de suas próprias ações passadas.

Assim, em nenhum sistema que apresenta características mentais pode uma parte ter controle unilateral sobre o todo. Em outras palavras, *as características mentais do sistema são imanentes – não a alguma das partes, mas ao sistema como um todo*.

A relevância dessa conclusão torna-se evidente quando perguntamos se "um computador pode pensar", ou se "a mente está no cérebro". A resposta a ambas as questões é negativa, a não ser que

a questão se restrinja a algumas das poucas características mentais contidas no computador ou no cérebro. Um computador é autocorretivo em relação a algumas das suas variáveis internas. Ele pode, por exemplo, incluir termômetros ou outros órgãos sensoriais que são afetados pelas diferenças na temperatura funcional, e a resposta do órgão sensorial a essas diferenças pode afetar a ação de um ventilador que, em resposta, corrige a temperatura. Mas seria incorreto dizer que a operação principal do computador – transformar diferenças de entrada (*input*) em diferenças de saída (*output*) – é um "processo mental". O computador é apenas um elo em um circuito mais amplo que sempre inclui um homem e um ambiente a partir dos quais a informação é recebida, e sobre os quais as mensagens eferentes do computador têm efeito. É possível dizer que esse sistema total, ou conjunto, apresenta características mentais. Ele opera por meio de tentativa-e-erro, e tem um caráter criativo.

Da mesma forma, podemos dizer que "mente" é imanente aos circuitos cerebrais que são completos dentro do cérebro. Ou, ainda, que a mente é imanente a circuitos que são completos dentro do sistema: cérebro mais corpo. Ou, finalmente, que a mente é imanente ao sistema mais amplo – homem *mais* ambiente.

Em princípio, se desejamos explicar ou entender o aspecto mental de qualquer evento biológico, nós devemos levar em conta o sistema – ou seja, a rede de circuitos fechados dentro dos quais aquele evento biológico é determinado. Mas quando procuramos explicar o comportamento de um homem ou algum outro organismo, esse "sistema" normalmente não apresenta os mesmos contornos do *self* – no sentido em que o termo é comumente (e diversamente) entendido.

Considere um homem derrubando uma árvore com um machado. Cada golpe do machado é modificado ou corrigido de acordo com a forma do corte deixado pela machadada anterior. Esse processo autocorretivo (isto é, mental) é produzido por um sistema total: árvore-olhos-cérebro-músculos-machado-machadada-árvore. É esse sistema total que tem as características de mente imanente.

Talvez o modo mais correto de colocar seja: (diferenças na árvore) – (diferenças na retina) – (diferenças no cérebro) – (diferenças nos

músculos) – (diferenças no movimento do machado) – (diferenças na árvore), etc. O que é transmitido por meio do circuito são transformações de diferenças. E, como notado acima, uma diferença que faz diferença é uma ideia ou unidade de informação.

Mas *não* é assim que o ocidental médio vê a sequência do evento do corte da árvore. Ele diz "eu cortei a árvore", e acredita piamente que um agente delimitado, o "eu" (ou *self*), executou uma ação "intencional" delimitada sobre um objeto delimitado.

É também correto dizer que "a bola de bilhar A bateu na bola de bilhar B e a empurrou para a caçapa", e talvez também seja correto (se pudéssemos fazê-lo) oferecer uma descrição completa e científica dos eventos que acontecem no circuito formado pelo homem e árvore. Mas o senso comum fala da *mente* invocando um pronome pessoal, e então chega a uma mistura de mentalismo e fisicalismo ao restringir a mente ao interior do homem e reificar a árvore. Por fim, a mente em si é reificada pela suposição de que, uma vez que o *self* agiu sobre o machado que agiu sobre a árvore, ele deve ser também uma "coisa". O paralelismo de sintaxe entre "eu bati na bola de bilhar" e "a bola bateu em outra bola" é totalmente enganoso.

Quando perguntamos a alguém sobre a localização e as fronteiras do "eu", essas confusões se tornam evidentes. Considere um homem cego com uma bengala. Onde começa o *self* do homem? Na ponta da bengala? Em seu cabo? Ou em algum outro ponto no meio da bengala? Essas questões não fazem sentido, pois a bengala é um conduto por meio do qual as diferenças são transmitidas como transformações, de modo que traçar uma linha delimitadora nesse conduto significaria cortar fora parte do circuito sistêmico que determina a locomoção do homem cego.

No mesmo sentido, órgãos sensoriais são conversores ou condutos para a informação, assim como os axônios, etc. De um ponto de vista teórico-sistêmico, é enganoso dizer que o que viaja em um axônio é um "impulso". Seria mais correto dizer que o que viaja é uma diferença, ou a transformação de uma diferença. A metáfora do "impulso" sugere uma linha de pensamento científico que se desdobra muito facilmente em balelas sobre "energia psíquica", e aqueles que falam esse tipo de coisa

desconsideram o conteúdo informativo da *quiescência*. A quiescência de um axônio *difere* da atividade tanto quanto sua atividade difere da quiescência. Portanto, a quiescência e a atividade têm a mesma relevância informacional. A mensagem da atividade só pode ser aceita como válida se a mensagem da quiescência também puder ser confiável.

É até mesmo incorreto falar de "mensagem da atividade" e de "mensagem da quiescência". Não devemos esquecer que a informação é uma transformação da diferença, e talvez fosse melhor chamar uma mensagem de "atividade – não-quiescência" e a outra de "quiescência – não-atividade".

Considerações semelhantes se aplicam ao alcoólatra arrependido. Ele não pode simplesmente eleger a "sobriedade". Na melhor das hipóteses, ele pode apenas eleger a "sobriedade – não-embriaguez", e seu universo permanece polarizado, carregando ambas as alternativas.

A unidade total autocorretiva que processa a informação – ou, como costumo dizer, "pensa", "age" e "decide" – é um sistema cujos contornos não coincidem com as fronteiras do corpo, ou do que é popularmente chamado de *self* ou "consciência". É importante notar que há diferenças *múltiplas* entre o sistema pensante e essa compreensão senso comum do *self*:

1) O sistema não é uma entidade transcendente, tal como o *self* é normalmente entendido.
2) As ideias são imanentes a uma rede de caminhos causais ao longo dos quais as transformações da diferença são conduzidas. Em todos os casos, as "ideias" do sistema têm uma estrutura no mínimo binária. Elas não são "impulsos", mas "informação".
3) Essa rede de condutos não se limita à consciência, mas estende-se para incluir os condutos de todas as atividades mentais – autônomas e reprimidas, neurais e hormonais.
4) A rede não é limitada pela pele, mas inclui todos os condutos externos ao longo dos quais a informação pode viajar. Também inclui as diferenças efetivas que são imanentes aos "objetos" dessas informações. Inclui os caminhos de som e luz ao longo das quais trafegam as transformações das diferenças originalmente imanentes a coisas e a outras pessoas – e, especialmente, *a nossas próprias ações*.

