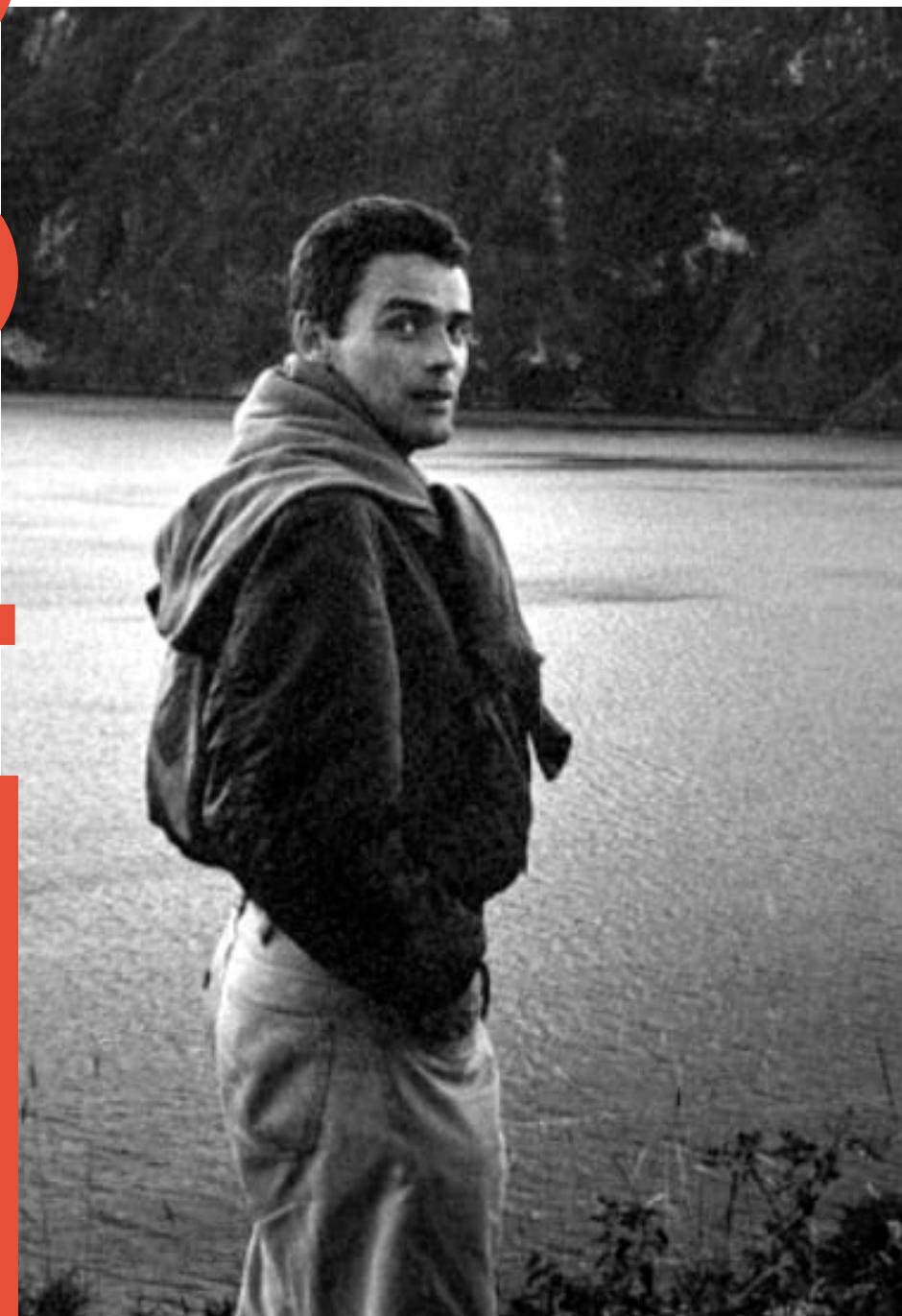


S
O
P
I
A
M
C



V.25 N.2
2024

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA / UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGAA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas, ensaios etnográficos e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora-Chefe

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevílaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
Fabio Parenti
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Aristóteles Barcelos Neto,
University of East Anglia, Reino Unido

Birgit Meyer, Utrecht University,
Holanda

Christiano Tambascia, UNICAMP,
Brasil

Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/UFRJ,
Brasil

Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil

François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França

José Guilherme Cantor Magnani, USP,
Brasil

Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires (Argentina) e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolivia

Manuela Carneiro da Cunha,
University of Chicago, EUA

Márcio Ferreira da Silva, USP,
Brasil

Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil

Martina Ahlert, UFMA, Brasil

Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil

Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil

Peter Fry, UFRJ, Brasil

Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França

Rafael José Menezes Bastos, UFSC,
Brasil

Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA

Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil

Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

I S S N 2 3 1 7 - 6 8 3 0

CAMPOS

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGAA/ UFPR.

v. 25 n.2 2024

*Publicada em Janeiro 2025

Curitiba, PR, Brasil ISSN 2317-6830

P. 001-305





Licença CC BY-NC 4.0: Você pode compartilhar ou adaptar o material em qualquer suporte ou formato, mas deve dar o crédito apropriado e indicar se mudanças foram feitas. Você não pode usar o material para fins comerciais.

Disponível em: [revistas.ufpr.br/
campos](http://revistas.ufpr.br/campos)

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

BASE | Biblat | Clase | Dimensions | DOAJ |
Google Scholar | Scilit | Sumário.Org

Diretórios:

Academic Journal Database | Ardi |
Diadorim | DRJI | ERIH Plus | EZB |
Genamics | Journal 4-free | Latindex
| Latin REV FLACSO | Miguilin | MIAR |
Open Air | ROAD | Sudoc | Sherpa Romeo

Expediente

Secretaria de Redação
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Divulgação em redes sociais
Edilene Coffaci de Lima
Eva Scheliga

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima
Árie Lingnau
Bárbara Arisi

Revisão dos textos em português

Edilene Coffaci de Lima
Árie Lingnau

Revisão dos textos em espanhol

Laura Perez Gil
Lorenzo Macagno

Revisão dos textos em inglês

Árie Lingnau

Diagramação

Samarah Wippel Selski

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º
andar. CEP 80.060-150 Curitiba -
Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
e-mail: revistacampos@gmail.com

Foto da capa

Peter Gow. Cuicocha, Ecuador, 1997.
Foto de Carlos Fausto.

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevílaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

v. 25 n. 2 2024 semestral
ISSN: 2317-6830

1. Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevílaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.25 N.2 jul. dez. 2024

Dossiê

- 09 **Dossiê Peter Gow: uma antropologia de sangue misturado**
Marília S. de Lourenço e Helena M. Schiel
- 18 **El dramático Dr. Peter Gow**
Carlos D. Lodoño Sulkin
- 23 **Um tributo a Peter Gow: das crianças Piro às Xikrin**
Clarice Cohn
- 48 **Experiências educacionais e interculturais sob a perspectiva de Protapi, um antropólogo Yine de Urubamba, Peru**
Alex Sebastián Caleb - Protapi, Daniel Gordillo Sánchez e Barbara Maisonnave Arisi
- 95 **O “mundo vivido” em Peter Gow a partir da releitura dos conceitos de terra, território e paisagem**
José Glebson Vieira
- 124 **A terra e a história nos mitos dos Jamamadi do alto Purus**
Hugo Ciavatta
- 147 **Beyond decolonisation: navigating the crisis of European art and history through Amazonian anthropology**
Victor Cova

Artigo

- 175 **O convite de Luiz: viagens no Planalto Sul Brasileiro**
Cláudia Ribeiro e José Carlos Gomes dos Anjos

- 197 **Cocinas comunitarias como cuidado colectivizante: mapeo de experiencias de intervenciones estatales y de organizaciones de base**
María Florencia Blanco Esmoris e María Victoria Castilla
- 222 **Animismo e epistemologia entre os Mbya Guarani: passos ameríndios para a ecologia da mente de Gregory Bateson**
Vicente Cretton Pereira

Entrevista

- 248 **Da história às cosmopolíticas indígenas contemporâneas. Entrevista com Marta Amoroso**
Marta Amoroso, Íris Moraes Araújo, José Glebson Vieira, Leandro Mahalem de Lima e Luísa Valentini

Ensaios Bibliográficos

- 273 **Entre corpos e territórios: a luta pela terra entre os Guarani-Kaiowá e Terena em Mato Grosso do Sul**
Aila V. Bolzan e Letícia Fernandes

Resenhas

- 288 **Ferraz, D., Gama, F., & Fleischer, S. (2022). 180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama. (J. R. C. M. Ayres, Prefácio). (C. Siren, Ilustrações). 1. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora. 336 p.**
Clarissa Lemos Cavalcanti
- 292 **Abrantes, Carla Susana Alem. (2022). Os futuros portugueses: Um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro: Mórula, 322 p.**
Thais Bill
- 297 **Menezes, P. (2023). Entre o fogo cruzado e o campo minado: a “pacificação” das favelas cariocas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 506p.**
Camila Luíza de Sena e Victor Pimentel Ferreira

INDEX

CAMPOS V.25 N.2 jul. dez. 2024

Dossier

- 09 **Peter Gow: an anthropology of mixed blood**
 Marília S. de Lourenço e Helena M. Schiel
- 18 **The dramatic Dr. Peter Gow**
 Carlos D. Lodoño Sulkin
- 23 **A tribute to Peter Gow: from Piro to Xikrin children**
 Clarice Cohn
- 48 **Education and intercultural experiences in the perspective of Alex Protapi, a Yine anthropologist from Urubamba, Amazonia, Peru**
 Alex Sebastián Caleb - Protapi, Daniel Gordillo Sánchez y Barbara Maisonnave Arisi
- 95 **The “lived world” in Peter Gow from the rereading of the concepts of land, territory and landscape**
 José Glebson Vieira
- 124 **The land and history in the myths of the Jamamadi of the upper Purus**
 Hugo Ciavatta
- 147 **Beyond decolonisation: navigating the crisis of European art and history through Amazonian anthropology**
 Victor Cova

Articles

- 175 **Luiz's invitation: travels on the Brazilian south plateau**
 Cláudia Ribeiro e José Carlos Gomes dos Anjos

- 197 **Community kitchens as collectivizing care: mapping experiences of state interventions and grassroots organizations**
María Florencia Blanco Esmoris e María Victoria Castilla
- 222 **Animism and epistemology among the Mbya Guarani: amerindian steps to Gregory Bateson's ecology of mind**
Vicente Cretton Pereira

Interview

- 248 **From history to contemporary indigenous cosmopolitics. Interview with Marta Amoroso**
Marta Amoroso, Íris Moraes Araújo, José Glebson Vieira, Leandro Mahalem de Lima e Luísa Valentini

Essays

- 273 **Entre corpos e territórios: a luta pela terra entre os Guarani-Kaiowá e Terena em Mato Grosso do Sul**
Aila V. Bolzan e Letícia Fernandes

Reviews

- 288 **Ferraz, D., Gama, F., & Fleischer, S. (2022). 180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama. (J. R. C. M. Ayres, Prefácio). (C. Siren, Ilustrações). 1. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora.**
336 p.
Clarissa Lemos Cavalcanti

- 292 **Abrantes, Carla Susana Alem. (2022). Os futuros portugueses: Um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro, Mórula, 322 p.**
Thais Bill

- 297 **Menezes, P. (2023). Entre o fogo cruzado e o campo minado: a “pacificação” das favelas cariocas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 506p.**
Camila Luíza de Sena e Victor Pimentel Ferreira

Dossiê Peter Gow: uma antropologia de sangue misturado

MARÍLIA S. DE LOURENÇO

Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), Departamento de antropologia Social (pesquisadora associada), Rio de Janeiro - Rio de Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-0526-5126>

mariliasenelourenco@gmail.com

HELENA M. SCHIEL

Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), Programa de Antropologia e Arqueologia, Santarém - Pará, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8879-8990>

helenaschiel@gmail.com

É com enorme satisfação que trazemos a público este dossiê, que pretende homenagear o antropólogo escocês Peter Gow. A intenção que nos motivou foi, sobretudo, mostrar a vivacidade de suas ideias, diríamos mesmo a necessidade de suas reflexões para a compreensão das sociedades indígenas contemporâneas nas Terras Baixas da América do Sul. Ao longo de sua trajetória, Peter Gow dedicou-se à etnografia do povo Piro/Yine, compreendido como parte de uma complexa teia de relações sociocosmológicas entre os grupos étnicos do Bajo Urubamba, na Amazônia peruana, e às contribuições desse contexto ao estudo comparado dos sistemas de transformação ameríndios. A investigação dos problemas colocados pelo parentesco Piro/Yine, apreendidos por Gow em suas dimensões histórica, cosmológica e epistemológica, figura entre as grandes contribuições do antropólogo à etnologia americanista. Peter Gow possui uma robusta bibliografia sobre variados temas e transformações dessa questão. O objetivo deste dossiê é explorar alguns aspectos do pensamento deste autor que, conhecido por uma radicalização levistraussiana do método etnográfico, deixa à antropologia um legado criativo de valor inestimável.

Na introdução de *Of mixed blood – Kinship and History in Peruvian Amazonia* (1991), resultado de sua tese de doutorado, Peter Gow descreve seu primeiro contato, no início dos anos 1980, com o povo Piro/Yine de Baixo Urubamba, no Peru. Após conhecer brevemente em 1978 os Campa/Ashaninka, considerados indígenas “tradicionais”, o jovem antropólogo decidiu realizar uma pesquisa voltada a um

povo com maior proximidade com os não indígenas, suas mercadorias e organização social. Vizinhos dos Campa, os Piro possuíam maior índice de casamentos interétnicos e inserção no mercado local. Gow se deparou com o que parecia a perda da cultura nativa e se interessou pelas condições de manutenção de sua identidade étnica diante de tamanha influência externa.

Comparando-se a outros grupos étnicos, mas também aos seus antepassados, “habitantes selvagens das florestas”, como diziam, os interlocutores Piro afirmavam-se um povo civilizado e favorável à vida nas chamadas “Comunidades Nativas” e suas escolas, reguladas pelo sistema de educação do Estado peruano. Os Piro demonstravam bastante orgulho de sua história, o que confundia Gow, que via apenas os efeitos brutais dos séculos de colonialismo na desintegração de suas comunidades. Aos poucos, inserido na rede de relações dos indígenas, começou a notar que essa perspectiva comparativa se estendia também às pessoas nas cidades, cujos modos eram pouco generosos. O que guardavam em comum os vizinhos dos Piro, seus antepassados e os brancos?

O antropólogo passou a observar que a questão não era identitária, pois a comunidade valorizava as marcas de heterogeneidade dos casamentos interétnicos e do multilinguismo¹, partes fundamentais de sua autodefinição enquanto “gente mezclada”, de sangue misturado (Gow, 1991: 9). A necessidade de criar uma nova linguagem etnográfica e, consequentemente, outras traduções conceituais, é o ponto de virada na pesquisa de Peter Gow, que, ao longo de 40 anos, leva o pensamento dos Piro/Yine a consequências decisivas para a etnologia nas Terras Baixas Sul-americanas. Ao se deparar com identidades voláteis e múltiplas narrativas sobre o tempo no Baixo Urubamba, Gow problematiza as abordagens segundo processos históricos exteriores ao discurso indígena – a questão passa a ser quais os valores e significados associados pelos Piro aos seus antepassados, e o que eles vivem como história. O parentesco aparece como idioma pelo qual se diferenciam os tempos históricos, desde o passado selvagem e bélico até seus narradores contemporâneos e civilizados, que contam a história a partir de seus vínculos (Gow, 1991: 17).

De objeto a ferramenta de alto potencial analítico, a mistura leva o antropólogo a questionar não apenas as teorias culturalistas², mas o estrutural-funcionalismo e os usos de métodos históricos por antropólogos/as, como é possível apreciar em *An Amazonian Myth and its History* (Gow, 2001). Nesta obra, Gow esmiúça os protocolos da pesquisa monográfica a partir do estruturalismo levistraussiano, em busca, simultaneamente, de um sistema em estado de transformação e da atualidade da experiência de seus narradores. Entre diversas gerações, seus mitos, documentos e formas de conhecimento, o antropólogo estabelece como ponto de partida da etnografia sempre o concreto, o contexto que melhor se conhece, tal como na abertura d’As Mitológicas e d’Os Argonautas (Gow, 2001: 27).

1 O autor menciona que a maioria dos homens era fluente em espanhol, além da língua Piro e Campa, grupo este que foi o primeiro contato de Gow com povos ameríndios em seu mundo (Gow 1991: 5).

2 Gow se dedica ao tema da aculturação até o fim de sua vida, período em que escrevia um manuscrito para publicação de um livro sobre o tema, conforme apresentam Cova e Barletti (2023: 04): “His untimely death also prevents us from being able to see the completed version of the manuscript for his third book, *Audacious Innovations in Peruvian Amazonia: An Ethnographic Theory of Acculturation*, borrowing Lévi-Strauss’ phrase (1976: 339). This book, which he saw as the third in a trilogy that started with *Of Mixed Blood* (1991), provides us with an extension of the arguments in his previous books, mediated by having had a cadre of students that worked in the same area of the Peruvian Amazon where he did: ‘Changes associated with modernity, such as the loss of indigenous cultural traditions and life ways, the emergence of new social identities, the development of small towns, conversion to Christianity, or the dramatic urbanization of the region’s population, all these things that are most opposed to our images of indigenous Amazonian peoples, I argue, are expectable consequences of how these same indigenous Amazonian people think about the world and of the potential for social relations within it. These are the audacious innovations in Peruvian Amazonia’ (Gow. n.d.: 4).”

Em *Amazonian Myth...*, a história que ouviu de Artemio, em 1982 (*A Man that went under the Earth*), é o início do que apresentará como o mundo vivido do Piro. Síntese de um projeto audacioso de antropologia, o conceito busca elucidar o contexto ou situação de encontro com os interlocutores da pesquisa, sem pressupor o estudo de totalidades como “uma cultura” ou “um povo” (Gow, 2001: 26). Em um só movimento, Peter Gow torna visíveis os modos de essas pessoas e coletivos criarem a si e a seu mundo, e a natureza estrutural e transformativa dessa criatividade.

Um dos aspectos mais fortes de sua etnografia é a inclusão de seu próprio mundo vivido entre as condições éticas e estéticas de seu encontro com os ameríndios. A voz de Peter Gow é inconfundível – crítica, curiosa, afetiva. Os seis textos que compõem este dossiê abordam diferentes temas e pontos de sua trajetória junto aos Piro/Yine e à Universidade, cada um escrito de uma determinada perspectiva sobre seu legado. Mais que isso, são reflexões que trabalham, no exercício da escrita, um luto prematuro. Agradecemos aos autores e pareceristas por suas ricas contribuições e à comissão editorial da Revista Campos pelo espaço concedido e apoio na elaboração deste dossiê.

Carlos Londoño Sulkin nos brinda com uma descrição breve, porém guardada há décadas em notas: fragmentos de um “retrato moral” de Peter. Orientando de Joanna Overing, assim como Gow, Lodoño nos apresenta um homem escocês de atitude temperamental, comentários fracos e eloquentes. Descreve também a marcante postura corporal e seus olhos azuis afiados. Carlos Lodoño pincela a trajetória de Gow entre o impacto da publicação de *Of mixed blood...* e, dez anos depois, *An Amazonian Myth...*; suas filiações institucionais entre a London School of Economics e a Universidade de St. Andrews. Rememora um passeio com amigos, em 1996 ou 1997, desviado de última hora por Peter rumo à terra de seus ascendentes, ao norte de St. Andrews, e as inspirações do evento para a composição desse retrato performativo. Entre outros momentos do convívio com Gow, que foi parte da banca examinadora de sua tese, Lodoño nos presenteia com relances de alguém que viveu com a mesma intensidade que encontramos em suas histórias. Trata-se, portanto, de uma espécie de obituário espirituoso e sem sentimentalismos, postura que acreditamos concordar com o espírito que animava o autor homenageado.

Lodoño elege seu texto preferido na contribuição de Gow à coletânea organizada por Joanna Overing e Alan Passes, *The Anthropology of Love and Anger* (2000), o que nos remete ao belo tributo de Clarice Cohn. *Helpless – the affective preconditions of Piro social life* demonstra a centralidade dos afetos na construção da pessoa Piro e na obra de Gow, que a autora observa ainda pouco reconhecida no campo da antropologia da criança, possivelmente devido a não ter trabalhado diretamente com crianças. Cohn afirma a importância de se tomar as crianças não apenas como objeto de pesquisa, mas foco analítico, a fim de evitar o fechamento desse campo em si mesmo, e oferece um exemplo de diálogos possíveis a partir das crianças Piro na etnografia de Gow e das Xikrin do Bacajá, em sua própria. A autora sublinha o papel de Christina Toren nessa troca, autora de grande importância tanto na antropologia da criança quanto na obra de Gow. Se entre os Piro o parentesco é a construção de uma memória de cuidados que humaniza o corpo da criança, por meio da comensalidade e co-residência, entre os Xikrin esses cuidados devem incluir o fortalecimento dos corpos das crianças para garantir a permanência do *karon*, um componente da pessoa que na criança vacila entre o mundo dos vivos e dos mortos. Entre outras ressonâncias com a

etnografia de Gow, Cohn reflete também sobre a importância da escola entre os diversos caminhos da aprendizagem do ser e fazer da diferença entre os Xikrin do Bacajá (o *kukradjá*).

Um paralelo interessante com o *kukradjá* pode ser visto na contribuição valiosa de Alex Protapi, antropólogo e liderança Yine-Yami, cuja trajetória biográfica e etnográfica é base do artigo escrito em conjunto com Daniel Gordillo Sánchez e Barbara Arisi. Segundo Protapi, *Gimatkalchi* são as formas do conhecimento presentes no corpo e nas relações Yine. O autor menciona a explicação de Gow (2001) sobre essa dimensão central do pensamento e ação de seu povo, porém observa a baixa adesão de antropólogos não indígenas ao conceito, que, em seu caráter epistemológico, deveria estar presente no aprendizado escolar e universitário a que os Yine são submetidos.

Destacamos, a partir da crítica de Protapi e Gow à influência dos missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) sobre a educação formal, a gravidade de uma perspectiva que ambos denunciam como o achatamento da história Yine e seu caráter transformacional (seu mundo vivido) a “apenas” mito. Contra essa tendência, Protapi demonstra o impacto da produção de conhecimento situado e ocupação dos espaços acadêmicos por pesquisadores indígenas, a começar por sua própria trajetória na Unila e os encontros que originaram este texto.

José Glebson Vieira nos conduz a outro cenário em que o idioma do parentesco se revela fundamental na ação política indígena. O autor busca compreender quais as motivações em jogo entre os Potiguara, na Paraíba, na gestão territorial de coletivos que se afirmam “índios caboclos legítimos”. A etnografia revela uma construção em gradiente de tempos e lugares, como demonstra a formação de uma “aldeia mãe”, povoada por parentes consanguíneos e descendentes dos “troncos velhos”, e sua dispersão em aldeias filhas onde predomina a mistura enquanto zona de transformação dos afins potenciais. Entre outros pontos de conexão com Gow, a evocação da figura do ex-Cocama (Gow, 2003) é bastante elucidativa da labilidade das categorias do parentesco nas relações políticas.

Em situação comparável ao regime das Comunidades Nativas peruanas, Vieira questiona como a mistura se torna instrumento dos Potiguara em um contexto de reordenamentos territoriais e jurídicos cristalizados na categoria de Terra Indígena. Em debate com João Pacheco de Oliveira, Dominique Gallois e outros autores, o caso dos Potiguara nos faz pensar em movimentos como o Marco Temporal, Belo Monte e outras ameaças aos territórios indígenas no Brasil, e a urgência de melhor compreendermos quais categorias espaço-temporais têm surgido desse enfrentamento compartilhado.

Na Terra Indígena de Massekury, no alto Purus, o território e a história Jamamadi aparecem de outro ângulo, como encadeamentos de uma intrincada rede de narrativas míticas registradas por Hugo Ciavatta em sua etnografia na companhia de uma narradora e seu filho tradutor. Inspirado por *Amazonian Myth...* (Gow, 2001), o autor busca a própria experiência do narrar como extensão da imaginação social jamamadi, que utiliza os mitos como artefatos das relações e da história. O autor não separa os mitos da “vida vivida” na aldeia, as “histórias de antigamente” aparecem ligadas a relatos de acontecimentos recentes, interrupções, silêncios e outras formas. Tal como no registro de *The Man who went under the Earth* (Gow, 2001), por trás dessas histórias Ciavatta vislumbra, por exemplo, o caráter repetitivo do conflito fundiário que se estende por décadas no alto Purus e aparece condensado na narrativa da fuga dos Jamamadi. O mito se torna documento para a demarcação da Terra Indígena. E assim, sucessivamente, os

mitos pensam a história jamamadi em diversos contextos, incluindo suas traduções topográficas. Uma análise levistraussiana em diálogo denso com Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern, os mitos jamamadi, nas circunstâncias apresentadas pelo autor, fazem-se trama e conteúdo de um cesto ou paneiro na comparação generosa de seus interlocutores com os notebooks dos antropólogos, artefatos de guardar (e recontar) histórias.

Victor Cova³ propõe uma leitura comparativa sobre a incursão de Gow e Lévi-Strauss ao material etnográfico europeu, discutido em sua relação com o pensamento do século XVIII, o marxismo e a experiências estéticas fundamentais à trajetória criativa de ambos os autores. Os mundos sobre os quais escrevem deriva das contradições do lugar atribuído ao pensamento selvagem nos pleitos iluminista e marxista, como ponto de partida para a tomada de consciência histórica e coletiva rumo à ação política emancipadora – pleitos reduzidos à legitimação das práticas genocidas do colonialismo imperialista e, posteriormente, à falência das previsões do marxismo em suas diversas frentes teóricas e institucionais. Segundo Cova, ao estudarem arte e filosofia europeia, Gow e Lévi-Strauss explicitam as contradições desse projeto, características da antropologia moderna e presentes em sua obra como um todo. Entre outras publicações sobre a Escócia, Gow (2018) discute os efeitos da revolução burguesa sobre a desintegração da aristocracia escocesa e, consequentemente, o fim do patrocínio ao ofício dos poetas-cantores, aproximando-se de Marx não pela primeira vez, como demonstra a atenção aos conflitos fundiários na Amazônia peruana na compreensão das formas assumidas pela consciência histórica dos Piro.⁴

Cova faz uma comparação instigante e original entre a experiência de ambos os antropólogos em seu período de formação com movimentos de estetização da crise no ocidente, que os leva à Amazônia em busca do que transcende as definições ocidentais do estético (e de todo o resto). Claude Lévi-Strauss encontra o pensamento selvagem na viagem aos trópicos e no surrealismo, já Peter Gow parte de uma juventude punk, de selvagens-urbanos-niilistas, rumo aos cuidados civilizatórios dos Piro. A belíssima epígrafe que inspira as reflexões de Cova é parte de um relato autoetnográfico frequentemente mencionado entre leitores e amigos de Peter Gow como exemplo do brilho de seu pensamento. No dia de seu falecimento, compartilhamos nas redes sociais:

For many of us who were studying anthropology at the time, this assertion of our one, common history chimed with our dissatisfaction with what we understood to be the existing project of anthropology. Many students of my generation felt the older methods and aims of anthropology, especially in its British form, to be both colonialist in inspiration and distancing in effect. The Marxist call for an anthropology that was dialectical, that asserted that anthropological analysis was concretely linked to the object analyzed through our common history seemed like a liberation in itself from the stultifying imperialist survey and control which we imagined had compromised an older anthropological tradition. More importantly, we found this older tradition of anthropology to be boring. That was no small point, for this was the heyday of punk music, and punk music had taught us that boredom was a very reliable guide in the identification of all forms of knowledge that were irrelevant to understanding the world we saw around us and our places within it (Gow, 2001: 5).

³ Victor Cova organizou, junto a Juan Pablo Sarmiento Barletti, o dossier “An Amazonianist and his history: Thinking Through (the writings of) Peter Gow”, publicado em 2023 na *Tipiti: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*.

⁴ Em entrevista concedida em 2017 (Gomes A., Figueiredo, P., Almeida e Castro, P., & Romero Jr, R. (2023), Gow detalha suas reflexões sobre organização social e parentesco escocês a partir de metodologias desenvolvidas na experiência como etnólogo americanista. Na mesma ocasião, o autor retoma sua relação com o marxismo.

Marília Sene de Lourenço é doutora em Antropologia Social no Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ), pesquisadora associada do Laboratório de Inovações Ameríndias (LinA) e consultora em processos de licenciamento ambiental

Helena Moreira Schiel é professora assistente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa, Santarém). Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM. É coordenadora do LaborE (Laboratório de Etnologia) da Ufopa.

REFERÊNCIAS

- Cova, V., & Sarmiento, J. (2023). An Amazonianist and his history, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(1), 1-9. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss1/1>
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- Gow, P. (2000). Helpless – the affective preconditions of Piro social life. In J. Overing, & A. Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia* (pp. 46 - 63). Londres: Routledge.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, P. (2003). Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Maná*, 9(1), 57–79. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000100004>
- Gow, P. (2018). The continual changes: transforming art styles in Enlightenment Scotland and beyond. In: Bunn, S. (ed.) *Anthropology and beauty: From aesthetics to creativity* (pp. 143 - 163). Londres: Bloomsbury Publishing.
- Gomes, A., Figueiredo, P., Almeida e Castro, P., & Romero Jr., R. (2023). Interviewing Peter Gow — Dundee, June 24, 2017, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(1), 164-187. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>

PETER GOW: UMA ANTROPOLOGIA DE SANGUE MISTURADO

Resumo: No correr de sua obra, o antropólogo Peter Gow enfrentou de forma original as dificuldades da etnologia em abordar coletivos cujos traços diacríticos que o circunscrevem como “um povo” ou “uma cultura” são rebeldes à tipologias tradicionais. Encarou as dificuldades teóricas de abordar povos “de sangue misturado” e foi pioneiro em discutir fenômenos como o do “virar Outro”. Sua abordagem ao parentesco e às narrativas míticas dos Piro/Yine desloca oposições rígidas da antropologia, tais como sincronia/diacronia, estrutura/história, modelo/prática, entre outras. Trata-se de efetivas inovações nos estudos dos povos ameríndios e na capacidade da antropologia em elaborar teorias etnográficas a partir de todos os seus campos. Este dossier pretendeu rememorar e celebrar o autor Peter Gow, desaparecido prematuramente, e seu pensamento. Palavras-chave: Antropologia da religião; Ernesto De Martino.

Palavras-chave: Peter Gow; sangue misturado; mito; história.

PETER GOW: AN ANTHROPOLOGY OF MIXED BLOOD

Abstract: In the course of his work, the anthropologist Peter Gow confronted in an original way the difficulties of ethnology in approaching collectives whose diacritical traits that circumscribe them as “a people” or “a culture” are rebellious to traditional typologies. He faced the theoretical difficulties of approaching peoples “of mixed blood” and was a pioneer in discussing phenomena such as “becoming Other”. His approach to kinship and the mythical narratives of the Piro/Yine displaces rigid oppositions in anthropology, such as synchrony/diachrony, structure/history, model/practice, among others. These are effective innovations in the study of Amerindian peoples and in anthropology’s ability to develop ethnographic theories from all its fields. This dossier aims to commemorate and celebrate the author Peter Gow, who disappeared prematurely, and his thought.

Keywords: Peter Gow; mixed blood; myth; history.

PETER GOW: UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SANGRE MEZCLADA

Resumen: A lo largo de su obra, el antropólogo Peter Gow afrontó de forma original las dificultades de la etnología para acercarse a colectivos cuyos rasgos diacríticos que los circunscriben como «un pueblo» o «una cultura» son rebeldes a las tipologías tradicionales. Se enfrentó a las dificultades teóricas de acercarse a los pueblos «mestizos» y fue pionero en la discusión de fenómenos como el “devenir Otro”. Su aproximación al parentesco y a las narrativas míticas de los Piro/Yine desplaza oposiciones rígidas de la antropología, como sincronía/diacronía, estructura/historia, modelo/práctica, entre otras. Se trata de innovaciones efectivas en el estudio de los pueblos amerindios y en la capacidad de la antropología de desarrollar teorías etnográficas desde todos sus campos. Este dossier pretende conmemorar y celebrar al autor Peter Gow, prematuramente desaparecido, y su pensamiento.

Palabras clave: Peter Gow; sangre mezclada; mito; historia.

RECEBIDO: 16/10/2024

APROVADO: 03/11/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

DOSSIÊ

El Dramático Dr. Peter Gow

CARLOS D. LONDOÑO SULKIN

University of Regina, Regina, Saskatchewan, Canada
<https://orcid.org/0000-0002-7090-0579>
carlos.londono@uregina.ca

Casi todo lo que sigue lo escribí en el 2004, y nunca lo publiqué; era un retrato moral de Pete. Hoy 18 de mayo de 2021, me escribieron varios de sus estudiantes para dejarme saber que su mentor había muerto. Edité rápidamente mi escrito, y lo comparto aquí.

Peter Gow fue examinador externo de mi tesis de doctorado. Fue uno de los primeros antropólogos en formación que estuvo bajo la dirección académica de mi supervisora, la amazonóloga Joanna Overing. Ella se encargó de que fuera él parte de mi jurado, contando con que los lazos nepóticos que nos unían a los tres lo hicieran portarse bien y aprobar mi tesis sin peros triviales. Confieso que al entrar a la sala de examinación sentía algo de trepidación, pues no confiaba plenamente en Pete. Las ocasiones en las que había coincidido con él lo que más me había impresionado era su actitud de prima donna, puntuada por comentarios cínicos frecuentes criticando el desempeño académico, personalidad o gestos de tal o cual antropólogo.

En el 2002 era un hombre hermoso: alto, de cara fuerte y bien estructurada, con una eterna barba de tres días salpimentada y ojos de un azul maldito intenso. Parecía un macho guerrero digno de sus ancestros escoceses, hasta que se movía; entonces se veía un tanto andrógino; cruzaba las piernas de una manera que a mis ojos colombianos parecía de mujer, y sostenía el cigarrillo entre dedos índice y pulgar a la altura de la cabeza y con el cigarrillo apuntando hacia atrás. Hablaba con un barítono nasal y con acento que pasaba de sonar como un inglés de alguna parte misteriosa del sur de la isla, a sonar como un verdadero escocés de Edimburgo. Respondía a las preguntas académicas que se le hacen subiendo varias octavas la voz, como sorprendido, y siempre parecía cuestionar la premisa de la pregunta. Con frecuencia daba la impresión de ser insoportablemente soberbio y crítico, aunque también tenía estados de ánimo alegres y locuaces en los que su trato con la gente era entretenido y benévolos.

Comenzó a figurar de manera importante en la academia antropológica británica en 1991, cuando publicó *Of mixed blood*, un libro importante sobre los indígenas Piro (o Yine) de la Amazonía peruana. En ese libro se revelaba contra diferentes corrientes en antropología que trataban a ciertos grupos como auténticamente indígenas sólo si parecían no haber cambiado por contactos con la sociedad de origen europeo; a los otros los trataban como gente aculturada y venida a menos. Él vivió con un pueblo que otros tal vez hubieran tratado como aculturado, y demostró con brillantez que no lo era, y que el concepto corriente de aculturación era torpe. Su libro constituyó un aporte importante a la antropología histórica. Fue lectura obligatoria para mí, cuando me preparaba para mi propia incursión en la Amazonía.

En el 2001 publicó otro libro, *An Amazonian myth and its history*: un ladrillo denso y largo, claramente el producto de alguien obsesivo, disciplinado y genial. Se le notaba allí su formación en el London School of Economics, una escuela tradicional a cuyos estudiantes ponían a leer, por lo visto, todo lo importante que había por leer en antropología, y que por ende tenían fundamentos fuertes para producir lo propio. El libro trata sobre el dinamismo histórico de las narrativas y otras prácticas simbólicas de los Piro, y en contracorriente a buena parte de la literatura antropológica de los años ochenta y noventa, defiende a capa y espada las contribuciones que hace el antropólogo francés Lévi-Strauss a un acercamiento histórico a la antropología. (Alguna vez Pete me dijo, antes de publicarlo, que su libro básicamente argüía que todo lo que Lévi-Strauss había dicho era, en últimas, correcto.) Es un libro importante en la antropología histórica, la antropología simbólica y la amazonología -así no sean muchas las personas con el tiempo y el coraje para medírselo.

En el 2002 el departamento de antropología de la Universidad de St. Andrews le ofreció un puesto de *full professor*, el tope del escalafón de docentes británicos y un reconocimiento importante a su producción intelectual y a su docencia. Aceptó la oferta y abandonó el London School of Economics, donde trabajaba desde hacía ya muchos años.

En las ocasiones en que coincidí con él en simposios y congresos, sin falla contribuyó con comentarios irreverentes – en algunos casos dolorosamente fracos –, que generaron discusión. No todas estas discusiones, pero sí varias, se tornaron en debates fértiles en los que se desarrollaron ideas interesantes.

He descrito a Gow ante otras personas como ‘ingeniero social’, refiriéndome a su inclinación a manipular las situaciones de interacción de tal manera que él quedara en el centro del escenario y con una potente luz resaltándolo. El evento que me hizo pensar así de él ocurrió en 1996 o ‘97, cuando mi supervisora organizó un fin de semana de academia peripatética con el filósofo noruego Jakob Meløe y varios amazonólogos, incluyendo a sus estudiantes de doctorado y a Pete, en una finca que había alquilado para el propósito. Esta quedaba a unas dos horas y media al norte de St. Andrews. Fue un fin de semana delicioso para nosotros los más jóvenes, que gozamos de la erudición y pedagogía del noruego. Ya a la hora de volver St. Andrews, Pete le pidió a mi amiga Anouska, con quien yo viajaba, que lo llevara a él también. Ella accedió, algo honrada de que Pete viajara con nosotros. Pete le pidió el favor de que pasáramos por Blair Atholl, comentando que era un sitio hermoso y que le gustaría verlo una vez más. Era un camino apenas algunos kilómetros más largo que el alternativo, así que Noush no vio problema alguno. Además, ¡se trataba del adonis Peter Gow!

En el camino Pete nos habló sobre la hermosura de Blair Atholl, su historia, su belleza. Cuando finalmente llegamos, vimos una aldea hermosa, con castillo en el trasfondo y una pequeña línea de casas de piedra típicamente escocesas bordeando la carretera. Pete nos hizo parar al lado de una iglesita pintoresca, también de sobria piedra gris. Con un suspiro sonoro, dijo en voz alta, “Me preguntó dónde podré encontrar flores por aquí.” Ante nuestro perplejo silencio, apuntó con el brazo hacia la iglesia y dijo, en lo que constituye uno de los gestos más histriónicos que jamás presencié, “Allí está enterrada toda mi familia.” Anouska y yo nos quedamos callados, sacudidos por la inesperada noticia de que en un sitio tan hermoso y tan en la mitad de la más cinematográfica Escocia, estuviera la familia de Pete. Caminamos por un riachuelo también descaradamente pintoresco, recogimos florecillas que parecían de película, y volvimos a la iglesia. Para puntuar el efecto dramático de la tarde, había alrededor de la iglesia numerosas lápidas, con fechas esparcidas en el tiempo: “John Gow, 1840-1890”, “Mary Gow, Born 1860-Died 1872”, etc -me inventé las fechas, pues no las recuerdo. Incluso había una lápida que decía “Peter Gow -1902”. Pete repartió flores entre las tumbas, deteniéndose pensativamente ante cada una.

Lo que me pareció estratégicamente histriónico por parte de Pete fue la manera en que se situó en la historia y en el espacio. Se guardó, hasta el último momento y con plena conciencia de lo que hacía, su conexión con el sitio, y así nos negó preparación alguna y maximizó el impacto de la revelación. Además, cuando por fin quiso develar el asunto, lo hizo introduciendo el enunciado inicialmente críptico de que quería buscar algunas flores, y luego rematando con el dato sobre sus parientes enterrados. Su ingeniería dio buenos resultados: en ese instante dramático logró presentarse a sí mismo de manera impactante como alguien cuya historia personal se ligaba íntimamente con ese sitio tan hermoso, tan único. Años después me daría cuenta de que sus ponencias seguían la misma estructura genial, y de que tenían similar impacto.

Mi *viva voce* – la defensa de la tesis doctoral, un examen a voz viva – fue en el 2001, antes de que la Universidad de St. Andrews le ofreciera el puesto a Pete. Cuando entré a la oficina de Nigel Rapport, donde él y Pete me examinarían, Pete de inmediato quiso tranquilizarme. Me dijo desde el comienzo que habían aprobado mi tesis y que lo que buscaban en el *viva voce* era conversar conmigo sobre ella. Durante una hora me preguntaron sobre un par de detalles etnográficos que los intrigaron, Nigel criticó levemente cierta estrategia de exposición mía en el escrito, y Pete me cuestionó sobre si yo sí había realmente entendido cierta teoría de moda sobre las cosmologías amazónicas. Fue un evento tranquilo, sin sobresaltos ni dignidades ofendidas. Pete fue constructivo con sus críticas y muy amable.

2021

He hablado con varios de sus estudiantes. Con ellos era dulce y una fuente de apoyo poderosa. No me sorprende.

Creo que muchos sabíamos que Pete no nos iba a durar mucho. Tenía una personalidad intensísima, que él mismo reconocía como deplorable. En Gotemburgo en el 2014, salimos juntos del edificio a que se fumara uno de sus cigarrillos. Tenía síndrome de abstinencia, por no haber podido fumar por un par de horas. Le temblaban los dedos, amarillos de amil, mientras trataba de prender el cigarrillo.

“Tengo una personalidad absolutamente vulnerable a la adicción”, me dijo. Conversamos deliciosamente sobre historia y antropología. Alcancé a pensar que, de todos los estudiantes de Joanna, Pete era quien más probablemente saldría con una idea excéntrica y creativa que redireccionaría la disciplina... pero también que era el loco que se buscaría una muerte temprana. Luego entramos al edificio de nuevo, donde inmediatamente le buscó pleito a un colega americano. Terminaron gritándose.

El ensayo de Pete sobre la socialidad Piro en el volumen *The Anthropology of Love and Anger* es uno de mis favoritos, aun hoy. Sus descripciones etnográficas muestran una sensibilidad extraordinaria...hasta el punto que me pregunto cómo una persona tan intensa, tan dramática, tan absorta en sus propias cuestiones, pudiera ser tan incisivo, empático, y persuasivo. Ahora que tengo cincuenta y tantos años, reconozco, por ejemplo, la genialidad del trato que le da a los cambios en la manera en que los Piro lidian con mitos, a medida que maduran y se ponen viejos.

Hasta luego, mi hermano académico. Es realmente una maldita tristeza que no nos dura-
ras otro rato más.

Carlos Londoño Sulkin es doctor en Antropología por la Universidad de St Andrews. Dirigió la SALSA (Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de Sudamérica) entre 2017 y 2020.

BIBLIOGRAFIA

- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

O DRAMÁTICO DR. PETER GOW

Resumo: Obituário de Peter Gow, compartilhado com a comunidade da Society for the Anthropology of Lowland South America por ocasião de sua morte em 18 de maio de 2021.

Palavras-chave: obituário; Peter Gow; Piro.

EL DRAMÁTICO DR. PETER GOW

Resumen: Obituario de Peter Gow, compartido con la comunidad de la Society for the Anthropology of Lowland South America en la ocasión de su muerte, el 18 de mayo de 2021.

Palabras clave: obituario; Peter Gow; Piro.

THE DRAMATIC DR. PETER GOW

Abstract: Obituary of Peter Gow, shared with the Society for the Anthropology of Lowland South America community on the occasion of his death on May 18, 2021.

Keywords: obituary; Peter Gow; Piro.