É importante notar que os princípios básicos – e, creio eu, equivocados – da epistemologia popular se reforçam mutuamente. Se, por exemplo, a premissa popular da transcendência é descartada, sua substituta imediata é uma premissa da imanência no corpo. Mas essa alternativa tampouco é aceitável, visto que boa parte da rede pensante fica fora do corpo. O assim chamado problema "corpo-mente" está posto de modo equivocado, em termos que forçam o argumento na direção de um paradoxo: se a mente é suposta como imanente ao corpo, então ela deve ser transcendente. Se transcendente, ela deve ser imanente, e assim por diante (Collingwood, 1945).

Da mesma forma, se excluímos os processos inconscientes do *self* e o chamamos de "ego-alienados", então esses processos tomam a coloração subjetiva das "vontades" e "forças". Essa qualidade pseudodinâmica é então estendida a um *self* consciente que busca "resistir" às "forças" do inconsciente. O "eu" se torna, ele mesmo, uma organização de "forças" aparentes. A ideia popular que iguala o *self* com a consciência conduz então à noção de que ideias são "forças"; e essa falácia é, por sua vez, sustentada pela afirmação de que o axônio carrega "impulsos". Não é fácil achar uma saída para essa bagunça.

Devemos começar examinando a estrutura da polarização alcoólica. No enunciado epistemologicamente inválido "eu lutarei contra a garrafa", quem está supostamente lutando contra o que?

6 O "Orgulho" do Alcoólatra

Alcoólatras são filósofos no sentido universal de que todos os seres humanos (e todos os mamíferos) são guiados por princípios altamente abstratos dos quais não têm consciência, ou não reconhecem que o princípio que governa sua percepção e ação é filosófico. Um nome comum, embora inadequado, para tais princípios é "sentimentos" (Bateson, 1963).

Essa terminologia equivocada vem da tendência epistemológica anglo-saxônica de reificar ou atribuir ao corpo todos os fenômenos mentais que sejam periféricos à consciência. Ela é, sem dúvida, sustentada pelo fato de que o exercício e/ou frustração desses princípios são frequentemente acompanhados por sensações viscerais e outras

sensações físicas. Creio, no entanto, que Pascal estava correto quando disse que "o coração tem *razões* que a própria razão desconhece".

Mas o leitor não deve esperar que o alcoólatra apresente uma imagem consistente. Quando a epistemologia subjacente é cheia de erros, suas derivações serão, inevitavelmente, ou autocontraditórias ou de escopo extremamente restrito. Um corpo coerente de teoremas não pode derivar de um corpo inconsistente de axiomas. Nesses casos, a tentativa de ser consistente leva ou à proliferação de complexidade característica da teoria psicanalítica e da teologia cristã, ou à visão extremamente limitada característica do behaviorismo contemporâneo.

Prosseguirei com meu exame do "orgulho" característico dos alcoólatras mostrando que esse princípio comportamental emana da estranha epistemologia dualística característica da civilização ocidental.

Um modo conveniente de descrever princípios como "orgulho", "dependência" ou "fatalismo" é examiná-los como resultado de um deuteroaprendizado[3] (Bateson, 1942) e perguntar que contextos de aprendizado poderiam inculcar tais princípios.

1) Está claro que o princípio da vida alcoólatra que AA chama de "orgulho" não é estruturado contextualmente por sucessos passados. Eles não usam a palavra para significar orgulho por algum feito. A ênfase não é em "eu consegui", mas antes em "eu consigo..." É uma aceitação obsessiva de um desafio, um repúdio à proposição "eu não consigo".
2) Depois que o alcoólatra começou a sofrer – ou ser acusado – de alcoolismo, o princípio do "orgulho" é mobilizado por meio da proposição "eu consigo permanecer sóbrio". Porém, ser bem-sucedido acaba com o "desafio". O alcoólatra fica "confiante", como dizem nos AAs. Ele relaxa a guarda, arrisca um gole, e logo já está de porre novamente. Podemos dizer que a estrutura contextual da sobriedade muda a partir daí. A sobriedade, neste ponto, deixa de ser um contexto apropriado para o "orgulho". É o risco do primeiro gole que se torna desafiador, e evoca o fatal "eu consigo [...]".
3) AAs insistem que essa mudança na estrutura contextual nunca deve ocorrer. Eles reestruturam todo o contexto ao lembrar

regularmente que "*uma vez alcoólatra, sempre alcoólatra*". Eles tentam fazer o alcoólatra colocar o alcoolismo dentro de si, assim como um analista jungiano busca fazer com que seu paciente, ao descobrir seu "tipo psicológico", aprenda a viver com as forças e fraquezas daquele tipo. Em contraste, a estrutura contextual do "orgulho" do alcoólatra *exclui* o alcoolismo do *self*: "Eu consigo resistir à bebida".

4) O componente desafiador do "orgulho" do alcoólatra envolve correr *riscos*. O princípio pode assumir a seguinte forma: "eu consigo fazer algo onde o sucesso é improvável e o fracasso, desastroso". Claramente, esse princípio nunca servirá para manter a sobriedade. Assim que o sucesso começa a parecer provável, o alcoólatra deve desafiar o risco de uma dose. O elemento de "azar" ou "probabilidade" de fracasso joga o desafio para além dos limites do *self*. "Se o fracasso ocorre, ele não é *meu*". O "orgulho" do alcoólatra estreita progressivamente o conceito de *self,* colocando o que acontece fora do seu escopo.
5) O princípio do orgulho-em-arriscar é, finalmente, quase suicida. Tudo bem testar uma vez se o universo está do nosso lado, mas fazer isso várias vezes seguidas, com um rigor da prova cada vez maior, é se lançar num projeto que só provará que o universo o odeia. Não obstante, as narrativas dos AAs mostram repetidamente que, no auge do desespero, o *orgulho* às vezes impede o suicídio. O repouso final não deve ser trazido pelo *self* (Bill's Story, AA, 1939).