RECEBIDO: 12/04/2023

APROVADO: 15/04/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

Um tributo a Peter Gow: das crianças Piro às Xikrin

CLARICE COHN

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos/SP, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-5446-7891>

clacohn@ufscar.br

“To raise a child is, for the native people of the Bajo Urubamba, a supreme act of love.” (Gow, 1991: 159)

Introdução

A obra de Peter Gow foi – e isso se diz pouco – um divisor de águas na etnologia brasileira. Sua pesquisa de doutorado, publicada apenas em inglês, foi lida por muitos, que, com ele, aprenderam que parentesco é história¹. Como nos conta na introdução desse livro (Gow, 1991: 3), ao nos apresentar sua própria dificuldade em se ver, na década de 1980, quando iniciou o campo, com um povo que seria mais comumente definido como aculturado, ou que tivesse perdido sua cultura, ou ainda que se tivesse perdido a si mesmos, em suas existências como indígenas, a saída analítica – e para si próprio como pesquisador – foi acompanhar o que diziam os “povos nativos do Baixo Urubamba”, como se referia a eles em seus primeiros trabalhos, em seus próprios termos, ou seja, como “gente misturada”. E, ao fazer isso, ou para fazer isso, ele indica o que serão as suas grandes contri-

1 Este tributo é prestado não só pela importância que Peter Gow tem na etnologia indígena, mas também em minha própria trajetória: ele foi o primeiro antropólogo a acreditar que minha proposta de fazer uma etnografia com crianças seria possível, e interessante. Agradeço pelos diálogos com Susana de Matos Viegas, que estava organizando um dossiê em homenagem a ele justo naquele momento, e João de Pina Cabral, que inclusive me emprestou a sala na universidade, onde escrevi este texto enquanto estava como Pesquisadora Visitante na Universidade de Lisboa. Agradeço às minhas professoras e orientadoras, Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), Lux Vidal, Manuela Carneiro da Cunha e Beatriz Perrone-Moisés, a estudantes que me ensinam tanto, em especial às que me acompanham nas pesquisas com as e os Xikrin do Bacajá, à FAPESP, à CAPES e ao CNPq, e às e os Xikrin, que não se cansam de me ensinar e cuidar.

buições para a etnologia em sua estreia como etnógrafo²: a primeira, uma revisão da sempre difícil relação entre história e etnografia; a segunda, uma recusa da cisão entre sociedades aculturadas e tradicionais, elaborando exercícios comparativos com abordagens analíticas inspiradas no que seriam estas últimas.

Aqui, centro-me em uma dessas que apontei como suas mais reconhecidas contribuições à época, para apontar como, ao desenvolvê-la, ele contribuiu para um campo que veio a se desenvolver depois, em especial no Brasil, o dos estudos das crianças indígenas. Embora estes tenham se configurado em um campo consolidado desde então (Tassinari, 2014; Cohn, 2013, 2021; Cohn [org] 2019; Rifiotis, Ribeiro, Cohn, Schuch, 2021), a pesquisa de Gow não foi devidamente referida na sua importância para estes estudos, e talvez isso se explique por nunca ter sido este o foco de seus textos, e nem o diálogo que ele travou mais explicitamente desde então. E isso, mesmo que aquele que manteve com Christina Toren, referência e pioneira nos estudos em antropologia com crianças, tendo inclusive redigido na década de 1990 como que um manifesto argumentando que toda pesquisa em antropologia que não leve em conta o que as crianças fazem e, principalmente, pensam sobre o mundo seria incompleta (Toren, 1999), tenha tido grande importância para suas análises. Mas, por isso mesmo, por não ter sido apresentada de modo mais explícito e elaborado essa relação com um campo nascente³, esse texto busca revisitá-la, ressaltando sua relevância para este campo, ao mesmo tempo que espera demonstrar como etnografias que lidam com temas diversos podem encontrar nas crianças não só inspiração, mas um foco analítico. Tenho argumentado (Cohn, 2019 e 2021) que a contrapartida da consolidação do campo da antropologia da criança no Brasil tem sido um fechamento deste debate em si mesmo, e um desconhecimento de suas contribuições em etnografias que muitas vezes têm ligações interessantes com pesquisas feitas com crianças sem as buscar ou citar. Portanto, ao recuperar este debate aberto por Peter Gow, tenho a esperança de não só render um tributo a sua inovação e criatividade, mas retomar o debate sobre como as crianças têm aparecido na etnologia⁴.

A memória do cuidado: as crianças Piro, o parentesco e a história

2 Quando revisitada, a obra de Peter Gow parece se construir como uma espiral, em que os mesmos temas são diversamente abordados. Neste texto, aciono alguns de seus textos mais imediatamente afeitos ao tema que proponho desenvolver, mas quero aqui ressaltar que estes temas nunca são deixados de lado, ganhando novas formulações, até sua análise da, o parafraseando, história de um mito (Gow, 2001), em que a mitologia ganha um peso e os temas anteriormente abordados uma integralidade analítica muito profunda. Gostaria de ressaltar também que, com um olhar que se volta à produção de suas abordagens, e à sua própria, digamos, historicidade, este texto se vê com as mudanças não só nas escolhas analíticas e conceituais do autor, mas também de como ele lida com as que acompanha em campo, que se revelam em ênfases de determinados temas, mas também nos termos utilizados para se referir aos povos com quem dialogou em suas pesquisas – do “gente misturada” e “povos nativos” ou “do baixo Urubamba” dos primeiros textos, que enfatiza o modo como eles elaboraram a história e o parentesco como produto das relações com uma multiplicidade de tipos de gentes e da mistura, aos Piro de seus textos a partir de meados dos anos 1990.

3 Para além da academia brasileira, e da obra citada de Christina Toren, vários textos sugeriam e debatiam não só essa possibilidade, a de se fazer antropologia com crianças, mas sua necessidade (Cf. Nunes e Lopes da Silva, 2002; Pires, 2008).

4 Ressaltemos que, em especial em seus primeiros trabalhos, nosso autor também revisita a noção tão em voga na época de socialização, noção essa que também analisei criticamente (Cohn, 2000a, 2000b, 2002a), lembrando que “a criação de crianças não é algo que existe fora das relações sociais do povo nativo, já que ela constitui o idioma principal para os laços de parentesco” (Gow, 1991: 121, minha tradução).

A importância do olhar à criança e à infância, mas mais particularmente aos cuidados que recebem, está ligada ao modo como ele debate a história, a que me referi logo acima. Entre as décadas de 1980 e 1990, quando lança seus primeiros trabalhos, e, ao perceber que para os povos do Baixo Urubamba – ou os Piro, como foi gradativamente se referindo às pessoas com que trabalhou mais diretamente – sua situação contemporânea, de gente misturada, não era um problema, mas um produto da história vivida e um presente mas também um futuro, Gow sugeriu formulações para dar conta analiticamente deste contexto e propôs uma abordagem etnográfica em que as crianças ganham grande destaque, e são muitas vezes fundamentais para o arcabouço mesmo da análise⁵.

De fato, me parece que a parte mais conhecida e reconhecida de seu trabalho é a formulação por ele proposta de que para esses povos o parentesco é história, e que ele se funda na memória – não na memória ancestral, já que, como muitos ameríndios, eles privilegiariam as histórias contadas e testemunhadas, mantendo uma genealogia rasa em comparação com outras populações de outros locais, em especial a África, ainda então grande referência analítica a estudiosos das Terras Baixas da América do Sul, mas a memória do passado mais imediato que resultou na mistura, e a memória do cuidado. É nesta última, veremos, que a atenção às crianças – e aos cuidados para com as crianças – é crucial para sua análise.

Antes de entrar propriamente nisso, gostaria de lembrar que desde o livro que cito, e em especial em um texto publicado em um dossiê que tinha por tema exatamente “La remontée de l’Amazonie” (Gow 1993), ele ressalta como uma nova organização política, social e territorial, juridicamente definida no Peru como “Comunidad Nativa”, assim como a escola, são lugares essenciais para se entender como os Piro se pensam e atuam no mundo. Em especial, a escola – que tem por alunos as crianças – é um modo de proteção do parentesco e do bem viver; ela anda par a par com o xamanismo, de modo a que seus conhecimentos – ambos, ressaltamos, vindos de outro lugar, o da escola dos “civilizados”, os xamânicos da floresta – possam proteger o parentesco, e o viver bem. A escola, argumenta, é reconhecida por eles como o meio pelo qual se proteger do risco advindo dos “civilizados”, que até poucas gerações, na época de suas primeiras pesquisas, haviam escravizado esses povos, enquanto o xamanismo é um meio de se proteger dos riscos que vêm da floresta, e que acometem principalmente as crianças. De fato, ele comenta como as aflições advindas da sensação de impotência tendo uma criança doente é uma das razões para que alguém passe a buscar os conhecimentos xamânicos (Gow, 1989: 238). Nem civilizados nem índios bravos, tendo sido escravizados quando índios bravos por conta de sua ignorância destes conhecimentos dos “civilizados”, e com isso submetidos inclusive a modos de existência e relação que vão contra todos os cânones de seu bem viver, eles se protegem da floresta e seus riscos assim como do risco agora conhecido da relação inadvertida com os civilizados.

A escola ensina as crianças o que elas precisarão saber para que no futuro o destino não seja o mesmo do vivido no passado, epitomizado pela situação da escravização. Mas ela coloca alguns problemas – como também o xamanismo, ambivalente aqui como é entre tantos ameríndios –, já que as crianças escolarizadas idealmente deveriam se tornar professores, embora a condição de professor

⁵ Seu pioneirismo neste campo de estudo, um campo que se consolida depois de seu trabalho, aparece, mais uma vez, muito claramente em uma nota de rodapé em que lamenta que haja “infelizmente muito pouca informação sobre esses aspectos da criação das crianças e parentesco em outras sociedades nativas amazônicas para saber se o sistema de parentesco do Baixo Urubamba é típico. A maior parte dos estudos focam na troca alimentar entre adultos, mas não as relaciona com o cuidado das crianças” (Gow, 1991: 161, nota 14; minha tradução)

acabasse por retirar-lhes do parentesco e do que vem a definir o viver bem em comunidade. Como comenta, professores não-indígenas não são criticados ao fazer o mesmo que um professor indígena faria – porque, afinal, daqueles não se espera a capacidade de saber como viver entre parentes, e o ideal acaba sendo ter professores não-indígenas para ensinar suas crianças, o que ele apresenta como um paradoxo (Gow, 1991: 245).

E é por aqui que volto ao tema deste texto. Espera-se das crianças o desenvolvimento de habilidades que lhes permitam cada vez mais fazer parte das relações de parentesco e comunitárias, mas até então elas são o centro a partir do qual se responde às demandas e se pratica o cuidado, criando-se assim a própria família, as relações comunitárias, a memória, e o parentesco. É nesse sentido que parentesco é história. Ou, em suas palavras,

Superficialmente, o argumento é simplesmente o de que a Comunidad Nativa e a escola são vistas pelo povo nativo, correta ou incorretamente, como uma defesa contra a exploração. Mas, em um nível mais profundo, estou argumentando que o povo nativo identifica a mudança histórica como a criação do parentesco. Isso se revela no idioma do “povo misturado”, que afirma que o parentesco é ele mesmo um produto da história. Parentesco, como o conjunto de relações baseados em casamentos e na criação das crianças, é identificado com as contingências da história, os contatos entre diferentes “tipos de pessoas”. Ainda mais a fundo, argumento [...] que o povo nativo vê a história prioritariamente como a produção do parentesco, e com isso relaciona a mudança histórica com a produção de suas próprias relações. História e parentesco deixam de se relacionar como domínios diferentes entre si. Para os povos nativos, história é parentesco. (Gow 1991: 203, tradução e ênfase minhas)

Lembrando-se de que o parentesco se trata de relações entre pessoas vivas (Gow, 1989: 151), a morte sendo um rompimento, Gow nos sugere a seguinte definição do que é viver, e se aparentar:

Os processos sociais piro, e portanto o parentesco piro, podem ser caracterizados como a transformação de Outros em Humanos, e de Humanos em Outros, ao longo do tempo. Para os Piro como um todo, esses processos de transformação começaram no “há muito tempo atrás” das narrativas míticas, quando o mundo foi feito, e terminarão em algum momento no futuro, quando o mundo acabar. Para qualquer pessoa piro, tal processo principia com a fabricação de Humanidade logo após o nascimento, e termina com a produção de Alteridade logo após a morte. (Gow, 1997: 44)

A primeira transformação a que se refere, no parentesco vivido como história, cuidado e memória, é exatamente a do feto em Humano – grafado assim com letra maiúscula pelo autor. Tema menos explorado em sua monografia, o texto em que argumenta que o parentesco é um modo de consciência humana vai elaborar muito mais esse processo, demonstrando que o feto, ser gestado pelas substâncias de genitores, mas que se mantém invisível e silente, só pode ter sua humanidade conhecida, e reconhecida, quando de seu nascimento. É neste momento em que as pessoas, os Humanos, averiguam sua humanidade (Gow, 1997: 47-48) – e, como revela, há casos, embora minoritários, em que se deliberava pela não-humanidade do feto recém-nascido, que é então descartado – e uma série de modificações

acontecem. A mais óbvia é a transformação de um casal em pai e mãe, em provedores e responsáveis imediatos por saciar os desejos da criança recém-nascida, passando por uma série de restrições para garantir o sucesso dessa transformação. Este é o parentesco em produção. A segunda é um rompimento deliberado de uma relação de parentesco – que, por razões diversas, revela-se também o parentesco em produção – entre o pai e aquele que é escolhido para ser o *padrinho* da criança, e que deve, por definição, ser um não-parente. Embora, como ressalta, seja uma honraria poucas vezes recusada – ao contrário, mais comumente ofendendo a quem não é escolhido do que àquele que vai ter que deixar de ser parente –, este é, como diz, um momento delicado, em que um convite é feito e aceito tendo por fundamento de que o convidado tenha que ser visto como não Humano aos olhos do pai da criança, este Humano (Gow, 1997: 49). O compadrio é fundado na negação de um laço de parentesco anterior, para que o corte do cordão umbilical do recém-nascido possa ser feito, e este então, ao se separar da sua unidade primeira (feto + cordão umbilical + placenta), cortado ao meio, possa ser efetivamente Humano; e o laço assim também cortado é reposto em outro lugar, as pessoas envolvidas, compadres, padrinho e recém-nascido, passando a se tratar por diferentes termos de parentesco, fazendo surgir, argumenta, um “hiperparentesco, marcado por uma intensificação da memória e do respeito que caracteriza as relações entre parentes” (Gow, 1997:49). Ou seja, remetendo à narrativa que dá forma a seu argumento, e que fala do surgimento dos Piro e de outros tipos de gentes, “enquanto Tsla foi capaz de manter o outro primordial junto a si sob a forma de seus irmãos mais moços, o bebê Piro precisa perder seu outro primordial para poder substituí-lo pelos *nomolene*, ‘meus parentes’, uma multiplicidade de outros Humanos diferenciados” (Gow, 1997:56).

Se a multiplicidade de tipos de pessoas no mundo aparecia na primeira monografia como a condição da produção do parentesco do “povo misturado”, nela o autor se lamenta por não ter dados suficientes para trabalhar a gestação do feto e o nascimento; quando, posteriormente, se detém nisso, ela vai se tornando também na análise uma multiplicidade de aparentamentos, que envolve relações de alteridade que produzem a humanidade das pessoas piro, até que a morte as cesse. Morte, aliás, que, como o nascimento – como aponta a citação acima – resulta, idealmente, em uma série de outras alterações, dado que mortos permanecem nos lugares, e novas relações e novas territorialidades (e co-residências, o cotidiano que permite a produção do parentesco como memória e cuidado) deveriam ser criadas para a proteção mesmo dos vivos, e, claro, do parentesco, aquele que é vivido e fomentado entre vivos, e entre Humanos.

Devemos então entender melhor como se define o parentesco, ou o aparentamento, para os Piro. Parentesco é história, como já vimos, e se funda na memória, em especial a do cuidado. Parentes são aqueles que respondem aos desejos e às demandas uns dos outros, em um ideal, virtualmente impossível de se conseguir, de co-residência. O parentesco de que aqui se trata não é um cálculo matrimonial e não debate padrões de residência – a impossibilidade de viver a co-residência se dá exatamente porque cada novo casal decide com quem quer morar, e cada um dos pares deseja morar junto àqueles que lhes cuidou quando criança; mas, como rapazes “buscam esposas”, normalmente a memória do cuidado está em lugares diferentes, e ligados a pessoas diferentes, para cada cônjuge. E é assim que se define a comunidade, e mesmo a *Comunidad Nativa*, que, como já aludimos, é um modo tomado pelos Piro

do Estado peruano para se referir (e para atuar como coletivo e na política) a seus lugares – e por isso, talvez não seja exagerado lembrar, o epíteto de “povos nativos”.

A co-residência é produto da memória do cuidado, e é produtora dessa memória. Parentes são aqueles que compartilham, e produzem, a “comida de verdade”, carne de caça e produtos da roça; como já argumenta desde seus primeiros trabalhos, outras comidas não são verdadeiras, e sozinhos produtos da roça não matam a fome, enquanto a carne, que é o que mata a fome, quando consumida sozinha é venenosa (Gow, 1989: 569, 575). São, como argumenta em sua monografia, os valores do “viver bem”, assim resumidos, logo na introdução:

Querem comer “comida verdadeira”, os produtos de suas roças e a carne, vindas do rio e da floresta. Querem viver com seus parentes, que vão lembrar de sua fome e lhes alimentar. Querem viver em comunidades pacíficas e felizes, cercados de parentes cuidadosos e livres da opressão dos patrões. Seus valores são os valores do parentesco. Os idiomas do parentesco se inserem em toda sua linguagem [...]. A escola e a Comunidad Nativa são idiomas de parentesco, quando vistos pela cultura do povo nativo (Gow, 1989: 2).

Nestes seus primeiros trabalhos, a questão do gênero e da produção e circulação de comidas aparece com mais ênfase. Homens são produtores de carne, que são circulados pelas mulheres; estas são as que fazem os produtos das roças. A conjunção desses produtos é o que faz a comida ser verdadeira, e verdadeiramente matar a fome que parentes – e cônjuges – sentem, produzindo assim o cuidado e o parentesco. A produção e a genderização são o que movem a economia de subsistência (Gow 1989: 574), que ele define como uma produção de pessoas e de relações de parentesco (Gow 1991: 121), uma ênfase em seus primeiros trabalhos, mas que vai cedendo a outras formulações ao longo do tempo⁶. Seja como for, ela nos é fundamental para seguir o argumento, e retomo suas formulações.

A “comida de verdade” é produzida por meio de certas relações, e sua circulação e seu consumo fundam outras relações. A produção de cultivares, caça, e cerveja de mandioca são definidoras da identidade de gênero, e a produção de “comida de verdade” depende da relação de casamento. A circulação dessa comida constitui as relações entre parentes, já que parentes alimentam suas crianças, e adultos reagem à fome de outros parentes. A produção de comida relaciona as pessoas com a floresta, ao fazer roças e casas, e essa comida é mandada para alimentar outros parentes. As comunidades nativas têm seu foco nas relações pelas quais essa comida é produzida, circulada, e consumida, de modo a que para o povo nativo viver com parentes é a vida em si mesmo. A morte ameaça a vida, fazendo com que os vivos abandonem os mortos para viver em algum outro lugar. A morte define o parentesco como vida, e a vida, para o povo nativo, é criada e mantida pelo parentesco. (Gow, 1991: 119).

⁶ Sua discussão de gênero é muito importante, e se uma elaboração mais aprofundada deste tema seja aqui impossível, vale lembrar que tem sido cada vez mais relevante na etnologia brasileira (cf. Regitano e Nahum-Claudel, 2021). Cecília McCallum seria a passagem mais interessante para os dois casos aqui analisados; em McCallum (1999), a inspiração dos trabalhos de Peter Gow é explicitada.

Essa produção genderizada ganha dois vieses em seu trabalho. O primeiro, na definição da relação conjugal como a única em que as demandas são respondidas de modo simétrico; o segundo, aquele que está ligado ao cuidado, e à memória, e que aparece, em seus trabalhos, sintetizada, ou epitomizada, nos cuidados das crianças.

São as crianças que transformam um casal em produtores adultos plenos, e por isso [analiso] a criação das crianças. As atividades de criar uma criança formam os idiomas principais de relações entre parentes, definindo a categoria de família legítima [...]. O povo nativo vê a criação de crianças como um processo em que o cuidado do adulto evoca o amor na criança, que persiste até a idade adulta como a memória do cuidado. Essa memória, desenvolvida na criança, forma um aspecto definidor de como o povo nativo acredita que se deve comportar em relação uns aos outros. A categoria “parente verdadeiro”, fundada na criação das crianças, define a de “pais distantes”, e estabelece a forma das relações entre afins, compadres, e demais co-residentes. (Gow, 1991: 150, minha tradução)

Tendo visto então como o cuidar das crianças é formadora do parentesco, porque gera a memória do cuidado deste parentesco que é história – uma história, e mesmo uma ontogenia, da formação de si como povo, mas das relações presentes e futuras, focadas em relações muito concretas de cuidados em especial na infância, o que faz, inclusive, que a relação de adoção, por ser a de um cuidado eletivo, por assim dizer, seja muito valorizada (Gow, 1991: 160), e como em suas primeiras abordagens ele trata essa questão, devemos agora passar a uma outra parte, ou fase, de seu trabalho. Nessa, debatendo a consciência humana, ou a humanidade (em um momento da antropologia em que se iniciava o debate mais contemporâneo sobre como se define, para ameríndios, a humanidade, ou como a natureza tal como o ocidente a concebe não tem valor, ou sentido, aos ameríndios), ele nos apresenta os modos como essa consciência do cuidado se forma na criança.

Neste trabalho em específico, como vimos, ele trata de narrativas, da fala, e da linguagem. E trata do vínculo entre os mais velhos e as crianças, que está dado nas narrativas contadas a estas, dentre elas a de Tsla, que deu origem ao parentesco e aos Piro. Vimos como o feto, formando-se invisivelmente, embrulhado em si mesmo, em sua placenta (Gow, 1997: 53), quando nasce – processo este que é ativo, e não passivo (:43), mas que permite que ele se apresente e seja visto pelos demais humanos e tenha sua humanidade escrutinizada – deve ser cortado ao meio, e separado de suas próprias entradas, para usar o termo escolhido pelo autor. Esse processo dá início também à necessidade do outro, pela fome que sente, pela necessidade de preencher o vazio que lhe foi deixado com essa separação do que antes era uno – e quem pode fazê-lo são os parentes. Passamos por todo o processo de resguardo, e o bebê é amamentado – mas é no desmame, e no começar a andar sozinho, que ele, ganhando autonomia pessoal, passa a se fazer efetivamente parente ao receber a comida de verdade, ao ser alimentado, ou, ao ser cuidado, e começa a desenvolver aquilo que lhe permitirá compreendê-lo e reconhecê-lo (Gow, 1997: 53).

A memória deste cuidado só pode se fazer, argumenta Gow, porque a criança desenvolve também a capacidade de o entender: de se diferenciar dos outros, e de entender que o que se passa é um cuidar, e uma manifestação de amor. O alimentar é uma resposta, dizem os Piro, nos conta Gow, da *aflição* que

adultos reconhecem na criança faminta. E esse processo, do saciar a fome e de ser alimentado – o que só pode ser feito pelos adultos – é o que gera também a consciência que fará com que a criança reconheça o parentesco, ao reconhecer o cuidado, e que se manifesta na fala, na linguagem, em especial no uso dos termos de parentesco (termos estes, aliás, que dizem respeito à própria percepção da criança de quem lhe cuida, não sendo jamais corrigidos pelos adultos mesmo quando genealogicamente inadequados).

Esse interior vazio, causando-lhe fome e sofrimento, pode ser enchido de comida, a qual, ao satisfazer um desejo, transforma-se em *nshinikanchi* no exterior do corpo, faculdade de que o bebê dá provas ao se mostrar atento e atraído pelos que o alimentam. Tal *nshinikanchi* manifesta-se primordialmente no uso seletivo de termos de parentesco, isto é, na linguagem (Gow, 1997: 53).

Este *nshinikanchi* é o que faz de fato o parentesco – é o reconhecimento do cuidado que faz com que o sujeito (porque a criança, diz Gow, não é para os Piro objeto de desejo, mas sujeito deste [Gow, 1989: 575]) tenha vontade de co-residir com outros sujeitos; e, se sua formação se dá pela fome saciada, pelo cuidado, pela nova integração da pessoa depois de ser cortada ao meio, ele vai se ampliando com o tempo, ampliando e diversificando relações. É ele que, desenvolvendo-se na criança a partir do cuidado, vem a constituir as relações ampliadas que conformam as comunidades (ou, neste texto, as aldeias):

O *nshinikanchi* se desenvolve e manifesta como uma expansão do campo social imediato, a ampliação das aldeias, a multiplicação dos parentes. Isso se dá, por assim dizer, como um puro produto do tempo, da experiência vivida. *Nshinikanchi* é algo que se desenvolve espontaneamente dentro da pessoa como uma resposta à fome saciada, mas ele leva à multiplicação e ramificação dos laços entre os viventes (Gow, 1989: 54).

Voltemos à questão do gênero – que tem óbvias implicações na fase de amadurecimento sexual, a qual, embora bastante tratada por Gow, não elaboraremos aqui; sua elaboração certamente mereceria outro texto, já que o modo como trata esse processo se modifica muito ao longo dos textos, iniciando-se com o debate sobre os desejos (orais e sexuais) nos primeiros textos a uma etnografia detalhada e rica da iniciação feminina, tratada apenas em seu último livro (Gow, 2001: 158-187)⁷. Paramos aqui para mais uma citação, que trata da genderização, e que nos coloca de novo a criança no centro mesmo da produção do parentesco:

No Baixo Urubamba, as crianças certamente levam tempo para crescer para serem adultos gendernizados, mas esse processo mesmo de crescimento é de interesse social geral. Para o povo nativo, a memória do cuidado recebido na infância vai organizar a totalidade de sua vida adulta (Gow, 1991: 121, minha tradução).

⁷ Nesta releitura das obras de Peter Gow tendo as crianças como foco, devo lembrar que há um debate no próprio campo da antropologia concernente ao como se define a infância e, em especial, quando ela termina, ou até quando se é criança; aqui, fiz um corte arbitrário pela leitura de uma etnografia que não fui eu a realizar, não podendo com isso responder definitivamente, como proponho que se o faça (Cohn, 2013), para cada caso etnográfico, e na medida em que essa questão tiver relevância, a partir das próprias noções de infância das pessoas com que se pesquisa. Mas o corte não é tão arbitrário: o autor enfatiza de diversos modos o amadurecimento sexual como algo que difere do que temos visto dos cuidados para com as crianças, como mostra o excerto citado.

Essa questão nos permite nos remeter a seu primeiro, em meu conhecimento, texto sobre o assunto, que, de modo forte, foi intitulado “a criança perversa”, o que nos permitirá fechar a primeira parte deste artigo. Isso porque, nele, a questão do gênero se sobressai, já que a mutualidade da relação entre cônjuges é contrastada pela assimetria da relação de cuidado entre parentes, em especial adultos e crianças⁸. As crianças, argumenta o autor, devem ser alimentadas, tendo seus desejos orais – alimentares, tanto pela fome quanto pelo gostar da comida oferecida – respondidos, mas não sendo objetos de desejo sexual até entrar na adolescência. E é este o momento em que adultos param de lhes dar ordens, e de brincar com elas e eles, rapazes e moças, transformando a relação em uma marcada pela jocosidade para uma outra, marcada pelo respeito, um dos valores enfatizados pelo autor como muito importantes para as boas relações e o viver bem que já mencionamos (Gow, 1989: 578).

As crianças são também o que move todo o sistema de economia de subsistência – ênfase analítica que já tivemos ocasião de mencionar para esse momento da produção do autor – porque, como argumenta, seriam “recipientes passivos dos produtos do trabalho de adultos e não [seriam] sexualmente ativos” (Gow, 1989: 579). Desejo oral e sexual devem ser respondidos por certas pessoas, e apenas a conjugalidade permite a mutualidade nessa resposta; de outro modo, parentes seriam pessoas genderizadas que produzem com seu trabalho, este também genderizado, produtos que saciariam a fome de outros parentes, e reciprocamente receberiam alimentos que saciariam sua fome, criando o cuidado mútuo. Seriam só as crianças, que não sabem ainda controlar sua fome ou comunicá-la, que gerariam essa situação de doação exclusiva por parte de adultos. Uma criança chorando de fome, nos conta, é algo extremamente perturbador: “[o]s homens frequentemente me dizem que foram pescar mesmo sabendo que haveria pouca chance de sucesso porque ‘me dói ouvir minhas crianças chorando de fome’” (Gow, 1989: 578, minha tradução).

Mas o que seria a criança perversa? Tudo o que vimos até aqui indica uma valorização da criança, que deve ser cuidada, alimentada, amada: o objeto supremo do amor. Mas há crianças que comem terra – e isso que, nos conta o antropólogo, lhe parecia um ato de curiosidade e sem mais efeitos, os Piro vêm com horror. Ele lembra que o único meio que as crianças têm para saciar sua fome é chorar, e esperar tê-la saciada por adultos – e isso lhe sugere que comer terra possa vir a ser, literalmente, o único meio de uma criança saciar sua fome com o que tem a seu alcance, e por suas próprias mãos. Mas para os Piro, que entendem a demanda de alimentos pela criança como legítima, e seu saciar como um ato de amor que gera respeito (e memória do cuidado), este seria um ato – o único jamais citado pelo autor – injustificável, intolerável e punido (Gow, 1989:579).

A criança perversa, que come terra, é, como os mortos, a antítese do parentesco. Se o parentesco é uma relação entre vivos, como vimos, ela é também uma relação de cuidado, respeito, e de saciar as necessidades e desejos de parentes. A criança que come terra se coloca para fora de todo esse jogo de cuidados mútuos, saciando-se a si mesma, e com algo que lhe faz mal e não é comida de verdade, a que deve circular entre parentes. Para terminarmos essa parte com mais uma citação, que têm permeado o

⁸ Neste artigo, optei por não me remeter a debates, resenhas e comentadores de seus textos, ou a análises correlatas ou críticas, mantendo o foco no autor aqui homenageado e na comparação imediata com meu próprio campo. Mas devo mencionar que o trabalho de Costa (2013, 2017) e Fausto e Costa (2013), e por outro ângulo Kelly e Matos (2019), tratam dessa assimetria, em uma abordagem que, como espero que fique mais evidente no que segue, não é a ênfase que dou em minha etnografia sobre os cuidados das crianças Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá.

texto todo, ao explicar por que os Piro ficam tão horrorizados com a criança que come terra, “a seus olhos, o projeto aterrorizante da criança perversa é construir um mundo no qual seus desejos importam apenas a ela” (Gow, 1989: 581). Ou, que não pode ser saciado por outrem; ou, que não demanda a outrem o cuidado, não o reconhecendo, o que é tudo o que constrói o parentesco, como vimos nessa releitura das etnografias e análises de Peter Gow.

Um mundo centrado nas crianças: os Xikrin do Bacajá

O pioneirismo de Peter Gow em um campo de estudo, que se consolida depois de seu trabalho, aparece muito claramente em uma nota de rodapé em que lamenta que haja

“infelizmente muito pouca informação sobre esses aspectos da criação das crianças e parentesco em outras sociedades nativas amazônicas para saber se o sistema de parentesco do Baixo Urubamba é típico. A maior parte dos estudos focam na troca alimentar entre adultos, mas não as relaciona com o cuidado das crianças” (Gow 1991: 161, nota 14; minha tradução)

O campo se consolidou na etnologia, com muitos trabalhos tendo por foco crianças indígenas e os cuidados a ela despendidos (Tassinari, 2014; Cohn, 2013; 2021). Aqui, tomo de minha própria etnografia com as crianças xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá (a quem chamarei doravante apenas de Xikrin) como uma referência comparativa, ou, mais precisamente, um diálogo. Muito diferentes entre si, em comum têm os Piro e os Xikrin a centralidade da criança, e de sua criação, em seus mundos. Isso levou a análise de Gow a uma reflexão sobre o parentesco centrada nelas; em meu caso, em uma etnografia do que chamei de concepções de infância e aprendizado (Cohn, 2000a), uma das primeiras sobre crianças realizadas com indígenas. De fato, criar crianças e fazê-las fortes, bonitas e alegres, é uma preocupação central e fundante no mundo vivido (expressão que propositadamente aqui empresto do autor) xikrin, e modo de se criar uma condição no mundo, o ser *Mebengokré*.

A centralidade das crianças neste mundo me apareceu muito cedo, quando, sentada à frente de casa com uma família no fim da tarde, momento de relaxamento e partilha de histórias e casos vividos no dia, o finado Bep-Djô me olha, reflexivamente, olha então o pátio banhado da luz do fim de tarde, e comenta: “veja como a aldeia hoje está bonita, cheia de crianças brincando no pátio”. Era, para ele, uma reflexão sobre a história recente, em que sua geração vivenciou uma grande perda demográfica pelo acirramento das guerras com o aumento do uso das armas de fogo e as doenças causadas pelo contato mais intenso com os *kuben*, os não-indígenas (Cohn, 2006a). Mas essa reflexão se centrava precisamente sobre as crianças, porque eram muitas, porque estavam bonitas, e, principalmente, porque estavam felizes a brincar no entardecer.

De fato, argumento que tudo o que se faz em uma aldeia xikrin tem por vista as crianças. Isso se ouve do comentário do finado *kubengêt* (velho), mas em toda a vivência cotidiana com eles. Mais recentemente, os temores quanto aos impactos da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (cf. Cohn, 2010b, 1014; Mantovanelli, 2016; Tseouliko, 2018) ganha esse tom, tanto nas discussões

nas aldeias, na Terra Indígena, quanto, explicitamente, nas reuniões e nas negociações com o Estado e as empreendedoras. O modo de enfatizar que a usina não poderia ser feita, e, quando efetivamente construída, os impactos deveriam ser realmente mitigados e compensados – para usar a terminologia jurídica – têm sempre por centro as crianças e seu bem-estar. Os impactos da usina são relativos à seca do Rio Bacajá, que corta suas terras, e com isso o desaparecimento dos peixes, tracajás, e da caça em geral, com o impacto consequente nas florestas, e a poluição das águas. Em seus discursos, sempre se argumenta que as crianças, e as crianças dessas crianças, precisam de água para banhar, peixe e caça para comer, assados com massa de milho ou mandioca. E não custa enfatizar que isso não é uma metáfora de uma preocupação com um futuro: é uma preocupação muito premente, que vai do presente para o futuro, evidente, mas em uma lógica que sempre acompanha o modo de pensar o mundo vivido – por exemplo, aprende-se algo, diz-se, para um dia ensinar a alguém. As crianças, filho/as e neto/as, filho/as do/as filho/as, filho/as do/as neto/as, são sempre a continuidade de uma condição, a *Mebengokré*, que está em risco, de modo acentuado, pelas muitas consequências, diretas e indiretas, de Belo Monte.

Poder criar (bem) as crianças é o que almejam as e os Xikrin. É por elas que abrem as roças; é pensando em seus gostos alimentares que plantam, ou buscam, tais ou quais produtos; é para saciar a fome das crianças que os caçadores e os pescadores saem para trabalhar; e são elas os protagonistas dos rituais, sejam eles de nominação (Lea, 2012; Cohn, 2000a), sejam de iniciação masculina (Vidal, 1977; Cohn, 2000a). São por elas que buscam produtos nas cidades, aqueles que os *kuben* fazem e eles não sabem fazer. E é também pelo desejo cada vez maior delas por esses produtos que se preocupam: porque com isso, talvez, seus corpos se enfraqueçam, e eles só venham a ser capazes de produzir versões enfraquecidas de novos *mebengokré*.

Assim, vou passo a passo na demonstração dessa centralidade das crianças neste mundo. Porque nela está tudo o que nos interessa – ou o que pude até o momento – saber sobre seu mundo vivido. Como vimos, os Xikrin dizem que suas aldeias são novamente bonitas hoje, cheias de crianças brincando e rindo. Referindo-se assim à importância das crianças para a produção da beleza no seu mundo, apontam não só que a presença delas é índice de uma situação histórica e das condições históricas vividas – se as aldeias hoje estão bonitas depois de período intenso de guerras, epidemias e mortes durante o contato, é tematizando as crianças que se formulam as preocupações advindas dos megaempreendimentos em construção –, como também que são elas o foco da ação na construção da beleza deste mundo. Essa produção de beleza é central no modo como os próprios Xikrin pensam sua condição no mundo assim como o mundo em que querem viver, sendo uma ética e uma estética, e estando ligada ao *kukradjá*, produto e produtor dessa condição. São dados etnográficos advindos de três décadas de relação com os Xikrin do Bacajá, com especial ênfase de pesquisa em infância e escolarização, que me permitirão fazer um paralelo com o trabalho de Peter Gow desta (outra) centralidade da criação de crianças, mostrando como ela envolve e elucida grande parte das relações produzidas e produtoras da vida em comum – a construção do parentesco, os cuidados e a ornamentação dos corpos, a guerra, a política, o xamanismo, a caça, a agricultura, a escola, e tudo aquilo que é produzido e produz seu *kukradjá* – e é meio de acesso para a compreensão do modo como os Xikrin se relacionam também com outros povos indígenas e os não-indígenas, com as plantas, os animais e os espíritos.

Gestar, criar e fazer parentesco

Uma nova criança surge no mundo xikrin por meio de uma série de relações sexuais em que o sêmen do(s) pai(s) e o sangue da mãe geram um novo corpo. Este é um período de uma multiplicidade de cuidados e restrições a serem seguidas por genitores, já que o novo ser deve ser protegido das influências de outros seres que não-humanos ou de alimentos, barulhos, ou outras coisas que possam ser, como dizem, demasiadamente fortes para ele. Essas restrições aumentam e são enfatizadas quando do resguardo depois do nascimento, havendo, entre pais e filhos, um vínculo (vitalício) dos corpos, de modo a que o que afeta os corpos dos genitores possa vir a afetar o corpo do feto e do(a) recém-nascido(a). Ao nascer, a criança, que idealmente vem ao mundo, recebida por sua avó materna, na roça, ou na beira do rio, mas de modo cada vez mais frequente nas casas das aldeias e nos hospitais – o que coloca uma série de outros problemas –, chega com seu *karon*, algo que é constituinte da criança, e de toda pessoa humana, e resta após a morte, embora os Xikrin não costumem elaborar muito sobre sua origem. O fato é que o *karon* da pessoa é intimamente ligado ao corpo, e quanto mais jovem a criança, mais se deve cuidar para que ele não se despregue e possa se perder, ou se ver tentado a acompanhar os mortos, ditos coletivamente *mekaron*, ou seja, aqueles de quem só sobrou o *karon*, tendo o corpo se putrificado no mundo (Vidal, 1983; Cohn, 2010a). O *karon* de toda pessoa se afasta do corpo, em especial durante o sono, e são suas andanças pelo mundo, e seus encontros, que constituem os sonhos; nas doenças, é a perda dessa parte de si que é o grande risco, a ser prevenido por usos de remédios do mato, procedimentos xamânicos ou usos de remédios “da farmácia” e estadias nos serviços de saúde; e na morte, é o *karon* que subsiste, sentindo saudades de parentes que permanecem vivos, buscando sempre se reunir a elas e eles, o que é um perigoso risco de morte. Assim, é depois também da queda do cordão umbilical, ou da cicatrização do umbigo, que o nome é recebido, junto a um ritual em que o(s) pai(s) da criança faz uma volta pelo pátio da aldeia e retorna à casa, e ao lado de esposa e criança, após um tempo de ausência.

Portanto, além dos cuidados das restrições alimentares e de algumas atividades – como a caça, o ato sexual –, cabe à família que recebe a criança cuidar da permanência do *karon* da criança no convívio com parentes vivos. Isso se faz pela fala, pela comunicação contínua, mantendo a atenção da criança – em especial quando ela se zanga ou está magoada e chora – entre viventes, evitando que ela vá para a companhia dos *mekaron* de modo a não mais retornar. É comum ouvir as mães pedirem a irmãs e irmãos mais velhos de uma criança muito jovem que vá conversar com ela, de modo a mantê-la junto de si (Cohn 2000a: 73-76, 2010a: 98). Isso porque é o corpo forte (*tôx*) quem pode ter sucesso em manter o *karon* dentro de si (Giannini, 1991: 153; Cohn, 2000a: 83), e fortalecer os corpos é o mais importante cuidado a se prestar às crianças.

Corpos são fortalecidos por meio de uma série de procedimentos. Crianças são amamentadas até quando desejam por si o desmame, ou até quando nasce uma nova criança que é por seu turno amamentada pela mãe; comidas vão sendo introduzidas em sua dieta, que, como no resguardo, vão das menos perigosas – alimentos de origem vegetal – à pesca e só então à caça, que responde também por uma graduação de perigo definida por ser mais ou menos gordurosa. Banhos de remédios do mato são toma-

dos por elas com frequência, sendo o primeiro banho de uma criança recém-nascida tomado na soleira da casa com um preparado de ervas. Mas também a pintura corporal e os adornos são modos de não só embelezar, mas também moldar e fortalecer os corpos (Demarchi 2019), e, por sua importância neste processo, o detalharei com o vagar que esse texto permite, como fiz em minha dissertação etnográfica sobre as crianças (Cohn, 2000a).

A pintura corporal da criança xikrin se pauta por seu próprio processo de autonomização. Assim que nasce, seu cordão umbilical é cortado – e enterrado ao pé de uma árvore forte para que cresça forte –, seu corpo é massageado e cuidadosamente avaliado pela avó que lhe recebe, de modo a torná-lo o mais belo possível, modificando-o com a ajuda do calor do fogo nas mãos; quando cicatriza o umbigo, ouvidos, para meninos e meninas, e o lábio inferior, são perfurados, ganhando um pedaço de algodão, e a criança recebe sua primeira pintura de urucum, cujo cheiro protege do espíritos, que dele não gostam. Logo após, a primeira pintura com jenipapo, substância mais forte que demanda um prévio fortalecimento do corpo da criança pelo leite materno e cuidados do afeto dado, é aplicada com as mãos pela avó – uma pintura de listas que é referida ao filhote da anta (Vidal, 1992). Só depois se começa a fazer a pintura com a paleta, com motivos intrincados e que não recebem o corte no colo, nos tornozelos e nos calcanhares que logo vão ser praxe, e que, como ressalta Vidal (1992), dá margem à criatividade da mãe, que se inicia na execução da pintura corporal quando tem sua ou seu primeira/o filha/o. Neste momento, sua ornamentação corporal consiste em pinturas de jenipapo, urucum, e em adornos confeccionados de algodão, substância que não lhe agride por não ser “forte” demais para seu corpo.

É quando começa a andar e a falar que a pintura da criança se modifica, ganhando o corte no colo, nos tornozelos e nos braços que são compartilhados com todos os demais. Seus adornos vão ficando cada vez mais elaborados e confeccionados com maior variedade de materiais, de acordo com o fortalecimento do corpo da criança, ou, como dizem, do quanto ela aguenta, seguindo um padrão de perigo já descrito por Giannini (1991), que vai do vegetal à caça. Assim, são introduzidas penas de japu em braceletes no braço, depois as penas de papagaio, arara e gavião, assim como conchas para adornos auriculares e colares e a grande plumária dos cocares. Há, como tenho argumentado, uma diferença fundamental na pintura das crianças em relação a adultos – aquelas são adornadas a cada renovação da pintura, o que se faz regularmente, na periodicidade da duração do jenipapo, ou seja, cerca de dez dias, enquanto adultos portam seus adornos apenas em situações rituais ou de encontros políticos (Cohn, 2000a: 157). Essa diferença se desfaz quando da morte de uma criança – mas apenas essa. O corpo de uma criança falecida ganha a mesma ornamentação de um/a adulto/a (Cohn, 2010a: 112), enquanto os cuidados do corpo enterrado, o fogo mantido aceso para lhe aquecer, e a oferta de comidas, vai depender da alimentação adequada à criança quando viva. Assim, em vida, crianças diferem de adultos em sua ornamentação, que não só seguem um padrão de perigos e o fortalecimento da criança, visto em como ela engorda, enrijece o corpo, se mantém ereta, mas especialmente quando demonstra sua autonomia de fala e movimento, mas também diferem entre si, de acordo com a eventualidade de terem adornos especiais para portar, aqueles que Lea (2012) chama de prerrogativas, e são recebidos de avós ou tios maternos, para um menino, ou tias paternas, para uma menina. De fato, os Xikrin fazem uma distinção desses adornos entre aqueles que são de todos, ou que todos podem usar (*me kuni nhō*

kukradjá) e aqueles que são de uma pessoa, que recebeu de um/a parente, e que ela utiliza, quando criança, a cada renovação da pintura, e, quando adulta, nas festas, ou rituais (*me’ō nhō kukradjá*).

Essa distinção de adornos e ornamentos corporais é uma das características mais importantes que particularizam, também, os Xikrin de demais povos de língua jê. Como estes, uma pessoa xikrin receberá nomes, adornos e prerrogativas rituais de parentes com quem não compartilham corpos, ou substâncias, ou seja, seus genitores; mas os Xikrin, que têm muitos nomes e podem ter vários adornos ou participações rituais especiais, os distribuem entre aqueles a quem podem doá-los, fazendo com que nenhuma pessoa seja idêntica, em corpo ou nomes e adornos, a outra. Isso é condizente à ênfase na diferenciação, de que tratarei mais abaixo, que argumento ser um valor importante a ser mantido (Cohn, 2006a).

É o nascimento de uma criança que faz o casamento, ou o casal; é quanto têm a/o primeira/o filha/o que o casal abre a primeira roça e a mulher passa a fazer parte das sessões coletivas de pintura corporal, tornando-se pintora, tendo sido até então apenas pintada. Ingressam na reciprocidade e na troca, tornando-se produtores por si – sendo as mulheres que circulam e processam os alimentos nas casas, partilhadas com a mãe, as famílias das irmãs, e irmãs e irmãos que não se casaram ainda. Mas toda categoria de idade (de que tratou pela primeira vez Vidal: 1976) é na realidade pensada na relação com as crianças: uma pessoa é criança – ou filha de alguém – até ter seu próprio filho; e a velhice é consumada quando, como me explicou Ngren-tô (e aqui o enfatizo para ressaltar a lógica da continuidade a que me referi acima, e que desenvolvo abaixo), quando o casal deixa de produzir crianças, sendo a partir de então suas crianças, crescidas, que as produzem. Os cuidados das crianças tomam as preocupações de parentes que cuidam para que tudo esteja conforme suas necessidades e desejos; as crianças confirmam um casamento, tornam os pais adultos, ou não mais crianças, assim como não gestar mais crianças torna as pessoas, ou o casal, velhos; e embelezam aldeia. São, de fato, o mote e o motor do mundo xikrin, como vamos vendo.

Ao serem cuidadas, as crianças xikrin vão sendo feitas parentes; mas elas fazem dos outros parentes de si, também, em um processo em que ser feita parente não exclui, pelo contrário, o fazer de outrem parente de si. Mas, mais enfaticamente, as crianças vão efetivando, do seu campo de relações possíveis, algumas em detrimento de outras, como pude demonstrar em Cohn (2000c: 210-213), na análise da caça de pequenos passarinhos ao redor da aldeia, na capoeira, que eles dão a uma irmã para processar. Este é um caso exemplar de muitos que poderiam ser arrolados, em que os laços, e o parentesco, são efetivados, dentre a miríade das possibilidades, não apenas pelas condições genealógicas, mas pelo convívio, pelo afeto, e pelo cuidado mútuo.

Ensinar e aprender: os sentidos da aprendizagem e a escola

Há um outro sentido nos cuidados do corpo e na ornamentação corporal – o de permitir, ou promover, a audição, a visão, e a fala. Olhos e ouvidos são os órgãos responsáveis pela aprendizagem, e os adornos auriculares, que vão se tornando cada vez maiores, deixam de ser usados quando a criança

dá seus primeiros passos e começa a falar, permanecendo o furo na orelha. Quanto maior o furo, mais se vê os cuidados dos parentes para que a pessoa possa melhor ouvir, e, com isso, aprender.

Isso porque se aprende com os olhos (*no*) e ouvidos (*ma*), sendo o ver algo (*omunh*) e o ouvir (sobre) algo (*mari*) os meios de aprendizagem privilegiados pelos Xikrin. Isso não quer dizer uma aprendizagem passiva, longe disso. Às crianças é dado livre acesso a (quase) tudo, com exceção a situações que envolvam maior perigo no que diz respeito ao contato com os mortos ou espíritos, e a grande ênfase é dada em elas tudo poderem ver e ouvir. Mas, se ambos são meios para aprender, é o ouvido que dá à pessoa a capacidade reflexiva, de compreensão do que se vê/ouve. O aprendizado só é feito com a vivência e a observação do que se faz/conta/narra se a pessoa tiver habilitada a compreendê-lo, e essa lhe é dada por um ouvido fortalecido (Cohn, 2000a: 119-124; 2004; 2014b).

Assim também, a aprendizagem está pautada pelo interesse da pessoa, desde a infância. Vidal (1977) já comentava como as personalidades de cada criança são foco de atenção e comentários por adultos, que as respeitam, intervindo apenas se entenderem haver um problema específico, por exemplo, de aprendizado (cf. Cohn 2000a: 93-133 para maiores detalhes). As possibilidades de aprendizagem nas aldeias, em seus arredores, e na beira do rio, são múltiplas para as crianças, com essa territorialidade se expandindo ao longo de seu crescimento; mas, ao contrário, a multiplicidade de interações pessoais são mais amplas quanto mais jovem a criança, que não tem ainda *pia'am*, respeito, vergonha, que marcará cada vez mais sua vida. Assim, as oportunidades de ver ou ouvir se abrem a olhos e ouvidos das crianças, que podem, se não forem explicitamente rejeitadas – porque não há convite, ou incitação pessoal, sendo neste caso apenas coletiva, para a aprendizagem – testemunhar a confecção de objetos, os modos de processamento de alimentos, ou ouvir narrativas e cantos. As meninas se engajarão mais e mais na produção de alimentos, assim como em outros cuidados com parentes como manter suas roupas limpas, e os meninos se engajarão cada vez mais em expedições com seus pais pela floresta ou pelo rio. Mas o observar, o tentar fazer, um modo de corrigir o erro que consiste em pegar o objeto sendo confeccionado, consertar o que estava errado, e devolvê-lo, é um processo que demanda silêncio, respeito, e concentração, para melhor aprender, com os ouvidos. De fato, crianças e jovens, se questionados, negarão saber qualquer coisa; isso porque, como tenho argumentado, os conhecimentos só deverão ser mostrados quando for adequado, não importando o quando ou como foi adquirido, mas sua efetivação no momento apropriado. Por exemplo, um rapaz só fará o primeiro adorno auricular para a criança que teve, embora possa ter sabido como fazê-lo desde há muito, e uma moça só começará a pintar, ou ser reconhecida como pintora, depois que for mãe. A oratória é dos velhos, e jovens se dirão envergonhados em levantar e falar para um coletivo – mas quando em debates sobre Belo Monte, cada vez mais jovens têm se visto com a necessidade de perder a vergonha mais cedo e ousar na oratória quando em confrontos com não-indígenas.

O que se aprende, novamente, está dividido entre o que todos devem aprender e aqueles que são da pessoa, e que envolve seu interesse, algo muito valorizado pelos Xikrin, havendo diversas modalidades de buscar esses aprendizados específicos, a depender da idade da/o aprendiz, da quantidade de *pia'am*, respeito/vergonha, que tem que manter, e das relações de parentesco, ou não, envolvidas. Elas envolvem um pedido (*kukiere*) para receber o ensino (Cohn, 2000a: 114-115), e não uma instigação

para aprender, e torna o conhecimento, denominado *kukradjá*, ele também, diferenciado, fragmentado, cada pessoa construindo o seu, e não sendo nenhum igual ao outro (Cohn, 2000a: 125-127) – como já mencionei, a diferenciação é um valor a ser produzido e mantido nas coletividades xikrin, e valem também para os conhecimentos produzidos para si, por meio das oportunidades que se oferecem mas também por uma ação de busca e pedido para adquirir novos conhecimentos.

A escola inverte esse processo de muitos modos. Tendo uma longa história de escolarização por não-indígenas, me surpreendeu por muito tempo quão pouco cada geração havia aprendido daqueles conhecimentos que são tidos como escolares, em especial a escrita. Me surpreendia também algo que me parecia paradoxal, ou seja, o pouco engajamento na gestão e participação do cotidiano escolar com o grande engajamento nas suas atividades por parte das crianças, que, vale ressaltar, andam livremente e têm sua autonomia, inclusive de decidir o que quer aprender, respeitada. Por fim, me surpreendia que as famílias, tão ciosas de que se cuide bem, e intolerantes ao que entendem por mínimos maus tratos a suas crianças, permitirem que se falasse alto, ou que se mandassem em suas crianças, nas escolas. No entanto, isso ganha diversas explicações. Evidentemente, professores não-indígenas são fonte privilegiada de conhecimentos que estão para além daqueles que as gerações mais velhas têm; e deles, como no paradoxo aludido acima que aparecia aos olhos de Peter Gow, não se espera que ajam diferente, as mulheres xikrin tendo me comentado com frequência quão horrorizadas ficavam com o modo como pais e mães *kuben* não só batem, mas gritam com suas crianças.

Beltrame (2013) pode revelar duas coisas que nos são fundamentais aqui, ao focar sua etnografia na escola, à época nas mãos de não-indígenas da alimentação (a merenda escolar, que é alimento não-indígena), das práticas pedagógicas, e da organização e gestão do cotidiano escolar. Acompanhando a escola da aldeia do Mrōtidjām, que, além de ter sido construída, por iniciativa da liderança que a abriu, não só fora do círculo da aldeia, mas dando vista para a mata, acabou por ficar ao lado do cemitério, lugar dos mortos, tão perigosos às crianças. Além do mais, ela pode observar que as crianças saíam da escola com desenhos ou tarefas que tinham realizado, mas não as levavam para a aldeia, ou para casa, descartando-as logo nos arredores da escola. Seu argumento é de que, de um lado, as crianças (e suas famílias, que não só permitiam como incentivavam sua presença na escola), não estavam lá para aprender (somente, ou primordialmente) os conhecimentos que lá poderiam ser transmitidos, mas um modo de relação: a relação com os não-indígenas, os *kuben*, que lhes seriam, ou serão, tão fundamentais na idade adulta. Era para se confrontar, de um modo relativamente seguro e controlado, com a alteridade, e o perigo, que as crianças iam à escola. De outro lado, ela percebeu que, de uma maneira importante, ao contrário dos conhecimentos que chamam de *kukradjá*, que vão sendo construídos ao longo da vida, os conhecimentos escolares eram aprendidos para serem esquecidos – o que lhe ficou muito claro quando uma sua amiga cantou, baixinho, para registro gravado, canções que aprendeu na escola, mas insistia que tinha esquecido.

Assim, não foi, por muito tempo, para aprender português – o que crianças e jovens vêm fazendo há tempos em conversas e interações com os *kuben* –, matemática, ou a escrever, instrumentos de defesa de seus modos de vida, territórios e mesmo de atividades produtivas relativas à geração de renda, que as crianças iam à escola. Isso explicava grande parte do paradoxo, e da minha surpresa, conhecendo a

enorme habilidade que os Xikrin têm para aprender qualquer coisa, em especial coisas novas que lhe gerem curiosidade. Elas iam à escola para aprender a se relacionar com a alteridade, com esses outros não-indígenas que faziam cada vez mais parte de suas vidas, e era assim que a escola xikrin, como a piro ou a das variadas *Comunidad Nativas*, lhes servia, de um modo muito peculiar – mas as peculiaridades das políticas indígenas para a escola é algo fundamental para nos atentar (Cohn, 2014b) – para proteger seus modos de vida, seus territórios, e buscar garantir seus direitos.

Criar crianças: ser *Mebengokré* e ter *Kukradjà*

Meu argumento, aqui, é o de que o que os Xikrin fazem no mundo vivido é fazer pessoas e coletivos *mebengokré*, e que isso se faz por meio do *kukradjà*. Ambos os termos foram já muito debatidos na literatura especializada (cf. Cohn, 2006a para uma revisão mais detalhada dos termos), e apresento aqui minha interpretação, e tradução, deles. Sugiro que ser *mebengokré* é uma condição (de uma certa humanidade) no mundo, intrinsecamente ligada ao que os Xikrin do Bacajá denominam *kukradjà*, esta uma palavra de amplo campo semântico que engloba os modos de produzir (pessoas, coletivos e coisas que sejam verdadeiramente *mebengokré*, assim como seus produtos. Mais do que isso, minhas análises vêm sugerindo que o *kukradjà* é, para as e os Xikrin, algo que deve sempre ser mutante, e estar em mutação, para ganhar, ou manter, ou mesmo reter, potência. Assim, novos nomes pessoais são constantemente adquiridos e circulados, novos cantos e danças são aprendidos, novos ornamentos feitos, de modo a produzir pessoas e coletivos cada vez mais, ou sempre, belos.

O *kukradjà* é renovado por meios diversos, tendo sido a guerra um de seus mais eficazes. O que todos têm em comum é que eles são “trazidos” (*o bôx*), ou buscados (Cohn, 2006a: 68-70, *in passim*). Mas nomes são pedidos, e adquiridos, com cada vez maior constância atualmente, e, se alguns permanecem como apelidos ou nomes para serem usados quando em interação com os *kuben*, os não-indígenas, muitos são circulados e passam a fazer parte do conjunto de nomes – sempre renovados – a serem dados para as novas gerações; cantos são aprendidos em encontros com outros indígenas, como em situações de formação, ou por registros gravados, tendo sido em outras épocas tomados de cativos; novas danças entram nas coreografias de rituais, que são “montados” a cada vez por um período que chamo de ensaios (Cohn, 2000a: 73, 95), em que se vai formando um repertório a partir de canções e passos lembrados ou aprendidos dos Outros, fazendo do ritual mais belo e engajante, e das pessoas mais alegres, que é o objetivo e a meta dos rituais. Novos adornos são feitos, tomados, aprendidos de outros, ou usando novos materiais. Novas sementes ou mudas são trazidas pelas mulheres para enriquecer suas roças, que por sua vez vai alimentar sua família ou contribuir para uma boa oferta no ritual. Isso tem acontecido desde que se pode lembrar, e deve continuar acontecendo sempre.

E não são só essas coisas que são buscadas pelos Xikrin para inovar e renovar seu *kukradjà*. As coisas dos *kuben*, dos não-indígenas, são também cantos ou novos materiais para fazer um adorno, e são cada vez mais nomes próprios. Mas foram os instrumentos, as ferramentas, as armas de fogo e os cães de caça que chamaram primeiro a atenção dos Xikrin, que antigamente ou os roubavam ou faziam emboscadas contra os seringueiros e gateiros que começaram a andar pela região. Levavam também

roupas do varal, e pequenas coisas que podiam encontrar. Atualmente, isso ganha novas proporções, primeiro com o contato e a pacificação, como na época o Estado brasileiro usava fazer e formular juridicamente, a Transamazônica e a colonização da região (Fisher, 2000), e hoje os muitos projetos e as mais intrincadas relações com os cada vez mais *kuben* desde Belo Monte.

Quanto às crianças, elas vão ficando cada vez mais “acostumadas”, como traduzem para o português, com as “coisas dos *kuben*”. Talvez, atualmente, acostumadas demais. Sempre foi uma questão de “se acostumar”, e os mais velhos me contavam de como elas e eles se acostumaram com o gosto amargo do café, o gosto estranho do sal... até gostarem. Crianças gostam de bolachas, atualmente estão sempre no aguardo de maçãs, em pleno Pará, e comem com muita frequência arroz e feijão. Já na década de 1990, isso preocupava Onça, na época liderança de uma das duas aldeias existentes então, a aldeia Bakajá. Ele chegou a fazer um discurso inédito, e que nunca mais vi ser feito, tendo por público as crianças. Nele, lhes advertia sobre os riscos de exagerar no uso das coisas do *kuben*, em especial no que dizia respeito à alimentação – a comida xikrin é toda assada, e a alimentação que vem da cidade se liga ao processamento por cozimento, o que deixa a comida mole e é a antítese da comida forte que fortalece o corpo, e o deixa forte, saudável e bonito (Cohn, 2006b). Uma década depois, ele me contava narrativas a partir das quais entendi um medo, um temor, uma preocupação: o de que o kukradjá mudasse demais, de modo não a descaracterizá-los, porque não haveria uma essência a ser mantida, mas um modo de fazer e se fazer *mebengokré*, mas desse motor se congelar, ou entrar em pane, como também parece ser o medo dos Xikrin do Cateté, tal como sugeriu Gordon (2006: 399-415) mais ou menos na mesma época. Se este modo acelerasse, ou arrefecesse, demais, o risco seria, me explicava Onça (Cohn, 2006a: 63-67), que só se pudesse fazer versões enfraquecidas de novas pessoas e coletivos *mebengokré*.

E Belo Monte entra nesse jogo trazendo esse risco. Com Belo Monte, essa aceleração foi inevitável. Mas este não é o maior medo sentido por pessoas mais velhas, que já vinham vindo se atentando para isso. Seu maior medo são os impactos no rio, e com isso na saúde, na vida, das crianças, as de hoje e as de amanhã. E, como já disse acima, não como uma metáfora de futuro, ou das futuras gerações, mas com a ideia da continuidade – das crianças e das crianças que estas terão. Quando lhes convidei para publicar um testemunho e uma reflexão sobre Belo Monte, produziram um texto, traduzido para o português, em que dizem:

Se o rio for barrado, por onde vamos passar? Temos muitos filhos e netos, o rio tem que continuar para que as crianças possam beber a água, comer o peixe, comer da caça, as pessoas possam trabalhar para cuidar dos filhos, e estes cuidarem dos seus. (Aldeia Bakajá, 2014)

Se são as crianças de hoje assim como as crianças que elas virão a ter, é, em suma, para sempre e sempre, as crianças.

Algumas palavras finais

A comparação não é nem poderia ser uma comparação ponto a ponto, o que seria etnograficamente impossível. Na realidade, é de fato um colocar em paralelo duas realidades etnográficas que demonstram a centralidade das crianças nestes dois mundos vividos indígenas (a que se poderia se agregar outros, cf. Cohn [ed], 2019), e de como a etnologia pode ser feita com crianças, ou respeitando a centralidade das crianças. Assim, ressalto aqui, nessa homenagem, ou nesse tributo, o pioneirismo de Peter Gow em um campo em que ele não explicitou, como em outros, sua contribuição ou inovação, mas no qual foi decisivo e fundamental. Como sugeriu ao abrir o texto, o fato mesmo de ele não ter se posicionado como um etnólogo que fazia uma pesquisa com e sobre crianças, mas que, ao analisar e descrever o esse mundo indígena com que conviveu, acabou por trazê-las ao centro mesmo da análise, é para mim um modo enfático de provocar, mais uma vez, o que venho indicando: que a cisão que se vê hoje entre os campos denominados de antropologia da criança e de etnologia indígena tem muitas combinações possíveis, e que sua interlocução, ou mesmo seu interligamento, leva a muitos ganhos. Até o momento, são etnólogas e etnólogos que trabalham com crianças que têm feito esse esforço, pesquisando com e sobre crianças indígenas com o arcabouço da etnologia; mas o debate mais geral da etnologia tem deixado as crianças, essas interlocutoras tão presentes e atuantes em tantas experiências de campo, de fora. Indígenas valorizam as crianças, e suas autonomias, como poucos – e se quisermos fazer uma etnologia indígena forte e bonita, para usar os termos xikrin, e como elas, assim como as Piro, nos mostram, não devemos deixá-las de fora.

Professora de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), atua junto às e os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá há três décadas.

FINANCIAMENTO

Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq – nível 2

REFERÊNCIAS

- Aldeia Bakajá. (2014). Carta produzida e assinada pelos homens da aldeia Bacajá, Terra Indígena Trincheira-Bacajá, segundo fac-símile. In: Oliveira, João Pacheco; Cohn, Clarice (Org.). *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília: ABA.
- Beltrame, C. B. (2013). *Etnografia de uma escola Xikrin*. Dissertação (Mestrado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- Cohn, C. (2000a). *A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Cohn, C. (2000b). Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 9, n.10, 13. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v9i9p13-26>
- Cohn, C. (2000c). Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia* (São Paulo), Universidade de São Paulo/USP, v. 43, n.2, 195-222. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009>
- Cohn, C. (2002a). A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: Aracy Lopes da Silva; Ana Vera Lopes da Silva Macedo; Ângela Nunes. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp. 213-235). São Paulo: Global.
- Cohn, C (2002b). A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: Aracy Lopes da Silva; Ângela Nunes. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp. 117-149). São Paulo: Global.
- Cohn, C. (2005). *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Cohn, C (2006a). *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Cohn, C (2006b). Discursos políticos e objetificação da cultura nos Mebengokré-Xikrin. *Anais do 30º Encontro da ANPOCS*. <http://anpocs.org/index.php/encontros/papers/30-encontro-anual-da-anpocs/gt-26/gt14-18>.
- Cohn, C. (2010a). A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xikrin. *Horizontes Antropológicos*. v. 34, 93-115. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832010000200005>
- Cohn, C. (2010b). Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos. *R@u: Revista de Antropologia Social da UFSCar*, v. 2, 224-251. <https://doi.org/10.52426/rau.v2i2.34>

Cohn, C. (2013). Concepções de infância e infâncias. Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 13, 211-234. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478>

Cohn, C. (2014a). O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte. In: Oliveira, João Pacheco; Autora. (Org.). *Belo Monte e a Questão Indígena* (pp. 253 – 276). Brasília: ABA.

Cohn, C. (2014b). A cultura nas escolas indígenas. In: Manuela Carneiro da Cunha; Pedro de Niemeyer Cesarino. (Org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (pp. 313 - 338). São Paulo: Cultura Acadêmica.

Cohn, C. (2021). O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, 31-59. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200002>

Cohn, C (org). (2019). Dossiê: Crianças indígenas. *R@u. Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 11. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i1.270>

Costa, L. (2017). *Owners of kinship: asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.

Costa, L. (2013) Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental. *Maná* 19 (3). <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>

Demarchi, A. (2019). Artes da cura. Pinturas corporais em alguns grupos Jê. *R@u: Revista de Antropologia Social da UFSCar*, vol. 11, n. 2. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i2>

Fausto, C. & Costa, L. (2013). Feeding (and eating): reflections on Strathern's eating (and feeding). *Cambridge Anthropology*, v. 31, n. 1. <http://dx.doi.org/10.3167/ca.2013.310112>

Fisher, W. (2000). *Rain forest exchanges: industrial and community on Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Giannini, I. V. (1991). *A Ave Resgatada: “A Impossibilidade da leveza do Ser”*. Dissertação (Mestrado), São Paulo: Universidade de São Paulo.

Gordon, César. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ISA.

Gow, P. (1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, New Series, Vol. 24, No. 4. <https://doi.org/10.2307/2804288>

Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (1993). Gringos and Wild Indians Images of History in Western Amazonian Cultures. *Homme*, 126-128, 327-347. <https://www.jstor.org/stable/40589899>

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, A.; Matos, M.A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul. *Maná* 25(2): 391-426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>

Lea, V. R. (2012). *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.

Mantovanelli, T. (2016). *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.

McCallum, C. (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, vol 7, no 1 e 2. <https://doi.org/10.1590/%25x>

McCallum, C. (2001). *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.

McCallum, C. (2009). Becoming a Real Woman: Alterity and the Embodiment of Cashinahua Gendered Identity. *Tipiti* 7(1) 43-66. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/2>

McCallum, C. (2013). Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* 41, 53-60. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>

Nunes, A & Lopes da Silva, A. (2002). Introdução. In: LOPES DA SILVA, Aracy, NUNES, Ângela e MACEDO, Ana Vera (orgs.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp.11 - 33). São Paulo: Global.

Pires, F. (2008). Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. *Cadernos de Campo*, vol 17, 133-151. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v17i17p133-151>

Regitano, A., & Nahum-Claudel, C. (2021). Perspectivas feministas na Amazônia indígena. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), 30(2). <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193718>

Rifiotis, F.; Ribeiro, F. B; Cohn, C. & Schuch, P. (2021). A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. *Horizontes Antropológicos* v. 27, 7-30. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200001>

Tassinari, A. (2014). Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, (13), 11–25. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/138>

Toren, C. (1999). *Mind, Materiality and History. Explorations in Fijian Ethnography*. London/New York, Routledge.

Tseouliko, S. 2018. *Entre Céu e Terra: socioespacialidade dos Mebengôkré-Xikrin – Terra Indígena Trincheira Bacajá (T.I.T.B) (Pará, Brasil)*. Tese (Doutorado). São Carlos/Brasil-Paris/França. EHESS/UFSCar.

Vidal, L. (1976). As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos, *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, v. XXIII, São Paulo: Museu Paulista, 129-42.

Vidal, L. (1977). *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec.

Vidal, L. (1983). A morte entre os índios Kayapó. in José de Souza Martins (org.), *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (pp. 315-321). São Paulo: Hucitec.

Vidal, L. (1992). A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. in Lux Vidal (org.), *Grafismo indígena* (pp. 143-189). São Paulo: Studio Nobel/EDUSP.

UM TRIBUTO A PETER GOW: DAS CRIANÇAS PIRO ÀS XIKRIN

Resumo: A obra de Peter Gow teve uma grande importância para a etnologia brasileira em diversos campos. Aqui, ressalto a importância de suas obras primeiras, nas quais foi pioneiro em apontar, em uma expressão que se fez famosa, o parentesco como história. Ao recuperar o modo como ele constrói suas etnografias e seu argumento no período, exploro a centralidade das crianças em seu trabalho. Realizando então um esforço comparativo com minha própria etnografia com as e os Xikrin do Bacajá, para quem as crianças são também centrais, busco elaborar mais profundamente essa contribuição de sua obra à etnologia, qual seja, o reconhecimento da centralidade das crianças em estudos com povos indígenas, sugerindo inclusive que essa rediscussão de seu trabalho nos permite ampliar a atenção da própria etnologia às crianças em diversas pesquisas.

Palavras-chave: antropologia da criança; parentesco; história.

A TRIBUTE TO PETER GOW: FROM PIRO TO XIKRIN CHILDREN

Abstract: Peter Gow's work was of great importance to Brazilian ethnology in various fields. Here, I emphasise the importance of his early works, in which he was a pioneer in pointing out, in an expression that became famous, kinship as history. By revisiting the way he constructed his ethnographies and his argument in the period, I explore the centrality of children in his work. This is followed by a comparative effort taking evidence from my own ethnography with the Xikrin of Bacajá, for whom children are also central. In this text, I seek to elaborate further on this contribution of his work to anthropology, which is to recognise the centrality of children in studies with Indigenous Peoples, by suggesting that this revision of his work allows us to broaden ethnology's own attention to children in various fields of research.

Keywords: anthropology of children; kinship; history.

UN TRIBUTO A PETER GOW: DE LOS NIÑOS PIRO A LOS XIKRIN

Resumen: La obra de Peter Gow fue de gran importancia para la etnología brasileña en diversos campos. Aquí, destaco la importancia de sus primeros trabajos, en los que fue pionero en señalar, en una expresión que se hizo famosa, el parentesco como historia. Al recuperar la forma en que construyó sus etnografías y su argumentación en el período, exploro la centralidad de los niños en su obra. Al hacer un esfuerzo comparativo con mi propia etnografía con los Xikrin de Bacajá, para quienes los niños también son centrales, busco profundizar esta contribución de su obra a la etnología, que es reconocer la centralidad de los niños en los estudios con pueblos indígenas, sugiriendo incluso que esta rediscusión de su obra nos permite ampliar la propia atención de la etnología a los niños en diversos estudios.

Palabras clave: antropología de los niños; parentesco; historia.

SUBMETIDO: 17/04/2023

APROVADO: 09/11/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

DOSSIÊ

Experiências educacionais e interculturais sob a perspectiva de Protapi, um antropólogo Yine de Urubamba, Amazônia, Peru

ALEX SEBASTIÁN CALEB - PROTAPI

Comunidad Nativa Miaria, Distrito de Megantoni, Provincia de La Convención - Cusco, Peru.

<https://orcid.org/0009-0009-9452-2056>

alex.sebastian.caleb@hotmail.com

DANIEL GORDILLO-SÁNCHEZ

Instituto Federal de Sergipe (IFS), Sergipe, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0001-6725-0627>

danielgordillo65@gmail.com

BARBARA MAISONNAVE ARISI

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0001-7560-9636>

barbara.arisi@gmail.com

Introdução

Este artigo apresenta a pesquisa realizada por Alexander Sebastian Caleb, ou Protapi (seu nome indígena) e como o chamaremos daqui em diante, estudante e líder do grupo indígena Yine-Yami no Peru, em diálogo com o trabalho do antropólogo Peter Gow, que escreveu sua tese de doutorado sobre

o povo de Protapi, que na época Gow chamava de Piro. Hoje, esse povo indígena prefere se identificar com o etnônimo Yine.

O texto registra e explora as tensões que surgem quando os alunos indígenas passam das tradições orais para espaços de aprendizagem formais e não indígenas, que exigem a aquisição de novas lógicas, métodos e protocolos para a produção de conhecimento. Com base nas ideias de outros intelectuais indígenas latino-americanos, destacamos a importância de analisar as percepções dos povos indígenas sobre seus processos educacionais, especialmente no contexto do contato com a educação não indígena. Sugerimos que as escolas Yine poderiam dar mais atenção e valorizar o Gimatkalchi, uma noção estudada por Gow. Acreditamos que este artigo oferece uma crítica epistêmica dos processos educacionais não indígenas, com base na experiência histórica de Protapi. Também consideramos que as escolas não indígenas e os ambientes educacionais formais podem aprender dos e com os povos indígenas, prestando mais atenção a seus sistemas de produção, transmissão e registro de conhecimento.

Para começar este texto, vamos nos apresentar, seguindo uma tradição que aprendemos com os grupos indígenas com os quais trabalhamos na América Latina. Quando chegamos a uma comunidade, geralmente somos convidados a fazer uma introdução, a fim de compartilhar uma breve biografia, no início de uma reunião política ou comunitária. Isso ajuda todos a entender um pouco melhor quem são os participantes e de onde eles vêm e a que se propõem. Em nosso caso, foi assim que tivemos a ideia de escrever este artigo em conjunto, de forma colaborativa. Portanto, do ponto de vista acadêmico, queremos homenagear a Donna Haraway, que destaca a importância de reconhecer que todo conhecimento é “situado”.

O conhecimento situado exige que o objeto de conhecimento seja representado como um ator e agente, não como uma tela ou um recurso, nunca como um escravo do mestre que encerra a dialética em sua agência única e autoria do conhecimento “objetivo” (Haraway, 1988: 592; tradução nossa).

Se Donna Haraway, nossa estimada teórica feminista, destaca a posição de “raposas trapaceiras” das antropólogas feministas, só podemos imaginar o que as perspectivas indígenas sobre conhecimento e educação podem trazer para o debate acadêmico. Queremos subjetivar nossa produção de conhecimento e nos apresentar como autores deste texto.

Protapi estudou antropologia na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), uma instituição acadêmica brasileira fundada em 2011 com vocação internacional, localizada em Foz do Iguaçu (Paraná), na tríplice fronteira do Brasil com o Paraguai e a Argentina. Após concluir sua formação em antropologia, Protapi retornou à sua comunidade, onde atua em programas sociais e comunitários, além de ter se tornado pai recentemente.

Daniel Gordillo-Sánchez, natural da Colômbia, é antropólogo, linguista e doutor em educação. Durante seu doutorado, realizou um estágio na Universidade de Hamburgo, na Alemanha, período em que participou da escrita coletiva deste artigo. Seus interesses acadêmicos incluem a pedagogia, a didática das línguas e a diversidade cultural na educação. Após concluir o doutorado, tornou-se professor efetivo do Instituto Federal de Sergipe (IFS), no nordeste do Brasil.

Barbara M. Arisi fez seus estudos de mestrado e doutorado no Brasil, com um estágio no Reino Unido (Arisi, 2007; Arisi 2011). Trabalha desde 2003 na Terra Indígena Vale do Javari, na Amazônia. É coautora de livros sobre a colonização de sexualidades indígenas e lecionou antropologia na Holanda, e atualmente é professora visitante na Universidade Federal da Bahia. Na primavera de 2010, ela participou de um encontro de estudos amazônicos na Universidade de Oxford, onde conheceu Peter Gow.

Nas aulas de antropologia da UNILA, os autores se conheceram e se viram imersos no que Victor Turner (1967) chama de um lugar “entre e no meio” (*betwex and between*, no original em inglês), ocupando uma posição liminar: estar em uma universidade com a missão de fomentar a descolonização da academia e, ao mesmo tempo, ser treinado nessa mesma tradição formal.

Os Yine-Yami - apresentados por Protapi

Em sua pesquisa de graduação em antropologia, Protapi (2016) explica que o povo Yine vive em dois subgrupos étnicos: o *Yine-Manuhajene* (localizado nos rios Madre de Dios e Las Piedras, no departamento de Madre de Dios) e seu grupo, o Yine-Yami (localizado na bacia do rio Urubamba, departamentos de Cusco e parte de Ucayali). Yine-Yami é um termo Yine usado para se referir ao povo que vive ao longo do rio Negro de Urubamba (Yine = povo, Yami = rio Negro). Os nomes desses subgrupos étnicos estão sempre associados à localização geográfica em que vivem.

O povo Yine sofreu uma grande exploração após a invasão de Abya-Yala, como alguns povos indígenas se referem ao continente latino-americano. Como Peter Gow registrou no início do século XX, os Yine “evocam as narrativas de escravidão e opressão sofridas por seus ancestrais e outros parentes” (Gow, 1991: 4; tradução nossa). Gow documentou suas histórias orais e o sistema de escravidão por dívida, ou “peonagem por dívida”, nas fazendas. Esse sistema de escravidão afetou muitas populações indígenas da Amazônia, especialmente durante o boom da borracha na primeira e segunda guerras mundiais. Na época da pesquisa de Gow, na década de 1980, a economia local era dominada pela exploração madeireira. A tese de doutorado de Peter Gow se concentrou no estudo das classificações sociais nativas. Em nosso artigo, nos concentraremos na análise do impacto da escolarização não indígena sobre o povo Yine. Em particular, destacamos a pesquisa e as reflexões de Protapi para ilustrar como um jovem líder Yine percebe a relação de seu povo com a produção de conhecimento não indígena.

No artigo *Steps towards an ethnographic theory of acculturation*, Gow (2015) desenvolve uma estrutura teórica original para compreender a categoria de aculturação a partir de uma perspectiva etnográfica. Ele ressalta que os modelos tradicionais de aculturação, que se concentram na assimilação ou rejeição de uma cultura dominante por uma cultura subordinada, não conseguem captar a natureza complexa e dinâmica das interações culturais. Esses modelos oferecem uma descrição superficial das culturas indígenas e, muitas vezes, ignoram suas próprias lógicas e significados no processo de estabelecer relações com atores externos. Portanto, o autor enfatiza a importância de compreender as categorias em seu contexto local, perguntando às pessoas e questionando as categorias não indígenas pré-existentes para realmente capturar a dinâmica da interação cultural. Nessa perspectiva, nosso arti-

go é um esforço para compreender os processos educacionais a partir de uma perspectiva indígena e das experiências dos ancestrais, líderes e professores da comunidade de Miaria.

Universidade e escola

Protapi foi um dos primeiros alunos a se matricular na UNILA. Como é comum para os estudantes indígenas, seu caminho para a universidade e para o Brasil não foi fácil, e ele também sofreu um grande choque ao entrar na tradição acadêmica latino-americana (não indígena). A experiência foi particularmente difícil, principalmente porque a UNILA era uma universidade jovem que, na época, não tinha experiência em receber estudantes indígenas. Protapi foi o primeiro estudante indígena a escolher estudar antropologia na UNILA e teve de enfrentar os códigos e as práticas de um cânone acadêmico sem muito espaço aberto para encontros interculturais.

Embora a chegada de estudantes indígenas ao ensino superior brasileiro deva ser comemorada, é importante observar que eles/elas geralmente têm dificuldade em acompanhar o paradigma do conhecimento científico e as formas como ele é reproduzido em instituições não indígenas. Muitos/as deles/as desistem dos estudos por falta de conhecimento da dinâmica acadêmico-científica, dificuldades com o idioma de ensino e falta de apoio institucional, entre outros fatores (Gordillo-Sánchez, 2016). Portanto, o fato de Protapi ter concluído seu curso é muito significativo e demonstra seu esforço e preocupação em ajudar sua comunidade como um antropólogo formado.

Além disso, a experiência de Protapi é semelhante à de outros antropólogos indígenas latino-americanos, como Tonico Benites, que explicou em sua dissertação de mestrado (2009) a importância de se tornar pesquisador e professor para defender sua comunidade indígena: os Guarani-Kaiowá, no Brasil. Benites enfatizou a importância de ocupar um espaço na academia para estabelecer uma rede com outros pesquisadores e autoridades e, dessa forma, dar visibilidade aos problemas de seu povo. O TCC em antropologia de Protapi (2016) registrou as tensões de migrar do mundo da tradição oral para um espaço de aprendizagem formal, não indígena, que exige a aquisição de lógicas e protocolos para a produção de conhecimento. Esse choque cultural que ele vivenciou foi a principal motivação para a escolha do tema de pesquisa, e ele acredita que seu trabalho é fundamental para tornar visíveis e abordar os desafios enfrentados pelos Yine-Yami. Em suas próprias palavras: “As conquistas durante minha vida acadêmica foram se desdobrando, conheci a lógica do conhecimento acadêmico para criticar o pensamento ocidental e construir conhecimento a partir da minha própria realidade” (Protapi, 2016: 21; tradução nossa).

Em sua pesquisa, inspirada nas contribuições de Peter Gow, entre outros etnólogos, o jovem antropólogo indígena se propôs a analisar criticamente os processos de escolarização desenvolvidos em sua comunidade desde os primeiros contatos com os missionários. O trabalho de campo foi realizado em Miaria, sua comunidade natal, localizada às margens do rio Urubamba, no departamento peruano de Cusco. Seus habitantes falam Yine, da família linguística Arawak (como outros povos indígenas que vivem na Amazônia peruana, como os Asháninka, Yánesha e Matsiguenga), e também falam espanhol, como língua colonial herdada. A metodologia usada por Protapi foi qualitativa e realizada com os

líderes e anciões da comunidade Miaria, que vivenciaram essas mudanças drásticas na escolarização. O trabalho de campo também incluiu algumas entrevistas realizadas anteriormente, das quais surgiram contribuições e sugestões para modificações em suas pretensões iniciais de pesquisa. Foram realizadas entrevistas orais com homens e mulheres para obter diferentes percepções acerca da escolarização Yine.

Em seu TCC, Protapi incorpora reflexões indígenas para informar sua própria pesquisa e experiência vivida, resultando em uma forma de autoetnografia. Dessa forma, ele dá continuidade ao trabalho de Gow, explorando o impacto da escolarização entre os Yine. Protapi estava interessado em trabalhar com os líderes e membros “sábios” de sua comunidade que haviam experimentado as “mudanças drásticas provocadas pela escolarização”. É assim que ele descreve brevemente sua própria experiência como aluno em sua comunidade:

Minha experiência escolar começou em 1993. Comecei a estudar na pré-escola dessa instituição, foi minha primeira educação escolar até os 5 anos de idade, onde aprendi conhecimentos básicos, como reconhecer cores, somar, cantar em yine e em espanhol. Os professores eram Yine. Quando eu tinha 6 anos, comecei a estudar na Escola Primária Bilíngue N° 6446, onde aprendi tudo sobre multiplicação, adição e subtração e linguagem. As aulas eram ministradas no idioma yine e em espanhol porque a maioria dos professores era yine e alguns falavam espanhol. No curso de artes, aprendíamos a fazer flechas e arcos, e às vezes saímos para a comunidade para ver o ambiente. Quanto à estrutura da escola, eram casas tradicionais construídas com palmeiras, paredes de palha e pisos de terra. Os prédios da escola foram construídos pelos próprios pais porque não havia apoio do governo local. Estudei nessa escola até 2001. Mais tarde, comecei a cursar o ensino médio na escola agrícola “Elías Sebastián Cushichinari”, onde aprendi história, geografia, idiomas, educação física, educação para o trabalho, educação familiar, religião, entre outros cursos, mas aqui já não era tão focado na realidade em que vivemos como era na pré-escola e no ensino fundamental. Somente no curso de educação para o trabalho é que aprendemos a semear tomates, repolhos, rosas, plantar e colher para que pudéssemos ter nossa própria horta em casa e não depender de vendedores. Estudei nessa escola até 2006. Fiz toda a minha escolaridade na minha comunidade natal de Miaria (Protapi, 2016: 17; tradução nossa).

Trabalho de campo em sua própria comunidade

Ao retornar do Brasil para seu local de origem no Peru para o trabalho de campo, Protapi recebeu um valioso apoio de sua colega de universidade, Taisa Lewitski. Juntos, os dois organizaram uma oficina intercultural em Miaria intitulado “Intercâmbio de conhecimentos e experiências entre a cultura cabocla do Brasil e a Yine-Yami do Peru”.

Protapi (2006) detalhou o planejamento e a execução da oficina. Taisa compartilhou aspectos de sua própria formação cultural, que ela identificou como “cultura cabocla”, e enfatizou os costumes exclusivos de sua comunidade, incluindo danças tradicionais, sistemas de crenças e organização social e política. Os participantes da Yine expressaram grande entusiasmo por aprender sobre uma cultura desconhecida para eles, considerando-a uma experiência nova.

O educador Yine Jeremías enfatizou a importância de valorizar tanto a cultura cabocla quanto a cultura yine, promovendo um senso de respeito e compreensão mútuos. Nos dias que se seguiram, Protapi continuou as valiosas discussões com os anciãos e membros da comunidade, explorando tópicos como transmissão de conhecimento, educação e outros aspectos cruciais para sua pesquisa. Essas conversas lhe permitiram delinear o foco principal de seu TCC em antropologia, centrada nas percepções dos Yine-Yami sobre seus processos educacionais. Assim, o trabalho de Protapi incorpora a voz de um antropólogo indígena que estuda e analisa sua própria cultura.

Protapi enfatiza que seu povo foi pesquisado por antropólogos não indígenas, que os descreveram usando suas categorias ocidentais, sem considerar as formas de conhecimento dos Yine, conhecidas como Gimatkalchi. De acordo com Protapi, Gimatkalchi é um conjunto de conhecimentos e epistemologias dentro da comunidade Yine. Em seu livro, *An Amazonian myth and its history*, Gow (2001) explica que esse é um aspecto fundamental do pensamento e da ação dos Yine, referindo-se ao conhecimento potente e às diversas habilidades, presentes até mesmo no discurso xamânico. Esse poder é evidente no uso de plantas medicinais, demonstrando uma profunda compreensão dos fenômenos naturais. Em relação a esse tema, Federico, membro da comunidade Protapi, comentou durante o trabalho de campo: “Depois do banho, [nossos pais] nos faziam tomar plantas medicinais para ter pontaria (...) eles preparavam as plantas para ter força e não ficarem fracos, como doentes, essa era a intenção de tomar plantas medicinais. Assim era a vida” (Protapi, 2016: 45; tradução nossa).

Protapi (2016) acrescenta que o Gimatkalchi também pode se referir ao conhecimento e à sabedoria envolvidos na pintura corporal, na cerâmica e nos tecidos. Assim, o Gimatkalchi representa a experiência e a sabedoria coletivas que se desenvolveram ao longo dos séculos entre os Yine-Yami. Como diz Gonzales, um dos entrevistados por Protapi em sua comunidade: “Os conselhos que nos deram foram dados por nossos pais, avós, e é por isso que agora seguimos esses conselhos” (Protapi, 2016: 45; tradução nossa).