7 Orgulho e Simetria

O chamado orgulho do alcoólatra sempre presume um "outro" real ou fictício; sua definição contextual completa exige, portanto, que caracterizemos a relação real ou imaginária com esse "outro". O primeiro passo é classificá-la como "simétrica" ou "complementar" (Bateson, 1936). Fazê-lo não é tão simples quando este "outro" é uma criação do inconsciente, mas veremos que as indicações para essa classificação são claras.

Uma digressão explanatória faz-se, todavia, necessária. O primeiro critério é simples:

Se, em uma relação binária, os comportamentos de A e B são considerados (por A e B) como *similares* e ligados de tal forma que mais de um determinado comportamento por parte de A estimula mais do mesmo comportamento por parte de B e vice-versa, então a relação entre esses comportamentos é "simétrica".

Se, por outro lado, os comportamentos de A e B são *dissimilares*, porém mutuamente ajustados (como, por exemplo, o voyeurismo se ajusta ao exibicionismo), e os comportamentos se ligam de tal forma que mais de um determinado comportamento por parte de A estimula mais do comportamento ajustado por parte de B, então a relação entre esses comportamentos é "complementar".

Exemplos comuns de relações simétricas simples são corridas armamentistas, imitar os vizinhos, emulação atlética ou lutas de boxe. Exemplos comuns de relações complementares incluem dominação-submissão, sadomasoquismo, cuidado-dependência ou voyeurismo-exibicionismo.

Considerações mais complexas emergem quando tipos lógicos superiores se fazem presentes. Por exemplo: A e B podem competir na oferta de dádivas, sobrepondo assim uma moldura simétrica mais ampla a comportamentos complementares primários. Ou, contrariamente, um terapeuta pode engajar-se competitivamente com um paciente em alguma forma de jogo terapêutico, estabelecendo uma moldura de cuidado complementar em torno das transações simétricas primárias do jogo.

Vários tipos de "duplo vínculo" são produzidos quando A e B percebem as premissas da sua relação em termos diferentes – A por considerar o comportamento de B como competitivo quando B pensa que está ajudando A, e assim por diante.

Aqui não nos preocupamos com essas complexidades, pois o "outro" imaginário ou sua contraparte no caso do "orgulho" do alcoólatra não joga, creio eu, os jogos complexos que são característicos das "vozes" do esquizofrênico.

Ambas as relações, complementares e simétricas, são suscetíveis de transformações progressivas do tipo que eu chamei de *cismogênese* (Bateson, 1936). Disputas simétricas e corridas armamentistas podem, como se diz, "escalar"; e o padrão normal de cuidado-dependência entre pais e filhos pode se tornar doentio. Esses desenvolvimentos potencialmente patológicos se devem a retroalimentações positivas que não encontram controle ou correção dentro do sistema, e podem – como colocado – ocorrer em sistemas tanto complementares quanto simétricos. Em sistemas mistos, no entanto, a cismogênese é necessariamente reduzida. Uma corrida armamentista entre duas nações será reduzida pela aceitação de relações complementares entre elas como dominação, dependência, admiração, e assim por diante. Ela se intensifica quando esses temas são repudiados.

Sem dúvida, essa relação antitética entre temas complementares e simétricos se deve ao fato de que um é o oposto lógico do outro. Em uma corrida armamentista simétrica simples, a nação A é motivada a maiores esforços pela sua estimativa *da maior força* de B. Quando ela estima que B é mais fraca, a nação A relaxará seus esforços. Mas o oposto exato irá acontecer caso a estruturação da relação por parte de A seja complementar. Observando que B é *mais fraca* que ela, A seguirá em frente com suas esperanças de conquista (Bateson, 1946; Richardson, 1935).

Essa antítese entre padrões complementares e simétricos pode ser mais que simplesmente lógica. Notavelmente, na teoria psicanalítica (Erikson, 1937), os padrões chamados "libidinosos" e que são modalidades das zonas erógenas são todos *complementares*. Intrusão, inclusão, exclusão, recepção, retenção – todos são classificados como "libidinosos". Já a rivalidade, competição e afins se enquadram na rubrica do "ego" e "defesa".

Também é possível que os dois códigos antitéticos – simétrico e complementar – possam ser fisiologicamente representados por estados contrastantes do sistema nervoso central. As transformações progressivas da cimogênese podem alcançar um clímax ou inversões repentinas. Ódio simétrico pode de repente se transformar em luto; o animal que se retira com o rabo entre as pernas pode abruptamente

voltar-se contra seu oponente em uma desesperada batalha simétrica até a morte. O valentão pode subitamente tornar-se um covarde quando é desafiado, e o lobo derrotado em um conflito simétrico pode repentinamente dar sinais de "rendição" para evitar ataques ulteriores.

Este último exemplo é especialmente interessante. Se a luta entre os lobos é simétrica – ou seja, se o lobo A é estimulado a um comportamento mais agressivo pelo comportamento agressivo do lobo B – então se B repentinamente exibe o que podemos chamar de "agressão negativa", A não será capaz de continuar lutando a menos que possa mudar rapidamente para um estado mental complementar no qual a fraqueza de B seja um estímulo para sua agressão. Nos termos da hipótese de modos simétricos e complementares, torna-se desnecessário postular um efeito "inibitório" específico para o sinal de rendição.

Seres humanos, que possuem linguagem, podem aplicar o rótulo "agressão" a qualquer tentativa de causar dano ao outro, independentemente de a tentativa ser estimulada pela fraqueza ou força deste último. Mas no nível pré-linguístico dos mamíferos, esses dois tipos de "agressão" devem parecer totalmente diferentes. Dizem que do ponto de vista do leão, um "ataque" a uma zebra é totalmente diferente de um "ataque" a outro leão (Lorenz, 1966).

Já disse o suficiente para que possa agora colocar a seguinte questão: O orgulho do alcoólatra é contextualmente estruturado de forma simétrica ou complementar?

Em primeiro lugar, há uma forte tendência para a simetria nos hábitos quotidianos da cultura ocidental. Completamente à parte do alcoolismo aditivo, dois homens bebendo juntos são impelidos pela convenção de que um deve igualar o outro, copo a copo. Nesse estágio, o "outro" ainda é real, e a simetria ou rivalidade entre eles é amigável.

À medida que o alcoólatra se torna adicto e tenta resistir à bebida, ele começa a descobrir que é difícil resistir ao contexto social no qual ele deve se igualar a seus amigos no ato de beber. AAs dizem: "Deus sabe que tentamos duramente e por muito tempo beber como as outras pessoas!".