Ao incluir os Gimatkalchi na pesquisa acadêmica e no ensino, as universidades podem promover a justiça social e a descolonização, reconhecendo e valorizando os sistemas de conhecimento indígena e suas contribuições para a sociedade. O filósofo e membro da Academia Brasileira de Letras, Ailton Krenak (2020), reflete sobre a violência colonial baseada na hierarquia entre expressões socioculturais e epistemologias. Esse escritor e líder do movimento indígena brasileiro critica a parte da humanidade que se considera “iluminada” e sua missão “civilizatória” de levar “luz” a outras formas “escurecidas” de humanidade. Seu livro nos convida a integrar outras formas de produção de conhecimento, como o Gimatkalchi, outras formas de entender a ciência, outras estéticas e outras formas de saber. Consideramos que o trabalho de Protapi caminha nessa direção, mostrando-nos uma crítica epistêmica dos processos educacionais com base em sua própria experiência histórica. Consequentemente, observamos um esforço em direção a uma “contra-antropologia histórica do mundo branco” (Kopenawa; Albert, 2015: 542) que busca transformar esses processos educacionais.

Herança familiar na educação: conhecimento e sabedoria

Gow refletiu sobre essa ideia romantizada de povos indígenas “selvagens” (1991: 8). Ele reconheceu que havia falado com eles como missionário e como “chefe branco” que idealizava a vida dos “povos tradicionais” e que, de muitas maneiras, os Yine talvez tentassem “imitar a vida das pessoas que vivem nas cidades”, mas estavam orgulhos de ter sua própria “comida” (caça selvagem, frutas da floresta, mandioca de suas hortas etc.). Gow escreveu que, pouco a pouco, conseguiu entrar nessa categoria de se tornar “como família” ou, como ele traduz, “como parente”, ganhando sua confiança, respeito e permanecendo em suas lembranças. Nesse sentido, Protapi é parente, ele é “família”. De fato, sua experiência escolar está intrinsecamente ligada à sua posição na genealogia de sua família dentro da comunidade Yine-Yami.

Como explica Gow (1991: 89): “As identidades pessoais no Baixo Urubamba, tão confusas para quem vem de fora, não o são para a população local, pois é a multiplicidade de identidades que situa qualquer pessoa no mundo conhecido do parentesco”. E esse é o caso de Protapi. Ele está muito bem posicionado na genealogia do parentesco e da educação, o que mostra como a educação se desenvolveu também graças à sua família intercultural:

Dos quatro filhos de Elias, um deles é meu avô Juan, que foi o primeiro professor e missionário da comunidade de Miaria. Seu trabalho como missionário consistiu em traduzir a Bíblia do novo testamento para o idioma yine. Ele também traduziu o Tokanchi Gikshijikowaka - Steno (dicionário traduzido do espanhol para o idioma yine).

(...)

Minha avó Teresa, que também é yine, teve 11 filhos. Como artesã e missionária, ela traduziu Go-yakalu Gimawutikaluru (Corarios, na língua yine) a partir dos versículos do Novo Testamento traduzidos por meu avô, e também foi a primeira enfermeira parteira da comunidade de Miaria. (...)

Meus pais são de culturas diferentes, minha mãe Elicia Caleb é professora da cultura Ashaninka e meu pai é professor da cultura Yine, seu nome original é Sheyna, em espanhol ele se chama Jeremias Sebastián. Meu pai foi o primeiro aluno a se formar no ensino médio na escola Padre Francisco Álvarez, na comunidade nativa de Sepahua. Ele também foi o primeiro aluno a se formar no ensino superior no Instituto Lingüística de Verano - ILV, na região de Ucayali, na cidade de Pucallpa (Protapi, 2016: 16; tradução nossa).

A confiança que ele estabelece com seus interlocutores se assemelha à confiança entre membros de uma família. A família de Protapi queria que ele se tornasse um líder, e seu TCC é parte do investimento da família em sua educação e desenvolvimento político, repleto de afeto e cuidado. É interessante notar que seus avós foram os primeiros missionários em sua comunidade e desempenharam um papel ativo na tradução da Bíblia e de outros documentos religiosos para o idioma yine. Além disso, a escola mais importante da região leva o nome de seu avô, Elias Sebastián Cushichinari.

Elías Sebastián Cushichinari, meu tataravô, pertencente ao povo Yine, foi o primeiro a aprender a ler e escrever com seu patrônio. Mais tarde, ele se tornou o primeiro professor yine. Em homenagem

a ele, o nome da minha escola mista agrícola e pecuária é “Elías Sebastián Cushichinari”, da comunidade Miaria (Protapi, 2016: 16; tradução nossa).

Protapi estudou nessa escola secundária e, por isso, ele se refere a ela como “minha escola”. Refletindo sobre sua experiência como aluno da escola durante a infância, ele escreve:

Em minha experiência como aluno Yine, pude perceber que, apesar do fato da maioria dos professores ser Yine, o modelo de educação ensinado na escola não era um modelo de educação intercultural. Esse modelo de educação não valorizava nosso conhecimento. Com meus colegas do ensino médio, lembro-me de ter dialogado sobre as dificuldades de aplicar o conhecimento na vida cotidiana, e é por isso que hoje percebo o desinteresse dos jovens em ir à escola, quanto mais em criticar o modelo de educação estabelecido (Protapi, 2016: 17; tradução nossa).

Podemos então observar como as perspectivas e reflexões internas de um pesquisador nativo sobre educação intercultural podem contribuir para diferentes tradições de conhecimento, particularmente na antropologia. Protapi também identificou a diminuição do valor atribuído à oralidade: “Muitas fontes orais não são consideradas tanto quanto as escritas, elas não têm o mesmo peso” (Protapi, 2016: 31). A presença de missionários entre os Yine substituiu, ou melhor, tomou o lugar dos anciãos, como ele também registrou: “Os jovens Yine geralmente aprendiam com seus pais e avós, que eram encarregados de lhes transmitir o conhecimento” (Protapi, 2016: 42; tradução nossa).

Isso afetou fortemente as relações intergeracionais, como o próprio Protapi aponta: “antes da chegada da educação bilíngue intercultural, as crianças e os jovens tinham mais respeito pelos mais velhos” (Protapi, 2016: 26). As palavras e o conhecimento dos mais velhos tornaram-se menos centrais para os jovens, levando a um declínio em sua posição na hierarquia interna de valores de conhecimento dentro de sua própria comunidade. Essa mudança se deveu, em parte, ao fato de que os missionários que introduziram a escolarização não reconheceram os anciãos como fontes valiosas de conhecimento, e a história oral não recebeu o valor que merecia. Como Protapi também observa:

Quando a escolarização chegou, eles deixaram sua cultura oral subjugada por uma cultura escrita. A educação formal não valorizou o conhecimento próprio dos povos originários, as formas de produção de conhecimento. A história muitas vezes trata os povos indígenas sem história, sem memória e sem escrita (Protapi, 2016: 29-30; tradução nossa).

Gow analisou a influência dos missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) entre os Yine, especialmente por meio da escolarização e da educação “formal”. Protapi faz a mesma observação e aponta para a ignorância dos religiosos sobre a dimensão dos mitos no conhecimento indígena:

Os missionários evangélicos trouxeram seus próprios costumes e religião. Eles impuseram formas de pensar e de ser em conceitos como: Deus, pecado, salvação, divisão do trabalho, mitos, entre outros. Por exemplo, os missionários classificaram como mito o que para nós, Yine, é nossa história (Protapi, 2016: 37; tradução nossa).

Outros estudiosos indígenas refletiram sobre o papel dos missionários no estabelecimento de escolas, como o já mencionado Tonico Benites em seu estudo sobre a pedagogia guarani-kaiowá. Benites (2009) adota uma abordagem histórica que começa no contexto colonial e aponta que as práticas pedagógicas desenvolvidas por missionários-educadores não indígenas nas escolas guarani-kaiowá permanecem as mesmas praticadas nas escolas oficiais das cidades, como metodologia, material didático, avaliação, idioma e exigência de higiene física. Embora existam iniciativas e projetos voltados para a integração das tradições indígenas em sala de aula, Benites considera que essas atividades costumam ser superficiais ou genéricas e não consideram as especificidades culturais e linguísticas únicas desses grupos étnicos. Em vez disso, elas tendem a simplificar e caricaturar sua cultura.

Como afirma Silvia Rivera-Cusicanqui (2012: 99-100; tradução nossa):

O multiculturalismo oficial, descrito acima, tem sido o mecanismo de ocultação por excelência para novas formas de colonização. As elites adotam uma estratégia de travestismo e articulam novas formas de cooptação e neutralização. Dessa forma, elas reproduzem uma “inclusão condicionada”, uma cidadania mitigada de segunda classe que molda os imaginários e as identidades subalternas no papel de ornamentos por meio dos quais as massas anônimas representam a teatralidade de sua própria identidade.

Os anciãos como fonte de sabedoria e conselho

Nesse sentido, observamos que cultura e educação são termos mutuamente importantes e relacionados. Entendemos a educação em sentido amplo, como um processo que reconhece a história, a cultura e a tradição, incorporando-as nas práticas de transmissão de conhecimento. Não se trata apenas de ensinar disciplinas acadêmicas, mas também de preservar e transmitir conhecimentos culturais e históricos. Nas sociedades indígenas, as crianças não só têm um lugar de plena participação na vida social, mas também geram situações de sociabilidade e aprendizagem através da interação com outros atores. Esse vínculo de parentesco, formado na infância, determinará as relações fundamentais que os adultos estabelecerão (Tassinari, 2009).

Benites (2009) destaca que, para o povo indígena Guarani-Kaiowá, os responsáveis pela educação (como pais e mães) são orientados pelos líderes (avós) da família extensa. Estes são responsáveis por supervisionar e avaliar, bem como repreender qualquer ação considerada incompatível com as normas da família extensa. Além disso, durante o processo de transmissão do conhecimento, figuras de liderança e apoio, como os avós, as avós, os pais e as mães das crianças, são pessoas fundamentais, com autoridade para intervir nos problemas internos de acordo com as normas morais estabelecidas para elas. Esses indivíduos são considerados líderes educacionais legítimos pelos membros internos, e são responsáveis por coordenar as atividades educativas diárias, treinar e/ou orientar os comportamentos e atitudes corretas dos familiares inexperientes.

Conclusão: uma escola com espaço para Gimatkalchi

As observações de Protapi sobre o sistema educacional do povo indígena Yine destacam o papel significativo dos/das sábios/as e dos/das mais velhos/as, fundamentais no processo de transmissão do conhecimento. Destaca-se a importância dos conselhos dos/das avôs/avós sobre medicina tradicional e o respeito e o apreço por estas pessoas, bem como a necessidade de encontrar espaços onde estudantes possam receber esses conselhos. Nas entrevistas com os/as mais velhos/as, registra-se a preocupação em incluir esse tipo de conhecimento na educação, uma vez que é considerado essencial para a disciplina e para a manutenção das tradições e costumes Yine.

Protapi expressa a preocupação crescente entre os povos indígenas Yine de que as gerações mais jovens não respeitem mais a sabedoria e o conhecimento dos/das mais velhos/as, também devido à influência externa não indígena. Segundo ele, “estes costumes antigos foram recentemente deixados para trás devido às migrações de estrangeiros que os acompanham, trazendo os seus costumes, e os costumes Yine foram modificados ultimamente” (Protapi, 2016: 46; tradução nossa). Ele cita uma sugestão de Belaunde: “Trata-se de encontrar espaços onde professores e alunos possam receber conselhos dos mais velhos e das plantas medicinais” (Belaunde, 2010: 131). No mesmo sentido, Protapi propõe sua própria sugestão para tornar a escola Yine mais atrativa e interessante para as novas gerações Yine, como seu próprio filho: “Proponho também a valorização do Gimatkalchi pelos professores, alunos, escola e academia” (Protapi , 2016: 53).

Sugerimos que as escolas não indígenas e os ambientes de educação formal deem mais atenção e valor aos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas e abram espaços para esses encontros entre gerações, para nutrir mutuamente conhecimentos sobre visões de mundo em constante transformação.

Neste artigo, analisamos o impacto da colonização no processo educacional Yine-Yami e tentamos sugerir caminhos para a criação de diálogo intercultural entre diferentes epistemologias e gerações. É crucial trabalhar para a descolonização da educação, criando mais oportunidades para que acadêmicos e líderes indígenas, como Protapi, tenham voz e contribuam para a produção de conhecimento.

Post Scriptum, uma memória

Gostaríamos também de registrar, como parte da homenagem a Peter Gow, uma lembrança. Durante seu estágio na Universidade de Oxford, como doutoranda, Barbara escreveu para alguns professores e pesquisadores que trabalharam na Amazônia para apresentar suas descobertas e compartilhar suas reflexões. Recebeu respostas amigáveis de Steven Rubenstein e, por recomendação dele, também de Daniela Peluso. Ele os visitou e hospedou-se com eles em Liverpool e Kent, respectivamente. Gow nunca a respondeu. Finalmente, eles se conheceram em um evento de estudos amazônicos. Naquele mesma noite, em uma festa na casa de Elisabeth Ewart, enquanto bebiam e aproveitavam a noite quente sob o luar, Gow convidou a todos para cantar canções indígenas. A maioria das pessoas tentou convencê-lo a mudar de ideia porque já era tarde e não queriam incomodar os vizinhos. Barbara sentiu vontade de acompanhá-lo. Também ansiava por momentos de compartilhar cantos e conhecimentos

amazônico. Então ela cantou para Gow e demais colegas uma canção de Matis (*tsari*, uma canção para o milho); ao que Gow respondeu cantando ele também uma música do povo Yine.

Gostaríamos de aproveitar para sugerir que nos encontros organizados em ambientes acadêmicos formais, a gente cada vez mais se abra ao canto, à pintura corporal, à cestaria e a outras formas de transmissão de conhecimento. Adoramos relembrar a famosa imagem de Franz Boas realizando uma dança indígena em cima de uma mesa. Por que as escolas e academias deveriam estar tão focadas em formatos escritos e não indígenas? Devemos mimetizar e imitar cada vez mais as formas indígenas de aprender e de se relacionar neste planeta. É hora de nos indigenizarmos nos espaços acadêmicos, deixar de centralizar o estudo em textos e focarmos em compreender melhor as palavras e ensinarmos o que aprendemos com os povos indígenas.

Fazemos parte deste círculo antropológico que é também um espaço de troca de conhecimentos, um conhecimento corporificado como Gow mostrou ao cantar canções yine. Continuamos aprendendo com esses pequenos e grandes encontros que temos com nossos colegas nesta jornada planetária, como este encontro entre Protapi, Daniel e Barbara que resultou neste artigo. Afinal, o conhecimento pode ser apenas conhecimento, mas não é muito melhor quando também pode ser visto como parte de uma rede de pessoas entrelaçadas em ninhos e teias de afeto, dança, música e talvez até de sabedoria compartilhada? Ao ouvir, podemos até aprender a cantar, como Protapi aprendeu na escola primária e Gow aprendeu com os seus amigos Yine. Vamos tentar.

Alex Sebastián Caleb – Protapi é antropólogo formado pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Atualmente é Vice-Gerente de Povos Indígenas no Município Distrital de Megantoni, Cusco, no Peru.

Daniel Gordillo-Sánchez é doutor em Educação (PPGE-UFPB). Atualmente é professor do Instituto Federal de Sergipe (IFS), Brasil.

Barbara Maisonnave Arisi é doutora em Antropologia (PPGAS-UFSC). Atualmente é professora visitante da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil.

FINANCIAMENTO

Enquanto co-escreveu este artigo, Daniel Gordillo-Sánchez recebeu bolsa de estágio de doutorado para estudos na Universidade de Hamburgo (Alemanha), concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

REFERÊNCIAS

- Arisi, B. M. (2007). *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90128>
- Arisi, B. M. (2011). *A dádiva, a sovinice e a beleza: economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/94848>
- Benites, T. (2009). *A escola na ótica Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-37139.pdf>
- Protapi, A. S. C. (2016). *Yinuwakinritka Yimaklewlu Yine Getleya: Proceso de escolarización desde el punto de vista Yine* (Trabajo de Conclusión de Curso, Antropología, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana). Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/7fd2791f-3811-4621-9257-a648b3811937>
- Echeverri, J. A. & Candre, H. (2008 [1993]). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Jirue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina*. Santafé de Bogotá: Colcultura. Disponível em: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Gordillo-Sánchez, D. (2016). Oportunidades y desafíos para la ciencia de la información: Indígenas y educación superior en América Latina. *Bibliotecas. Anales de Investigación*, 12(2). Disponible em: <http://revistas.bnjm.sld.cu/index.php/BAI/article/view/182>
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenie*, 1, 34-39.
- Gow, P. (2010). ¿Podía leer Sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los piros (Perú Occidental). *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 19(33), 105–117. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v19n33/v19n33a09.pdf>
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575-599. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178066>

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2020). *Ideas to postpone the end of the world*. Canada: House of Anansi Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Ch'ixinakax Utxiwa*: a reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95– 109. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/111/1/95/3568/>

Tassinari, A. (2009). Múltiplas infâncias: O que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola – ou a sociedade contra a escola. Trabalho apresentado no *33º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, Brasil.

Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 93-111. Itaca, NY: Cornell University Press.

EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS E INTERCULTURAIS SOB A PERSPECTIVA DE PROTAPI, UM ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZÔNIA, PERU

Resumo: Este artigo apresenta a pesquisa realizada por Alex Protapi, um antropólogo e líder do grupo indígena Yine-Yami no Peru, em diálogo com o trabalho do antropólogo Peter Gow, que estudou o povo de Protapi, originalmente referido como Piro, mas que agora preferem ser chamados pelo etnônimo Yine. O artigo é baseado na investigação de Protapi, que explora as tensões que surgem quando comunidades indígenas transitam das tradições orais para espaços formais de aprendizagem não indígenas, exigindo a aquisição de novas lógicas e protocolos para a produção de conhecimento. Além de se basear em contribuições de outros intelectuais indígenas latino-americanos, o artigo destaca a importância de analisar as percepções dos povos indígenas sobre seus processos educacionais, especialmente no contexto de contatos e influências educacionais não indígenas. Sugerimos que as escolas Yine poderiam dar mais atenção e valor ao Gimatkalchi, também estudado por Gow. Acreditamos também que as escolas e instituições de ensino formais não indígenas poderiam aprender com os povos indígenas e prestar mais atenção em seus sistemas de conhecimento.

Palavras-chave: educação intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

EXPERIENCIAS EDUCATIVAS E INTERCULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE PROTAPI, UN ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZONÍA, PERÚ

Resumen: Este artículo presenta la investigación realizada por Alex Protapi, un antropólogo y líder del grupo indígena Yine-Yami en Perú, en diálogo con el trabajo del antropólogo Peter Gow, quien estudió al pueblo de Protapi, anteriormente referido como Piro, pero que ahora prefiere ser llamado por el etnónimo Yine. El artículo se basa en la investigación de Protapi, que explora las tensiones que surgen cuando las comunidades indígenas transitan de las tradiciones orales a espacios de aprendizaje formales no indígenas, lo que les exige adquirir nuevas lógicas y protocolos para la producción de conocimiento. Además de basarse en los aportes de otros intelectuales indígenas latinoamericanos, el artículo destaca la importancia de analizar las percepciones de los pueblos indígenas sobre sus procesos educativos, particularmente en el contexto de contactos con influencias escolares no indígenas. Sugerimos que las escuelas Yine podrían dar más atención y valor al Gimatkalchi, noción también estudiada por Gow. Creemos también que las escuelas no indígenas y los entornos de educación formal podrían aprender de los pueblos indígenas y prestar mayor atención a sus sistemas de conocimiento.

Palabras clave: educación intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria; Gimatkalchi.

**EDUCATION AND INTERCULTURAL EXPERIENCES IN THE PERSPECTIVE OF
ALEX PROTAPI, A YINE ANTHROPOLOGIST FROM URUBAMBA, AMAZONIA,
PERU**

Abstract: This paper presents the research conducted by Alex Protapi, an anthropologist and leader of the Yine-Yami indigenous group in Peru, in dialogue with the work of anthropologist Peter Gow, who studied Protapi's people, originally referred to as the Piro, but who now they prefer to be called by the ethnonym: Yine. The article is based on Protapi investigation, which explores the tensions that arise when indigenous communities transition from oral traditions to non-indigenous formal spaces of learning, requiring them to acquire new logics and protocols for knowledge production. In addition to drawing on insights from other Latin American indigenous intellectuals, the article highlights the importance of analyzing the perceptions of indigenous people about their educational processes, particularly in the context of contacts with non-indigenous schooling influences. We suggest that Yine schools could give more attention and value to the Gimatkalchi, also studied by Gow. We also believe that non-indigenous schools and formal education settings could learn from indigenous people and pay greater attention to their knowledge systems.

Keywords: intercultural education; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

SUBMETIDO: 10/12/2024

APROVADO: 10/12/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

Experiencias educativas e interculturales desde la perspectiva de Protapi, un antropólogo Yine de Urubamba, Amazonía, Perú

ALEX SEBASTIÁN CALEB - PROTAPI

Comunidad Nativa Miaria, Distrito de Megantoni, Provincia de la Convención – Cusco, Perú
<https://orcid.org/0009-0009-9452-2056>

alex.sebastian.caleb@hotmail.com

DANIEL GORDILLO-SÁNCHEZ

Instituto Federal de Sergipe (IFS), Sergipe, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6725-0627>
danielgordillo65@gmail.com

BARBARA MAISONNAVE ARISI

Programa de Posgrado en Servicio Social, Universidad Federal de Bahía (UFBA), Bahía, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-7560-9636>
barbara.arisi@gmail.com

Introducción

Este artículo presenta la investigación realizada por Alexander Sebastián Caleb, o Protapi (su nombre indígena), como lo llamaremos en adelante, un estudiante y líder del grupo indígena Yine-Yami en Perú, en diálogo con el trabajo del antropólogo Peter Gow, quien escribió su tesis doctoral sobre el pueblo de Protapi, que en ese entonces denominaba Piro. Hoy en día, este pueblo indígena prefiere identificarse con el etnónimo Yine.

El texto registra y explora las tensiones que surgen cuando estudiantes indígenas transitan de tradiciones orales a espacios formales de aprendizaje no indígenas, los cuales exigen la adquisición de nuevas lógicas, métodos y protocolos para la producción de conocimiento. Fundamentados en las ideas de otros intelectuales indígenas latinoamericanos, destacamos la importancia de analizar las percepciones de los pueblos indígenas sobre sus procesos educativos, particularmente en el contexto de contacto con la escolarización no indígena. Sugerimos que las escuelas Yine podrían prestar más atención y valorizar el Gimatkalchi, noción estudiada por Gow. Consideramos que este artículo ofrece una crítica epistémica de los procesos educativos no indígenas, basada en la experiencia histórica de Protapi. También creemos que las escuelas no indígenas y los entornos formales de educación pueden aprender de y con los pueblos indígenas, prestando mayor atención a sus sistemas de producción, transmisión y registro del conocimiento.

Para comenzar este artículo, nos permitimos presentarnos, siguiendo una tradición que hemos aprendido con los grupos indígenas con los que hemos trabajado en América Latina. Al llegar a una comunidad, a menudo nos invitan a presentarnos compartiendo una breve biografía, para iniciar una reunión política o comunitaria. Esto ayuda a que todos comprendan un poco mejor quiénes son los participantes y de dónde vienen. En nuestro caso, así es como surgió la idea de escribir este artículo juntos, de forma colaborativa. Así pues, académicamente, queremos rendir homenaje a Donna Haraway, quien destaca la importancia de reconocer que todo conocimiento es “situado”.

El conocimiento situado requiere que el objeto de conocimiento sea representado como un actor y agente, no como una pantalla o un recurso, nunca como esclavo del maestro que cierra la dialéctica en su agencia única y su autoría de conocimiento “objetivo” (Haraway, 1988: 592; traducción nuestra).

Si Donna Haraway, nuestra estimada teórica feminista, destaca la posición de “coyote embajador” de las antropólogas feministas, solo podemos imaginar lo que las perspectivas indígenas sobre el conocimiento y la educación pueden aportar al debate académico. Queremos subjetivizar nuestra producción de conocimiento y presentarnos como los autores de este texto.

Protapi estudió antropología en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), una institución académica brasileña fundada en 2011 con vocación internacional, ubicada en Foz do Iguaçu (estado del Paraná), en la triple frontera de Brasil con Paraguay y Argentina. Ahora, con su título de antropólogo, Protapi ha regresado a su comunidad, donde trabaja en programas sociales y comunitarios, y recientemente se ha convertido en padre.

Daniel Gordillo-Sánchez, originario de Colombia, es antropólogo, lingüista y doctor en Educación. Realizó una pasantía doctoral en la Universidad de Hamburgo en Alemania, mientras coescribía este artículo. Sus intereses se centran en la pedagogía, la didáctica de las lenguas y la diversidad cultural en la educación. Tras completar su doctorado, se convirtió en profesor efectivo del Instituto Federal de Sergipe (IFS), en el nordeste brasileño.

Barbara Arisi, realizó sus estudios de maestría y doctorado en Brasil, con una pasantía en el Reino Unido (Arisi, 2011). Experimentó un choque cultural al llegar directamente desde la Tierra Indíge-

na Vale do Javari, en la Amazonía, para pasar seis meses en Oxford. En la primavera de 2010, se celebró un encuentro de estudios amazónicos en la Universidad de Oxford, donde conoció a Peter Gow¹.

En las clases de antropología de la UNILA los autores se encontraron y se vieron inmersos en lo que Victor Turner (1967) llama un lugar “entre y en medio”, en una posición liminal de estar en una universidad con la misión de fortalecer un terreno fértil para la descolonización de la academia, y al mismo tiempo ser formados bajo esa misma tradición, de cuño formal.

Los/las Yine-Yami – presentados/as por Protapi

En su investigación de pregrado en antropología, Protapi (2016) explica que la población Yine vive en dos subgrupos étnicos: los *Yine-Manuhajene* (ubicados en los ríos Madre de Dios y Las Piedras, en el departamento de Madre de Dios) y su grupo, los *Yine-Yami* (ubicados en la cuenca del río Urubamba, departamentos de Cusco y parte de Ucayali). *Yine-Yami* es un término Yine que se usa para referirse a las personas que viven en el Río Negro de Urubamba (Yine = gente, Yami = *Río Negro*). Los nombres de estos subgrupos étnicos siempre están asociados con la ubicación geográfica en la que viven.

El pueblo Yine sufrió una gran explotación tras la invasión de Abya-Yala, como algunos pueblos indígenas se refieren al continente latinoamericano. Como Peter Gow registró a principios del siglo XX, los Yine “evocan las narrativas de esclavitud y opresión sufridas por sus ancestros y otros parientes” (Gow, 1991: 4; traducción nuestra). Gow documentó sus historias orales y el sistema de “peonaje por deuda” en las haciendas. Este sistema de esclavitud afectó a muchas poblaciones indígenas amazónicas, especialmente durante los auges del caucho en las primeras y segundas guerras mundiales. Cuando Gow realizó su investigación en la década de 1980, la economía local estaba dominada por la explotación maderera. La tesis doctoral de Peter Gow se centró en estudiar las clasificaciones sociales nativas. En nuestro artículo, nos enfocaremos en analizar el impacto de la escolarización no indígena en el pueblo Yine. En particular, destacaremos la investigación y las reflexiones de Protapi para ilustrar cómo un joven líder Yine percibe la relación de su pueblo con la producción de conocimiento no indígena.

En el artículo *Steps towards an ethnographic theory of acculturation*, Gow (2015) desarrolla un marco teórico original para entender la categoría de aculturación desde una perspectiva etnográfica. Él señala que los modelos tradicionales de aculturación, que se enfocan en la asimilación o el rechazo de una cultura dominante por parte de una cultura subordinada, no logran captar la naturaleza compleja y dinámica de las interacciones culturales². Estos modelos ofrecen una descripción superficial de las culturas indígenas y a menudo ignoran sus propias lógicas y significados en el proceso de establecer relaciones con los actores externos. Por lo tanto, el autor enfatiza la importancia de comprender las categorías en su contexto local, preguntando a las personas y cuestionando las categorías no indígenas preexistentes para captar verdaderamente las dinámicas de interacción cultural. Desde esta perspectiva,

1 Al final del artículo, incluimos una “breve memoria” que ilumina nuestro encuentro y elabora una reflexión sobre formas alternativas de conocimiento e intercambio, en espacios tanto educativos como académicos.

2 Él menciona en la introducción de *Of mixed blood* las obras de Wagley y Galvão (1949) como ejemplos de estas ideas de “perder sus [Tenetehara de Maranhão] culturas distintivas y convertirse en asimilados” (Gow, 1991: 10).

nuestro artículo es un esfuerzo por comprender los procesos educativos desde una perspectiva indígena y a partir de las experiencias de los ancestros, líderes y maestros de la comunidad Miaria.

La universidad y la escuela

Protapi fue uno de los primeros estudiantes en matricularse en la UNILA. Como es común para los estudiantes de pueblos originarios, su camino para llegar a la universidad y a Brasil no fue fácil, y también experimentó un gran choque al ingresar en la tradición académica latinoamericana (no indígena). La experiencia fue particularmente difícil, en gran parte porque la UNILA era una universidad joven que –en ese entonces– no tenía experiencia en recibir estudiantes indígenas³. Protapi fue el primer estudiante indígena en elegir estudiar antropología en la UNILA y tuvo que enfrentar los códigos y prácticas de una canon académico sin mucho espacio abierto para encuentros interculturales.

Aunque la llegada de estudiantes indígenas a la educación superior brasileña debe celebrarse, es importante destacar que estos suelen tener dificultades para seguir el ritmo del paradigma del conocimiento científico y de las maneras en que este se reproduce en instituciones no indígenas. Muchos de ellos abandonan sus estudios debido a la falta de conocimiento de la dinámica académico-científica, las dificultades con el idioma de instrucción y la falta de apoyo institucional, entre otros factores (Gordillo-Sánchez, 2016). Por lo tanto, el hecho de que Protapi haya completado su curso es muy significativo y demuestra su esfuerzo y su preocupación por ayudar a su comunidad como profesional en antropología.

Además, la experiencia de Protapi es similar a la de otros antropólogos indígenas latinoamericanos, como Tonico Benites, quien explicó en su Disertación de Maestría (2009) el significado de convertirse en investigador y profesor para defender a su comunidad indígena, los Guarani-Kaiowá en Brasil. Benites enfatizó la importancia de ocupar un espacio en la academia para establecer una red con otros investigadores y autoridades y, de esa forma, dar visibilidad a las problemáticas de su pueblo. La tesis de grado en antropología de Protapi (2016) registró las tensiones de migrar del mundo de la tradición oral a un espacio formal de aprendizaje no indígena, que exige la adquisición de lógicas y protocolos para la producción de conocimiento. Este choque cultural experimentado fue una gran motivación para la elección de su tema de investigación, y él cree que su trabajo es fundamental para visibilizar y abordar los desafíos que enfrentan los Yine-Yami. En sus propias palabras: “Los logros durante mi vida académica se fueron desenvolviendo, fui conociendo la lógica del saber académico para poder criticar el pensamiento occidental y construir un conocimiento a partir de mi propia realidad” (Protapi, 2016: 21).

En su estudio, inspirado en las contribuciones de Peter Gow, entre otros/as etnólogos/as, el joven antropólogo indígena se propuso analizar críticamente los procesos de escolarización desarrollados en su comunidad desde los primeros contactos con misioneros. El trabajo de campo se realizó en Miaria, su comunidad natal, ubicada en el río Urubamba, en el departamento peruano de Cusco. Sus habitantes hablan Yine, de la familia lingüística Arawak (como otros pueblos indígenas que habitan la Amazonía peruana, como los Asháninka, Yánesha y Matsiguenga), y también hablan español, como lengua colonial heredada. La metodología que utilizó Protapi fue cualitativa y se llevó a cabo con los

³ Actualmente, la universidad ha implementado una política especial para atraer y apoyar a estudiantes indígenas. En 2023, habrá 114 plazas disponibles en 29 cursos de pregrado específicamente, reservadas para estudiantes indígenas de la región.

líderes y ancianos de la comunidad de Miaria, quienes vivieron estos cambios drásticos en la escolarización. El trabajo de campo también incluyó algunas entrevistas realizadas previamente, de las cuales surgieron contribuciones y sugerencias para modificaciones en un trabajo inicial. Se realizaron entrevistas orales con hombres y mujeres para obtener diferentes percepciones sobre la escolarización Yine.

En su tesis de pregrado, Protapi incorpora reflexiones indígenas para informar su propia investigación y experiencia vivida, resultando en una forma de auto-etnografía. De esta manera, continúa el trabajo de Gow al explorar el impacto de la escolarización entre los Yine. Protapi se interesó en trabajar con los líderes y los miembros “sabios” de su comunidad que habían experimentado los “cambios drásticos que trajo la escolarización”. Así describe brevemente su propia experiencia como estudiante en su comunidad:

Mi experiencia escolar comienza en el año 1993. Comencé estudiar en el inicial en esta institución, fue mi primera formación escolar hasta los 5 años donde aprendí conocimientos básicos como a reconocer los colores, sumar, cantar en Yine y en español. Los profesores eran Yine. A los 6 años de edad empecé a estudiar en la Escuela primaria Bilingüe N° 6446, aquí aprendí todo lo que concierne en multiplicación, suma y resta, lenguaje. Las enseñanzas eran transmitidas en lengua Yine y en español por que la mayor parte eran Yine y algunos profesores hispanohablantes. En el curso de arte aprendíamos como hacer flechas y arcos algunas veces salíamos a la comunidad para conocer el medio ambiente. En cuanto las estructuras de las escuelas eran casas tradicionales construidas de palmeras, paredes de pajas y de piso de tierra. Las construcciones de las escuelas hechas por los mismos padres de familia porque no hubo apoyo del gobierno local. En esta escuela estudié hasta el año 2001. Posteriormente comencé a estudiar en la secundaria en el colegio agropecuario “Elías Sebastián Cushichinari” donde aprendí, historia, geografía, lengua, educación física, educación para el trabajo, educación familiar, religión entre otros cursos, aquí no era tan enfocado en la realidad que vivimos como fue en el inicial y en primaria. Sólo en el curso de educación para el trabajo aprendíamos como sembrar, tomate, repollo, rosar plantar y cosechar para tener nuestra propia huerta en nuestra casa y no depender de los vendedores. En este colegio estudié hasta el año 2006. Toda mi formación escolar lo hice en mi comunidad Nativa de Miaria (Protapi, 2016: 17).

Trabajo de campo en su propia comunidad

Al regresar de Brasil a su lugar de origen en Perú, para realizar el trabajo de campo, Protapi recibió un valioso apoyo de su colega universitaria, Taisa Lewitski. Juntos organizaron un evento intercultural en Miaria titulado “Intercambio de conocimientos y experiencias entre la cultura Cabocla de Brasil y los Yine-Yami de Perú”.

Protapi (2006) detalló la planificación y ejecución del taller. Taisa compartió aspectos de su propio trasfondo cultural, que identificó como la “cultura Cabocla”, y enfatizó las costumbres únicas de su comunidad, incluyendo danzas tradicionales, sistemas de creencias y organización social y política. Los participantes Yine expresaron gran entusiasmo por conocer una cultura desconocida para ellos, considerándola una experiencia novedosa.

El educador Yine Jeremías subrayó la importancia de apreciar tanto la cultura Cabocla como la Yine, fomentando un sentido de respeto y entendimiento mutuo. En los días siguientes, Protapi continuó con valiosas discusiones con los ancianos y miembros de la comunidad, explorando temas como la transmisión del conocimiento, la educación y otros aspectos cruciales para su investigación. Estas conversaciones le permitieron delinejar el enfoque principal de su tesis de pregrado en Antropología y Diversidad Latinoamericana, centrada en las percepciones de los Yine-Yami sobre sus procesos educativos. Así, el trabajo de Protapi encarna la voz de un antropólogo indígena que estudia y analiza su propia cultura.

Protapi enfatiza que su pueblo ha sido investigado por antropólogos no indígenas, quienes lo describieron utilizando sus categorías occidentales, sin considerar las formas de conocimiento Yine, conocidas como *Gimatkalchi*. Según Protapi, el *Gimatkalchi* es un conjunto de conocimientos y epistemologías dentro de la comunidad Yine. En su libro, *An Amazonian myth and its history*, Gow (2001) explica que se trata de un aspecto clave del pensamiento y acción Yine, referido a conocimientos potentes y habilidades diversas, presentes incluso en el discurso chamánico. Este poder se evidencia en el uso de plantas medicinales, mostrando un profundo entendimiento de los fenómenos naturales. En relación con este tema, Federico, miembro de la comunidad de Protapi, comentó durante el trabajo de campo: “Después de bañar [nuestros padres] nos hacían tomar plantas medicinales para tener puntería (...) preparaban las plantas para tener fuerzas y no estar débiles, como enfermos, eso era la intención de tomar las plantas medicinales. así era la vida.” (Protapi, 2016: 45).

Protapi (2016) agrega que el *Gimatkalchi* también puede referirse al conocimiento y sabiduría involucrados en la pintura corporal, la cerámica y los textiles. Así, el *Gimatkalchi* representa la experiencia y la sabiduría colectiva que se han desarrollado durante siglos entre los Yine-Yami. Como dice Gonzales, uno de los entrevistados de Protapi en su comunidad: “Los consejos que nos daban eran nuestros padres, abuelos, es por eso ahora seguimos esos consejos” (Protapi, 2016: 45).

Al incluir el *Gimatkalchi* en la investigación académica y la enseñanza, las universidades pueden promover la justicia social y la descolonización, reconociendo y valorando los sistemas de conocimiento indígena y sus contribuciones a la sociedad. El filósofo y miembro de la Academia Brasileña de Letras, Ailton Krenak (2020), reflexiona sobre la violencia colonial basada en la jerarquía entre expresiones socioculturales y epistemologías. Este escritor y líder del movimiento indígena brasileño critica a la parte de la humanidad que se considera a sí misma “iluminada” y su misión “civilizadora” de llevar “luz” a otras formas “oscurecidas” de humanidad. Su libro invita a integrar otras formas de producción de conocimiento, como el *Gimatkalchi*, otras maneras de entender la ciencia, otras estéticas y otras formas de saber. Consideramos que el trabajo de Protapi avanza en esa dirección, al mostrarnos una crítica epistémica de los procesos educativos basada en su propia experiencia histórica. Consecuentemente, observamos un esfuerzo hacia una “contra-antropología histórica del mundo blanco” (Kopenawa; Albert, 2015: 542) que busca transformar estos procesos educativos.

Herencia familiar en la educación: conocimiento y sabiduría

Gow reflexionó sobre esa idea romantizada de los pueblos indígenas “salvajes” (1991: 8). Pudo reconocer que había hablado con ellos como misionero y como un “jefe blanco” que idealizaba la vida de los “pueblos tradicionales” y que, en muchos sentidos, los Yine tal vez intentaran “emular la vida de las personas que viven en las ciudades”, pero estarían orgullosos de tener su propio “alimento” (caza silvestre, frutos del bosque, mandioca de sus huertos, etc.). Gow escribió que, poco a poco, logró pasar a esa categoría de volverse “como familia” o, como él traduce, “como parientes”, ganándose su confianza, respeto y recuerdo. En ese sentido, Protapi es pariente, es “familia”. De hecho, su experiencia escolar está intrínsecamente ligada a su posición en la genealogía de su familia dentro de la comunidad Yine-Yami.

Como explica Gow (1991: 89): “Las identidades personales en el Bajo Urubamba, tan confusas para las personas externas, no lo son para la población local, pues es la multiplicidad de identidades lo que sitúa a cualquier persona dentro del mundo conocido del parentesco”. Y ese es el caso de Protapi. Está muy bien ubicado en la genealogía de parentesco y educación, que muestra cómo la educación se desarrolló, también, gracias a su familia intercultural:

De los cuatro hijos de Elías, uno de ello es mi abuelo Juan, quien fue el primero profesor y misionero de la comunidad Miaria, su trabajo como misionero consistía en traducir la biblia del nuevo testamento al idioma Yine. Además de ello tradujo *Tokanchi Gikshijikowaka – Steno* (Diccionario traducido del español al idioma Yine).

(...)

Mi abuela Teresa, quien también es Yine, tuvo 11 hijos. Como artesana y misionera tradujo *Go-yakalu Gimalwutikaluru* (Corarios, en la legua Yine) a partir de los versículos del nuevo testamento que traducía mi abuelo, también fue la primera enfermera que actuaba como partera en la comunidad Miaria.

(...)

Mis padres son de diferentes culturas, mi mamá Elicia Caleb es profesora de la cultura Ashaninka y mi papá es profesor de la cultura Yine, su nombre originario es Sheyna, en castellano se llama Jeremias Sebastián. Mi papá fue el primer promociónante de secundaria en graduarse en el colegio Padre Francisco Álvarez de la Comunidad Nativa de Sepahua. Además, fue el primer promociónante en graduarse en la enseñanza superior en el Instituto Lingüística de Verano - ILV en la región de Ucayali de la ciudad de Pucallpa (Protapi, 2016: 16).

La confianza que él establece con sus interlocutores se asemeja a la confianza entre miembros de una familia. La familia de Alex Protapi deseaba que él se convirtiera en líder, y su tesis de pregrado forma parte de la inversión de su familia en su educación y desarrollo político, impregnada de afecto y cuidado. Es interesante notar que sus abuelos fueron los primeros misioneros en su comunidad y desempeñaron un papel activo en la traducción de la Biblia y otros documentos religiosos al idioma Yine. Además, la escuela más importante de la región lleva el nombre de su abuelo, *Elías Sebastián Cushichinari*.

Elías Sebastián Cushichinari, mi tatarabuelo perteneciente al Pueblo Yine, fue el primer alfabetizado por su patrón. Luego pasó a ser el primer profesor Yine. En homenaje a su persona el nom-

bre de mi colegio mixto agropecuario es “Elías Sebastián Cushichinari” de la comunidad Miaria. (Protapi, 2016: 16).

Protapi estudió en esta escuela secundaria, por lo cual se refiere a ella como “mi escuela”. Reflexionando sobre su experiencia como estudiante en la escuela durante su niñez, escribe:

En mi experiencia como estudiante Yine pude percibir que, a pesar de que la mayor parte de los profesores son Yine, el modelo de educación que se enseña en la escuela no fue un modelo de educación intercultural. Ese modelo de educación no valorizaba nuestros saberes. Con mis compañeros de secundaria recuerdo tener diálogos acerca de las dificultades de aplicar el conocimiento en la vida cotidiana, es por eso que hoy puedo percibir el desinterés de los jóvenes en ir a la escuela, menos aún en criticar el modelo de la educación establecido (Protapi, 2016: 17).

Podemos entonces observar cómo las perspectivas internas y reflexiones de un investigador nativo sobre la educación intercultural pueden contribuir a diferentes tradiciones de conocimiento, particularmente en la antropología. Protapi también identificó la disminución del valor otorgado a la oralidad: “Muchas fuentes orales no son consideradas como las escritas, no tienen el mismo peso” (Protapi, 2016: 31). La presencia de los misioneros entre los Yine reemplazó, o mejor dicho, ocupó el lugar de los ancianos, como también señaló el joven indígena: “Los jóvenes Yine generalmente aprendían con los padres y abuelos ellos eran los encargados de transmitirles los saberes (Protapi, 2016: 42).

Esto afectó fuertemente las relaciones intergeneracionales, como el mismo Alex Protapi señala: “antes de la llegada de la educación intercultural bilingüe, los niños y jóvenes tenían más respeto por sus mayores” (Protapi, 2016: 26). Las palabras y conocimientos de los ancianos se volvieron menos centrales para los jóvenes, lo que condujo a una disminución de su posición en la jerarquía interna de valores de conocimiento dentro de su propia comunidad. Este cambio se debió en parte a que los misioneros que introdujeron la escolarización no reconocieron a los ancianos como fuentes valiosas de conocimiento, y la historia oral no recibió el valor que merecía. Como también observa Protapi:

Cuando llegó la escolarización dejaron su cultura oral sometidos por una cultura escrita. La educación formal no valoró los conocimientos que son propios de los pueblos originarios, las formas de producción de conocimientos. Muchas veces la historia trató a los pueblos indígenas sin historia sin memoria y sin escrita (Protapi, 2016: 29-30).

Gow analizó la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) entre los Yine, especialmente a través de la escolarización y la educación “formal”. Protapi observa lo mismo y señala la ignorancia de los religiosos sobre la dimensión que tienen los mitos en el conocimiento indígena:

Los misioneros evangélicos trajeron sus propias costumbres y religión. Ellos impusieron formas de pensar y ser en conceptos como; Dios, pecado, salvación, división de trabajo, mitos, entre otros. Por ejemplo, los misioneros categorizan como mito, lo que para nosotros los Yine es nuestra historia (Protapi, 2016: 37).

Otros académicos indígenas han reflexionado sobre el papel de los misioneros al establecer escuelas, como Tonico Benites en sus estudios sobre la pedagogía Guaraní-Kaiowá. Benites (2009) adopta un enfoque histórico que comienza en el contexto colonial y señala que las prácticas pedagógicas desarrolladas por los misioneros-educadores no indígenas en las escuelas Guaraní-Kaiowá permanecen iguales a las practicadas en las escuelas oficiales de las ciudades, como la metodología, los materiales didácticos, la evaluación, el lenguaje y la exigencia de higiene física. Aunque existen iniciativas y proyectos orientados a integrar las tradiciones indígenas en el aula, Benites considera que a menudo son actividades superficiales o genéricas y no logran considerar las especificidades culturales y lingüísticas únicas de estos grupos étnicos. En cambio, tienden a simplificar y caricaturizar su cultura.

Como afirma Silvia Rivera-Cusicanqui (2012: 99-100; traducción nuestra):

El multiculturalismo oficial descrito anteriormente ha sido el mecanismo de ocultamiento por excelencia para nuevas formas de colonización. Las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevas formas de cooptación y neutralización. De esta manera, reproducen una ‘inclusión condicionada’, una ciudadanía mitigada y de segunda clase que moldea los imaginarios e identidades subalternos en el rol de ornamentos a través de los cuales las masas anónimas representan la teatralidad de su propia identidad.

Ancianos/as como fuente de sabiduría y consejo

En este sentido, observamos que cultura y educación son términos mutuamente importantes y relacionados. Entendemos la educación en un sentido amplio, como un proceso que reconoce la historia, cultura y tradición, incorporándolas en prácticas de transmisión de conocimiento. No se trata solo de enseñar materias académicas, sino también de preservar y transmitir conocimientos culturales e históricos. En las sociedades indígenas, los niños no solo tienen un lugar de participación plena en la vida social, sino que también generan situaciones de sociabilidad y aprendizaje a través de la interacción con otros actores. Este vínculo de parentesco, formado en la infancia, determinará relaciones fundamentales que los adultos establecerán (Tassinari, 2009).

Benites (2009) señala que, para el pueblo indígena Guaraní-Kaiowá, los miembros responsables de la educación (como los padres y madres) están guiados por los/as líderes (abuelos/as) de la familia extendida. Estos se encargan de supervisar y evaluar, así como de reprender cualquier acción que se considere incongruente con las normas de la familia extendida. Además, durante el proceso de transmisión del conocimiento, las figuras de liderazgo y apoyo, como el abuelo, la abuela, el padre y la madre de los niños, son personas fundamentales, con la autoridad para intervenir en problemas internos según las normas morales establecidas por ellos. Estas personas son consideradas como líderes educativos legítimos por los miembros internos, y son responsables de coordinar las actividades educativas diarias, formar y/o guiar los comportamientos y actitudes correctas de los miembros inexpertos de la familia.

Conclusión: una escuela con espacio para el Gimatkalchi

Las observaciones de Protapi sobre el sistema educativo del pueblo indígena Yine destacan el papel significativo de los/as sabios/as y ancianos/as, quienes son fundamentales en el proceso de transmisión de conocimiento. Se subraya la importancia del consejo de los/as abuelos/as respecto a la medicina tradicional y el respeto y aprecio hacia estas personas, así como la necesidad de encontrar espacios donde los estudiantes puedan recibir estos consejos. En las entrevistas con los/as ancianos/as, se registra la preocupación por incluir este tipo de conocimiento en la educación, ya que se considera esencial para la disciplina y para mantener las tradiciones y costumbres Yine⁴.

Protapi expresa una creciente preocupación entre los pueblos indígenas Yine sobre el hecho de que las generaciones más jóvenes ya no respetan la sabiduría y el conocimiento de los/as mayores, debido también a la influencia externa no indígena. Según él, “esas costumbres antiguas última mente se viene dejando por causas de las migraciones de personas foráneas que vienen consigo trayendo sus costumbres a ello se ve modificando las costumbres Yine últimamente” (Protapi, 2016: 46). Él cita una sugerencia hecha por Belaunde: “Lo que se trata es de encontrar espacios donde los profesores y alumnos puedan recibir el consejo de los mayores y de las plantas medicinales” (Belaunde, 2010: 131 *apud* Protapi, 2016: 30). En el mismo sentido, Protapi propone su propia sugerencia para hacer que la escuela Yine sea más atractiva e interesante para las nuevas generaciones Yine, como su propio hijo: “Propongo también valorizar el Gimatkalchi por parte de los profesores, alumnos, escuela y la academia” (Protapi, 2016: 53).

Sugerimos que las escuelas no indígenas y los entornos formales de educación deben prestar más atención y valor al conocimiento tradicional de las comunidades indígenas y abrir espacios para estos encuentros entre generaciones, para nutrirse mutuamente de conocimientos sobre visiones de mundo en constante transformación.

En este artículo, analizamos el impacto de la colonización en el proceso educativo Yine-Yami e intentamos sugerir caminos hacia la creación de un diálogo intercultural entre diferentes epistemologías y generaciones. Es crucial trabajar hacia la descolonización de la educación creando más oportunidades para que académicos/as y líderes indígenas, como Protapi, tengan voz y contribuyan a la producción de conocimiento.

Post Scriptum, un recuerdo

Nos gustaría registrar también, como parte del homenaje a Peter Gow, un recuerdo. Durante su pasantía en la Universidad de Oxford, como candidata a doctorado, Bárbara le escribió a algunos profesores e investigadores que habían trabajado en la Amazonía para presentarles sus hallazgos y compartir sus reflexiones; recibió respuestas amistosas de Steven Rubenstein y, recomendado por él, también de Daniela Peluso. Los visitó y pasó la noche con ellos en Liverpool y Kent, respectivamente. Gow nunca le respondió. Finalmente, se encontraron en un evento de estudios amazónicos. Esa misma no-

⁴ El registro de los consejos de los ancianos indígenas y su propia expresión poética oral ha sido una preocupación para muchos antropólogos. El mejor ejemplo que conocemos es el que estudiamos durante el curso de Etnología Indígena en la UNILA, producido en las lenguas uitoto y español, con la narrativa y los consejos dados por el uitoto Hypólito Candre Kinerai y escrito por el antropólogo Juan Alvaro Echeverri (Echeverri y Candre, 2008 [1993]).

che, en una fiesta en la casa de Elisabeth Ewart, mientras bebían y disfrutaban de la cálida noche bajo la luz de la luna, Gow preguntó a todos quién quería cantar con él canciones indígenas. La mayoría de las personas intentaron convencerlo de cambiar de idea porque era bastante tarde y no querían molestar a los vecinos. Bárbara sintió el impulso de acompañarlo; también anhelaba ese momento de compartir conocimientos amazónicos. Así que le cantó a Gow y a los demás una canción Matis (*tsari*, una canción para el maíz). A lo cual, Gow respondió cantando también un canto Yine.

Nos gustaría aprovechar la oportunidad para sugerir que en reuniones organizadas en entornos académicos formales, nos abramos a cantar, pintar el cuerpo, tejer cestos y otras formas de momentos de transmisión de conocimiento. Nos encanta recordar la famosa imagen de Franz Boas interpretando una danza indígena para sus estudiantes. ¿Por qué las escuelas y academias deben estar tan centradas en formatos escritos no indígenas⁵? Debemos mimetizar cada vez más las formas indígenas de aprender y relacionarnos en este planeta; ya es tiempo de indigenizarnos en los espacios académicos, dejar de ser textos y centrarnos en palabras, y enseñar lo que hemos aprendido de los pueblos indígenas.

Formamos parte de este círculo antropológico que también es un espacio de intercambio de conocimiento, un conocimiento encarnado como Gow mostró al cantar canciones Yine. Seguimos aprendiendo de estos pequeños y grandes encuentros que tenemos con nuestros colegas en este viaje planetario, como este encuentro entre el Protapi, Daniel y Bárbara que resultó en este artículo. Al fin y al cabo, el conocimiento puede ser solo conocimiento, pero ¿no es mucho más agradable cuando también puede considerarse como parte de una red de personas entrelazadas en nidos y redes de afecto, danza, canciones y tal vez incluso sabiduría compartida? Al escuchar, podemos incluso aprender a cantar, como Protapi aprendió en su escuela primaria y Gow de sus amigos Yine. Intentémoslo.

Alex Sebastián Caleb – Protapi es antropólogo formado en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Actualmente es Subgerente de Pueblos Originarios en la Municipalidad Distrital de Megantoni, Cusco, en Perú.

Daniel Gordillo-Sánchez es doctor en Educação (PPGE/UFPB). Actualmente es profesor del Instituto Federal de Sergipe (IFS), Brasil.

Barbara Maisonnave Arisi es doctora en Antropología (PPGAS-UFSC). Actualmente es profesora visitante en el Programa de Posgrado en Servicio Social de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), Brasil.

⁵ En la reunión de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) en Natal, Brasil, Deise Lucy Montardo bailó y tocó junto con Luiz Laureano da Silva y Moisés Luiz da Silva Baniwa, ambos de Itacoatiara Mirim - Amazonas, en la sesión “Debates en torno a la Antropología Colaborativa”, otro momento inolvidable de presentación, en el cual los antropólogos demostraron que han aprendido y saben enseñar “a la manera indígena” cantando y bailando como les enseñaron, en la tradición de Franz Boas y los Yine

FINANCIAMENTO

Mientras coescribía este artículo, Daniel Gordillo-Sánchez tuvo una beca de pasantía doctoral, para estudios en la Universidad de Hamburgo (Alemania), concedida por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

REFERENCIAS

- Arisi, B. M. (2007). *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90128>
- Arisi, B. M. (2011). *A dádiva, a sovinice e a beleza: economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/94848>
- Benites, T. (2009). *A escola na ótica Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-37139.pdf>
- Protapi, A. S. C. (2016). *Yinuwakinritka Yimaklewlu Yine Getleya: Proceso de escolarización desde el punto de vista Yine* (Trabajo de Conclusión de Curso, Antropología, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana). Disponible em: <https://dspace.unila.edu.br/items/7fd2791f-3811-4621-9257-a648b3811937>
- Echeverri, J. A. & Candre, H. (2008 [1993]). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Jírue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina*. Santafé de Bogotá: Colcultura. Disponible em: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Gordillo-Sánchez, D. (2016). Oportunidades y desafíos para la ciencia de la información: Indígenas y educación superior en América Latina. *Bibliotecas. Anales de Investigación*, 12(2). Disponible em: <http://revistas.bnjm.sld.cu/index.php/BAI/article/view/182>
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenie*, 1, 34-39.
- Gow, P. (2010). ¿Podía leer Sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los piros (Perú Occidental). *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 19(33), 105–117. Disponible em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v19n33/v19n33a09.pdf>
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575-599. Disponible em: <https://www.jstor.org/stable/3178066>

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2020). *Ideas to postpone the end of the world*. Canada: House of Anansi Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Ch'ixinakax Utxiwa*: a reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95– 109. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/111/1/95/3568/>

Tassinari, A. (2009). Múltiplas infâncias: O que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola – ou a sociedade contra a escola. Trabalho apresentado no *33º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, Brasil.

Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 93-111. Itaca, NY: Cornell University Press.

EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS E INTERCULTURAIS SOB A PERSPECTIVA DE PROTAPI, UM ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZÔNIA, PERU

Resumo: Este artigo apresenta a pesquisa realizada por Alex Protapi, um antropólogo e líder do grupo indígena Yine-Yami no Peru, em diálogo com o trabalho do antropólogo Peter Gow, que estudou o povo de Protapi, originalmente referido como Piro, mas que agora preferem ser chamados pelo etnônimo Yine. O artigo é baseado na investigação de Protapi, que explora as tensões que surgem quando comunidades indígenas transitam das tradições orais para espaços formais de aprendizagem não indígenas, exigindo a aquisição de novas lógicas e protocolos para a produção de conhecimento. Além de se basear em contribuições de outros intelectuais indígenas latino-americanos, o artigo destaca a importância de analisar as percepções dos povos indígenas sobre seus processos educacionais, especialmente no contexto de contatos e influências educacionais não indígenas. Sugerimos que as escolas Yine poderiam dar mais atenção e valor ao Gimatkalchi, também estudado por Gow. Acreditamos também que as escolas e instituições de ensino formais não indígenas poderiam aprender com os povos indígenas e prestar mais atenção em seus sistemas de conhecimento.

Palavras-chave: educação intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

EXPERIENCIAS EDUCATIVAS E INTERCULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE PROTAPI, UN ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZONÍA, PERÚ

Resumen: Este artículo presenta la investigación realizada por Alex Protapi, un antropólogo y líder del grupo indígena Yine-Yami en Perú, en diálogo con el trabajo del antropólogo Peter Gow, quien estudió al pueblo de Protapi, anteriormente referido como Piro, pero que ahora prefiere ser llamado por el etnónimo Yine. El artículo se basa en la investigación de Protapi, que explora las tensiones que surgen cuando las comunidades indígenas transitan de las tradiciones orales a espacios de aprendizaje formales no indígenas, lo que les exige adquirir nuevas lógicas y protocolos para la producción de conocimiento. Además de basarse en los aportes de otros intelectuales indígenas latinoamericanos, el artículo destaca la importancia de analizar las percepciones de los pueblos indígenas sobre sus procesos educativos, particularmente en el contexto de contactos con influencias escolares no indígenas. Sugerimos que las escuelas Yine podrían dar más atención y valor al Gimatkalchi, noción también estudiada por Gow. Creemos también que las escuelas no indígenas y los entornos de educación formal podrían aprender de los pueblos indígenas y prestar mayor atención a sus sistemas de conocimiento.

Palabras clave: educación intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria; Gimatkalchi.

**EDUCATION AND INTERCULTURAL EXPERIENCES IN THE PERSPECTIVE OF
ALEX PROTAPI, A YINE ANTHROPOLOGIST FROM URUBAMBA, AMAZONIA,
PERU**

Abstract: This paper presents the research conducted by Alex Protapi, an anthropologist and leader of the Yine-Yami indigenous group in Peru, in dialogue with the work of anthropologist Peter Gow, who studied Protapi's people, originally referred to as the Piro, but who now they prefer to be called by the ethnonym: Yine. The article is based on Protapi investigation, which explores the tensions that arise when indigenous communities transition from oral traditions to non-indigenous formal spaces of learning, requiring them to acquire new logics and protocols for knowledge production. In addition to drawing on insights from other Latin American indigenous intellectuals, the article highlights the importance of analyzing the perceptions of indigenous people about their educational processes, particularly in the context of contacts with non-indigenous schooling influences. We suggest that Yine schools could give more attention and value to the Gimatkalchi, also studied by Gow. We also believe that non-indigenous schools and formal education settings could learn from indigenous people and pay greater attention to their knowledge systems.

Keywords: intercultural education; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

SUBMETIDO: 10/12/2024

APROVADO: 10/12/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

Education and intercultural experiences from the perspective of protapi, a Yine anthropologist from Urubamba, Amazonia, Peru

ALEX SEBASTIÁN CALEB - PROTAPI

Comunidad Nativa Miaria, Distrito de Megantoni, Provincia de la Convención – Cusco, Peru.
<https://orcid.org/0009-0009-9452-2056>
alex.sebastian.caleb@hotmail.com

DANIEL GORDILLO-SÁNCHEZ

Instituto Federal de Sergipe (IFS), Sergipe, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6725-0627>
danielgordillo65@gmail.com

BARBARA MAISONNAVE ARISI

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-7560-9636>
barbara.arisi@gmail.com

Introduction

This paper presents the research conducted by Alex Sebastián Caleb – Protapi, or Protapi (his indigenous name), a student and leader of the Yine-Yami indigenous group in Peru, in dialogue with anthropologist Peter Gow's work. Gow wrote his PhD thesis about Protapi's people, called by him

back then by the name: Piro. Nowadays, the indigenous people prefer to identify themselves by another denomination, the ethnonym Yine.

It observes the tensions that arise when indigenous students transition from oral traditions to non-indigenous formal spaces of learning, requiring them to acquire new logics and protocols for knowledge production. In addition to drawing on insights from other Latin American indigenous intellectuals, we highlight the importance of analysing the perceptions of indigenous people about their educational processes, particularly in the context of contacts with non-indigenous schooling. We suggest that Yine schools could give more attention and value to the *Gimatkalchi*, also studied by Gow. We understand this paper offers an epistemic critique of non-indigenous educational processes, based on Protapi's own historical experience. We also believe that non-indigenous schools and formal education settings can learn from indigenous people and pay greater attention to their knowledge systems.

To begin this paper, let us introduce ourselves, following a tradition we have learned from the indigenous groups we have worked with in Latin America. When we arrive in a community, we are often invited to introduce ourselves by sharing a brief biography, to start a political or community meeting. This helps everyone understand a bit better who the participants are and where we are coming from. In our case, this is what allowed us to meet and end up writing this paper together. Academically, we would like to pay our respects to Donna Haraway, who emphasizes the importance of acknowledging that all knowledge is "situated".

As written by her:

Situated knowledge requires that the object of knowledge be pictured as an actor and agent, not as a screen or a ground or a resource, never finally as slave to the master that closes off the dialectic in his unique agency and his authorship of "objective" knowledge. (Haraway, 1988: 592).

If Donna Haraway, our esteemed feminist theorist, emphasizes the "coyote trickster" position of feminist anthropologists, we can only imagine what indigenous perspectives on knowledge and schooling can bring to the academic debate. Let us subjectify our knowledge production and introduce ourselves as the authors of this text.

Protapi studied anthropology at the Federal University of Latin American Integration (UNILA), a Brazilian academic institution founded in 2011 with an international vocation, located in Foz do Iguaçu, at the triple border of Brazil with Paraguay and Argentina. Now, with his anthropologist diploma, Protapi has returned to his community where he works with social programs. He recently became a father.

Daniel Gordillo-Sánchez, originally from Colombia, is an anthropologist, linguist, and holds a PhD in education. During his doctoral studies, he completed an internship at the University of Hamburg in Germany, a period during which he contributed to the collective writing of this article. His academic interests include pedagogy, language teaching methodologies, and cultural diversity in education. After completing his PhD, he became a professor at the Federal Institute of Sergipe (IFS) in northeastern Brazil.

Finally, Barbara M. Arisi studied in Brazil for her MSc and PhD, with an internship in the United Kingdom (Arisi 2007; 2011). Since 2003, she has worked in the Vale do Javari Indigenous Territory, in the Amazon. She co-authored books on the colonisation of indigenous sexualities and taught anthropology in UNILA, in Brazil, and also in the Netherlands. Currently, she is a visiting professor at the Federal University of Bahia. In 2010 Spring, an Amazonianist encounter took place at the University of Oxford, where she met Peter Gow¹.

At UNILA, the authors met and were caught in what Victor Turner (1967) names as a place “in between and betwixt”, in a liminal position of being in a university that has a mission to offer fruitful ground for a decolonisation of the academia and with all of them being raised by that very same tradition. The three authors met at the university’s Anthropology classroom.

The Yine-Yami - as presented by Protapi

As Protapi (2016) explains, the Yine population lives in two Yine ethnic subgroups: the Yine-Manuhajene (located in the Madre de Dios and Las Piedras rivers, in the Madre de Dios department) and his group, the Yine-Yami (located in the Urubamba River basin, Cusco and part of Ucayali departments). “Yine-Yami” is a Yine term used to refer to the people who live in the *Rio Negro of Urubamba* (Yine = people, Yami = *Rio Negro*). The names of these ethnic subgroups are always associated with the geographical location where they live.

The Yine people suffered heavy exploitation after the invasion of Abya-Yala, as some indigenous people refer to the Latin American continent. As Peter Gow recorded in the early 20th century, the Yine “evoke the narratives of slavery and oppression suffered by the ancestors and by other kinspeople” (Gow, 1991: 4). Gow documented their oral histories and the system of “in-debt peonage” on haciendas. This system of slavery impacted many Amazonian indigenous populations, especially during the caucho and rubber booms of the First and Second World Wars. When Gow conducted his research in the 1980s, the local economy was dominated by lumbering. Peter Gow’s PhD thesis centered on studying native social classifications. For our paper, we will focus on analysing the impact of non-indigenous schooling on the Yine people. In particular, we will highlight Protapi’s research and reflections to illustrate how a young Yine leader perceives his people’s relationship to non-indigenous knowledge production.

In the paper *Steps towards an ethnographic theory of acculturation*, Gow (2015) develops an original theoretical framework for understanding the category of acculturation, through an ethnographic lens. He noted that traditional models of acculturation, which focus on the assimilation or rejection of a dominant culture by a subordinate culture, fail to capture the complex and dynamic nature of cultural interactions². These models provide a superficial description of indigenous cultures and often ignore their logics and meanings in the process of establishing relations with outsiders. Therefore, the author stresses the importance of understanding categories in their local context, by asking people and questioning

¹ At the conclusion of the paper, we have included a “brief memoir” that illuminates our encounter and highlights the reflections we present in our paper on alternative forms of knowledge and exchange in both educational and academic space.

² He mentioned at the introduction of Of mixed blood the works of Wagley and Galvão (1949) as examples of these ideas of “loosing their [Tenetehara of Maranhão] distinctive cultures and becoming assimilated” (Gow, 19: 10)

pre-existing non-indigenous categories to truly comprehend the dynamics of cultural interaction. From this perspective, our paper is an effort to understand educational processes from an indigenous perspective and the experiences of the ancestors, leaders, and teachers of the Miaria community.

The university and the school

Protapi was among the first students at UNILA. As it is a common narrative to indigenous students, his journey to reach the university and Brazil was not easy, and he also experienced a great clash when entering into the Latin American (non-indigenous) academic tradition. The experience was particularly difficult, especially because UNILA was a young university that had – by then - no experience receiving indigenous students³. Protapi was the first indigenous student to choose to study Anthropology at UNILA and he was, overall, among the first indigenous students to be at UNILA. He had to face the codes and practices of an academic tradition without much open space for intercultural encounters.

Although the arrival of indigenous students in Brazilian higher education should be celebrated, it is important to highlight that these students usually have difficulties keeping up with the pace of the scientific knowledge paradigm and how it is reproduced within non-indigenous institutions. Many of them drop out due to a lack of knowledge of the academic-scientific dynamics, language difficulties, and lack of institutional support, among other factors (Gordillo-Sánchez, 2016). Therefore, the fact that Protapi has completed his course is very significant and demonstrates his effort and concern to be able to help his community as a professional in anthropology.

Furthermore, Protapi's experience is similar to that of other Latin American indigenous anthropologists, such as Tonico Benites, who explained in his master's dissertation (2009) the significance of becoming a researcher and a professor to advocate for his indigenous community, the Guarani-Kaiowá in Brazil. Benites emphasised the importance of occupying a space in the academy to establish a network with other researchers and authorities to bring visibility to the issues of his community. Protapi's BA thesis (2016) registered the tensions of migrating from the world of oral tradition to a non-indigenous formal space of learning, which requires the acquisition of specific logics and protocols for the production of knowledge. This cultural clash experienced by him was a great motivation for the choice of his research topic, and he believes that his work is crucial in creating visibility and addressing the challenges faced by the Yine-Yami people. In his own words, "I had achievements during my academic life, and I kept on developing it. I got to know the logic of academic knowledge in order to be able to criticise Western thought and to build knowledge from my own reality."⁴ (Protapi, 2016: 21).

In his study, inspired by the contributions of Peter Gow, among other ethnologists, the indigenous anthropologist aimed to critically analyse the processes of schooling developed in his community since the first contact with missionaries. The fieldwork was carried out in Miaria, his home communi-

³ Currently, the university has implemented a special policy to attract and support indigenous students. In 2023, there were 114 places available across 29 undergraduate courses specifically reserved for indigenous students.

⁴ In the original: "Los logros durante mi vida académica se fueron desarrollando, fui conociendo la lógica del saber académico para poder criticar el pensamiento occidental y construir un conocimiento a partir de mi propia realidad".

ty, located on the Urubamba River, in the Peruvian department of Cusco. Its inhabitants speak Yine, from the Arawak linguistic family (like other indigenous peoples that live in the Peruvian Amazon such as Asháninka, Yánesha, and Matsiguenga), and they also speak Spanish, as a colonial inherited language. The methodology he used was qualitative and was carried out with the leaders and elderly people of the Miaria community, who experienced these drastic changes in schooling. The fieldwork also included some interviews conducted previously, where contributions and suggestions emerged for modifications to an initial work. Oral interviews were conducted with both men and women to obtain different perceptions of Yine schooling.

In his 2016 undergraduate thesis, Protapi incorporates indigenous reflections to inform his research and lived experience, resulting in a form of self-ethnography. By doing so, he continues the work of Gow by exploring the impact of schooling on the Yine people. Protapi became interested in working with the leaders and “wise” members of his community who had experienced the “drastic changes that came from schooling”. He describes in short, his own experience as a student in his community:

My school experience began in 1993. I started to study in the pre-school in this institution, it was my first school education until I was 5 years old where I learned basic knowledge such as how to recognise colours, to add up, to sing in Yine and in Spanish. The teachers were Yine. When I was 6 years old I started to study in the Bilingual Primary School N° 6446, here I learned everything about multiplication, addition and subtraction, language. The lessons were taught in the Yine language and in Spanish because most of the teachers were Yine and some were Spanish-speaking. In the art course we learned how to make arrows and bows, sometimes we went out into the community to see the environment. As for the school structures, they were traditional houses built of palm trees, thatched walls and earthen floors. The school buildings were built by the parents themselves because there was no support from the local government. I studied in this school until 2001. Later I began to study in secondary school in the agricultural school “Elías Sebastián Cushichinari” where I learned history, geography, language, physical education, education for work, family education, religion among other courses, but here it was not as focused on the reality we live in as it was in pre-school and primary school. Only in the work education course did we learn how to sow tomatoes, cabbages, roses, plant and harvest so that we could have our own vegetable garden at home and not depend on vendors. I studied at this school until 2006. I did all my schooling in my native community of Miaria⁵. (Protapi, 2016: 17, our translation).

⁵ In the original: “Mi experiencia escolar comienza en el año 1993. Comencé a estudiar en el inicial en esta institución, fue mi primera formación escolar hasta los 5 años donde aprendí conocimientos básicos como a reconocer los colores, sumar, cantar en Yine y en español. Los profesores eran Yine. A los 6 años de edad empecé a estudiar en la Escuela primaria Bilingüe N° 6446, aquí aprendí todo lo que concierne en multiplicación, suma y resta, lenguaje. Las enseñanzas eran transmitidas en lengua Yine y en español por que la mayor parte eran Yine y algunos profesores hispano hablantes. En el curso de arte aprendíamos como hacer flechas y arcos algunas veces salíamos a la comunidad para conocer el medio ambiente. En cuanto las estructuras de las escuelas eran casas tradicionales construidas de palmeras, paredes de pajas y de piso de tierra. Las construcciones de las escuelas hechas por los mismos padres de familia porque no hubo apoyo del gobierno local. En esta escuela estudié hasta el año 2001. Posteriormente comencé a estudiar en la secundaria en el colegio agropecuario “Elías Sebastián Cushichinari” donde aprendí, historia, geografía, lengua, educación física, educación para el trabajo, educación familiar, religión entre otros cursos, aquí no era tan enfocado en la realidad que vivimos como fue en el inicial y en primaria. Sólo en el curso de educación para el trabajo aprendíamos como sembrar, tomate, repollo, rosar plantar y cosechar para tener nuestra propia huerta en nuestra casa y no depender de los vendedores. En este colegio estudié hasta el año 2006. Toda mi formación escolar lo hice en mi comunidad Nativa de Miaria.”

Anthropological fieldwork in his community

While returning from Brazil to his hometown in Perú for fieldwork, Protapi received valuable support from his university colleague, Taisa Lewitski. Together, they organized an engaging intercultural event in Miaria titled “Exchange of knowledge and experience between Cabocla culture from Brazil and Yine-Yami from Perú”.

Protapi (2006) elaborated on the planning and execution of the workshop. Taisa shared insights into her cultural background, which she identified as the “Cabocla culture”, she emphasized her community’s unique customs, including traditional dances, belief systems, and social and political organization. The Yine participants expressed great enthusiasm for learning about an unfamiliar culture, finding it to be a new experience.

Yine educator Jeremias stressed the importance of appreciating both the Cabocla and Yine cultures, fostering a sense of mutual respect and understanding. In the days that followed, Protapi continued engaging in valuable discussions with community elders and members, exploring topics such as knowledge transmission, education, and other aspects deemed crucial for his research. These conversations enabled him to outline the primary focus of his BA thesis in Anthropology and Latin American Diversity, which revolved around the Yine-Yami people’s perceptions of their education processes. Therefore, Protapi’s work brings the voice of an indigenous anthropologist studying and analysing his own culture.

Protapi emphasises that his people had been researched by non-indigenous anthropologists, who described them using their Western categories, without considering the Yine forms of knowledge, called *Gimatkalchi*. According to Protapi, *Gimatkalchi* is a body of knowledge and epistemologies within the Yine community. In the book *An Amazonian myth and its history*, Gow (2001) explains that it is a key aspect of Yine thought and action, referring to potent knowledge and different abilities, even present in shamanic discourse. This power is evident in the use of medicinal plants, showcasing a deep understanding of natural phenomena. Regarding this matter, Federico, a member of Protapi’s community, stated during the fieldwork: “[our parents] made us take medicinal plants to improve our aiming (...). Our parents prepared the plants to give us strength and prevent weakness”⁶. (Protapi, 2016: 45).

Alex Protapi (2016) adds that *Gimatkalchi* could also refer to the knowledge and wisdom involved in body painting, ceramics, and textiles. Thus, *Gimatkalchi* represents the collective experience and wisdom that have been developed over centuries among Yine-Yami. As Gonzales, one of Protapi’s interviewees in his community, says, “The advice we were given came from our parents, grandparents; that’s why we still follow that advice now.”⁷ (Protapi, 2016: 45, our translation).

By including *Gimatkalchi* in academic research and teaching, universities can promote social justice and decolonization by acknowledging and valuing indigenous knowledge systems and their contributions to society. Philosopher and member of the Brazilian Academy of Letters, Ailton Krenak

⁶ In the original: [nuestros padres] nos hacían tomar plantas medicinales para mejorar nuestra puntería (...). Nuestros padres preparaban las plantas para darnos fuerzas y prevenir la debilidad

⁷ In the original: Los consejos que nos daban eran nuestros padres, abuelos, es por eso ahora seguimos esos consejos.

(2020) reflects on the issue of colonial violence, based on the hierarchy between sociocultural expressions and epistemologies. The Brazilian writer and indigenous movement leader criticises the part of humanity that considers itself “enlightened” and its “civilising” mission to bring “light” to other “obscured” forms of humanity. The book is an invitation to enable other forms of knowledge production, like *Gimatkalchi*, other ways of understanding science, other aesthetics, and other ways of knowledge. We consider that Protapi’s work is moving in that direction, as it shows us an epistemic critique of educational processes, based on his own historical experience. Consequently, we can observe an endeavour towards a “historical counter-anthropology of the white world” (Kopenawa; Albert, 2015: 542) that aims to reshape these educational processes.

Family heritage in education: knowledge and wisdom

Gow reflected on that romanticised idea of “wild” indigenous people (1991: 8). He could self-reflect that he had spoken to them as missionaries and a “white boss” romanticising the lives of “traditional people” and that in many senses the Yine would maybe try to “emulate the lives of people living in cities”, but they would be proud of having their own “eat food” (wild game, forest fruit, manioc from their gardens, etc.). Gow wrote that slowly, he could move into that category of becoming “*como familia*” or as he translates “like kin”, to be trusted, respected, and remembered. In that sense, Protapi is kin, “family”. In fact, his school experience is intrinsically linked to his positionality in the genealogy of his family within the Yine-Yami community.

As Gow (1991: 89) explains: “Personal identities on the Bajo Urubamba, so confusing for the outsider, are not confusing for the local people, for it is the multiplicity of identity which locates any person within the known world of kinship”. And so is the case of Protapi. He is very well located in the kinship and education genealogy, which show how education was developed also thanks to his intercultural family:

Of the four sons of Elias, one of them is my grandfather Juan, who was the first teacher and missionary in the Miaria community, translating the new testament bible into the Yine language. He also translated *Tokanchi Gikshijikowaka - Steno* (a dictionary translated from Spanish into Yine language).

(...)

My grandmother Teresa, who is also Yine, had 11 children. As an artisan and missionary she translated *Goyakalu Gimbalwutikaluru* (Chorarios in the Yine language) from the New Testament verses translated by my grandfather, she was also the first nurse who acted as a midwife in the Miaria community.

(...)

My parents are from different cultures, my mother Elicia Caleb is a teacher from the Ashaninka culture and my father is a teacher from the Yine culture, his original name is Sheyna, in Spanish he is called Jeremias Sebastian. My father was the first high school graduate to graduate from the Padre Francisco Álvarez school in the Native Community of Sepahua. He was also the first stu-

dent to graduate from the Summer Institute of Languages (SIL) in the Ucayali region of the city of Pucallpa⁸ (Protapi, 2016: 16, our translation).

The trust that he builds with his interlocutors resembles the trust between family members. Protapi's family wanted him to become a leader, and his BA thesis is part of his family's investment in his education and political development, imbued with affection and care. It is interesting to note that his grandparents were the first missionaries in their community, and they had an active role in translating the Bible and other religious documents into the Yine language. On top of that, the most important school in the region is named after his grandfather, *Elías Sebastián Cushichinari*.

Elías Sebastián Cushichinari, my great-great-grandfather belonging to the Yine people, was the first to be taught to read and write by his employer. He later became the first Yine teacher. In homage to him, the name of my mixed agricultural school is "Elías Sebastián Cushichinari" in the Miaria community⁹ (Protapi, 2016: 16).

Protapi studied in this secondary school, which is why he refers to the school as "my school". Self-reflecting on his student experience in the school as a child, he writes:

In my experience as a Yine student I could perceive that, despite the fact that most of the teachers are Yine, the model of education taught at school was not a model of intercultural education. That model of education did not value our knowledge. With my high school classmates I remember having dialogues about the difficulties of applying knowledge in everyday life, that is why today I can perceive the disinterest of young people in going to school, let alone in criticising the established model of education¹⁰. (Protapi, 2016: 17, our translation).

We can then observe how a native researcher's internal insights and thoughts about intercultural education can contribute to different knowledge traditions, particularly Anthropology. He also took note of the diminishing value given to orality: "Many oral sources are not considered as written ones, they do not have the same weight¹¹" (Protapi, 2016: 31). The missionary's presence among the Yine replaced, or better written, took the place, of the elders, as he also observed: "Young Yine generally

8 In the original: De los cuatro hijos de Elías, uno de ello es mi abuelo Juan, quien fue el primero profesor y misionero de la comunidad Miaria, su trabajo como misionero consistía en traducir la biblia del nuevo testamento al idioma Yine. Además de ello tradujo Tokanchi Gikshijikowaka – Steno (Diccionario traducido del español al idioma Yine). Mi abuela Teresa, quien también es Yine, tuvo 11 hijos. Como artesana y misionera tradujo Goyakalu Gimawutikaluru (Corarios, en la lengua Yine) a partir de los versículos del nuevo testamento que traducía mi abuelo, también fue la primera enfermera que actuaba como partera en la comunidad Miaria. Mis padres son de diferentes culturas, mi mamá Elicia Caleb es profesora de la cultura Ashaninka y mi papá es profesor de la cultura Yine, su nombre originario es Sheyna, en castellano se llama Jeremias Sebastián. Mi papá fue el primer promociónante de secundaria en graduarse en el colegio Padre Francisco Álvarez de la Comunidad Nativa de Sepahua. Además, fue el primer promociónante en graduarse en la enseñanza superior en el Instituto Lingüística de Verano - ILV en la región de Ucayali de la ciudad de Pucallpa.

9 In the original: "Elías Sebastián Cushichinari, mi tatarabuelo perteneciente al Pueblo Yine, fue el primer alfabetizado por su patrón. Luego pasó a ser el primer profesor Yine. En homenaje a su persona el nombre de mi colegio mixto agropecuario es 'Elías Sebastián Cushichinari' de la comunidad Miaria"

10 In the original: In the original: "En mi experiencia como estudiante Yine pude percibir que, a pesar de que la mayor parte de los profesores son Yine el modelo de educación que se enseña en la escuela no fue un modelo de educación intercultural. Ese modelo de educación no valorizaba nuestros saberes. Con mis compañeros de secundaria recuerdo tener diálogos acerca de las dificultades de aplicar el conocimiento en la vida cotidiana, es por eso que hoy puedo percibir el desinterés de los jóvenes en ir a la escuela, menos aún en criticar el modelo de la educación establecido

11 In the original: "Muchas fuentes orales no son consideradas como las escritas, no tienen el mismo peso"

learned from their parents and grandparents, who were the ones in charge of passing on their knowledge¹²" (Protapi, 2016: 42, our translation).

It also heavily affected intergenerational relationships, as Protapi himself points out: "before the arrival of intercultural bilingual education, children and young people had more respect for their elders" (Protapi, 2016: 26). The words and knowledge of the elders became less central to the young people, leading to a decline in their positionality in the inner hierarchy of knowledge values within their community. This shift occurred partly because the missionaries who introduced the schooling did not recognize the elders as valuable sources of knowledge, and oral history was not given the value it deserved. As Protapi also observes:

When schooling arrived, they left their oral culture in favour of a written culture. Formal education did not value the knowledge that is proper to the original peoples, the forms of knowledge production. Often history treats indigenous peoples without history, without memory and without writing¹³ (Protapi, 2016: 29-30, our translation).

Gow analysed the influence of missionaries from the Summer Institute of Languages (SIL) among the Yine, especially via schooling and "formal" education. Protapi observes the same and he remarks on the ignorance of the religious people about the bigger dimension myths have in indigenous knowledge:

The evangelical missionaries brought their own customs and religion. They imposed ways of thinking and being in concepts such as God, sin, salvation, division of labour, myths, among others. For example, the missionaries categorised as myth, what for us Yine is our history (Protapi, 2016: 37)¹⁴.

Other indigenous scholars have reflected on the missionaries when establishing schools, like Tonico Benites in his studies about the Guarani-Kaiowá pedagogy. Benites (2009) takes a historical approach that begins with the colonial context and identifies that the pedagogical practices developed by non-indigenous missionary-educators in the Guarani-Kaiowá schools remain the same as those practised in the official schools in cities, such as methodology, didactic materials, evaluation, language, and the requirement for physical hygiene. In addition, although there are initiatives and projects aimed at integrating indigenous traditions into the classroom, Benites considers that they are often superficial or generic and fail to consider the unique cultural and linguistic specificities of these ethnic groups. Instead, they tend to oversimplify and caricature their culture.

As stated by Silvia Rivera-Cusicanqui:

12 In the original: jóvenes Yine generalmente aprendían con los padres y abuelos ellos eran los encargados de transmitirles los saberes

13 In the original: Cuando llegó la escolarización, abandonaron su cultura oral en favor de una cultura escrita. La educación formal no valoró los saberes propios de los pueblos originarios, las formas de producción de conocimiento. A menudo la historia trata a los pueblos indígenas sin historia, sin memoria y sin escrita.

14 In the original: Los misioneros evangélicos trajeron sus propias costumbres y religión. Ellos impusieron formas de pensar y ser en conceptos como; Dios, pecado, salvación, división de trabajo, mitos, entre otros. Por ejemplo, los misioneros categorizan como mito, lo que para nosotros los Yine es nuestra historia"

The official multiculturalism described above has been the concealing mechanism par excellence for new forms of colonisation. The elites adopt a strategy of crossdressing and articulate new forms of co-optation and neutralisation. In this way, they reproduce a “conditional inclusion,” a mitigated and second-class citizenship that moulds subaltern imaginaries and identities into the role of ornaments through which the anonymous masses play out the theatricality of their own identity (2020: 99-100).

Elders as source of wisdom and counselling

In this sense, we observe that culture and education are mutually invoking and related terms. We understand education in a broad sense, as a process that recognizes history, culture, and tradition, and incorporates them into practices of knowledge transmission. It is not only about teaching academic subjects but also about preserving and passing on cultural and historical knowledge. Children in indigenous societies not only have a place of full participation in social life but also produce sociability and learning situations, through interaction with other actors. This kinship bond, produced in childhood, will determine fundamental relationships that adults will establish (Tassinari, 2009).

Benites (2009) points out that for the Guarani-Kaiowá indigenous people the responsible members for education (such as parents) are guided by the leaders (grandparents) of the extended family. They are in charge of monitoring and evaluating, as well as reprimanding any actions considered incongruous with the rules of the extended family. Furthermore, during the process of transmitting knowledge, the leadership and supportive figures, such as the grandfather and grandmother, father, and mother of the children are fundamental people, with the authority to intervene in internal problems according to the moral norms established by them. These people are considered as legitimate guiding or educational leaders by their internal members and they are responsible for coordinating daily educational activities, educating, or guiding the correct behaviours and attitudes of inexperienced members of the family.

Conclusion: school with space for *Gimatkalchi*

Protapi's observations of the Yine indigenous peoples' educational system highlight the significant role of the wise and old people, as they are fundamental in the process of transmitting knowledge. The importance of the grandparents' advice regarding traditional medicine and respect and appreciation for them is highlighted, and the need to find spaces where students can receive this advice is emphasised. During interviews with the elderly people, concern is expressed about the inclusion of this kind of knowledge in education, as it is considered essential for discipline and for maintaining Yine traditions and customs¹⁵.

¹⁵ The register of indigenous elders' counseling and their poetic oral expression have been the concern for many anthropologists. The best example we know is the one we studied during the Indigenous Ethnology course at UNILA, produced in Uitoto and Spanish languages, with the narrative and counsels given by the Uitoto Hypólito Candre Kinerai and written by the anthropologist Juan Alvaro Echeverri (Echeverri and Candre, 2008 [1993]).

Protapi expresses a growing concern among Yine indigenous peoples that the younger generation no longer respects the wisdom and knowledge of the older generation, also due to the external non-indigenous influence. According to him, “(...) these ancient customs have been recently abandoned due to the migration of foreign people who bring their customs, which causes other changes in Yine customs lately”¹⁶ (Protapi, 2016: 46, our translation). He quoted a suggestion made by Belaunde: “The idea is to find spaces where teachers and pupils can receive advice from elders and medicinal plants (Belaunde, 210: 131)”¹⁷. On the same path, Protapi has his suggestion on how to make the Yine school more appealing and interesting for the Yine new generations, like his own son: “I propose to value Gimatkalchi by teachers, pupils, school and academy”¹⁸ (Protapi, 2016: 53).