À medida que as coisas vão piorando, o alcoólatra tende a se tornar um bebedor solitário, e a exibir um amplo espectro de respostas ao desafio. Sua esposa e amigos começam a sugerir que beber é uma *fraqueza*, e ele pode responder, simetricamente, ressentindo-se deles ou reafirmando sua capacidade de resistir à bebida. Todavia, como é característico das respostas simétricas, um breve momento de luta bem sucedida enfraquece sua força de vontade e ele logo volta a beber. Esforços simétricos requerem oposição contínua por parte do oponente.

Gradualmente, o foco da batalha muda, e o alcoólatra se vê envolvido em um tipo novo e ainda mais fatal de conflito simétrico. Ele agora deve provar que a bebida não irá matá-lo. Sua "cabeça está sangrando, mas não está curvada". Ele ainda é o "capitão da sua alma" – seja lá o que isso signifique.

Enquanto isso, seu relacionamento com a esposa, o patrão e os amigos foi deteriorando. Ele nunca apreciou o status complementar de seu chefe como uma autoridade; e à medida que sua situação vai piorando, a esposa é levada cada vez mais a assumir um papel complementar. Ela pode tentar exercer autoridade, ou se torna protetora, ou demonstra paciência, mas tudo isso só provoca raiva ou vergonha. Seu "orgulho" simétrico não pode tolerar um papel complementar.

Em suma, a relação entre o alcoólatra e seu "outro" fictício ou real é claramente simétrico e cismogênico. Ela escala. Veremos que a conversão religiosa do alcoólatra salvo pelos AAs pode ser descrita como uma mudança dramática desse hábito, ou epistemologia simétrica, para uma visão quase puramente complementar do seu relacionamento com os outros, com o universo e com Deus.

8 Orgulho ou Prova Invertida?

Alcoólatras podem parecer teimosos, mas não são estúpidos. A porção da sua mente onde sua política é decidida é profunda demais para que a palavra "estupidez" possa ser aplicada. Esses níveis da mente são pré-linguísticos, e a computação que acontece ali é codificada num *processo primário*.

Tanto nos sonhos quanto nas interações entre mamíferos, o único meio de avançar uma proposição que contenha sua própria negação (“eu não vou morder você” ou “eu não estou com medo dele”) é por meio de uma imaginação elaborada ou a atuação da proposição a ser negada, conduzindo a um *reductio ad absurdum*. “Eu não vou mordê-lo” é alcançado entre dois mamíferos por meio de um combate experimental que é um “não-combate”, por vezes chamado “jogo”. É por isso que o comportamento “agonístico” frequentemente evolui para um cumprimento amistoso (Bateson, 1969).

Nesse sentido, o assim chamado orgulho do alcoólatra é, em alguma medida, irônico. É um esforço determinado de testar algo como um “autocontrole” com um propósito ulterior, mas não enunciável, de provar que “autocontrole” é ineficaz e absurdo: “Isso simplesmente não funciona”. Essa proposição última, por conter uma negação simples, não deve ser expressa no processo primário. Sua expressão final é em uma ação – tomar um drinque. A heroica batalha contra a garrafa, aquele “outro” fictício, termina em um “beijo entre amigos”.

A favor dessa hipótese, há o fato inegável de que o teste do autocontrole leva de volta à bebida. E, como argumentei acima, a epistemologia do autocontrole que os amigos impõem ao alcoólatra é monstruosa. Se este é o caso, então o alcoólatra está correto em rejeitá-la. Ele chegou à *reductio ad absurdum* da epistemologia convencional.

Mas essa descrição do alcance do *reductio ad absurdum* se aproxima da teleologia.[4] Se a proposição “isso não vai funcionar” não puder ser mantida dentro da codificação do processo primário, como a computação do processo primário poderá direcionar o organismo a tentar aqueles cursos de ação que demonstrarão que “isso não vai funcionar?”.

Problemas desse tipo são frequentes na psiquiatria, e talvez só possam ser resolvidos por um modelo no qual, em certas circunstancias, o desconforto do organismo ativa um feedback loop (alça de retroalimentação) positivo que *aumenta* o comportamento que precede o desconforto. Essa retroalimentação positiva confirmará que era realmente aquele comportamento particular que trazia o desconforto, e pode elevar o desconforto para um nível em que a mudança se torne possível.

Na psicoterapia, essa retroalimentação positiva é comumente gerada pelo terapeuta ao empurrar o paciente na direção de seus sintomas – uma técnica que tem sido chamada de "duplo vínculo terapêutico". Um exemplo dessa técnica é mencionado abaixo, quando um membro de AA desafia o alcoólatra a "beber controladamente" para que ele descubra por si próprio que não possui esse controle.

Além disso, é comum que os sintomas e alucinações do esquizofrênico – como os sonhos – constituam uma experiência corretiva, de forma que todo o episódio esquizofrênico assuma o caráter de uma autoiniciação. A descrição de Barbara O'Brien da sua própria psicose talvez seja o exemplo mais contundente desse fenômeno, que foi discutido noutro lugar (Bateson, 1961).

A possível existência desse *feedback* loop positivo, que irá causar uma perda de controle na direção de um aumento do desconforto até algum limite (que pode estar do outro lado da morte), não está incluída nas teorias convencionais da aprendizagem. Mas uma tendência a verificar o desagradável buscando a repetição constante dessa experiência é um traço humano comum. Talvez seja aquilo que Freud chamou de "pulsão de morte".

9 O Estado de Embriaguez

O que foi dito acima sobre o orgulho simétrico é apenas parte do quadro: o estado de mente do alcoólatra *lutando* contra a garrafa. Esse estado é claramente desagradável, e pouco realista. Seus "outros" são totalmente imaginários, ou distorções grosseiras das pessoas que ele ama ou das quais depende. Ele tem uma alternativa a esse estado desagradável: pode embriagar-se. Ou, "*pelo menos*", tomar um drinque.

Com essa entrega complementar, que o alcoólatra frequentemente vê como um ato de ressentimento – um "golpe de despedida" em uma guerra simétrica –, toda sua epistemologia muda. Suas ansiedades, ressentimentos e pânico desaparecem como num passe de mágica. Seu autocontrole é relaxado, mas sua necessidade de comparar-se com outros diminui ainda mais. Ele sente o calor fisiológico do álcool em suas veias e, em muitos casos, um aquecimento psicológico correspondente em

relação aos outros. Ele pode estar eufórico ou raivoso, mas ao menos se tornou novamente parte da cena humana.