We suggest that non-indigenous schools and formal education settings should give more attention and value to the traditional knowledge of indigenous communities and open up spaces for these encounters between old and new generations to feed each other with knowledge about ever-transformational worldviews.

In this paper, we analysed the impact of colonization on the Yine-Yami education process and tried to suggest paths in order to create intercultural dialogue between different epistemologies and generations. It is crucial to work towards decolonizing education by creating more opportunities for indigenous scholars and leaders, such as Protapi, to have a voice and contribute to knowledge production.

Post Scriptum, a memoir

We would also like to register, as part of Peter Gow’s *festschrift*, a memoir. During her internship at the University of Oxford, as a PhD candidate, Barbara Arisi wrote to some teachers and researchers who had worked in the Amazon to present them her findings and share her reflections, she had the friendly answers of Steven Rubenstein and, recommended by him, also of Daniela Peluso. She visited and stayed overnight with them in Liverpool and Kent, respectively. Gow never replied to her. Finally, they met at an Amazonianist event. That same night, at a party in Elisabeth Ewarts’ house, while drinking and enjoying the warm evening under the moonlight, Gow asked us all who wanted to sing with him indigenous songs. The majority of the people just tried to convince him to change his mind because it was pretty late and people did not want to bother the neighbours. Arisi felt compelled to go along with him, she was also longing for this Amazonian knowledge-sharing moment. So, she sang to Gow and the others a Matis song (*tsari* chant, a song for the maize). To which Gow replied by singing a Yine chant as well.

We would like to take the opportunity to suggest that in meetings organised by the formal academic settings, we open up to singing, body painting, basket weaving, and other forms of knowledge transmission moments. We also love to remember the famous picture of Franz Boas performing an indigenous dance for his students. Why do schools and academies have to be so focused on non-indig-

16 In the original: esas costumbres antiguas últimamente se viene dejando por causas de las migraciones de personas foráneas que vienen consigo trayendo sus costumbres a ello se ve modificando las costumbres Yine últimamente.

17 In the original: Lo que se trata es de encontrar espacios donde los profesores y alumnos puedan recibir el consejo de los mayores y de las plantas medicinales” (Belaunde, 210: 131).

18 In the original: Propongo valorizar el Gimatkalchi por parte de los profesores, alumnos, escuela y la academi

enous written format¹⁹? We have to mimic more and more indigenous ways of learning and engaging with each other on this planet, it is more than time to indigenise ourselves in academic spaces, to stop being texts and word centric, and to teach what we have learned from indigenous people.

We are part of this anthropological circle that is also a sharing space of knowledge, embodied knowledge like Gow showed when chanting Yine songs. We all keep on learning from these small and big encounters we have with our colleagues in this planetary journey, like this encounter among Protapi, Daniel and Barbara that resulted in this paper. After all, knowledge can be just knowledge, but isn't it much nicer when it can be considered as well as part of a web of people entangled in nests and nets of affection, dance, songs, and maybe even shared wisdom? When we listen, we can even learn how to sing, like Protapi had learned in his primary school, and Gow from his Yine friends. Let's give it a try.

Alex Sebastián Caleb - Protapi is an anthropologist graduated from the Federal University of Latin American Integration (UNILA). He is currently the Assistant Manager of Indigenous Peoples at the District Municipality of Megantoni, Cusco, Peru.

Daniel Gordillo-Sánchez holds a PhD in Education (PPGE/UFPB). He is currently a professor at the Federal Institute of Sergipe (IFS), Brazil.

Barbara Maisonnave Arisi holds a PhD in Anthropology (PPGAS-UFSC). She is currently a visiting professor in the Graduate Program in Social Work at the Federal University of Bahia (UFBA), Brazil.

F U N D I N G

While co-writing this article, Daniel Gordillo-Sánchez received a doctoral internship scholarship to study at the University of Hamburg (Germany), granted by the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES).

¹⁹ In the Associação Brasileira de Antropologia (ABA) meeting in Natal, Brazil, Deise Lucy Montardo danced and played together with Luiz Laureano da Silva and Moisés Luiz da Silva Baniwa, both from Itacoatiara Mirim - Amazonas, in the session "Debates around Collaborative Anthropology", another unforgettable performance moment, when the anthropologists show that they have learned and know how to teach the "indigenous way" by singing and dancing as they had been taught, in the Franz Boas and Yine tradition.

REFERENCES

- Arisi, B. M. (2007). *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90128>
- Arisi, B. M. (2011). *A dádiva, a sovinice e a beleza: economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/94848>
- Benites, T. (2009). *A escola na ótica Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-37139.pdf>
- Protapi, A. S. C. (2016). *Yinuwakinritka Yimaklewlu Yine Getleya: Proceso de escolarización desde el punto de vista Yine* (Trabajo de Conclusión de Curso, Antropología, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana). Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/7fd2791f-3811-4621-9257-a648b3811937>
- Echeverri, J. A. & Candre, H. (2008 [1993]). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Jirue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina*. Santafé de Bogotá: Colcultura. Disponível em: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Gordillo-Sánchez, D. (2016). Oportunidades y desafíos para la ciencia de la información: Indígenas y educación superior en América Latina. *Bibliotecas. Anales de Investigación*, 12(2). Disponible em: <http://revistas.bnjm.sld.cu/index.php/BAI/article/view/182>
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenie*, 1, 34-39.
- Gow, P. (2010). ¿Podía leer Sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los piros (Perú Occidental). *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 19(33), 105–117. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v19n33/v19n33a09.pdf>
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575-599. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178066>

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2020). *Ideas to postpone the end of the world*. Canada: House of Anansi Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Ch'ixinakax Utxiwa*: a reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95– 109. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/111/1/95/3568/>

Tassinari, A. (2009). Múltiplas infâncias: O que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola – ou a sociedade contra a escola. Trabalho apresentado no *33º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, Brasil.

Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 93-111. Itaca, NY: Cornell University Press.

EXPERIÊNCIAS EDUCACIONAIS E INTERCULTURAIS SOB A PERSPECTIVA DE PROTAPI, UM ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZÔNIA, PERU

Resumo: Este artigo apresenta a pesquisa realizada por Alex Protapi, um antropólogo e líder do grupo indígena Yine-Yami no Peru, em diálogo com o trabalho do antropólogo Peter Gow, que estudou o povo de Protapi, originalmente referido como Piro, mas que agora preferem ser chamados pelo etnônimo Yine. O artigo é baseado na investigação de Protapi, que explora as tensões que surgem quando comunidades indígenas transitam das tradições orais para espaços formais de aprendizagem não indígenas, exigindo a aquisição de novas lógicas e protocolos para a produção de conhecimento. Além de se basear em contribuições de outros intelectuais indígenas latino-americanos, o artigo destaca a importância de analisar as percepções dos povos indígenas sobre seus processos educacionais, especialmente no contexto de contatos e influências educacionais não indígenas. Sugerimos que as escolas Yine poderiam dar mais atenção e valor ao Gimatkalchi, também estudado por Gow. Acreditamos também que as escolas e instituições de ensino formais não indígenas poderiam aprender com os povos indígenas e prestar mais atenção em seus sistemas de conhecimento.

Palavras-chave: educação intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

EXPERIENCIAS EDUCATIVAS E INTERCULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE PROTAPI, UN ANTROPÓLOGO YINE DE URUBAMBA, AMAZONÍA, PERÚ

Resumen: Este artículo presenta la investigación realizada por Alex Protapi, un antropólogo y líder del grupo indígena Yine-Yami en Perú, en diálogo con el trabajo del antropólogo Peter Gow, quien estudió al pueblo de Protapi, anteriormente referido como Piro, pero que ahora prefiere ser llamado por el etnónimo Yine. El artículo se basa en la investigación de Protapi, que explora las tensiones que surgen cuando las comunidades indígenas transitan de las tradiciones orales a espacios de aprendizaje formales no indígenas, lo que les exige adquirir nuevas lógicas y protocolos para la producción de conocimiento. Además de basarse en los aportes de otros intelectuales indígenas latinoamericanos, el artículo destaca la importancia de analizar las percepciones de los pueblos indígenas sobre sus procesos educativos, particularmente en el contexto de contactos con influencias escolares no indígenas. Sugerimos que las escuelas Yine podrían dar más atención y valor al Gimatkalchi, noción también estudiada por Gow. Creemos también que las escuelas no indígenas y los entornos de educación formal podrían aprender de los pueblos indígenas y prestar mayor atención a sus sistemas de conocimiento.

Palabras clave: educación intercultural; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria; Gimatkalchi.

**EDUCATION AND INTERCULTURAL EXPERIENCES IN THE PERSPECTIVE OF
ALEX PROTAPI, A YINE ANTHROPOLOGIST FROM URUBAMBA, AMAZONIA,
PERU**

Abstract: This paper presents the research conducted by Alex Protapi, an anthropologist and leader of the Yine-Yami indigenous group in Peru, in dialogue with the work of anthropologist Peter Gow, who studied Protapi's people, originally referred to as the Piro, but who now they prefer to be called by the ethnonym: Yine. The article is based on Protapi investigation, which explores the tensions that arise when indigenous communities transition from oral traditions to non-indigenous formal spaces of learning, requiring them to acquire new logics and protocols for knowledge production. In addition to drawing on insights from other Latin American indigenous intellectuals, the article highlights the importance of analyzing the perceptions of indigenous people about their educational processes, particularly in the context of contacts with non-indigenous schooling influences. We suggest that Yine schools could give more attention and value to the Gimatkalchi, also studied by Gow. We also believe that non-indigenous schools and formal education settings could learn from indigenous people and pay greater attention to their knowledge systems.

Keywords: intercultural education; Yine-Yami; Peter Gow; Miaria, Gimatkalchi.

SUBMETIDO: 10/12/2024

APROVADO: 10/12/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

O “mundo Vivido” em Peter Gow a partir da releitura dos conceitos de terra, território e paisagem

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Departamento de Antropologia,
Natal – Rio Grande do Norte, Brasil.

Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Antropologia, Brasília – Distrito Federal, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>

glebson.vieira@ufrn.br

Introdução

Somos índios misturados e somos índios civilizados¹ são expressões muito recorrentes nas narrativas dos Potiguara da Paraíba² que podem ser compreendidas como importantes indicadores da forma como os Potiguara elaboraram explicações sobre sua história e o território, tendo como pano de fundo os idiomas da terra e da mistura de sangue.

Ao questionar as possíveis articulações entre as expressões nativas, enfrentei (Vieira, 2001, 2002, 2012) o desafio de compreender como um povo indígena, que possui um histórico de contato por deveras marcante e antigo registrado desde os cronistas e viajantes quinhentistas e seiscentistas, compartilhava elaborações e representações sobre a história e as repercussões do contato no contexto contemporâneo, frequentemente marcado pela mistura e pelo tornar-se civilizado/branco. Observava um esforço para estabelecer uma continuidade com o passado colonial e uma ruptura (ou diferenciação) com as gerações passadas, *muito antiga* e dos ancestrais. Para além do sangue, os vínculos genealógicos com tais gerações se efetivavam a partir

¹ Termos, categorias e expressões utilizadas pelos Potiguara serão marcadas com itálico.

² Com uma população estimada em 17.553 (SESAI, 2024), o povo Potiguara vive atualmente em três Terras Indígenas contíguas e demarcadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto no litoral norte do Estado da Paraíba. A Terra Indígena (TI) Potiguara possui 21.238 hectares e está localizada nos três municípios, a TI Jacaré de São Domingos possui 5.032 hectares e a TI Potiguara de Monte-Mór com 7.487 hectares, localizam-se em Marcação e Rio Tinto. As três Terras Indígenas totalizam cerca de 33.757 hectares.

do acionamento de interpretações acerca da permanência no território e de sentidos diversos de resistência face às violências sofridas ao longo de séculos dentro de contextos interétnicos variados.

O material etnográfico produzido na pesquisa de campo, permitiu-me estabelecer conexões com outros contextos ameríndios, em que o idioma da mistura, enquanto indicador das perdas culturais e da resistência indígena (Vieira, 2012), foi relevante para refletir sobre como os Potiguara se pensam enquanto povo diferenciado por meio da partilha de substâncias, da formação de corpos assemelhados ou não assemelhados e das concepções específicas de temporalidade.

O presente texto pretende partir da ideia de mistura como fator distintivo dos grupos indígenas e como ação política colonial e de territorialização (Oliveira, 1998), a chamada “política da mistura” (Carvalho & Reesink, 2018). Abrange ainda a possibilidade de ampliação e problematização do entendimento da mistura dentro e para além do quadro teórico e metodológico esboçado pela denominada “etnologia dos índios misturados”, dada a baixa distintividade e atratividade dos povos indígenas (Oliveira, 1998). Busca-se compreender a mistura como tema de interesse etnológico, através das teorias nativas da mistura e do processo de “tornar-se civilizado”, mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição.

Ademais, aponta-se para a centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história, considerando a diversificação do contato interétnico dos Potiguara em contextos intersocietários marcados pela presença de missionários, de políticos não indígenas (Vieira, 2012, 2020b), de atores sociais vinculados à educação formal, aos sistemas de saúde e às redes e relações econômicas.

A apreensão do processo de tornar-se civilizado se faz através da compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação (Vieira, 2012). Podemos atentar para as expressões anteriormente descritas a fim de compreender a constituição do mundo vivido daqueles que as expressam, considerando o que João Pacheco de Oliveira (1998) já afirmara que cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados e que ela (a mistura) “está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais” (Oliveira, 1998: 60).

Por meio das narrativas dos “tempos históricos”, percebi um movimento que estabelecia a continuidade e a descontinuidade e distanciamento com o passado, o que representava um sinal forte de que estávamos diante de um povo marcado pela “aculturação”. Foi então necessário olhar para os sentidos acionados pelos Potiguara para falar sobre si mesmos e entender a relação (ou não) de distanciamento com o passado, com os sentidos da história na vida do povo e a acentuada identificação com o território, numa referência ao apego ao território tradicionalmente ocupado (Carneiro da Cunha, 1992). Chamou a atenção o fato dos Potiguara destacarem, além do território, o idioma de “povo misturado” e a escola como parâmetros que condensariam a relação do mundo vivido com grupos sociais, instituições e formas de vida não indígenas, e, principalmente, enquanto vetores que produziram a comunidade e o território.

O material de campo encontrou conexões com a etnografia piro de Peter Gow (1991). Assim como os Potiguara, os Piro também se diziam de “sangue misturado”, cujas elaborações nativas sobre a mistura e o sangue remetiam ao parentesco e à história. *Of mixed blood* produziu uma significativa transformação na Etnologia das Terras Baixas Sul-americanas, mais precisamente no campo de estudos sobre os impactos

do contato interétnico em povos indígenas e de como eles sinalizavam a importância da compreensão das mudanças culturais e do lugar dos indígenas na produção de si mesmo em relação ao Outro.

Com a proposição da ideia de “mundo vivido”, Gow (1991; 2001) redireciona os conceitos de cultura, sociedade e história, cujos efeitos puderam ser sentidos na concepção sobre pesquisa de campo e no exercício etnográfico produzido num estilo malinowskiano. Concebendo a etnografia em um sentido radical, Gow (1991) sugeriu que o exercício etnográfico deve ser conduzido com vistas à observação da “concretude” do indivíduo ou dos indivíduos (Gow, 2001), atentando para o que os Piro “fazem e dizem” (Gow, 1991: 1). Nessa direção, os conceitos de sociedade e cultura devem ser tratados como estando além dos pormenores da vida de um indivíduo.

Instigado a revisitar a obra de Peter Gow, trarei questões que atualizam e problematizam a ideia de “mundo vivido” e às concepções de história, parentesco e temporalidade. A intenção é retomar alguns dos problemas enfrentados por ele, como por exemplo, lidar com um povo indígena que se dizia misturado ou mestiço, o qual era considerado como um povo aculturado. Em seguida, pretendo reformulá-los em função de novas indagações a partir dos conceitos de terra, território e territorialidade, tomando por base a etnografia que realizei com os Potiguara da Paraíba (Vieira, 2012, 2001).

Tempos nativos, mistura de sangue e história como parentesco

Somos gente mezclada, somos de sangue mesclada / “nós somos um povo misturado, nós somos de sangue misturado”. Estas expressões foram constantemente ditas à Gow (1991) pelo povo nativo do Baixo Urubamba. É nítida a semelhança em termos semânticos com as expressões que registrei entre os Potiguara, cujos sentidos remetem às elaborações que condensam perspectivas de história, de transformações, e, sobretudo, dos modos pelos quais os Potiguara e os Piro produzem enquadramentos dos “brancos” ou dos não indígenas, situando-os em um feixe de relações sociais que abrangem as uniões matrimoniais, a construção de “ser indígena”, que no caso Potiguara pode ser melhor explicado quando identificamos o uso preponderante da categoria caboclo como demarcador de sua identidade. *Ser índio misturado* pode e é substituído por *ser caboclo* e, assim, a mistura se expressa de modo efetivo e encontra-se intrinsecamente presente na produção da pessoa e dos povos.

Para chegar ao entendimento da identificação do povo nativo e da elaboração da diferença, Gow (1991) partiu da história contada pelos próprios Piro com o intuito de apreender os idiomas nativos e os significados atribuídos aos acontecimentos e eventos mais relevantes, como estratégia para o registro das temporalidades ou das historicidades nativas. Todo o esforço se volta ao questionamento sobre a possibilidade de haver uma história específica – dos Piro – e de como ela é, em detrimento da indagação sobre qual é a verdadeira história. Com isso, avança-se na reflexão de como as transformações se efetuam pela ação dos sujeitos e de como o povo nativo constituiu as sucessivas situações coloniais pelas maneiras que lhes são intrinsecamente significativas face às situações de exploração, brutalidade e injustiça, em que não tiveram voz nem meios para revidar.

Em caso de se chegar a uma história da Amazônia, Gow (1991) assinala a importância em considerar os eventos como “a conjunção de projetos históricos de sociedades indígenas e coloniais” (Gow,

2006: 218), desde que o “expansionismo e a ‘vontade de dominação’ das sociedades nacionais [...] e o desejo pelo conhecimento externo das pessoas nativas do Baixo Urubamba” (Gow, 2006: 218) sejam encarados como realidades históricas e projetos históricos, o que permite abandonar as categorias “tradicionais” e “aculturadas” aplicadas a dois tipos de sociedades.

Gow (1991) promoveu um deslocamento no campo etnológico, mais precisamente nos estudos sobre mudanças culturais, a partir de recortes e categorias que indicavam uma semântica do controverso conceito de aculturação, como expressa pela perda cultural, descaracterização cultural, assimilação, integração, dentre outros temas. Os estudos com um verniz aculturacionista pressupunham que as culturas apresentavam uma coerência própria e que tendo sofrido mudanças históricas, se distanciaram da genuína cultura tradicional anterior ao contato com os estrangeiros. Os Piro estariam, portanto, enquadrados nessa classificação como “povo aculturado”, pois se identificavam como “de sangue misturado”, excluindo-se da categoria antropológica de culturas nativas amazônicas “puras”. Diante de tal enquadramento equivocado na interpretação da ideia de mistura, a etnografia estaria desvinculada do interesse em analisar a cultura do povo e que deveria priorizar o que os nativos diziam e faziam a partir do “mundo vivido”. A escolha do “mundo vivido” como fundamento para a análise antropológica decorre do fato de que os “Sistemas sociais são simplesmente aquilo que os humanos necessariamente constroem à medida que vivem” (Gow, 2001: 296), o que possibilita o deslocamento da reprodução e da transformação dos sistemas sociais para as “condições históricas específicas de como uma dada população chega a viver as vidas que vive” (Gow, 2001: 296).

Os Piro apresentaram um paradoxo para uma certa etnologia que insistia em conceber povos “aculturados” em termos históricos e culturas “tradicionais” em termos a-históricos. A reivindicação de ser “de sangue misturado” e “civilizado” em oposição às culturas nativas amazônicas “puras” e aos ancestrais que residiam nas florestas e também por fazerem o uso da escola e do título legal da terra como bases para a ação comunitária, supunha o abandono da oposição “aculturado” versus “tradicional” como definidora de tipos particulares de culturas. Assim, Gow (1991) contribuiu para dissolver o tal paradoxo, por meio do exercício comparativo, tendo como referência os estudos etnográficos recentes sobre um conjunto específico de povos da Amazônia Ocidental, do Baixo Urubamba, os Canelos Quichua, os Lamistas Quechua e os Cocamilla, os quais convergiam quanto ao uso da aculturação como chave para a compreensão das evidências e das mudanças históricas provocadas pelo contato, pela dominação e pelo controle econômico e político que implicaram em transformações culturais.

A despeito das transformações e da importância de instituições não indígenas no cotidiano da comunidade³, Gow (1993) sinaliza para uma questão sensível e de difícil resolutividade que diz respeito ao fato dos documentos históricos remontarem um período muito antigo da penetração espanhola na América do Sul. A profundidade temporal dos tais documentos põe em dúvida a própria noção de uma cultura primordial e pura, como foi adotada em diversos estudos etnológicos, e, com isso, inviabiliza “saber quando, nos últimos quatro séculos e meio, alguma prática cultural específica foi adotada ou em que condições” (Gow, 1993: 329, tradução minha). Essa questão foi retomada por Gow (2001) quando enfatiza a importância de alinhar ou

3 Gow (1993: 328-329) evidencia que o cristianismo e a igreja, assim como a língua espanhola tornaram-se centrais na vida da comunidade e nas interações cotidianas.

coordenar os dados advindos do trabalho de campo e da documentação como forma de “triangular sobre a chave do problema: isto é, como uma série de eventos e processos históricos foram vividos e tornados significativos por sucessivas gerações do povo piro” (Gow, 2001: 19, tradução minha).

A expressão piro de “ser civilizado” não se oporia a uma cultura idílica “tradicional” que vinha se perdendo por causa do contato com os “brancos”, e se apresentava como descontínua em relação ao tempo dos ancestrais que eram moradores da floresta, cuja vida era marcada pela ignorância e pelo desamparo. Ademais, “ser civilizado” significava ser autônomo, viver em aldeias de acordo com os valores dos próprios nativos, ao invés de viver segundo os valores de um patrão.

A oposição entre o “tempo da floresta” e o “tempo da Comunidade e da Escola” é um dos indicadores da concepção nativa de temporalidade mobilizada nas narrativas dos Piro que produzem descontinuidades e contiguidades culturais com o “povo da floresta” ou os ancestrais em meio à referência constante ao parentesco e à posição do falante em relação ao passado. Aqui, localizamos as marcações temporais, que não pressupõem necessariamente uma cronologia, mas sugerem momentos vividos e lembrados, o que indica um avanço metodológico na etnografia, na medida em que tende a priorizar as falas, por essas revelarem a posição de quem fala em relação ao passado.

A mistura, que poderia ser compreendida pelo viés aculturacionista, traduzia o modo pelo qual os Piro assinalavam sua formação como povo distinto e justificavam a heterogeneidade dos habitantes das comunidades nativas e a afirmação aparentemente contraditória de valores opostos que se apresentavam conectados a autoidentificação como “povo misturado”. A compreensão, portanto, do idioma da mistura representa um esforço de análise em que a história está no centro das reflexões, não para efetivar uma análise histórica das pessoas nativas, mas partir da história de dentro da cultura dos povos nativos, na qual as narrativas sobre o passado devem ser situadas na vida dos próprios nativos. Por conseguinte, a expectativa concentra-se na superação dos próprios valores e na experimentação da história como uma força externa que atua para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco.

Para Gow (1991), os nativos se interessam por uma história que pode ser acessada pelas relações de parentesco, que são criadas e dissolvidas no tempo histórico. A história é parentesco e o olhar etnográfico se volta aos significados culturais das ações e aos processos e eventos que são considerados significativos pelos povos nativos para contar a sua história para, em seguida, chegar a uma abordagem da história “como um assunto etnográfico, por meio da narrativa histórica das pessoas nativas” (Gow, 2006: 213).

As chamadas “histórias dos antigos” são contadas hoje pelos Piro porque são interessantes, cujo “processo de aprender a contá-las articula aspectos importantes da forma como os Piro experienciam a transformação temporal interna a suas próprias vidas” (Gow & Pougy, 2014: 205). Essas histórias “evocam uma característica central desta temporalidade, o contato doméstico íntimo dos avós com seus netos [e] podem ser pensadas como estruturas de significação” (Gow & Pougy, 2014: 205).

Gow (1991) abre um diálogo teórico mais amplo acerca da relação entre antropologia e história – que é amplificado 10 anos depois (Gow, 2001) – que ganha em densidade etnográfica e potencialidade comparativa com o conceito de “mundo vivido”. Ao optar por esse conceito, Gow (2006: 223) deixa “de lado em grande parte o problema da evidência histórica”, o que não impediu que fossem levantadas questões sobre a história, “cujas respostas somente podem ser fornecidas pelas análises his-

tóricas” (Gow, 2006: 223). Nesta perspectiva, Gow (1991) acompanha Lévi-Strauss no tocante à ideia de agência histórica quando reforça a capacidade das instituições primitivas em “preservar o que existia [...] ou de guardar brevemente um passado despedaçado, mas também de elaborar audaciosas inovações mesmo que as estruturas tradicionais sejam profundamente transformadas” (Lévi-Strauss, 1976: 339 *apud* Gow, 2006: 223).

Podemos considerar que a produção de Gow (1991, 2001) promoveu uma “rotação de perspectiva”, para usar a expressão de Eduardo Viveiros de Castro (1999: 114), por adotar a perspectiva das instituições e organizações sociais indígenas como etnograficamente relevantes a fim de examinar os fatores dinâmicos do processo de colonização dentro de “*contexto de efetuação entre outros*” (Viveiros de Castro, 1999: 115, grifos do autor) e não unilateralmente englobado pela situação colonial.

Por outro lado, Gow (2006) ressalta a importância do agenciamento humano na compreensão nas mudanças no tempo, tendo o elemento do “novo” nos sistemas simbólicos como propiciador da criatividade individual ou dos sujeitos particulares e coletivos, cuja recepção ou apropriação são motivadas pela dinâmica da própria cultura e, com isso, promove a transformação na estrutura.

Observamos a “rotação de perspectiva” na análise sobre o sistema de parentesco Piro, que é autopoietico por gerar suas próprias condições de existência e “dá origem a si mesmo [e] não há ponto privilegiado por onde se entrar nele, nem caminhos predeterminados para se o percorrer” (Gow, 1997: 43). Ao assumir essa perspectiva, Gow (1991, 1997) reposiciona as relações históricas entre indígenas e brancos e as concepções de história e antropologia e desloca as oposições rígidas da antropologia como sincronia/diacronia, estrutura/história, modelo/prática, pureza/mistura, dentre outras. Como afirma Viveiros de Castro (1999: 165, grifos do autor), “É impossível que um coletivo humano seja constituído senão pelo que ele próprio constitui. [...] o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história”, o que reforça o abandono da oposição “aculturado” *versus* “tradicional” e da distinção entre os “índios puros” e “índios misturados”.

Embora os Piro apresentassem um estado avançado de aculturação, a leitura proposta por Gow (1991) indica que tal estado consistia em “uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos ‘tradicionalis’” (Viveiros de Castro, 1999: 143). Ademais, essa transformação é um “processo inerente ao funcionamento de regimes que sempre tiveram a ‘aculturação’ por origem e fundamento da cultura, e a exterioridade social por polo em perpétuo movimento de interiorização” (Viveiros de Castro, 1999: 143).

Destarte, a preocupação de Gow (1991) consistiu em identificar o problema da aculturação que residia não no conceito em si, mas no seu uso, permitindo-lhe lançar novo olhar sobre o tal conceito para resgatá-la (Amoroso & Lima, 2012). Foi assim que Gow (2003) analisou o fenômeno do “ex-Cocama”. Evitado por uma determinada antropologia que priorizava a descrição e a análise de sistemas coerentes de relações sociais, o “ex-Cocama” envolve um processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu e a assunção de uma nova identidade, pois em meio a forte pressão para se auto-definirem, os Cocama relutavam em se tornarem um “povo tribal/indígena” e esquecer sua história. A resposta dada foi apossar-se de um novo nome, “apenas peruanos” (Gow, 2003: 75).

Dada a importância dos nomes, as relações sociais na região podem ser caracterizadas como de uma “guerra onomástica endêmica, na qual os sobrenomes perdem peso conforme suas conotações de

‘estraneidade’ se veem contaminadas por outras de origem autóctone” (Gow, 2003: 74). Nesta “guerra”, a lógica do sistema de nominação passa a codificação da transmissão transgeracional de sangue pelos sobrenomes. Se “o sangue está associado a características corporais imediatamente visíveis, mudar de sobrenome por si só não vai ajudar muito quem esteja procurando eludir preconceitos desse tipo” (Gow, 2003: 64). Quando entendemos que a relação entre sobrenomes que “codificam processos pelos quais povos separados se reúnem pelo casamento para formar um novo povo” (Gow, 2003: 68), e o sangue que se define menos como uma substância biogenética do que como “uma substância corporal transmitida, juntamente com o nome correspondente, pelo homem a seus filhos” (*idem*: 63), chegamos a definição de que os corpos “são feitos, não dados [...] são construídos e transformados por meio do compartilhamento de substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças” (Gow, 2003: 66).

O mais importante das elaborações dos Cocama é o fato de estar operando a diferenciação originária entre *tribu* e *estranjero*. Como afirma Gow (Gow, 2003: 70), “Ex-Cocama’ são aqueles que têm sobrenomes cocama, mas não são Cocama no sentido de povo tribal”. *Tribu* e *estranjero* são termos que indicam uma temporalidade marcada pela mistura de diferenças perigosas. Gow (2003) propõe que a “mistura não quer dizer apagamento das diferenças, pois estas precisam ser mantidas nas bordas do sistema para gerar sua contínua dinâmica” (Gow, 2003: 70), visto que, como sugere Joanna Overing (2002 [1983-1984]), o princípio da vida social sustenta-se na compreensão de que “a sociedade pode existir apenas mediante o contato e a mistura apropriados entre entidades e forças, diferentes que são umas das outras” (Overing, 2002 [1983-1984]: 123). Em vista disso, Gow (2003) segue o entendimento de Overing (2002 [1983-1984]), no qual a diferença mantém-se associada ao perigo e “deve ser compreendida, em última instância, como variação no conjunto de forças na cultura e do poder em geral controlado” e que “a existência social é identificada tanto com a diferença como com o perigo e, inversamente, a existência a-social [...] com a identidade e a segurança” (Overing, 2002 [1983-1984]: 123).

Em outras palavras, a mistura consiste numa forma indígena da relação entre as perspectivas indígena e não-indígena e os esforços nativos, no caso Piro e Cocama, em estabelecer contiguidade e descontinuidade com os povos ancestrais e com os “civilizados” sugerem que a identidade e a diferença são funções das relações.

A posição assumida por Gow na produção de uma “antropologia das questões indígenas” (Viveiros de Castro, 1999: 142, grifos do autor) mantém a coerência com o esforço de teorização a partir da análise dos nexos regionais, como aqueles que ligam povos de língua piro do Ucayali-Urubamba, Manu, Piedras, Purus e Juruá (Gow, 2003), assim como no tratamento de questões cruciais para a teoria antropológica, como as relações entre antropologia e história, como demonstramos, e entre parentesco e terra, que será desenvolvida a seguir

Território, sistema hidrográfico e parentesco

A relação entre parentesco e terra foi descrita por Gow (1991) como sendo de mútua implicação, como se observou com o termo *Comunidad Nativa*⁴ utilizado pelos Piro para falarem de si mesmos e de sua relação com o território que ocupam. Na perspectiva de aprofundar a reflexão sobre o simbolismo temporal e espacial, Gow (1995) segue a definição de que a história é parentesco e traz questões e pistas para o enfrentamento do debate contemporâneo acerca da relação entre terra, território e paisagem através da formulação de que território é parentesco, reforçando o lugar do método etnográfico no desvendamento das experiências concretas, dos dizeres e dos fazeres e nos engajamentos e implicações de pessoas com a paisagem.

Inspirado em Gow (1991, 1995), observei a articulação e certas contradições (e não apenas a coerência) entre os diferentes aspectos da organização social, do parentesco, das uniões matrimoniais e da política potiguara em termos de sua co-presença, no mesmo tempo e espaço. Através da ideia de territorialidade como campo de exploração etnográfica, foi possível acessar as experiências, vivências e relações dos Potiguara com o espaço e o ambiente e as lutas pelos direitos dos povos indígenas, como o direito à terra, assegurado pela Constituição Federal do Brasil de 1988, que garante o usufruto exclusivo das terras segundo seus “usos, costumes e tradições”.

A dimensão política e administrativa da regularização fundiária em territórios indígenas brasileiros suscita alguns desdobramentos e redirecionamentos à descrição de Gow (1995) sobre a relação dos Piro com sua paisagem, através da categoria *Comunidad Nativa* e com as disputas em torno da terra. Estamos aqui tratando de contextos nacionais distintos nos quais a política de regularização fundiária apresenta diferenças entre as concepções nativas de território e de terra e os processos de apropriação e transformações de tais concepções no confronto com a categoria jurídico-política de Terra Indígena (Gallois, 2004); vale salientar que a categoria discutida por Gow (1991) de *Comunidad Nativa*, aproxima-se, num certo sentido, de Terra Indígena, como apontarei adiante.

Para a descrição dos lugares vividos pelos Potiguara, parti da ideia de sistema hidrográfico, inspirado no sistema de parentesco proposto por Gow (1991). O interesse foi o de compreender os significados de habitar no tempo e a paisagem e, assim, chegar ao estudo da territorialidade com o intuito de compreender as conexões da temporalidade com a espacialidade, confirmar a centralidade do rio como topografia de territórios indígenas e propor sobreposições entre a conectividade enquanto forma de socialidade e de configuração espacial (Vieira, 2012), considerando a “dinâmica temporal que o rio tanto efetua quanto simboliza (Gow 2001: 246, tradução minha).

Os rios e os riachos contam histórias e as histórias contadas remetiam aos espaços de convivência, experiências e relações de poder na conformação das ocupações e das práticas sociais, econômicas, políticas e rituais desenvolvidas ao longo e no entorno dos corpos d’água. Considero que não se tratava primariamente de uma percepção, mas de processos sociais, como também sugeriu Gow (1995), com os quais, poderíamos descrever como os lugares são ocupados, apropriados e manejados em atividades variadas que incluíam a edificação de construções para moradia, a abertura de roçados, os percursos por estradas e trilhas e a identificação de lugares de plantas de poder, de coleta de frutas, raízes, etc.

⁴ A *Comunidad Nativa* se baseia na lei de reformas de terras ocupadas no Peru amazônico promulgada no início de 1970 e passou a se constituir como um princípio organizacional peculiar e também como base para a ação comunitária dos Piro.

Nessa direção, podemos adensar a compreensão da complexa interação entre rio, aldeia e mata, na qual o parentesco é um elemento central na composição dos lugares, na redefinição dos espaços para a abertura de roçados e no fato de que a história como parentesco é um processo vivido. Para tanto, consideramos que o parentesco e a terra estão mútua e processualmente interligados, tornando possível a reflexão das noções nativas de lugar e espaço.

Trata-se de levar a sério o “mundo vivido” enfeixado pelas conexões temporais e espaciais e também pela concepção de paisagem que abrange o envolvimento ou engajamento íntimo das vidas, de todo espaço habitado e do fato de que as localidades têm assumido um significado social preciso. Articulada a tal concepção, ressaltamos o fato de os ambientes estarem “conformados, percebidos e vivenciados enquanto ‘lugares’ e que sua forma de ocupação e de organização socioespacial se encontra vinculada “ao conhecimento de seus aspectos ecológicos” [...] ao aspecto do habitar e vivenciar [...] às relações da produção do alimento e da nutrição, à responsabilidade pelos lugares [e] às relações de parentesco e políticas” (Cardoso & Guimarães, 2012: 22).

Assim, extrapolamos a definição de uma paisagem natural onde as pessoas vivem e dão sentido a ela a fim de considerarmos os múltiplos engajamentos e implicações entre as pessoas e a terra, os rios e riachos que cortam o “território” Potiguara, como ações significativas, cujos resultados ramificados de tais engajamentos e implicações são igualmente significativos. Além das relações com o rio, a terra e a mata, há engajamentos entre as pessoas em atos de generosidade e narração, bem como em encontros com os mortos e com os espíritos.

Além de reforçar a importância da etnografia e dos registros do que os nativos falam e dizem, Gow (1995) acrescenta que as pesquisas podem avançar na reiterada e comum revelação dos significados que as pessoas geralmente atribuem a uma paisagem quando consideram a circulação e percursos nela e nos lugares, bem como a escuta das diversas narrativas como fontes de aprendizados. É possível considerar que os Piro não impõem apenas significados à terra, pois há algo a mais na relação com a paisagem quando percebemos que os engajamentos com determinados lugares afetam os relacionamentos entre o pesquisador e os nativos pelo fato de “estarem lá” (Gow, 1995: 47) no contexto da narração, o que reforça a importância da experiência compartilhada, engajada e implicada na pesquisa etnográfica.

Não obstante, quando nos referimos às historicidades territoriais a partir da relação entre socialidade, espaço e parentesco, podemos adensar o argumento de Gow (1995) através de um caso etnográfico que abrange a nomeação da aldeia São Francisco (município de Baía da Traição/PB) como *aldeia mãe* pelos Potiguara. Tal nomeação deve-se ao fato de que na referida aldeia observarmos a incorporação dos parentes próximos e o reconhecimento da existência de *cabocos legítimos*, que são descendentes diretos dos *troncos velhos* – que não se misturaram – e, por isso, *sabem contar histórias* por terem *visto e escutado os cabocos velhos*, reforçando a valorização da “pureza” e o ideal de *não espalhar o sangue* e a importância do aprendizado pela fala e escuta dos mais velhos.

A *aldeia mãe* assume um lugar central por conter consanguíneos próximos e alguns cognatos corresidentes, os quais são descendentes diretos e, portanto, *legítimos dos troncos velhos*. Nas demais aldeias (classificadas como *filhas*), estão os consanguíneos distantes pela dispersão (espacial e social) e pela mis-

tura (genealógica) e os afins potenciais classificatórios – que incluem os “parentes distantes” e os não-aparentados que são considerados como *de fora* –, os quais circulam entre as aldeias e se tornam afins reais.

O mesmo podemos falar de outras aldeias que apesar de não serem classificadas como *aldeia mãe*, possuem uma significativa importância do ponto de vista genealógico e da ocupação de determinadas faixas de terras. A identificação de tais aldeias ocorreu a partir das narrativas de ocupação das terras onde foram *levantadas* decorrente da fixação de famílias no *tempo de antigamente* às margens dos rios Sinimbu, Camaratuba, Jacaré, Grupiúna e Mamanguape, bem como da configuração de redes de parentesco ao longo dos rios. Devido às dispersões e migrações, outras áreas foram *abertas* de maneira que os lugares desabitados próximos aos rios e riachos passaram a concentrar famílias provenientes de outras localidades, como aconteceu nos anos de 1920 às margens do rio Mamanguape, na região que compreende as aldeias Camurupim, Vau e Tramataia (município de Marcação/PB), com o argumento de ter *melhor vivença ou viver bem*.

No levantamento genealógico nas localidades potiguara e nas caminhadas ao longo dos rios, verifiquei a configuração de alguns conjuntos de localidades, por meio do engajamento de pessoas e de famílias no *levantamento* de casas que formaram as aldeias, da abertura de roçados, a partir das capoeiras, e de trilhas abertas na mata para acessar áreas de caça e de coleta. A partir do sistema hidrográfico, percebi que as aldeias e sua disposição espacial e temporal ao longo dos rios contavam a história do parentesco, decorrente dos conjuntos de localidades que apresentam nexos genealógicos, fazendo-os serem vistas e consideradas como supostamente “unidas” em torno de núcleos comuns de parentesco e de círculos de aliança e cooperação que revelavam a tensão entre a busca por uniões matrimoniais que não *espalhem o sangue* e aquelas que tendem a priorizar a mistura com o *de fora*.

Na história do parentesco potiguara, observamos uma tendência de circulação de pessoas entre algumas localidades específicas e a partir delas, e o delineamento de redes de relações baseadas nos laços de parentesco, que promoveram a cristalização de unidades sociais. Em torno das aldeias, os Potiguara elaboraram um passado comum às famílias (base das unidades) que se “misturam” às unidades de outros rios da região, efetivando fluxos nas relações entre as famílias – que denomino “casas focais” (Vieira, 2012) –, a constituição de núcleos de antepassados comuns – os chamados *troncos velhos* – e as implICAÇÕES da mistura na composição das aldeias.

As “casas focais” revelam um modo de ocupação dos espaços e uma forma de organizar as relações, uma vez que se destacam enquanto *principais* devido à superposição de atributos, como posição espacial, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais. Elas são focais por revelar a irradiação de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa, que promove uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, dentre eles, econômico pela abertura de roçados, sítios etc., e político através da formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela (Vieira, 2015).

O sistema hidrográfico permitiu ampliar o entendimento sobre concepções nativas de espaço, tempo, história e parentesco, uma vez que a dimensão da terra e do espaço da casa focal revelava um conjunto de relações que inclui o roçado, o sítio, a moradia e os modos de personalização dos lugares marcados pelas

experiências de partilhas de alimentos, bens, cuidados, dentre outros (Vieira, 2012). Ele ainda evidenciou as diferentes escalas da forma social, as condições da vida social entre si e entre outros e, especialmente, a articulação de tais concepções com a noção de territorialidade expressa pelo multicentrismo das aldeias, pelas formas de circulação e pelos usos da terra e manejo e pelo engajamento na paisagem.

A demonstração dos nexos genealógicos entre diversas famílias das aldeias foi parte importante do exercício etnográfico que consistiu em identificar, de um lado, a mobilização de relações e vínculos genealógicos de modo que todos os *caboclos velhos* sejam seus de alguma forma, no esforço de aproximação com as gerações atuais. De outro lado, permitiu identificar, a partir das narrativas sobre parentes, as formas de ocupação e história das localidades, bem como perceber o processo de constituição de uma identidade vinculada aos elementos do passado ou à ancestralidade e nas atuais práticas sociais que têm na “mistura” a máquina de produção e reprodução social, a qual constitui o regime potiguara de gestão do território.

Através do parentesco, os Potiguara me contaram sobre a terra. Da observação de práticas agrícolas, de pesca e coleta, assim como da escuta de narrativas sobre sua história, adveio a compreensão das diversas relações e dos seus múltiplos engajamentos com a paisagem. A história é parentesco para os Potiguara, assim como o é para os Piro (Gow, 1991), porque a forma e o conteúdo de sua narração histórica suscitam a disposição em justificar o lugar das pessoas nas distintas redes de relações existentes, e em enfatizar os deslocamentos temporários de residências das famílias, os lugares de habitação, de coleta, caça, pesca e atividades agrícolas.

Identifiquei uma indissociabilidade e sobreposição do parentesco com o território, pois as experiências e os engajamentos constroem e marcam lugares nos movimentos de dispersão e fixação nas terras. Os Potiguara assinalam que a aldeia deve ser permanentemente preservada e ampliada – diferente dos Piro para quem a aldeia deve ser continuamente criada (Gow, 1991) – seja pela manutenção e administração da “mistura” dos diferentes tipos de pessoas e de sangue, seja pela ocupação de outras faixas de terras através da ampliação das aldeias, segundo o ideal de habitação baseada no viver “entre parentes”, mas “isoladamente”.

Terra, corpo e territorialidade

As expressões que iniciaram o presente texto ampliam o entendimento das múltiplas experiências com o território e do gerenciamento das diferenças. Ao sinalizar as transformações culturais da vida dos Potiguara, elas evocam a autonomia e o poder viver legalmente em um território próprio como parâmetros do conceito de habitar. Tal conceito abrange, de um lado, os engajamentos e as implicações das pessoas com a paisagem, com os lugares, com o território por meio das habilidades, concepções, práticas e relações entre pessoas, animais, plantas, espíritos e outros seres sobrenaturais. De outro lado, ele inclui as condições de moradia e de cultivo, e experiências de trajetos e trilhas no território que envolvem e canalizam o processo de pertença territorial.

Para a descrição dos processos de pertença territorial entre os Potiguara, podemos utilizar o conceito de “território trilhado”, proposto por Susana Viegas (2001) para o caso Tupinambá de Olivença, a fim

de realçar a importância e o sentido das trilhas em tais processos. O referido conceito assinala o processo histórico de localização e deslocalização que é identificado na dispersão e na concentração de famílias e pessoas em lugares. A pertença ao “território trilhado” refere-se também à ligação entre a ação humana e a paisagem, remetendo aos movimentos constantes que permitiram a fixação e a manutenção em determinados lugares, bem como as classificações da paisagem que mobilizam um conhecimento ecológico. A ação humana na paisagem abrange o poder relativo das pessoas e da paisagem em resistir a transformações históricas profundas e ao modo de enfrentamento da destruição da paisagem que “[...] é ultrapassada – ou tornada humanamente suportável –, através do refazer de conexões sociais” (Viegas, 2001: 205).

Ao incorporar os regimes ameríndios de territorialidade na compreensão dos engajamentos com a paisagem, como sugere Gow (1995), estamos diante de uma situação vivenciada pelos Potiguara, e por outros coletivos ameríndios, caracterizada pelas reduções territoriais promovidas pelas antigas missões, e no século XX pela formalização de fronteiras territoriais com a demarcação de Terras Indígenas. As imposições territoriais promoveram deslocamentos de maior ou menor distância, a fixação junto a rios e ainda em núcleos urbanos próximos ou não às antigas sedes das vilas de índios e antigas missões, como nas cidades de Baía da Traição (aldeamento de São Miguel) e em parte das cidades de Marcação e Rio Tinto (aldeamentos São Miguel e Preguiça).

Como mostrei alhures (2012), a ênfase dada pelos nativos aos aldeamentos do Império foi menos na “aculturação” e “perda cultural”, como era concebido originalmente e mais nas possibilidades de uma socialidade diferenciada de populações nativas que tinham histórias compartilhadas nestes equipamentos do Estado voltados para os indígenas (Amoroso, 1998).

Os processos de territorialização, como propõe João Pacheco de Oliveira (1998), que provocaram descimentos, concentração de povos indígenas em áreas sob maior controle da mobilidade e da mistura entre povos indígenas diversos, os colonizadores e a população do entorno, não impediram que os povos indígenas deixassem de conservar “a memória e o apego a seus territórios tradicionais” (Carneiro da Cunha, 1992: 142). O tradicional deve ser compreendido no “sentido da historicidade da cultura, da experiência historicamente vivida” (Vieira, Amoroso & Viegas, 2015: 12) e o tal apego “pode implicar não apenas o que seriam estruturas e equipamentos essencialmente ameríndios, mas também aqueles que na sua origem podem até ter sido criados para subjugação dos índios – como as próprias sedes das missões ou as igrejas” (Vieira *et al.*, 2015: 12). Em outras palavras, os sentidos de pertença a espaços como “as florestas e as beiras de rio e a espaços políticos – como os espaços das missões – tem vindo a ser um aspecto central na compreensão alargada da história ameríndia” (Vieira *et al.*, 2015: 11).

As recorrentes referências sobre a *Comunidad Nativa* e a escola como instituições externas e como base para a organização comunitária e o reconhecimento legal das comunidades dos Piro (Gow, 1991), repercutem contra as narrativas de violência e opressão sofridas pelo Piro no processo colonial. Tais instituições são indicadas ainda para explicar por que as pessoas moravam juntas em aldeias, “entre parentes” e como um lugar de compartilhamento de cuidados, afetos e comidas. Sendo vistas de dentro da cultura nativa, o “idioma do parentesco permeia toda a sua linguagem, a escola e a *Comunidad Nativa* são idiomas de parentesco” (Gow, 2006: 198, grifo do autor).

Estamos, portanto, diante de uma “história transformacional ameríndia que é marcada por ciclos de aproximação e distanciamento de equipamentos territoriais coloniais” (Vieira *et al.*, 2015: 12), como também pelas territorialidades que consistem nos processos de vivência das imposições de certas formas territoriais advindas das territorializações (Oliveira, 1998). A premissa é a de que tal história permite “desmoronar [a] divisão entre a historicidade endógena e exógena às vivências ameríndias” (Vieira *et al.*, 2015: 12).

Busca-se demonstrar que a forma específica das sucessivas situações coloniais surgiu da maneira como o povo Piro, assim como os Potiguara, se dispuseram a constituí-las, sendo necessário descrever os modos pelos quais as sociedades indígenas tentam constituir as situações históricas específicas em que se encontram enredadas (Fausto & Heckenberger, 2007: 11), o que indica uma reformulação da agência histórica indígena para que fosse possível superar a visão dominante de que os povos nativos amazônicos eram historicamente impotentes. O esforço da análise deve se voltar à compreensão das imposições territoriais e das conquistas políticas de direitos e de terras, como também das dinâmicas do afeto, da construção do parentesco e das experiências de habitação como elementos-chave das historicidades indígenas (Fausto & Heckenberger, 2007: 11).

Se “as relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco” (Gow, 2006: 198), o entendimento da agência histórica indígena depende da compreensão dos significados culturais das ações no presente e no passado. Para tanto, é fundamental acentuar a posição dos sujeitos como agentes da construção de sua própria história. Há uma insistência na descoberta dos significados da história dos sujeitos particulares, por meio da explicação de porque e de como o povo contemporâneo fala e age, da exploração das categorias salientes de identidade usadas pelos próprios povos locais e da indagação sobre quais processos e eventos tais povos consideram significativos em sua história.

Para o exercício de comparação, nos concentraremos na categoria *Comunidad Nativa*, relacionando-a às concepções de terra, território e territorialidade através da ideia de sistema hidrográfico. A intenção é identificar como o povo local usa o idioma do parentesco e elucidar as conexões entre as categorias de mistura e parentesco com a noção de corpo, como foi proposta no debate etnológico (Viveiros de Castro, 1996) e também as ideias de memória e território. Podemos, assim, avançar nas formulações dos temas clássicos de Gow (1991) e trazer o exaustivo debate sobre tais categorias pela reflexão sobre as semânticas ou os sentidos de território (cf. Echeverri, 2004), até chegar a uma formulação que permita abranger os engajamentos e as implicações dos indígenas com as paisagens (Gow, 1995), abrangendo a

fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989, 1991a) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares – e não como herança passiva de uma essência substancial –, [e] a teoria da memória que inscreve esta na ‘carne’ [...] (Viveiros de Castro, 1996: 131).

Além da dimensão simbólica do corpo, a discussão inclui, por um lado, as noções de viver e usar o espaço (cf. Gallois, 2004), o que permitirá o entendimento das diferentes lógicas espaciais indígenas e as distintas formas de organização territorial. E, por outro lado, abrange o confronto das concepções indígenas de terra e território com os processos de reordenamentos territoriais estabelecidos dentro do quadro jurídico e administrativo estatal, como a categoria “terra indígena” (Albert, 2002; Gallois, 2004).

A diferença entre ‘terra’ e ‘território’ remete as perspectivas e aos atores envolvidos em torno do reconhecimento e da demarcação de uma Terra Indígena, que integra um processo político-jurídico conduzido pelo Estado. O território, por sua vez, abarca a “construção e à vivência, culturalmente variável da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois, 2004: 39). Do ponto de vista teórico-metodológico, é importante deter-se nas lógicas da territorialidade e na compreensão dos “territórios indígenas fora dos quadros da etnicidade, do Estado-nação e da posse da terra [...] sempre considerando que a relação entre uma sociedade indígena e seu território ‘não é natural ou de origem’ (Oliveira Filho, 1989)” (Gallois, 2004: 40).

É preciso avançar em relação à abordagem de Gow (1995), considerando as constantes ameaças sofridas pelos povos indígenas, por novas formas de apropriação dos seus territórios e pelo engajamento “em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas territoriais, ‘contra-espacos’ diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.)” (Albert, 2002: 240). A “Terra Indígena”, como parte do processo político-jurídico, foi “reorientada como condição política de resistência [mimética] e permanência de sua especificidade local” (Albert, 2002: 240). No bojo das mobilizações indígenas, há um “discurso reivindicativo dessa territorialidade local [que] constrói-se em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado” (Albert, 2002: 240), cuja identidade social e política dos grupos é forjada no campo de forças e categorias desse quadro. Temos um contexto marcado pela “apropriação indígena deste horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, [sendo] um mecanismo essencial na formação das ‘etnias’ da Amazônia atual [e no Brasil] e de sua organização política” (Albert, 2002: 240).

A territorialidade apontada por Albert (2002) abrange a dimensão do “vivido”, o que significa que a opção teórica-metodológica de Gow (1991) está presente na abordagem que considera a própria territorialidade como “[...] esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (Little, 2018 [2004]: 253), ou se engajar (Gow, 1995), bem como a “força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas” (Little, 2018 [2004]: 253). O território é, assim, um produto histórico de processos sociais e políticos.

A dimensão do “vivido” é reforçada em termos teórico-metodológicos quando nos referimos a relação do Estado com os povos indígenas, na qual se destaca o vínculo de uma determinada população com um dado território por meio da territorialização que consiste em um processo vivido e reelaborado pelos indígenas, segundo seus próprios valores e interesses, cuja descrição e interpretação devem ser conduzidas por “procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas” (Oliveira, 2002: 279, grifos do autor).

Para seguir com a compreensão do território pela dimensão do “vivido”, como temos insistido a partir de Gow (1991), é importante incluir, portanto, a territorialidade como uma abordagem que possibilita a recuperação e valorização “da história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, [e que] propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas” (Gallois, 2004: 37). Trata-se, assim, de incorporar as vivências, as formas específicas de ocupação espacial traduzidas em território e das “práticas sociais que regulam o uso do espaço” (Raffestin, 1993 *apud* Gallois, 2004: 40), pois “os grupos sociais estabelecem ‘determinados modos de relação com o seu espaço’, ou seja ‘valorizam-no a seu modo’ e é no interior deste processo que se pode ‘identificar relações culturais com o espaço, em sentido estrito’” (Costa, 1998: 18 *apud* Gallois, 2004: 41, grifos da autora).

Como Claude Raffestin (1993) assinala, o território é uma produção a partir do espaço e que decorre de um conjunto de relações, concepções, práticas, conhecimentos, redes de circulação e comunicação, dentre outros aspectos. Para ele, “o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido” (Raffestin, 1993: 147). Sendo o território um “local de relações” (Raffestin, 1993: 140) e “a vida é tecida por relações” (Raffestin, 1993: 160), a territorialidade “procede de uma problemática relacional [...] como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espacotempo” (Raffestin, 1993: 160) e que “adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade” (Raffestin, 1993: 158)⁵.

Os conceitos de espaço (geográfico) e território (usado) propostos por Milton Santos (1996 e 2005), permite-nos identificar a dimensão concreta do espaço geográfico, que resulta da junção do espaço material (natural e físico) com o espaço social, que é imaterial e inclui redes e das interações espaciais, dos territórios e das territorialidades, dos lugares e das representações sociais. O espaço é, então, um “conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (Santos, 1996: 18) e a compreensão dos processos que o engendram é decisivo na abordagem sobre a dimensão dinâmica do espaço.

Por sua vez, o “território usado” pode ser compreendido como “objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (Santos, 2005: 13) que potencializa a percepção das relações de poder, econômicas e simbólicas envolvidas na organização por parte do Estado, remetendo a ideia de territorialização (Oliveira, 1998), as dinâmicas dos lugares, as formas de engajamento e de habitar, bem como os usos e as apropriações do território por outros agentes, indicando a noção de territorialidade (Gallois, 2014; Little, 2018 [2004]; Vieira *et al.*, 2015).

Ao efetivar uma relação particular com seu respectivo território, o grupo social expressa suas concepções e percepções, como também suas formas de engajamento, através de experiências e de “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – [...] para estabelecer e manter seu território” (Little, 2018: 254). Esses saberes podem ser lidos por meio da categoria de “cosmografia” que inclui “regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com

⁵ A definição de que a territorialidade possui uma dimensão relacional aproxima-se da proposição de Joël Bonnemaison (2002 [1981]) para o caso dos Vanuatu da Melanésia. Segundo ele, o território é “um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários”, e a territorialidade “é compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira” (Bonnemaison, 2002 [1981] : 99-100).

seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (Little, 2018 [2004]: 254).

Os idiomas simbólicos do corpo e da pessoa tendem a indicar que a noção de territorialidade encontra na corporalidade a sua linguagem (Hierro & Surrallés, 2004), incluindo a “pulsão vital dos corpos (individuais e sociais) que estabelecem canais à medida que se desenvolvem, relacionando-se com outros corpos sociais e naturais” (*idem*: 20, tradução minha). Por seu turno, o território consiste “no espaço onde se conformam os apetites de uns e de outros” (Hierro & Surrallés, 2004) e apresenta-se como um “tecido de relações” (Echeverri, 2004: 265) e como uma representação que se modela como um corpo vivo que alimenta, reproduz e estabelece relações com outros corpos, gerando um tecido relacional com os territórios de outros seres, como plantas e animais e sobrenaturais, como os encantados; esses configuram determinados domínios, chamados de “reinados encantados”, que possuem “donos/as” e com os quais são tecidas interações marcadas por tensões e por intimidade, e, decorrente disso, são constituídas diferenças sociais e são produzidos sinais diacríticos (Paliton, 2020), e, assim, as ações dos “donos/as” envolvem proteção, controle e cuidados e promovem aproximações e/ou distanciamentos (Vieira, 2020a).

O sistema hidrográfico Potiguara assinalou a importância do sangue, mas não o único, na composição das localidades e na criação das aldeias por meio da ativação entre gerações, na demarcação das transformações entre gerações e pessoas e na distinção entre pessoas “puras” e “misturadas”. Essa distinção foi acionada no levantamento genealógico das famílias e no posicionamento de pessoas quando foram instadas a falar, no contexto de recenseamento feito pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 2007, sobre os critérios de definição da identidade indígena.

Ao se basear em um documento elaborado pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1923, no qual constava a relação de famílias indígenas em determinadas aldeias, alguns recenseadores e membros da comissão de verificação das auto atribuições dos moradores das aldeias insistiam em confirmar a vinculação espacial e parental de determinadas famílias. Várias pessoas, especialmente as que tiveram seu autorreconhecimento contestado e negado, apontaram diversas incongruências e incompreensões do documento e da avaliação feita pela comissão do Censo Indígena. Foi ressaltada a rigidez das categorias étnico-raciais como “índio” e “branco” em detrimento do idioma simbólico da mistura e das graduações de vínculos e laços, como por exemplo, o reconhecimento de que uma determinada pessoa é *menos caboco* do que outra se possuir algum “antepassado” não-indígena. Outra graduação é acionada na classificação do parente não-indígena quando é conferida maior importância ao vínculo de parentesco, caso a mãe seja indígena, sob o argumento de que o *sangue da mãe é completo*, pois a criança é gerada e alimentada no seu corpo o que permite entender que o sangue torna alguém *mais caboco* do que outro quando ela é gerada e alimentada no corpo de uma mãe que possui *outro sangue*. A importância da mãe indígena também é reforçada quando se observa que a ela cabe os cuidados com os filhos, como a própria amamentação, vista como uma prática contínua que liga mãe e filho, além do que as crianças são criadas geralmente na casa focal materna, recebendo os cuidados dos avós e demais membros da família indígena. Logo, não é tão problemático possuir um pai não indígena, já que o valor da identidade de parentesco recai no *lado da mãe*.

As gradações de vínculos e de laços apontam para o fato de que a transformação geracional através da mistura é responsável pelo movimento entre os polos de um *continuum* – selvagem e civilizado –, cuja consequência seria a produção histórica de pessoas heterogêneas pelo intercasamento entre diferentes tipos de pessoas no passado, o que revela a dimensão temporal (histórica) do parentesco.

As teorias nativas sobre a mistura (*somos índios misturados*) e o processo civilizatório (“tornar-se civilizado”) operavam com uma flexibilização de categorias de auto atribuição, o que abre a possibilidade para pensar, por um lado, a centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história e, por outro, permitia visualizar a reafirmar as diferenciações entre gerações, pessoas e famílias que puderam também ser identificadas na compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação. Esse sistema é marcado por dispersões entre as localidades indígenas e por padrões próprios de organização social, nos quais a aldeia é uma ‘comunidade’ constituída pelos processos de aparentamento ou assemelhamento das pessoas pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares, os quais indicam a construção de relações voltadas ao exterior (Gow, 1991). Há o reforço da ideia de que a comunidade não é autossuficiente, na medida em que se organiza pela domesticação (interiorização) da diferença, sendo, portanto, formada pela heterogeneidade dos ‘tipos de gente’ ou de pessoas misturadas, graças aos processos de domesticação vivenciados cotidianamente nas próprias uniões matrimoniais e nas relações de troca tecidas no interior das atividades econômicas, particularmente, àquelas ligadas à produção da mandioca.

No contexto das práticas alimentares, a comensalidade é um ato constitutivo de elos sociais ou sentimentos de união resultantes da partilha das mesmas substâncias. Os atos cotidianos e reiterados de ‘dar de comer’ e o ‘cuidar bem’ são processos que compõem a afetividade e a memória (Gow, 1991). A despeito dos efeitos da partilha e da circulação de substâncias como o alimento na produção da vida social, considero que o trânsito de substâncias para criar os corpos “como um conjunto de afecções e capacidades, e que a origem [e sítio] das perspectivas” (Viveiros de Castro, 1996: 128), indica a importância da comensalidade, dos cuidados e dos afetos traduzidos pela convivialidade como dimensões eficazes do processo de fabricação de parentes. Através da alimentação, como demonstrou a indígena antropóloga Cristina de Lima Bernardo (2023), é possível entender os tempos vividos pelas pessoas, assim suas relações com os espaços e as conexões entre as famílias, os parentes e o território onde vivem, uma vez que os alimentos derivados da mandioca, por exemplo, constituem relações sociais e sentimentos de pertença.

O sangue, enquanto idioma, marca a identidade pessoal, liga a pessoa aos *troncos velhos* –, e a uma rede de parentes específica e insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Com efeito, o sangue atua na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações e a história consiste em um processo constante de contato e intercasamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes ‘sangues’, gerando novas gerações e novas povoações.

A concepção potiguara de sangue aproxima-se das concepções dos Piro e Cocamilla (Gow, 1991; 2003). Entre os Piro, o sangue está ligado à vitalidade e às capacidades reprodutivas e o fluxo de sangue atua na transformação dos corpos, simultaneamente à memória dos cuidados, a experiência vivida e história pessoal e do grupo, expresso na palavra *giglenshinikanuta* que significa a combinação de “bonito, bom” (*gigle-*) e “memória, amor, pensamento, pensar em” (*nshinikanu-*), ou seja, “boa memória

para recordar, amar e consolar ou cuidar” (Gow, 2000: 50, tradução minha). Os Cocamilla entendem o sangue menos como uma substância biogenética do que como uma “substância corporal transmitida, juntamente com o nome correspondente, pelo homem a seus filhos” (Gow, 2003: 63).

Para os Potiguara, o sangue e sua mistura estão na base da composição de uma “comunidade de sangue” evocada na concepção de tronco velho ou tronco comum como núcleo de antepassados. Com os *troncos velhos*, as famílias se conectam geneologicamente através de relações de descendência, alianças e outros vínculos sociais, como, por exemplo, o compadrio. Os troncos velhos formam a base de uma “comunidade de sangue” ou “comunidade de parentes”, cujos descendentes são tratados como *pontas de rama* e, com isso, o sangue configura-se como um idioma crucial na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações. As substâncias constituem o corpo e criam parentesco pelo reconhecimento da parentela pelo sangue, que atua na fabricação da diferença entre famílias, pessoas e gerações através da utilização do corpo como um diferenciador.

Cabe, então, indagar qual o lugar do território na construção da vida social, considerando o idioma da mistura e a corporalidade. Para responder a essa questão, partimos da definição de que “o sangue é um operador de perspectivas [e] leva pensamento e força e incorpora os espíritos e o conhecimento de uma pessoa, trazendo de volta à memória o conhecimento de si e dos parentes, mantendo a vida” (Belaunde, 2006: 232). Sendo o corpo “o local das perspectivas” (Belaunde, 2006: 232), o “lugar da percepção” (Surrallés, 2002: 63) e a “fonte da experiência sensível” (Surrallés, 2009: 36), a corporalidade pode ser considerada como ponto focal da percepção de perspectivas (Surrallés, 2009: 63), o que aponta para a preeminência da corporalidade e sua relação com outros aspectos da vida social e cultural em paralelo com o fenômeno da percepção e esta como o ponto de encontro entre o corpo, a afetividade e o conhecimento (Surrallés, 2009: 41). “Sentir” e “perceber” são próprios do corpo o que sugere uma definição de corpo a partir da ação do sujeito perceptivo, com suas sensações e afetos (Surrallés, 2009: 62).

O tema da percepção é enfrentado por Gow (1993) de uma forma um pouco distinta, pois ele considera que as pessoas estabelecem relações densamente mediadas com determinados lugares, e estas mediações não assumem, geralmente, a forma de representações. Ao invés de simplesmente perceber a paisagem, as pessoas estão nela implicadas e nela adquirem conhecimento, em parte pela movimentação e, em parte, pelas histórias repletas de detalhes de lugares e de pessoas contadas pelas pessoas mais velhas. O conhecimento depende de um mover-seativamente na paisagem, deixando-a vestígios como ocorre com a implicação do ouvinte no ambiente por meio da agência de idosos, não advindo de uma experiência puramente subjetiva. Assim, o foco estará sempre em uma relação ativa entre duas pessoas vivas e a paisagem estará implicada nas relações de duas maneiras diferentes: como criação ativa de lugares e como narrativa de lugares. Pode-se afirmar então que não é primariamente uma questão de percepção, mas de processos sociais acessados pela experiência vivida.

Para Gow (1993), não se trata apenas de uma paisagem natural onde as pessoas vivem e a ela conferem sentido, mas nas relações ativas entre parentes implicadas na paisagem. A ajuda que os parentes dão uns aos outros, como por exemplo, na transformação da floresta em roça, modifica a paisagem. A construção de uma casa consiste numa implicação mais radical do parentesco na paisagem, uma vez que tal ação é para que os parentes possam viver juntos como ato supremo de parentesco que implica

incessantes atos de generosidade que constituem a vida. Nesse sentido, a aldeia é ao mesmo tempo o cenário e o produto do parentesco (Gow, 1993).

Toda essa discussão permite adensar a perspectiva já apresentada, mas não aprofundada por Gow (1993), quanto à relação dos Piro com a terra, a partir do reconhecimento legal e jurídico da *Comunid Nativa* como coletividade indígena pelo Estado peruano e do título legal igualmente concedido pelo Estado. O uso do título legal da terra – assim como da escola – indica a mesma linguagem que codifica a centralidade do parentesco em suas relações sociais.

Não obstante, as formas de engajamento com a paisagem dos Piro extrapolam a concepção material da “terra”/*land* (Gow, 1995), conferida legalmente pelo Estado peruano. Gow (1995) mostra que o título legal de terra de Santa Clara, objetificado através de um mapa e de diversos documentos escritos, não representa o ambiente e nem o conhecimento dos moradores de Santa Clara sobre ele. O título pode ser “no máximo um símbolo material de outro conjunto de poderes que os povos nativos aprenderam historicamente a usar contra seus exploradores” (Gow, 1995: 58, tradução minha) e é utilizado como um ponto de referência física na luta permanente do povo de Santa Clara e de seus vizinhos imediatos pela posse da terra. A eficácia do título fundiário se deve à materialização de um conjunto particular de eventos da história política do Baixo Urubamba e de uma configuração igualmente particular das relações de poder.

O mapa, como representação da terra, é acionado para mostrar que a aldeia de Santa Clara e “grande parte da terra cultivada pelos seus habitantes, se encontra tecnicamente fora do território da comunidade” (Gow, 1995: 56). Caso seja preciso localizar o território, os nativos recorrem não ao mapa como se esperava, mas aos limites precisos da “terra da comunidade” (*community land*) e utilizam como referências espaciais os caminhos que foram percorridos e demarcados ao redor do território “pelos homens de Santa Clara em companhia dos engenheiros agrônomos [...] quando a terra foi visitada pela primeira vez para a titulação” (Gow, 1995: 57, tradução minha). Os caminhos trilhados na paisagem por pessoas conhecidas e em época conhecida, definiram o “território da comunidade” (*community territory*) e a percepção das fronteiras à medida que o caminho estabelece o limite entre as duas áreas e estas referências são reiteradas periodicamente pelas ações de desmatamentos, como forma de enfatizar sua existência e reforçar o ato de demarcação e delimitação das terras comunitárias⁶.

Desse modo, Gow (1995) reitera a ideia de que a relação das pessoas com o território se baseia na multiplicidade do engajamento’ com e na paisagem, “com floresta e o rio, entre as pessoas em atos de generosidade e na narração e nos encontros com os mortos e com os espíritos”, o que reforça a relevância da experiência vivida como foco, já que “para os povos nativos do Baixo Urubamba, o ambiente local é um espaço vivido” e também a importância da etnografia para alcançá-la, pois só é possível observar a paisagem estando nela engajado e implicado (Gow, 1995: 58 e 59, tradução minha).

Quando trata dos engajamentos dos Piro com a paisagem e a concessão fundiária feita pelo Estado peruano, Gow (1995) se refere à “terra” (*land*) como lugar das experiências e como espaço vivido por

⁶ Echeverri (2004) apontou situação semelhante na Colômbia, na qual os mapas têm desempenhado um papel nas reivindicações de conhecimento e na representação territorial de ambas as partes. O mapa é um ato imenso e detalhado de posse simbólica: mesmo que não compreendamos seus detalhes e lógica, entendemos que é uma afirmação de legitimidade territorial que tem fora política para disputar as reivindicações territoriais das autoridades ambientais colombianas. É o que Taisa Lewitzki (2023) demonstrou com a produção de mapas com o povo Mendonça Potiguara do Rio Grande do Norte, na qual a cartografia social configurou-se como um suporte da ação política e incidiu na representação de territórios ausentes dos mapas oficiais.

pessoas. Já o território é resultado da titulação da terra como um objeto que impõe limites potenciais aos significados dos diversos laços entre as pessoas e com a “terra” e também novos significados sobre ela.

Na leitura de Gow (1995), é problemática a formulação de que o “título da terra” (*land title*) define a relação unidirecional de posse entre as pessoas de Santa Clara, quando se considera a perspectiva de uso comum da terra e da imposição de limites e fronteiras do “território da comunidade” (*community territory*). Como ação significativa, “a complexa circulação da multiplicidade de relações entre o povo e a paisagem de Santa Clara [...] não pode ser reduzida à uma relação unidirecional entre um sujeito coletivo, representado pela *Comunidad Nativa* de Santa Clara, e um objeto, que é o território de Santa Clara” (Gow, 1995: 58, tradução minha).

Gow (1995) evidencia que “terra” (*land*) remete às vivências e experiências e “território”. A categoria jurídico-política – como “Terra Indígena” no Brasil – inverte, de certo modo, a distinção apresentada anteriormente (Gallois, 2004). Ao mesmo tempo, ele reforça o fato da categoria de terra ser um dos elementos constitutivos do território, mas não seu equivalente. Como Gallois (2004) mostra, essa não-equivalência decorre da não-uniformidade no tratamento da “Terra Indígena”, o que justificaria, de um lado, a necessidade de estudos “caso a caso” decorrente da “existência de diferentes lógicas espaciais indígenas e, portanto, de diferentes formas indígenas de organização territorial” e, de outro, a afirmação de que “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura” (Gallois, 2004: 41).

A *Terra Somo Nossa*: terra demarcada, vivida e habitada

A distinção entre a “terra” e o “território” pode ser retomada agora com o objetivo de assinalar possibilidades de costura dos argumentos aqui explicitados acerca dos idiomas da mistura, da corporalidade e da territorialidade com as concepções de habitar, de história e de lugares. A intenção é avançar na compreensão de tais termos, considerando o movimento constante de sua redefinição devido aos atos reiterados e periódicos de cultivo, de limpeza das áreas para os roçados, ou seja, para a transformação da paisagem.

Além de ser apropriado como importante na luta permanente do povo de Santa Clara (Baixo Urubamba), e dos indígenas brasileiros pela posse da terra assegurada pela demarcação da “Terra Indígena”, o “território” pode ser considerado como “a única linguagem que eles [os brancos] entendem [...], do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (Viveiros de Castro, 2015: 36).

A terra, diferente do território, como assinala Viveiros de Castro (2017: 191), “é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra”. A relação entre terra e corpo é crucial, intrínseca e vital e “a separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas” (Viveiros de Castro, 2017: 191).

Se “é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (Viveiros de Castro, 2015: 36), a luta também é para garantir o próprio corpo e a própria vida, o que significa haver uma íntima vinculação entre território, terra, corpo e pessoa. Partindo da definição de que o sangue é um operador de

perspectivas e o corpo é o local de tais perspectivas, como também da percepção e do engajamento e da implicação das pessoas com a paisagem, podemos sugerir que a terra e o território traduzem perspectivas vividas do sangue e do corpo como espaços vitais, por relacionarem-se à vida. A corporalidade pode ser entendida como a base de percepções e engajamentos através dos percursos corporais que promovem o sentir, o perceber e o engajar-se (no sentido de fazer parte) na e da terra e no e do território.

Assim, chegamos à formulação de que a representação ou percepção espacial do território e da terra pode ser entendida como um entrelaçamento de múltiplas relações que podem ser parcialmente mapeadas (Echeverri, 2004; Gow, 1995). O modelo de corpo humano utilizado por Echeverri (2004) para diferenciar a visão territorial baseada no modelo de um mapa bidimensional à escala, permite definir que o “território”, a partir da visão dos Miraña sobre manejo, está centrado no conceito de vida e na sua reprodução (Echeverri, 2004: 271). Nas palavras do Cacique Boa: “*El territorio nuestro es Centro*’y ‘*Con la naturaleza tenemos que consultar*” (Echeverri, 2004: 271). Para os Miraña, “Centro” significa “a vida humana que se manifesta social e espacialmente em famílias, clãs, roças, rastrojos, inscrição da paisagem) e os seres naturais também têm seus ‘territórios’, portanto, o manejo tem que ser ‘consultado’, negociado” (Echeverri, 2004: 271). Em suma, “o território é um espaço de vida humana que se expande em negociação com outros espaços (naturais e sociais) a partir de um Centro” (Echeverri, 2004: 271), o que leva a concluir que a espacialização do território produz um tecido relacional com os territórios de outros seres.

A relação entre território e parentesco pode ser entendida numa chave que aponta para a íntima conjugação entre território, terra e corpo-pessoa. Há um engajamento recíproco de pessoas e lugares que constitui e implica a ambos, como acontece com um ouvinte piro que, por meio da agência das pessoas mais velhas, engaja-se nos lugares e nas pessoas que são narradas, estando, portanto, implicadas com as pessoas, com as histórias e com os lugares narrados. Por conseguinte, efetua-se uma ligação, que é afetiva e emocional, com o espaço da aldeia e esta ganha vigor e vida com as ideias de convivialidade e de habitar, como o “viver junto” e “entre parentes”, do cuidado e da memória. Assim como a aldeia, outros espaços habitados, como as casas, os quintais e os terreiros constituem o lócus da experiência em que os sentidos, as percepções e os engajamentos atualizam cotidianamente o território, a terra, o corpo e a pessoa por meio do parentesco, da alimentação e da territorialidade enquanto aspectos do vivido.

O discurso recorrente de perda cultural e da aculturação dos Potiguara e dos Piro se baseia em algo fundamental do mundo vivido que abarca a construção do parentesco e dos engajamentos nas paisagens, como elementos-chaves da história indígena, incluindo, ainda, as formas de habitar no tempo e espaço. A perda remete mais a falta de parentes do que o desaparecimento da própria cultura. A explicação para isso está no fato do sangue ser menos o idioma de uma substância eterna que transcende o tempo do que o idioma da própria vida. Os Piro apenas poderiam agir desta forma se eles vivenciaram o ser no mundo como inherentemente transformacional, como intrinsecamente sujeito à mudança. Esta característica não poderia ser recente, mas necessariamente já lá estava antes de qualquer contato com os agentes do capitalismo e do colonialismo (Gow, 2001: 9).

É o que podemos depreender da expressão igualmente recorrente entre os Potiguara de que *Todo caboclo é parente* (Vieira, 2015) e formam uma mesma família, tendo na mistura o idioma privilegiado na produção das relações. A partir dos núcleos comuns de antepassados (*os troncos velhos*), compreen-

demos os deslocamentos entre as localidades, a configuração de um padrão de habitação e uma tendência de dispersão das famílias e um modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

Ser índio misturado e ser civilizado exprimem o sentido de uma vida com autonomia e de poder *viver bem* legalmente em um território próprio e com uma base territorial fixa. A noção de “território” está, portanto, centrada no conceito de vida e em sua reprodução e contém outros espaços que abrangem a mata, os rios, os mangues, o mar e os lugares sagrados e de encantados; estes também possuem seus “territórios”, cujo acesso passa por controle e negociações.

A territorialidade aparece, então, como resultado das habilidades, das percepções, dos engajamentos, das tarefas e das negociações que entram em atividade a cada incursão nas roças, nas trilhas, na (re)abertura de caminhos, no cuidar das plantações, dos sítios e dos rios. Os lugares retêm memórias e dão os parentes a possibilidade se lembrar uns dos outros, cujo acesso e trânsitos entre eles, efetivam interações entre os múltiplos seres que neles habitam.

Construir a aldeia como um lugar para se *viver bem* significa compartilhar histórias, comida, cuidados, memórias e a terra em comum. Há uma frase utilizada principalmente por moradores da aldeia São Francisco, para se referir à terra em comum que foi deixada pelos antepassados e, posteriormente, demarcada, mesmo que de forma incompleta: *A terra somo nossa*. Além de apresentar-se como parte do entendimento indígena sobre deslocamentos e a circulação livre em todo o território, podendo nele residir e trabalhar onde convier, a frase sugere a sobreposição, num certo sentido, da “terra demarcada” com a “terra habitada e vivida”. Não obstante a existência de faixas de terra – que compõem a aldeia do Taiepe – reconhecidas como de ocupação tradicional e que foram excluídas da demarcação ocorrida nos anos de 1980, estando, portanto, fora da classificação de “terra demarcada”, os trânsitos e os atos reiterados de habitar as terras promovem engajamentos e transformam os espaços e as paisagens em relação à “Terra Indígena”, que também é transformada, segundo os regimes de posse, as formas de ocupação e de manejo e “a ligação subjetiva da posse numa temporalidade biográfica” (Viegas, 2015: 96). Como apontado no sistema hidrográfico, configura-se uma territorialidade através de ciclos de aproximação e distanciamento em torno dos quais os lugares, os espaços e a paisagem revelam um mundo vivido, engajado, experciado onde se busca simultaneamente sua preservação e transformação.

O uso frequente do termo “território”, nos últimos anos, como indicador de uma unidade social e política, coincide ora com a “terra demarcada”, ora com a “terra habitada e vivida” face às percepções e engajamentos que se configuraram por percursos corporais e por atitudes de sentir, perceber, engajar-se e fazer parte ou pertencer ao “território”. Podemos, então, contribuir para o “alargamento da história das territorialidades ameríndias” (Viegas, 2015: 96) através da compreensão das formas de habitar e das práticas e dos conhecimentos indígenas relativos à exploração de recursos naturais e dos engajamentos na paisagem, quando combinamos uma noção “não-areolar” de território elaborada por Juan Alvaro Echeverri (2004) com a utilização do conceito de “espaço reticular” por Bruce Albert e François Michel Le Tourneau (2007).

A noção “não-areolar” de território é concebida em um modelo *relacional* “como tecido, não como áreas e se ajusta melhor a uma representação modelada como um corpo vivente que se alimenta, se reproduz e tece relações com outros corpos” (Echeverri, 2004: 263, tradução minha), o que sugere a definição de território como corpo e natureza (Echeverri, 2004: 259). Já o “espaço reticular” aponta

para o fato da organização etnogeográfica do espaço ser “estruturada por uma rede entrecruzada de locais (pontos) e rotas (linhas) — em vez de zonal [zonas de exploração e de superfícies fechadas]” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584-585, tradução minha), o que permite considerar um modelo espacial que se efetiva pelo conhecimento coletivo e pela utilização de uma complexa rede de caminhos, trilhas e lugares – como “acampamentos de caça e coleta, antigas habitações e roçados, sítios com árvores frutíferas, características geográficas [...]” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584, tradução minha) –, os quais são identificados, unificados e rotulados por topônimos. Por meio do uso prático e coletivo do espaço pela comunidade, a referida rede encontra-se “intimamente entrelaçada com a intricada ramificação da rede hidrográfica (composta por rios e riachos nomeados), que constitui outra referência espacial primária” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584).

A ideia de território como vital e relacional pressupõe pensar as relações criadas no espaço e os regimes de espacialização e de territorialidade como extensões de um tecido relacional que engloba os direitos coletivos e as formas de reprodução da vida. Nesse sentido, podemos considerar que a concepção potiguara de território envolve os lugares, espaços e paisagens vividas e engajadas e, sobretudo, um modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver a terra-território. A luta pelos direitos territoriais significa engajar-se na luta pelo direito à terra e à vida.

José Glebson Vieira é Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Pesquisador Colaborador Sênior no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

F I N A N C I A M E N T O

Bolsa de Pós-Doutorado Sênior do CNPq (Chamada CNPq 25/2021 – Bolsas no País – PÓS-DOUTORADO SÊNIOR).

A G R A D E C I M E N T O S

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa através da bolsa de Pós-Doutorado Sênior; ao Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas LAGERI da Universidade de Brasília (UnB), na pessoa do professor Stephen Baines, ao Departamento de Antropologia (DAN) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB, pela acolhida no estágio pós-doutoral na UnB; aos pareceristas anônimos pelas sugestões para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (2002). O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: B. Albert & A. R. Ramos (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 239-275. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- Albert, B., & Le Tourneau, F. (2007). Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of “Reticular Space”. *Current Anthropology*, 48(4), 584–592. <https://doi.org/10.1086/519914>
- Amoroso, M. (1998). *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Amoroso, M., & Lima, L. M. de. (2012). A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, 54(1), 517–539. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38611>
- Belaunde, L. E. (2006). A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49(1), 205–243. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>
- Bernardo, C. de L. (2023). *Práticas agrícolas e saberes locais do Povo Potiguara da Paraíba: espaços e produção de alimentos a partir da mandioca* (Dissertação de Mestrado),, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Bonnemaison, J. Viagem em torno do território. In R. L. Correa, & Z. Rosendahl (orgs.) *Geografia cultural: um século* (3) (pp. 83–132). Rio de Janeiro: Eduerj.
- Cardoso, T. M., & Guimarães, G. C. (orgs.). (2012). *Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM.
- Carneiro da Cunha, M. (1992). Legislação Indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil* (pp. 133 – 154). São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, M. R. de, & Reesink, E. B. (2018). Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (87), 71–104. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/459/437>
- Echeverri, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural? In A. Surrallés, A., & P. G. Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 259 – 276). Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (2007). Introduction: Indigenous History and the History of the

Indians. In C. Fausto & M. Heckenberger (eds). *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives* (pp. 1 – 43). Gainesville: University Press of Florida.

Gallois, D. T. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. Ricardo (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais* (pp. 37 – 41). São Paulo: Instituto Socioambiental.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Gow, P. (1993). Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, 33(126/128), 327–347. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369643>

Gow, P. (1995). Land, People, and Paper in Western Amazonia. In E. Hirsch & M. O’Hanlon (eds.). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 43 – 62). Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Maná*, 3(2), 39–65. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>

Gow, P. (2000). Helpless – the affective preconditions of Piro social life. In J. Overing & A. Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetic of conviviality in native Amazonia* (pp. 46–63). Londres: Routledge.

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2003). Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Maná*, 9(1), 57–79. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000100004>

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, 15(14–15), 197–226. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Gow, P., & Pougy, H. (2014). Mitos e Mitopoiesis. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, 23(23), 187–210. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p187-210>

Hierro, P., & Surrallés, A. (2004). Introducción. In A. Surrallés, A. & P. G. Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 7 – 22). Lima: IWGIA

Lewitzki, T. (2023). *Águas e movimentos: mulheres indígenas, meio ambiente e organização política no contexto do Território Indígena Mendonça* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Little, P. E. (2018). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1), 251–290. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuario-antropologico/article/view/6871>

Oliveira, J. P. de. (1998). Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Maná*, 4(1), 47–77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

Oliveira, J. P. de. (2002). Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In B. Albert; A. R. Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico* (pp. 277 – 309). São Paulo: UNESP.

Overing, J. (2002). Estruturas elementares de reciprocidade - Apresentação de Sylvia Caiuby Novaes. *Cadernos De Campo (São Paulo-1991)*, 10(10), 117–138. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v10i10p117-138>

Palitot, E. M. (2020). A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. *Revista Mundaú*, n. 8, 115–138. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.8.9542>

Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.

Santos, M. (1996). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec.

Santos, M. (2005). O Retorno do Território. In *Da Totalidade ao Lugar* (pp. 137 – 144). São Paulo: Edusp.

Surrallés, A. (2002). De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. *Indiana*, (19-20), 59–72. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018404004>

Surrallés, A. (2009). De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 30(1), 29–44. <https://doi.org/10.34096/runa.v30i1.854>

Viegas, S. M. (2001). Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. In M. I. Ramalho, & A. de S. Ribeiro (orgs.). *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade* (pp. 185 – 212). Porto: Edições Afrontamento.

Viegas, S. de M. (2015). Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). *Revista de Antropologia*, 58(1), 69–104. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102100>

Vieira, J. G. (2001). *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Vieira, J. G. (2002). Somos índios misturados: a concepção de história, sangue e terra entre os Potyguara da Paraíba. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, 21(1), 81–90. <https://doi>

org/10.37370/raizes.2002.v21.182

Vieira, J. G. (2012). *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo: Humanitas.

Vieira, J. G. (2015). “Todo caboclo é parente”: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. *Revista de Antropologia*, 58(1), 285–317. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102109>

Vieira, J. G. (2020a). Catimbó e toré: práticas rituais e xamanismo do povo Potiguara da Paraíba. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(54), 41–64. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n54ID21126>

Vieira, J. G. (2020b). Política indígena e “política dos brancos”: o protagonismo dos Potiguara nos processos eleitorais na cidade de Baía Traição (Paraíba). In R. Verдум, & L. R. De Paula (orgs.). *Antropologia da Política Indígena: Experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)* (pp. 210 – 244). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

Vieira, J. G., Amoroso, M., & Viegas, S. de M. (2015). Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, 58(1), 9–29. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102098>

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia brasileira. In S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* (pp. 109 – 223). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, v.1, Antropologia.

Viveiros de Castro, E. (2015). O recado da mata. In D. Kopenawa D, & B. Albert, B. *A queda do céu* (pp. 11 – 41). São Paulo: Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (2017). Reprodução de aula pública: Os involuntários da pátria. *ARACÊ - Direitos Humanos em Revista*, 4(5), 187–193. <https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/140>

O “MUNDO VIVIDO” EM PETER GOW A PARTIR DA RELEITURA DOS CONCEITOS DE TERRA, TERRITÓRIO E PAISAGEM

Resumo: As reflexões de Peter Gow são fontes de inspiração teórica e metodológica para um conjunto de pesquisas antropológicas que levam a sério o “mundo vivido” e que problematizam a mistura como tema de interesse etnológico por meio das teorias nativas acerca do contato interétnico. Através do olhar sobre o cotidiano, Gow procurou apreender as mudanças culturais e os agenciamentos observados nos contextos em que o “novo” se apresenta nos sistemas simbólicos enquanto propiciador da criatividade individual ou dos sujeitos particulares e coletivos. Partindo da etnografia Potiguara sobre o idioma da mistura e dos sentidos de território, proponho refletir sobre as concepções de história, parentesco e temporalidade para apontar os rendimentos analíticos da ideia de “mundo vivido”. Em seguida, discuto a formulação de Gow sobre terra para avançar na compreensão da territorialidade como campo de exploração etnográfica e estratégica de análise sobre as semânticas de terra, território, corpo e paisagem.