Dados baseados na tese de que a passagem da sobriedade para a intoxicação é também uma passagem do desafio simétrico para a complementaridade são escassos, e sempre confundidos pelas distorções da memória e pela complexa toxicidade do álcool. Mas há fortes evidências na música e na história de que se trata de uma passagem desse tipo. Em rituais, compartilhar o vinho sempre representou a agregação social de pessoas unidas em "comunhão" religiosa ou Gemütlichkeit seculares. Em um sentido bastante literal, o álcool supostamente faz com que o indivíduo se veja, e aja, como parte de um grupo. Ou seja, ele habilita a complementaridade nas relações que o cercam.

10 No Fundo do Poço

AAs dão grande importância a esse fenômeno e consideram o alcoólatra que ainda não atingiu o fundo do poço um candidato ruim para sua ajuda. Eles tendem a explicar o fracasso afirmando que o indivíduo que recai no alcoolismo ainda não chegou no "fundo do poço".

Decerto, muitas tragédias podem fazer com que um alcoólatra chegue ao fundo do poço. Acidentes, um ataque de *delirium tremens*, um período de tempo alcoolizado do qual não guarda recordação, rejeição por parte da esposa, demissão do trabalho, diagnóstico de caso perdido, e assim por diante – qualquer um pode ter este efeito. AAs afirmam que o "fundo do poço" é diferente para diferentes pessoas, e alguns podem morrer antes de chegar lá.[5]

É possível ainda que o "fundo" seja alcançado diversas vezes pela mesma pessoa; que o "fundo" seja um surto de pânico que oferece um momento favorável para mudanças, mas não um momento onde a mudança seja inevitável. Amigos, parentes e mesmo terapeutas podem remover o alcoólatra do seu pânico, por meio de drogas ou tranquilização, e fazer com que ele "se recupere" e volte ao seu "orgulho" e ao alcoolismo – somente para chegar a um "fundo do poço" ainda mais desastroso tempos depois, quando passa a estar novamente pronto para a mudança. As tentativas de mudar um alcoólatra, fora

desses momentos de pânico, estão provavelmente fadadas ao fracasso.

A natureza do pânico é esclarecida pela seguinte descrição de um "teste":

> Não gostamos de definir nenhum indivíduo como alcoólatra, mas você mesmo pode se autodiagnosticar. Entre no bar mais próximo e tente beber moderadamente. Tente começar a beber e parar de repente. Tente mais de uma vez. Não levará muito tempo para você decidir, se for honesto consigo mesmo. Uma ressaca grave pode ser valiosa se com isso você conseguir um melhor conhecimento da sua condição. (AA, 1939, p. 431)

Podemos comparar esse teste a um motorista que freia abruptamente numa pista escorregadia: ele rapidamente descobrirá que seu controle é limitado. (A metáfora em inglês "linha de derrapagem" para o bairro dos alcoólatras na cidade não é de todo despropositada.)

O pânico do alcoólatra que atinge o fundo do poço é o pânico de um homem que pensava ter controle sobre seu veículo, mas de repente descobre que é o veículo que corre com ele. Repentinamente, a pressão feita sobre aquilo que ele conhece como freio parece fazer o veículo acelerar. É o pânico de descobrir que isto (o sistema, ou seja, o motorista *mais* o veículo) é maior do que ele.

Nos termos propostos aqui, podemos dizer que chegar ao fundo do poço exemplifica a teoria de sistemas em três níveis:

1) O alcoólatra trabalha no desconforto da sobriedade até um limiar em que ele destrói a epistemologia do "autocontrole". Ele fica, então, embriagado – porque o sistema é maior que ele –, e o melhor é se render.
2) Ele trabalha repetidamente para se embriagar até provar que há um sistema ainda maior. Ele chega então ao pânico do "fundo do poço".
3) Se amigos e terapeutas o tranquilizam, ele pode chegar a um ajustamento mais instável – tornando-se adicto à ajuda deles – até que demonstre que esse sistema não funcionará, e atinja o "fundo do poço" novamente, mas num nível ainda mais baixo. Neste, como em todos os sistemas cibernéticos,

o sinal (positivo ou negativo) do efeito de qualquer intrusão sobre o sistema depende do *timing*.

4) Finalmente, o fenômeno de chegar ao "fundo do poço" se relaciona de modo complexo com a experiência do duplo vínculo (Bateson *et al*., 1956). Bill W. conta que atingiu seu fundo do poço quando foi diagnosticado como alcoólatra sem perspectiva de cura pelo Dr. Willian D. Silkwork em 1939 – este evento é considerado o início da história do AA (AA, 1957, p. vii). O Dr. Silkwork também

> [...] nos ofereceu as ferramentas capazes de furar o mais duro ego alcoólatra, aquelas frases demolidoras com que ele descreveu nossa doença: a *obsessão da mente* que nos compele a beber e a *alergia do corpo* que nos condena a enlouquecer ou morrer. (Bill W. em AA, 1957, p. 13, grifo no original)

Este é o duplo vínculo corretamente fundado na epistemologia dicotômica do alcoólatra que opõe mente a corpo. Ele é forçado por essas palavras a recuar, até o ponto em que somente uma mudança involuntária na epistemologia inconsciente mais profunda – uma experiência espiritual – poderá tornar irrelevante aquela descrição letal.

11 A Teologia de Alcoólicos Anônimos

Alguns dos pontos notáveis da teologia de AA são:

1) *Há um Poder maior que o self*. A cibernética vai um pouco além e reconhece que o que entendemos como "eu" é apenas uma pequena parte de um sistema muito mais amplo de tentativa-e-erro que executa o pensamento, a ação e a decisão. Esse sistema inclui todos os circuitos informacionais relevantes para uma decisão num determinado momento. O *self* é uma falsa reificação de uma parte inadequadamente delimitada desse campo mais amplo de processos interconectados. A cibernética também reconhece que duas ou mais pessoas – qualquer grupo de pessoas – podem, juntas, formar tal sistema de pensamento e ação.

2) Esse Poder é sentido de modo pessoal, e intimamente ligado a cada pessoa. É "Deus como *você* o concebe". Ciberneticamente falando, "minha" relação com qualquer sistema mais amplo à minha volta, incluindo outras coisas e pessoas, será diferente da "sua" relação com algum sistema semelhante no seu entorno. A relação "parte de" deve necessariamente e logicamente ser sempre complementar, mas o sentido da frase "parte de" será diferente para cada pessoa.[6] Essa diferença é especialmente importante em sistemas que contêm mais de uma pessoa. O sistema ou "poder" deve necessariamente parecer diferente dependendo de onde cada pessoa está. Além disso, espera-se que tais sistemas, quando se encontram, reconheçam um ao outro como sistemas nesse sentido. A "beleza" da floresta pela qual eu ando é meu reconhecimento tanto das árvores individuais como da ecologia total das florestas como sistemas. Um reconhecimento estético desse tipo é ainda mais evidente quando eu falo com outra pessoa.
3) Um relacionamento favorável com esse Poder é descoberto quando a pessoa chega ao "fundo do poço" e "se rende".
4) Para os homens e especialmente os alcoólatras, resistir a esse Poder pode ser desastroso. A filosofia materialista que coloca o "homem" contra seu ambiente está desmoronando rapidamente, à medida que o homem tecnológico vai se tornando cada vez mais capaz de se opor a sistemas mais amplos. Cada batalha que ele vence traz uma ameaça de desastre. A unidade de sobrevivência – na ética como na evolução – não é o organismo ou a espécie, mas o sistema mais amplo ou "poder" dentro do qual a criatura vive. Se a criatura destrói seu ambiente, ela destrói a si mesma.
5) Mas – e isso é importante – o Poder não recompensa nem pune. Ele não tem "poder" nesse sentido. Na frase bíblica, "todas as coisas cooperam para o bem daqueles que conhecem a Deus"; e contrariamente, para aqueles que não o conhecem. A ideia de um poder no sentido de um controle unilateral é estranha ao AA. Sua organização é estritamente "democrática" (nos seus

termos), e mesmo sua divindade se liga àquilo que podemos chamar de um determinismo sistêmico. A mesma limitação se aplica tanto à relação entre o padrinho de AA e o bêbado que ele pretende ajudar, como à relação entre o escritório central de AA e cada grupo local.

6) Tomados juntos, os dois primeiros passos de Alcoólicos Anônimos identificam a adição como uma manifestação desse Poder.
7) A relação saudável entre cada pessoa e esse Poder é complementar – o oposto do "orgulho" do alcoólatra, que se baseia numa relação simétrica com um "outro" imaginado. A cismogênese é sempre mais poderosa que seus participantes.
8) A qualidade e o conteúdo da relação de cada pessoa com o Poder estão indicados ou refletidos na estrutura social de AA. O aspecto secular desse sistema – sua governança – se encontra delineado nas "Doze Tradições" (AA, 1957), que suplementam os "Doze Passos" – estes últimos tratando da relação do homem com o Poder. Os dois documentos se sobrepõem no Décimo-Segundo Passo, que estabelece a ajuda a outros alcoólatras como exercício espiritual necessário sem o qual o membro fica vulnerável a uma recaída. O sistema como um todo é uma religião durkheimiana, no sentido de que a relação entre o homem e sua comunidade é paralela à relação entre homem e Deus. "AA são um Poder superior a todos nós" (AA, 1957, p. 288).

Em suma, a relação de cada indivíduo com o "Poder" é melhor definida pelos termos "*faz parte de*".

9) Anonimato. É preciso entender que, no pensamento e na teologia de AA, anonimato significa muito mais que a simples proteção de seus membros contra a exposição pública e a vergonha. Com a crescente fama e sucesso da organização como um todo, tornou-se tentador para seus membros utilizarem a sua filiação como recurso positivo em relacionamentos públicos, na política, educação e muitos outros campos. Bill. W., cofundador da organização, se deparou com essa tentação desde os

primeiros dias, e discutiu a questão em um artigo publicado (AA, 1957, p. 286-294). Ele logo percebeu que qualquer busca por holofotes é um perigo pessoal e espiritual para o membro, que não deve se sujeitar a esse tipo de autopromoção. Além disso, seria fatal para a organização como um todo envolver-se em política, controvérsias religiosas e reformas sociais. Ele afirma claramente que os erros do alcoólatra são os mesmos que o das "forças que hoje estão destruindo o mundo", mas AA não se propõem a salvar o mundo. Seu único propósito é "levar a mensagem de AA ao alcoólatra doente que a desejar". Ele conclui que o anonimato é "o maior símbolo de autossacrifício que conhecemos". A décima-segunda das "Doze Tradições" afirma que "o anonimato é a fundação espiritual das nossas tradições, sempre nos lembrando de colocar os princípios antes das personalidades".

A isso podemos acrescentar que o anonimato é também uma afirmação profunda da relação sistêmica entre parte e todo. Alguns teóricos de sistemas iriam ainda mais longe, pois uma grande tentação para a teoria de sistemas é reificar conceitos teóricos. Anatol Holt diz que queria um adesivo de para-choque que dissesse (um tanto paradoxalmente): "Elimine substantivos" (Fundação Wenner Gren).

10) Prece. O uso da prece por AA também afirma a complementaridade da relação parte-todo por meio da técnica bem simples de pedir por aquela relação. Eles oram por características pessoais como a humildade, que são exercidas no próprio ato de orar. Se o ato da prece for sincero (o que não é tão fácil), Deus nada pode fazer a não ser atender ao pedido. E isso é especialmente verdadeiro no caso de "Deus, *como você o concebe*". Essa tautologia autoconfirmatória, que contém sua própria beleza, é precisamente o bálsamo necessário depois dos angustiantes duplos vínculos típicos do fundo do poço.

Um pouco mais complexa é a famosa "Oração da Serenidade": "Concedei-me, Senhor, a serenidade para aceitar as coisas que não podemos mudar, coragem para mudar aquelas que podemos, e a sabedoria para discernir a diferença entre elas".[7]

Se os duplos vínculos causam angústia e desespero e destroem as premissas epistemológicas pessoais num nível profundo, então, inversamente, para que estas feridas se curem e uma nova epistemologia se desenvolva alguma mudança de duplo vínculo faz-se necessária. O duplo vínculo leva ao desespero: "não há alternativa". A Oração da Serenidade explicitamente liberta o adorador desses laços enlouquecedores.

A este respeito, vale mencionar que o grande esquizofrênico, John Perceval, notava uma mudança em suas "vozes". No começo da sua psicose elas o atormentavam com "ordens contraditórias" (ou, nos meus termos, duplos vínculos), mas ele começou a se recuperar quando elas passaram a lhe oferecer escolhas entre alternativas claramente definidas.

11) AAs diferem profundamente de sistemas mentais naturais como a família ou uma floresta de carvalhos em ao menos um ponto. A organização tem um único propósito – "levar a mensagem de AA ao alcoólatra doente que a desejar" –, e se dedica a maximizá-lo. Nesse quesito, AAs não são mais sofisticados que a General Motors ou uma nação ocidental. Mas sistemas biológicos, diferentes daqueles baseados em ideias ocidentais (e especialmente no *dinheiro*), têm propósitos múltiplos. Não há, na floresta de carvalhos, uma única variável para a qual todo o sistema se encontre orientado, e à qual todas as demais variáveis se encontrem submetidas. E, com efeito, a floresta de carvalhos funciona na direção de ótima, e não de *máxima*. Suas necessidades são saciáveis, e muito de qualquer coisa se torna tóxico.

Mas há o seguinte: o único propósito de AA direciona-se para o exterior, e visa uma relação não-competitiva com o mundo mais amplo. A variável a ser maximizada é uma complementaridade, e é da natureza do "serviço" e não da dominação.

12 O *Status* Epistemológico de Premissas Complementares e Simétricas

Notei anteriormente que, na interação humana, a simetria e a complementaridade podem ser combinadas de maneiras complexas. Portanto, é razoável perguntar como é possível considerar esses temas como sendo tão fundamentais a ponto de serem chamados de "epistemológicos", mesmo em um estudo de história natural das premissas culturais e interpessoais.

A resposta parece recair sobre o que significa "fundamental" em tal estudo da história natural do homem; e o termo parece carregar dois tipos de significado.

Primeiro, eu chamo de *mais fundamentais* as premissas que se encontram integradas de modo mais profundo na mente, que têm "programação mais firme" e são menos suscetíveis a mudanças. O orgulho simétrico ou a autoconfiança exagerada do alcoólatra são fundamentais neste sentido.

Segundo, chamo de mais fundamentais as premissas de mente que se referem a sistemas ou formas mais amplas, e não menores, do universo. A proposição "a grama é verde" é menos fundamental que a proposição "diferenças de cor fazem uma diferença".

Contudo, se perguntamos o que acontece quando premissas são alteradas, fica claro que essas duas definições de "fundamental" se sobrepõem em larga medida. Se um homem alcança ou sofre mudanças em premissas que se encontram profundamente entranhadas na sua mente, ele certamente perceberá que os resultados dessa mudança se ramificarão pelo seu universo como um todo. Podemos chamar essas mudanças de "epistemológicas".

Resta então a questão sobre o que é epistemologicamente "correto" e epistemologicamente "errado". A mudança do "orgulho" simétrico do alcoólatra para os tipos de complementaridades de AA é uma correção da sua epistemologia? E a complementaridade é sempre de uma forma melhor que a simetria?

Para o membro de AA, pode ser verdadeiro que a complementaridade seja sempre preferível à simetria, e que mesmo a rivalidade trivial de um jogo de tênis ou xadrez possa ser perigosa. Um episódio superficial

pode tocar uma premissa simétrica profundamente entranhada. Mas isso não significa que o tênis ou o xadrez proponha erro epistemológico para todos.

O problema ético e filosófico diz respeito apenas aos níveis mais amplos do universo, ou mais profundos da psicologia. Se acreditamos profunda e inconscientemente que nossas relações com o sistema mais amplo que nos envolve – o "Poder maior que nós mesmos" – são simétricas e emulativas, então estamos equivocados.

13 Limitações da Hipótese

Finalmente, a presente proposta analítica está sujeita às seguintes limitações e implicações:

1) Não afirmo que todos os alcoólatras operam de acordo com a lógica delineada aqui. É bem possível que existam outros tipos de alcoólatras, e é quase certo de que a adição alcoólica em outras culturas siga outras linhas.
2) Não afirmo que o modo de Alcoólicos Anônimos seja a única forma de viver corretamente, ou que sua teologia seja a única derivação correta da epistemologia da cibernética e da teoria de sistemas.
3) Não afirmo que todas as transações entre seres humanos devam ser complementares, embora esteja claro que a relação entre o indivíduo e o sistema mais amplo do qual ele faz parte deva ser necessariamente assim. Relações entre pessoas serão (espero) sempre complexas.
4) Afirmo, no entanto, que o mundo não alcoólico tem muitas lições a aprender com a epistemologia da teoria de sistemas e do modo de operação de AA. Se continuarmos operando nos termos de um dualismo cartesiano que opõe mente à matéria, provavelmente iremos continuar a ver o mundo em termos que opõem Deus ao homem; elite ao povo; raça eleita aos demais; nações a nações; e homem ao ambiente. É improvável que uma espécie que possui *tanto* uma tecnologia avançada *quanto* essa forma estranha de ver seu mundo possa persistir.

Notas

[1] Texto originalmente publicado em *Psychiatry*, v. 34, n. 1, p. 1-18, 1971.

[2] Essa expressão é utilizada por AA para ironizar o alcoólatra que tenta usar a força de vontade contra a bebida. A citação, junto com a frase "minha cabeça está sangrando, mas não está curvada", vem do poema *Invictus* de William Ernest Henley – um deficiente físico, mas não alcoólatra. O emprego da vontade para conquistar a dor e a deficiência física provavelmente não é comparável ao uso da vontade por parte do alcoólatra.

[3] Esse uso da estrutura contextual formal como mecanismo descritivo não presume necessariamente que o princípio discutido seja total ou parcialmente de fato aprendido em contextos com uma estrutura formal apropriada. O princípio pode ter sido geneticamente determinado, e ainda assim ser melhor descrito pela delineação formal dos contextos nos quais ele é exemplificado. É precisamente esse ajuste do comportamento ao contexto que dificulta ou impossibilita determinar se um princípio de comportamento era geneticamente determinado ou foi aprendido naquele contexto. Ver Bateson (1942).

[4] Estudo da finalidade. Doutrina que considera o mundo como um sistema de relações entre meios e fins; teologismo. [nesta acepção, finalismo]. Estudo dos fins humanos.

[5] Comunicação pessoal de um membro.

[6] Essa diversidade de estilos de integração pode explicar o fato de algumas pessoas se tornarem alcoólatras e outras não.

[7] Este não é um documento original de AA, e sua autoria é desconhecida. Ocorrem pequenas variações no texto. Citei a forma que prefiro pessoalmente (AA, 1957, p. 196).

Referências

AA – [ALCOHOLICS ANONYMOUS]. **Alcoholics Anonymous**. New York: Works Publishing, 1939.

AA – [ALCOHOLICS ANONYMOUS]. **Alcoholics Anonymous Comes of Age**. Harper: [s.n], 1957.

BATESON, Gregory. **Naven**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1936.

BATESON, Gregory. Social Planning and the Concept of 'Deutero-learning. *In*: CONFERENCE ON SCIENCE, PHILOSOPHY, AND RELIGION, SECOND SYMPOSIUM. **Anais** […]. Harper, 1942.

BATESON, Gregory. The Pattern of an Armaments Race-Part I: An Anthropological Approach, Bull. **Atomic Scientists**, [*S.l.*], v. 2, n. 5, p. 10-11, 1946.

BATESON, Gregory *et al*. Toward a Theory of Schizophrenia. **Behuviural Science,** [*S.l.*], v. 1, p. 251-264, 1956.

BATESON, Gregory (ed.). **Perceval's Narrative.** Stanford: Stanford Univ. Press, 1961.

BATESON, Gregory. A Social Scientist Views the Emotions. *In*: KNAPP, P. (ed.). **Expression of the Emotions in Man**. Madison: International Univ. Press, 1963.

BATESON, Gregory. Metalogue: What Is an Instinct? *In*: SEBEOK, T. (ed.). **Approaches to Animal Communication**. The Hague: Mouton, 1969.

COLLINGWOOD, Robin George. **The Idea of Nature**. Oxford: Oxford Univ. Press, 1945.

ERIKSON, Erik H. Configurations in Play-Clinical Notes. **Psychoanal. @rt**., [*S.l.*], v. 6, p. 139-214, 1937.

LORENZ, Konrad. **On Awession**. Harcourt: Brace & World, 1966.

O'BRIEN, Barbara. **Operators and Things**: The Inner Life of a Schizophrenic. Cambridge: Mass., Arlington Books, 1958.

RICHARDSON, Lewis Fry. Generalized Foreign Politics. **British J. Psychology**, Monogr, Supplements, 1939.

RUESCH, Jurgen; BATESON, Gregory. **Communication**: the Social Matrix of Psychiatry. Norton: [s.n.], 1951.

WENNER-GREN FOUNDATION. Conference on the effects of conscious purpose on human adaptation. Knopf, 1968. [no prelo].

Recebido em 04/07/2019

Aceito em 19/07/2019

Gregory Bateson (9 de maio de 1904 - 4 de julho de 1980)
Foi um antropólogo inglês, linguista, semiólogo e ciberneticista, cujo trabalho cruzava o de muitos outros campos. Na década de 1940, ele ajudou a estender a teoria de sistemas e a cibernética para as ciências sociais e comportamentais. Seus escritos incluem sua monografia clássica a partir de seu trabalho de campo entre os Iatmul "Naven" (1936), além de "Balinese Character" (1942), "Passos para uma ecologia da mente" (1972) e "Mente e natureza" (1979).

Letícia Maria Costa da N. Cesarino
Doutora em Antropologia Social, Professora da UFSC
E-mail: letícia.cesarino@gmail.com

Normas editoriais

ILHA – Revista de Antropologia aceita artigos, ensaios, resenhas e entrevistas originais que estejam de acordo com sua linha editorial. Os artigos são submetidos à avaliação de pareceristas *ad hoc*.

A submissão dos trabalhos será feita *on-line*, diretamente no *site* da revista (www.periodicos.ufsc.br/ilha).

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos ou ensaios (incluindo os artigos para dossiês e seções temáticas): (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Debates: artigos com especial interesse teórico-metodológico, acompanhados de comentários críticos assinados por outros autores (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Entrevistas: (até oito mil palavras), acompanhados de introdução situando a obra e o autor entrevistado), resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Ensaio bibliográfico: resenha crítica e interpretativa de vários livros que abordem a mesma temática (até oito mil palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas), título, palavras-chave e resumo em português e inglês.

Resenhas biblio/disco/cine/videográficas: pequenas resenhas de livros, discos, filmes ou vídeos recentes (até dois anos, até 2.500 palavras, incluindo as referências e notas).

Notas de pesquisa: relato de resultados preliminares ou parciais de pesquisa (até 3.500 palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas).

Cartas: manifestações sobre textos publicados em números anteriores (o editor se reserva o direito de publicar apenas trechos).

Normas de apresentação e de redação:

As normas de redação e citação seguem o padrão da **NBR 6022:2003** da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) a seguir.

1. Os textos deverão ter a seguinte formatação:
   - formato de papel = A4;
   - editor de texto: Word for Windows 6.0 ou posterior;
   - margens: superior e esquerda de 3 cm, direita e inferior de 2,5 cm;
   - fonte: Times News Roman ou Arial, corpo 12, entrelinhas 1,5; e
   - número de páginas: no mínimo 15 e no máximo 25 laudas.
2. O texto deve conter:
   - o título e o subtítulo (se houver) do texto e sua versão para a língua estrangeira (inglês);
   - o(s) nome(s) do(s) autor(es) devem estar por extenso, com a respectiva filiação institucional (Faculdade, Instituto ou Universidade, sem usar siglas ou acrônimos), seguida de cidade, estado e país em que está localizada;
   - o resumo, que deverá ser redigido de acordo com a **NBR 6028:2033** da ABNT, com no máximo 150 palavras – se houver "agradecimentos", recomenda-se incluir no último parágrafo da introdução;
   - o *abstract*, que deverá ser a tradução do resumo, também com no máximo 150 palavras;
   - entrada numérica nos títulos e subtítulos. Exemplo: 1 Introdução; 2 Desenvolvimento; 2.1 Subtítulos do Desenvolvimento; e 3 Conclusões/Considerações Finais.
3. As chamadas autor/data deverão ser incluídas no texto e não em nota de rodapé. Exemplo: (CASTELLS, 1999) ou Segundo Castells (1999).
4. As referências devem ser incluídas no final do texto, seguindo as orientações da **NBR 6023:2002** da ABNT. Os apêndices e os anexos são elementos não obrigatórios.

5. As citações no corpo do texto deverão ser redigidas de acordo com a **NBR 10520:2002** da ABNT. As citações diretas devem ser destacadas com aspas, se for menos de três linhas; ou recuadas, se for com mais de três linhas. É **imprescindível** indicar a página da citação, quando ela for direta.
6. As notas devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas como notas de fim, ou seja, no final do texto, antes das Referências.
7. Documentos pesquisados em meio eletrônico devem trazer todas as informações exigidas pela **NBR 6023:2018**, além da data de acesso com dia, mês e ano.
8. Serão aceitas no máximo cinco ilustrações por artigo. As tabelas devem vir no mesmo programa do texto e as demais ilustrações em formato jpeg. ou tiff, com resolução de 300 dpis.
9. Ilustrações (fotos) de pessoas somente poderão ser publicadas com prévia autorização por escrito da pessoa em destaque.

Copyright: A *ILHA – Revista de Antropologia* tem o *copyright* dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.