Palavras-chave: etnologia; Potiguara; sangue misturado; engajamentos; corpo.

THE “LIVED WORLD” IN PETER GOW FROM THE REREADING OF THE CONCEPTS OF LAND, TERRITORY AND LANDSCAPE

Abstract: Peter Gow’s reflections are sources of theoretical and methodological inspiration for a set of anthropological researches that take the “lived world” seriously and that problematize mixing as a topic of ethnological interest through native theories about interethnic contact. Through looking at everyday life, Gow sought to apprehend the cultural changes and assemblages observed in contexts in which the “new” is presented in symbolic systems as a facilitator of individual creativity or of private and collective subjects. Starting from the Potiguara ethnography about the language of mixture and the senses of territory, I propose to reflect on the conceptions of history, kinship and temporality to point out the analytical yields of the idea of “lived world”. Then, I discuss Gow’s formulation on land to advance in understanding in the territoriality as a field of ethnographic exploration and strategic analysis of the semantics of land, territory, body and landscape.

Keywords: ethnology; Potiguara; mixed blood; engagements; body.

EL “MUNDO VIVIDO” EN PETER GOW A PARTIR DE LA RELECTURA DE LOS CONCEPTOS DE TIERRA, TERRITORIO Y PAISAJE

Resumen: Las reflexiones de Peter Gow son fuentes de inspiración teórica y metodológica para un conjunto de investigaciones antropológicas que llevan en serio el “mundo vivido” y que problematizan el mestizaje como tema de interés etnológico a través de teorías nativas sobre el contacto interétnico. A través de la mirada en la vida cotidiana, Gow buscó aprehender los cambios y ensamblajes culturales observados en contextos en los que lo “nuevo” se presenta en sistemas simbólicos como facilitador de la creatividad individual o de sujetos privados y colectivos. Partiendo de la etnografía Potiguara sobre el idioma de mestizaje y los sentidos de territorio, propongo reflexionar sobre las concepciones de historia, parentesco y temporalidad para señalar los rendimientos analíticos de la idea de “mundo vivido”.

Luego, discuto la formulación de Gow sobre la tierra para avanzar en la comprensión de la territorialidad como un campo de exploración etnográfica y análisis estratégico de la semántica de la tierra, el territorio, el cuerpo y el paisaje.

Palabras clave: etnología; Potiguara; sangre mezclada; compromisos; cuerpo.

SUBMETIDO: 17/04/2023

APROVADO: 09/11/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons BY-NC*

DOSSIÊ

A terra e a história nos mitos dos Jamamadi do alto Purus

HUGO CIAVATTA

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Departamento de Antropologia, Campinas (SP), Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-9721-7561>
hugociavatta@gmail.com

Introdução

Mawani Jamamadi contava a narrativa dos personagens míticos *Quila* e *Tamaku*. Um dia antes, em meio às nossas aulas de informática em Para-cima-da-terra, na Terra Indígena (TI) Massekury, um dos filhos de Mawani, Inuwa, também seu tradutor, disse que sua mãe desejava me contar uma história, pedindo então que eu voltasse no dia seguinte¹. Retornei, mas o rapaz não estava, havia ido à cidade de Boca do Acre (AM) junto a lideranças indígenas masculinas. Um dos netos de Mawani então faria a tradução de *Quila* e *Tamaku*. Mawani, *inikuli*, em termo nessa língua indígena que pode ser traduzido como “mulher mais velha”, ou “anciã”, era a principal narradora dos mitos na TI não demarcada de Massekury. Naquela tarde, porém, ela foi interrompida por um chamado da principal liderança da aldeia para que eu o acompanhasse em uma reunião da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), a mesma para a qual outras lideranças também já tinham partido. Perguntei se não poderíamos esperar o fim da narrativa e Mawani, primeiro com as mãos, pediu para que fôssemos embora, complementando em português, “outro dia”².

Semanas depois, Mawani, antes de recomeçar *Quila* e *Tamaku*, acrescentou previamente o mito chamado *Watu*, que apresentarei adiante. Como narradora dos mitos, Mawani fez ver, desse modo, que suas escolhas narrativas, por contar determinado mito, também eram uma ação decisiva para compreender a história dos Jamamadi da região. Tal entendimento não estava explícito, verbalizado

1 Refiro-me aos Jamamadi do alto Purus, que são falantes de uma língua Arawa Madiha, a língua jamamadi ocidental (Dienst, 2014; 2016).

2 Estávamos em abril de 2017, mas minha pesquisa de campo havia se iniciado no ano anterior. Meu trabalho de campo ainda iria até 2019 e, ao todo, totalizou cerca de nove meses com os Jamamadi de três aldeamentos, Massekury, Ikirema e Goiaba. Este artigo, no entanto, concentra-se na temporalidade dos dois meses iniciais do período de 2017, ou seja, nos meses de abril e maio, em Massekury, mesmo que aquela estadia tenha ido até agosto.

e compartilhado durante a pesquisa de campo. O objetivo deste artigo, então, é fazer uma leitura de Peter Gow (2001), em *An Amazonian Myth and its History*, apontando como um desdobramento da análise empreendida pelo antropólogo junto aos Piro ilumina o encaixe entre os mitos e as histórias mobilizadas por Mawani junto aos Jamamadi do alto Purus. A partir disso, minha proposta é percorrer, retrospectivamente, os encontros com Mawani, com maior atenção para a narração do primeiro mito, *Munana*, mas também para *Watu*³.

As conexões dos mitos ameríndios com a história indígena estão postas desde o arcabouço conceitual das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss (2010; 2011; 1986; 1993) e vasta tradição etnológica. Também aparecem trabalhadas de certo modo por pesquisas dedicadas aos Arawa, como a de Flávio Gordon (2006). Minha aproximação da questão, por outro lado, deu-se mais no intuito de procurar pelos modos de descrição (Strathern, 1999: 168)⁴ que as narrativas míticas Jamamadi poderiam fazer da própria vida social dos mesmos indígenas.

Contar estes mitos, depois que eles foram gravados e traduzidos, respectivamente, por Mawani e Inuwa, no plano da oralidade, é grafá-los. Procuro não reproduzir a oposição entre escrita e oralidade, mas criar os nexos a partir das relações e observações de pesquisa, é este o sentido da “grafia”, da escrita como conceito, um dispositivo de compreensão (Kofes, 2020). Reproduzir os mitos é também produzi-los de uma forma específica. Aproximando-me de como foram contados, ou melhor, dos modos como eram performados, é ainda retomá-los diversas vezes na escrita como maneiras de transformá-los conceitualmente (Viveiros de Castro, 2012). Trata-se de encarar a experiência compartilhada das narrativas míticas, também suas histórias, como uma variação imaginária, conceitual, isto é, de assumir que os indígenas coproduzem nossas teorias (Viveiros de Castro, 2015: 21-22). Os mitos dos Jamamadi de Massekury aproximam-se de “uma transformação mítica das transformações míticas que eram seu objeto” (Viveiros de Castro, 2015: 41), como sugestão de ser “capaz, *inter alia*, de contradescrivêr sua própria imagem” (Viveiros de Castro, 2015: 41).

A temporalidade do período de campo, portanto, tornou-se eixo central de isolamento e separação da produção e organização dos materiais provenientes da pesquisa (Strathern, 2014a: 345). Tornou-se necessário, ainda, atentar para as relações de lógica, de causa e efeito, do que os Jamamadi faziam entre as minhas notas. Quando a narrativa mítica *Quila* e *Tamaku*, então, foi cortada por uma sequência de reuniões junto à FUNAI, Mawani posteriormente não a retoma de maneira imediata. Outra narrativa, *Watu*, foi acrescentada. Só assim o fluxo da organização das narrativas que Mawani tinha antes foi retomada em Massekury. Dito de outra forma, Mawani e os Jamamadi também estavam atentos às relações que estabeleciam, aos comportamentos que os conectavam, recriando suas “mesmas” relações (Strathern, 2014b: 270-271).

Foi preciso estabelecer com as histórias com os Jamamadi, e com seus mitos, extensões de sua imaginação social, o que implicava ver como eram postos em operação em seu contexto indígena mais imediato, mas também histórico. As narrativas míticas começaram a aparecer como conceitos, ou como artefatos

³ Com isso, procuro destacar que, entre os Jamamadi do alto Purus, também se trata de ressaltar que “a prática atual das transformações topológicas da vida social da Amazônia Ocidental é apenas possível sob duas condições: que ela seja historicamente desenvolvida; e que as pessoas nativas da Amazônia sejam os agentes centrais dessa evolução histórica” (Gow, 2006: 222).

⁴ Marilyn Strathern tem uma obra vasta, não é meu objetivo aqui fazer uma exegese de sua produção, apenas recordar à leitura uma distinção importante para meu argumento: aquela entre os nossos modos de produção do conhecimento, que se apoiam em práticas de descrição, em seus limites, buscando então por outros modos de descrição (Strathern, 1999: 171). Para aprofundar essa questão, ver Ashley Lebner (2017).

manipuláveis, passíveis de uso quando se reconstroem relações. Os mitos revelaram-se por seu efeito análogo, em sua ressonância em outros conceitos e outros usos indígenas (Strathern, 2014c: 303).

Os primeiros encontros

Conheci Mawani em abril de 2017. Ela repetiu em português, espaçadamente, demorando-se em cada uma das sílabas, a expressão que Tatiarabu acabara de lhe dizer e que se referia a mim, “coisa de Momore”. Tatiarabu era irmão dessa principal chefia e, à exceção da mesma expressão, que Mawani repetiu, começara instantes antes e continuou lhe falando na língua jamamadi. Eu estava ao lado, sem entender o diálogo, em silêncio. Mawani, olhando-me nos olhos, perscrutando meu rosto, meus óculos, percorrendo minha vestimenta, quase sorriu ao conferir que eu usava um calçado fechado. Por fim, Tatiarabu virou-se para mim: “é com ela que você vai aprender sobre a gente, é ela quem vai te contar nossas histórias”. Agora Mawani olhava a Tatiarabu apertando de leve os olhos como quem se concentra no que estava sendo dito.

Semanas depois, o mesmo Tatiarabu levou-me até Mawani. Ela adentrou a varanda de sua casa me dirigindo seus olhos e nos cumprimentamos com expressões curtas de saudação em português. Em seguida, Mawani produziu um monólogo intenso para Tatiarabu.

Prestes a completar o primeiro mês na aldeia, eu sabia apenas algumas palavras e expressões na língua jamamadi, termos ensinados até ali por Tatiarabu. Com os olhos voltados para o solo, ou circundando Mawani, Tatiarabu entrou em silêncio naquele fim de tarde. Mawani passou longos minutos ao meu lado falando para ele, tinha o rosto, os olhos firmemente postos, os braços em intenso movimento, enfim, ela colocou-se com seu corpo inteiramente direcionada para Tatiarabu. Mawani vez ou outra andou pelos cantos da varanda de sua casa produzindo silêncios, fazendo pequenas pausas, mas a maior parte do tempo gesticulou, esbravejou energicamente a Tatiarabu.

Tatiarabu encontrou sua posição ao lado da escada e ali se manteve. Às vezes, abaixou a cabeça, às vezes, virou-se para o leito das águas do rio escondido no horizonte, mas quase o tempo todo permaneceu com os olhos direcionados ao chão e em silêncio. Apenas escutando Mawani, Tatiarabu, porém, em nenhum momento lhe deu as costas. Ela seguiu falando intensamente e, se se retirou da varanda em alguns momentos, retornou com o tom de voz elevado, o braço apontando Tatiarabu, apontando a direção das águas do Purus e também a direção do curso do rio, ou a cidade de Boca do Acre. Estávamos em Para-cima-da-terra, um conjunto de casas distinto dos outros dois núcleos de residências que estão localizados Na-beira: são duas regiões em referência ao Purus, na mesma TI não demarcada de Massekury, tanto mais abaixo, quanto mais acima na margem ocidental do rio⁵.

Mawani repetiu-se, falava enfaticamente, calava-se momentaneamente, retirava-se da varanda, deixava sua ausência e o silêncio entre Tatiarabu e eu, retornava à entrada de sua casa ao meu lado, apontava para o Purus, apontava para Tatiarabu, apontava para o baixo curso do rio. A única palavra que comprehendi, entrecortada pelas demais em jamamadi, ouvi em português, Mawani pronunciou o nome da então coordenadora do Grupo Técnico (GT) da FUNAI, responsável por aquele que era o

5 Chamo atenção para a importância desses dois lugares em Massekury, Para-cima-da-terra e Na-beira, quando da leitura do mito *Munana*.

processo atual de demarcação de Massekury como Terra Indígena (TI). Ainda que eu não entendesse precisamente os significados das demais palavras de Mawani, na medida em que há um nome, há também um conjunto de relações (Kofes, 2015: 33). Assim, Mawani falava a respeito de âmbitos estatais e de acordos com lideranças indígenas.

Mawani trazia, desfazendo-as, as “ilusões epistemológicas” de uma antropologia clássica, fosse na noção de um povo, fosse na compreensão de relações que pudessem ser observadas e analisadas em seu caráter circunscrito, com limites bem definidos (Albert, 2014; 2015). Assim como Peter Gow (2001) entre os Piro, eu também não estava estudando “a sociedade Jamamadi” ou “a cultura Jamamadi”, sequer em algumas comunidades desses mesmos indígenas ao longo ou próximas do Purus. Com uma pesquisa cujo objetivo inicial era recuperar as trajetórias de lideranças ameríndias, portanto, a partir do desenvolvimento das minhas relações com os demais Jamamadi, das interlocuções travadas nas aldeias, registrando as narrativas míticas com Mawani e acompanhando o desenrolar diário da vida na região, a análise abriu-se para o “mundo vivido” (Gow, 2001: 26) dos Jamamadi. Passei então a procurar entender como a “vida vivida” tinha suas continuidades com os mitos narrados por Mawani.

Mawani se retirou, adentrando sua casa, Tatiarabu e um dos filhos de Mawani, Inuwa, conversaram na língua indígena. Em seguida, o filho também se ausentou, indo falar com sua mãe, ouvimos Tatiarabu e eu. O rapaz retornou fazendo sinal afirmativo com a cabeça. Por fim, Tatiarabu me pediu que fôssemos, que retornássemos para sua casa, nos próximos dias Mawani iria me ajudar a “aprender as coisas dos Jamamadi”. O objetivo do meu trabalho era contar as histórias dos indígenas, como Tatiarabu se referia à minha pesquisa, Mawani então iria me contar as “histórias de antigamente” dos Jamamadi. Tatiarabu, porém, estendia as dimensões do acordo, uma troca: eu iria aprender as histórias e com as histórias, enquanto, paralelamente, daria aulas de informática no aldeamento, isto é, “ensinando as coisas dos brancos”.

Retornei à casa da *inikuli* para iniciar as aulas de informática com alguns dos jovens de Para-cima-da-terra, entretanto, só alguns dias depois. Soridente, Mawani me recebeu. Com um conjunto de jovens jamamadi daquela altura da aldeia, comparamos o *notebook* a um *smartphone*, como aqueles que alguns Jamamadi portavam. Eles se divertiam, juntando-se, espremendo-se para que mais coubessem em frente à tela e cada um deles se revezassem para digitar e usar o *mouse* do computador.

Em seguida, fui com Mawani e seu filho aos fundos da casa, na cozinha. Com as palavras necessárias em português, Mawani me mostrou cestos, também os paneiros para carregar principalmente macaxeira, todos feitos de uma espécie de palmeira vinda da TI Capana. Os cestos e os paneiros, todos tinham sido confeccionados por ela. No *notebook* eu carregaria as histórias jamamadi, como me disse Tatiarabu sobre o caráter de meu trabalho: para contar histórias indígenas, eu tinha um artefato de carregar histórias. Mawani, então, mostrava-me outros artefatos de carregar, apresentando-me também outras formas de carregar artefatos outros. Ora, estes também histórias: Mawani apresentava-se por seus cestos, seus paneiros, “coisas que guardavam outras coisas”, “recipientes” (Le Guin, 1989).

Inuwa então me disse que Mawani queria contar uma “história de antigamente”, mas não naquele instante. Marcamos para o dia seguinte, para que eu voltasse e pudesse gravar em áudio. Ele faria a tradução e pediu que a cada dia de história eu trouxesse a Mawani uma peça de roupa de Boca do Acre, o que eu, claro, passei a fazer.

O intervalo de tempo desde minha chegada na aldeia, os sucessivos anúncios de Tatiarabu a respeito de Mawani, o rápido encontro durante uma caminhada pelas trilhas de Massekury, a tensão na casa de Mawani com Tatiarabu, a evocação da FUNAI, a importância de marcar um dia para contar uma história faziam das palavras de Mawani, isto é, das palavras de Mawani traduzidas por Inuwa, e o que criaram com essa sequência, uma prática discursiva não-coloquial (Farage, 1997)⁶.

Por mais que houvesse a “formalização” enunciada pelo filho de Mawani, de que ela desejava contar uma história, os mitos jamamadi guardavam, ao mesmo tempo, como entre os Piro, o traço de uma interrupção nas conversas, na interlocução informal que poderia ser retomada com a finalização de uma história narrada. Também não havia entre os Jamamadi qualquer destaque moral para o mito, nem feito por Mawani, tampouco por seu filho, ou das demais lideranças jamamadi. Não havia conclusão ou sugestão a ser feita a partir da história contada. Por outro lado, assim como entre os Piro, as “histórias de antigamente” com os Jamamadi eram “narrativas feitas para serem recontadas” (Gow, 2001: 36). Os Jamamadi de Massekury conheciam as histórias contadas por Mawani e pelos demais “antigos”, homens e mulheres indígenas mais velhos nas aldeias, mas a narração dessa *inikuli* ganhava destaque entre aqueles que melhor contavam os mitos jamamadi.

Entre os Piro, ainda, terminada a narração, a conversa anterior, aquela aparentemente sem importância, ou desinteressada, poderia seguir, o que faz com que Gow (2001), desse modo, posteriormente, procure saber mais sobre as interlocuções que envolveram o evento da contação de *The Man who went to under the Earth*. Gow (2001: 55) analisa o que significa o mito *The Man who...* para o narrador e interlocutor Artemio, ao mesmo tempo que procura explicar como os eventos da narração estavam conectados com uma série de outros eventos daquele mesmo período de seu campo, quer seja, durante os anos do início da década de 1980, no Peru, no baixo curso do rio Urubamba. Para tanto, o antropólogo investiga aspectos do mundo vivido pelos Piro e especificamente também para Artemio, nas mudanças experienciadas durante aqueles anos pelo mesmo povo ameríndio e por seu principal interlocutor, seguindo os caminhos que o próprio mito fornecia.

Não havia entre Mawani e eu conversas informais, já que estávamos às voltas com a barreira da língua, e que pudesse me auxiliar, posteriormente, a voltar para a análise dos encaixes promovidos pela *inikuli* entre os mitos e a interlocução mais direta. Tal ponto poderia ajudar a compreender as relações mais explícitas atravessadas por nós, no Purus, para que Mawani invocasse determinada “história de antigamente”, mais uma vez, como Gow diante de Artemio entre os Piro. Mas havia, claro, além dos comentários de seu filho ao fazer a tradução ao português, acontecimentos da vida diária em Massekury para os quais eu passei a retornar com o intuito de buscar caminhos para compreender os mitos, ademais das interlocuções e dos desenrolares das vidas e da história dos Jamamadi.

6 Inspiro-me na etnografia de Nádia Farage (1997), na medida em que, para os Wapishana, as falas não-coloquiais, ou o “falar bem”, são reconhecíveis por três gêneros, os cantos xamânicos, as encantações e as narrativas. Com os Jamamadi do alto Purus, a referência a contextos não ordinários, não-coloquiais, surgia em referências às TIs que, quando demarcadas, eram apontadas como lugares em que “lá, sim”, faziam-se as “festas”. Nas TIs não demarcadas em que realizei pesquisa de campo, Massekury, Goiaba e Ikirema, por outro lado, não havia “festa”, o que pode ser estendido, então, como se estivessem ausentes contextos formais para essas “falas”. Porém, o que destaco neste trecho é que, mesmo assim, o “mundo vivido” (Gow, 2001) pelos Jamamadi também criava suas práticas discursivas não-coloquiais, como com Mawani e as “histórias de antigamente”.

Ora, então, de forma semelhante à questão posta por Gow (2001), por que contar justamente aqueles mitos, como *Munana* e *Watu*, ao longo daqueles meses de minha estadia em Massekury? Se há nos mitos caminhos para entender a vida em Massekury, como entre os Piro, como se revela a vida dos Jamamadi à luz dos mitos, ou, também, como os mitos contam as vidas dos Jamamadi? Mais precisamente, sem que Mawani, ou mesmo sem que os Jamamadi se referissem às narrativas míticas de maneira recorrente, qual a relação dos mitos com a vida dos Jamamadi? Afinal, qual o “lugar” criado pelas narrativas míticas dos Jamamadi de Massekury⁷?

Watu, a história e a terra em fuga

Entre os Piro, os mitos eram chamados de *tsrunnini ginkakle*, ou como “histórias dos povos antepassados”, mas a relação não era cronológica, à luz da temporalidade ocidental, como de povos que os Piro foram no passado, ou dos Piro no passado. A acepção mais próxima seria a de “histórias cujas fontes são de parentes de ascendência passada”, como pais e avós. Peter Gow (2001) entende que o sentido de “história” para os Piro está ligado ao parentesco. Tal acepção se dá entre os Jamamadi, as histórias que “os antigos” contam também foram contadas por seus respectivos ascendentes⁸.

Quando, enfim, Mawani contava a narrativa de *Quila* e *Tamaku*, tão cara aos indígenas da região, ela foi cortada pela urgência do chamado para uma reunião na FUNAI. A *inikuli*, então, quando retomamos as narrações dos mitos, acrescentou previamente a história *Watu*. Inuwa traduziu o título antes de começarmos, além de avisar, abrindo a gravação, que agora, antes de *Quila* e *Tamaku*, Mawani desejava contar outra história previamente: *watu*, ou “castanha”. Desse modo, a pergunta que se apresenta é, por que tal acréscimo?

A *inikuli* usou seus braços logo depois das primeiras frases com o início da narração, abrindo-os de um lado a outro. Sentada, ela os movimentava, estendidos, virando as mãos, como se suas ações apontassem distâncias percorridas lentamente. Para trás e para frente, de um lado para o outro, os braços continuavam repetindo-se e, ao fim, já com as mãos viradas para baixo, apontando e olhando para cima, ela parecia aludir a uma direção mais elevada, mais alta. Mawani falou pausadamente, em meio à narrativa, com quem enumera, “Shivakuden”, “Tanoden”, “Zomahiden” e, também, “Kulina”. Em seguida, lá estava outro termo, *idapu*, uma ave. Mawani gesticulava de outra forma agora, elevando e, em um vai e vem lateral, erguendo ainda mais os braços, não parecia uma distância longa, mas a grandeza em altura era o que se constituía narrativamente. Com as mãos, Mawani demonstrava um puxão e, a

⁷ Para os Kanamari, conforme Luiz Costa (2007), a história deste povo revelaria o movimento oposto àquele narrado nos mitos. Costa utiliza ‘história’ e o termo ‘História’, como denotando um sentido que percorre a imaginação conceitual dos próprios Kanamari, mas também em suas relações com não indígenas. Os mitos fornecem as pré-condições para a história, mostrando como o mundo estava contido em uma forma-Jaguar onipresente, por sua vez, ativamente atenuada pela ação humana, o que criou, cria o mundo atual. Dito de outra forma, os mitos contam como o mundo tornou-se o que é. Um passado distante, no mito, precede a própria chegada de seu personagem principal das narrativas, ao mesmo tempo em que este passado não é temporal, sendo um “lugar” também sem referência geográfica precisa. Os mitos colocam os Kanamari então em um mundo, neste “lugar” que continua vindo a existir, porém, fora do entendimento convencional de história e temporalidade.

⁸ Marcelo Florido (2013), entre os Deni, também arawa do Purus, traduz o termo imabute como “palavras de antigamente” para se referir aos mitos, enfatizando o deslocamento em relação às narrativas entendidas como corriqueiras, provenientes do presente, ou sem atribuições formais: “Os imabute demandam um contexto descolado do ordinário, no qual pode ser apropriadamente transmitido o discurso que versa sobre um tempo diferente do presente, agindo de forma diferenciada sobre o cosmos” (Florido, 2013: 30).

seguir, correria, talvez fosse uma fuga. “Tanodeni” reapareceu entre as palavras ditas, assim como *Watu*, o título da história, prestes a encerrar a curta narração em meio a aba, aos peixes⁹.

Como nas outras narrações míticas de Mawani, Inuwa não fez uma tradução termo a termo, tampouco sentença após sentença. Primeiro a *inikuli* contou *Watu* em jamamadi e, após isso, seu filho realizou a tradução de maneira parafraseada¹⁰, o que também foi gravado:

Não havia ninguém e surgiram as pessoas, eram povos diferentes, e eles iam para Terra Grande, ou Campo Grande [*Alapa*], que não alagavam. Eram os Anopideni, Shivakudeni, Tanodeni, Zomahideni, havia também os Maxineli, os Kulina. Todos misturados foram para a Terra Grande. Entre estes, havia duas pessoas, dois gaiatos, trapaceiros. No meio da viagem, apareceu um grande *Idapu* (jacu, ave) no meio do caminho. Começaram a passar por baixo desse *Idapu*, não rodeavam, passavam por baixo, era uma ave muito grande. Quando chegaram na metade, enquanto passavam por baixo, os dois gaiatos pegaram o rabo do Jacu e puxaram. Metade passou, mas metade não conseguiu mais passar por baixo do Jacu. Então uns foram e outros voltaram, todos fugindo do Jacu. Aqueles que voltaram são agora os Tanodeni. Aqueles que passaram, eles foram para a Terra Grande, para os campos, onde não alaga. Na volta, os Jamamadi, na beira do Igarapé, acharam *Watu* [Castanha], cortaram, comeram, e jogaram as castanhas dentro d’água. Tinha muitos peixes no Igarapé. (Conversa gravada, Massekury, maio de 2017).

Em *Watu*, aqueles que não foram para *Alapa*, no termo na língua dos Jamamadi ocidentais, ou para “terra grande”, “campo grande”, são os Tanodeni. Além de *alapa*, termo destacado enquanto fazia sua tradução, Inuwa parou mais uma vez a sequência narrativa para considerar “castanha”, *watu*. São os Tanodeni ainda assumidos como os Jamamadi, em seguida, aqueles que foram “enganados” pelos personagens trapaceiros, por aqueles cujas ações têm seu sentido enfatizado na repetição de um termo semelhante, os que são vistos como “gaiatos”. Os indígenas enganados, então, tiveram de voltar, fugir do grande pássaro *Idapu* (ou Jacu), enquanto “todos os outros” foram para *Alapa*. Os Jamamadi são estes enganados que, posteriormente, ficaram na beira de um igarapé, com castanhas e peixes.

A narrativa cria seu próprio tempo, sem considerações a mais além de seu apontamento entre os indígenas: seja através dos diversos *deni*, coletivo, (sub)grupo de (auto)denominação – dos Kulina, dos Jamamadi ocidentais e dos Deni –, seja pelos etnônimos Kulina ou Maxineli, todos estavam juntos, mas são diferentes. O transcurso de seu acontecimento narrativo, no entanto, separa entre tais indígenas os Tanodeni, aqueles que não foram para *Alapa*. A geografia que se faz ver para a observação da TI Massekury, às margens do Purus, em *Watu* surge com os Jamamadi na beira de um igarapé, assim como na mesma TI também estão os indígenas atravessados pelos igarapés Bo’água, Botija e Preto; assim como

9 Mawani, em suas performances para as narrativas míticas, informava sobre seus interesses por meio de suas ações corporais visíveis. A narração de Mawani também comunicava suas relações com os demais Jamamadi e com minha presença, assim como as características de seus espaços, fornecendo aspectos importantes sobre como os Jamamadi se engajam, historicamente, em suas relações, intenções e atitudes. Ela criava uma paisagem. Tudo isso são processos de discurso, enunciados para o outro e feitos de maneira explícita, como ações visíveis que podem servir de alternativas às demais palavras faladas e vocabulários socialmente compartilhados. Ora, são também uma linguagem, são *utterance uses*, o domínio do gesto (Kendon, 2004).

10 Inuwa Jamamadi era professor da escola municipal no aldeamento de Massekury. Bilíngue, conhecedor profundo da língua jamamadi e das narrativas míticas, empreendia a tradução, inclusive, cotejando os termos em português ao mesmo tempo que conferindo com Mawani na língua jamamadi.

os Jamamadi do Capana, cujo igarapé nomeia a própria TI; assim como a história de dispersão do Capana para as regiões próximas de Boca do Acre, para aquela área que viria a se tornar a TI Massekury, ou também os aldeamentos Ikürema e Goiaba (Rangel, 1994). Há *Alapa* ao redor dos Tanodeni, desde os seringais às fazendas de gado, enquanto os indígenas estão situados nas margens de rios e igarapés.

A não demarcação, o não reconhecimento da área indígena de Massekury para os Jamamadi do alto Purus, nos anos 1970 e 1980, bem como a repetição disso nos anos 2000 e 2010, já em outro registro constitucional, nas ações sistemáticas dos não indígenas regionais, impedindo então a afirmação, ou o reconhecimento da Terra Indígena, também encontram uma leitura indígena na narrativa mítica *Watu*. Como fizera Peter Gow (2001) se perguntando pelos contextos que mobilizaram a narração de Artemio, entre os Piro, a própria inserção promovida por Mawani, de *Watu* previamente a *Quila* e *Tamaku*, se faz notar como uma espécie de “contexto mítico”. Em especial, porque Mawani fora interrompida por uma reunião na FUNAI em que lideranças regionais precisamente enfrentavam a questão do conflito fundiário e afirmavam mais uma vez a reivindicação pela demarcação. A condensação dessas múltiplas situações nas últimas décadas, ressoando nas expressões traduzidas para um termo como *alapa*, ou “campos grandes”, ora, não eram casuais para que *Watu* então fosse contada, acrescida posteriormente. Assim como para Artemio, entre os Piro, em que seus contextos na década de 1980 no baixo Urubamba marcam o mito, também para Mawani os anos 1960 e especialmente os anos 2010, do Capana para Massekury, para os arredores de Boca do Acre com os demais Jamamadi, estes eventos estão em *Watu*.

A narrativa e seu termo em destaque, *Alapa*, descreviam também um fundo virtual de transformação indígena (Viveiros de Castro, 2015: 55)¹¹, ao mesmo tempo historicamente atualizado pelos embates Jamamadi no alto Purus, diferenciando-se e dispersando-se pela região (Aparicio, 2013). *Alapa* faz ver a não demarcação como conceito do ponto de vista jamamadi e também desponta como um olhar em direção aos não indígenas. *Alapa* em *Watu* não perde a “qualidade sensível”, como aquelas presentes nas categorias míticas indígenas para pensarem os conceitos, as operações lógicas (Lévi-Strauss, 2010, 2011)¹² mas também históricas. Quando Mawani insere *Watu* após a interrupção da reunião na FUNAI, ela está, à maneira jamamadi, descrevendo uma história indígena na região, afinal, “campo grande”, *alapa* ecoa (Lévi-Strauss, 1993: 49) como uma categoria empírica também cabível para “fazendas”¹³.

Watu apresenta-se então como presente e passado não só dos Jamamadi de Massekury, mas também de uma parentela extensa, cujos antepassados estavam concentrados no igarapé Capana, porém, em função de conflitos e ao mesmo tempo atingidos por surtos de sarampo, direcionam-se a regiões mais próximas de Boca do Acre (Rangel, 1994). A narrativa mítica e a história local dos indígenas se encontram ainda com a história dos Deni. Isto é, por volta de 1955 vários grupos domésticos, que Koop e Lingenfelter (1983) entendem como conjuntos de indígenas que habitavam uma mesma casa, reuniram-se para formar uma grande aldeia no igarapé Pretinho. Depois, um surto de sarampo dizimou um

11 O destaque do antropólogo, entretanto, em um universo em que a categoria do humano é expandida, está posto para a relação acerca das causas e consequências da especiação, gerando assim uma condição instável entre aquilo que, à maneira ocidental, considera-se as diferenças entre humanos e não humanos.

12 Para Mauro Almeida (2008), em sua análise sobre a “fórmula canônica”, percorrendo a obra de Claude Lévi-Strauss, há juízo analítico e sintético, nos mitos. Os mitos buscam algo além do dado positivo, são um esforço de imaginação capaz de explicar lacunas através de suas próprias histórias.

13 “[...] na fazenda de domesticação não há cercado, os seres estão o tempo todo sendo convencidos a ficar, e também fugindo. E fora dela estão, como se diz, ‘de butuca’, de olho” (Leirner, 2012: 67).

grande número dos mesmos indígenas, fazendo com que a população abandonasse a aldeia e se estabelecesse mais abaixo do referido igarapé, onde permaneceram até o início dos anos 1960. A recuperação dos deslocamentos então mais recentes dos Deni mostra que as locomoções repentinas e frequentes eram uma tônica em vista dos conflitos com regionais não indígenas e o receio de espíritos causadores de acidentes, doenças e mortes. Havia também uma tendência à divisão em pequenas aldeias, em vez de perdurar numa mesma localidade e expandir-se populacionalmente (Koop & Lingenfelter, 1983).

Watu é a tragédia dos Jamamadi do alto Purus, em fuga, ou já sem ter para onde ir, pressionados inconsistentemente, repetidamente por não indígenas, suas fazendas, pastos, queimadas e derrubadas. As implicações da narrativa mítica se fazem notar na extensa documentação sobre a demarcação das terras indígenas na região (Ministério da Justiça, 1978, 2014, 2017; Ciavatta, 2022: 146). Os Jamamadi não estão literalmente descritos nas palavras de Mawani traduzidas por seu filho, porém, tal como uma obra de arte, os indígenas se encontram na narrativa em seu caráter político. Não como representação, mas, por contraste com a documentação oficial, com a literatura antropológica, questionando propriamente os limites de tais representações legais (Butler, 2001: 15-16). Os Tanodeni não foram, ou recuaram dos avanços de *Alapa* e estão na beira do igarapé. Assim como os Jarawara, que concebem e constroem seus territórios de maneira “transportável” para outras regiões em que se instalaram, *Watu*, do Capana para a TI Massekury, mas também para o Goiaba e o Ikirema, estava sendo produzido, reproduzido e transformado de acordo com o local físico (Maizza, 2012: 46).

Munana, uma rachadura

Quando retornei à casa de Mawani, após o encontro tenso com Tatiarabu, para que ela começasse a me contar as “histórias de antigamente”, a primeira das narrativas que ela me contou foi *Munana*. Nos fundos da casa, na cozinha, estávamos apenas Mawani, Inuwa e eu. Enquanto nos sentávamos, eu preparava o celular que serviria de gravador, seu filho disse somente como se chamava a história, complementando em seguida, “é céu, ‘Munana’ quer dizer ‘céu’, é como se fosse o céu dos brancos, de vocês brancos, como está na Bíblia”. Assim, ele já criava uma associação de significados, ou propriamente percorria significados ao fazer a uma tradução. Os termos e a comparação de um ao outro, faziam emergir as

dificuldades e armadilhas dessas passagens entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes [...]. O que se trata de (re)construir é uma síntese original, uma nova maneira *de* por em relação níveis, códigos, pô-los em ressonância, em correspondência, de modo que esse mundo novo ganhe a consistência desejada para que se torne evidente [...] que adquira um sentido, pois o sentido é, ao fim e ao cabo, a percepção de relações, “uma rede de associações que se referem umas às outras”. (Carneiro da Cunha, 2009: 109, grifos no original).

Lévi-Strauss (1993) escreve que “todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte”. *Munana* e *Watu*, da mesma forma, ecoam das palavras de suas narrações para as falas e comportamentos das interlocuções, bem como para a descrição da história indígena na região. Embora traduções estabilizadas na escrita, os mitos são aqui tomados, portanto, enquanto um “arca-

bouço virtual do conhecimento” (Cesarino, 2013). Porém, organizados no plano imanente da vida social, mais do que refletir, ou a partir de suas estruturas produzir categorias de entendimento, ou arte que fabrica o mundo ameríndio, os mitos jamamadi entendem propriamente seu mundo.

Pedro Cesarino destaca a correlação devida ao esquema “surgimento-trajeto-estabelecimento” nas narrativas míticas com a mitopoética marubo, o que, sem alcançar a criação de uma arte poética jamamadi, encontra também na mitologia entre e com esta população ameríndia os “critérios próprios para pensar as alterações sofridas por sua sociedade” (Cesarino, 2013: 33). Era um domingo quando Mawani e seu filho contaram e traduziram *Munana*, e isso esteve em meio às nossas conversas durante a manhã, pois um pastor de denominação evangélica, da comunidade não indígena vizinha, combinara de celebrar em Massekury um culto em Para-cima-da-terra. O pastor, no entanto, não foi. A vinda e a ausência do pastor, precedendo e complementando a conversação envolvida na tradução para o mito, desse modo, marcaram a contação de *Munana* (Gow, 2001). O filho de Mawani reforçava que *Munana* era “o começo” das “histórias dos Jamamadi”, assim como nas histórias da Bíblia, com Deus, Jesus e os Santos. A correlação, assim, estava bastante próxima a dos Kulina descritos por Viveiros de Castro (1978).

Antes de se sentar, Mawani tomou um pequeno galho de palmeira de patauá e o manteve próximo de si. Com o gravador já ligado, com a narração em andamento, ela agitava o pequeno galho levemente de um lado para o outro sobre a madeira e o movimento parecia comunicar mesmo “o início”, a abertura, a entrada da própria narrativa. Se minha pesquisa já começara no ano anterior, se minha estadia de campo em Massekury naquele momento já se aproximava do segundo mês, *Munana*, contudo, não deixava de ser, senão um recomeço, uma nova entrada, outro plano de análise. Às vezes, posteriormente, enquanto contava, Mawani batia o mesmo galho de modo suave sobre o chão, o que parecia então marcar inflexões nas palavras, ou melhor, nas passagens da narrativa mítica.

As palavras de Mawani tinham outra sonoridade em relação às que pronunciava conversando em sua língua. Também, claro, Mawani falava de maneira bastante diferente da entonação do monólogo produzido por ela diante da presença de Tatiarabu me trazendo à sua casa naquela outra tarde dias antes. A voz de Mawani manteve-se neste outro tom, um tom ameno, espaçado, vagaroso, sem modular-se tanto para tons mais graves ou agudos, sem acelerar-se, como, pelo contrário, naquele mesmo encontro tenso.

Os acontecimentos narrativos pareciam ter um mesmo ritmo ouvindo *Munana*. Porém, os braços de Mawani apontaram para cima, dobraram-se e, depois, esticaram-se, desse modo seus movimentos transmitiram deslocamento no interior da história. Ela já havia abandonado, neste momento, o galho da palmeira de patauá. Os braços de Mawani também apontaram para baixo, dobraram-se novamente, esticaram-se e, mais uma vez, esse novo movimento parecia denotar outras passagens na narrativa. Enquanto contava, em determinado momento, Mawani encolheu os ombros e balançou o tronco, ora esticando, ora encolhendo os braços como quem se esforça, como quem faz força, puxando ou empurrando. Suas mãos comunicaram ainda, em movimentos rápidos, em direções opostas, abruptamente, uma ruptura. Por Mawani palavras ainda foram enunciadas de maneira mais vagarosa, em um tom mais suave do que vinha a narrativa, e em sequência, entre pequenas pausas, como se o tempo no interior da história transcorresse lentamente.

Enquanto contava, os olhos de Mawani punham-se ao nosso redor, mas aparentemente não se prendiam em nenhum objeto específico. Depois de deixarem-se por instantes em um determinado ponto, deslocaram-se, ora num canto, ora noutro. Entretanto, nem no chão nem nas paredes de madeira eles estavam. Era como se a *inikuli* estivesse diante de sua própria narração, na paisagem criada por suas palavras.

Próximo do fim, Mawani pareceu cantar, a mudança de ritmo na emissão das palavras, a impostação da voz modificou-se bastante, havia outra modulação. Na gravação, Mawani canta e volta para a maneira anterior com a qual seguia contando, agora emendando algumas expressões; canta e interrompe-se mais uma vez, recuperando o mesmo tom anterior ao canto; outras vezes canta, e o canto parece uma repetição de algumas expressões, pois soam como trechos entoados de maneira diferente das vezes anteriores. O canto também era propriamente uma repetição, uma única expressão entoada repetidas vezes intercaladamente. Mawani, enfim, fez novas pausas e retomou, não deixou mais o fluxo narrativo que levava desde o início.

Luiz Costa (2007) aponta que, entre os Kanamari, quase todos os mitos contêm canções com o termo “jaguar”, além deste ser um personagem cuja referência era um humano-não-humano, sendo ao mesmo tempo o animal jaguar, é também designação de uma classe de canções consideradas muito antigas, neste caso, associadas pelos mesmos ameríndios também aos chamados tempos míticos. As situações em que canções surgem nas narrativas míticas Kanamari são duas. Primeiro, com um personagem, podendo ser este um jaguar ou não, cantando-as, ou, sendo elas cantadas em momentos específicos no interior da narração, como forma de produzir uma inflexão, ou um resumo. Segundo Costa, os narradores costumeiramente lhe diziam que o canto fora, de maneira prévia, entoado por outro personagem da narrativa que não o Jaguar, mas que este, ao ouvir, aprendera e passara também a entoá-lo. O antropólogo, entretanto, considera que não era necessário existir um personagem especificamente entendido como “Jaguar” no mito para que se ouvisse uma canção em uma narrativa, porque, em certa medida, todos os personagens de um mito Kanamari são “Jaguar”. Sequer um personagem que cante era preciso, pois uma canção poderia apenas surgir, como se fosse conveniente para a narração, na medida em que cantos são mais bem entendidos como “Jaguar”. Este termo, então, deveria ser estendido tanto para canções como para personagens. Costa (2007) delineia o entendimento de uma “cultura Kanamari” propriamente posta em palavras que sejam cantadas, uma vez que, na ausência de termo para traduzir “cultura” na língua Kanamari, seus interlocutores utilizavam em português o mesmo termo, “cultura”, permeado pelas conversações sobre os mitos e suas canções. Isto é, “cultura” para os Kanamari era mais bem entendido enquanto suas histórias míticas (Costa, 2007: 212-213).

A gravação junto a Mawani registrou o vai e vem da palha de patauá ao início e, às vezes, em outros momentos ao longo daqueles minutos, deslizando e estalando sobre o chão da casa:

Assim que começou o mundo, havia muitas pessoas. A onça chegava e comia, matava muitas dessas pessoas. Algumas fugiram para o pé da árvore Envira, e ali subiram, fizeram um girau e ficaram no alto. Fizeram também uma escada, subindo mais para o alto, para o céu (Munana). Fizeram um machado para passar para o céu, era preciso cortar para chegar até lá. São dois aqueles que fizeram isso, essa passagem para o céu. Subiram todos. Mas veio o vento e derrubou a escada, derrubando estes dois, que morreram, comidos pela Onça. Aqueles que ficaram lá em cima, no alto, no céu, por fim, desceram. A Onça seguiu comendo estas pessoas, que, então, resolveram cavar o chão.

Debaixo do chão havia outras pessoas vivendo. As pessoas que cavaram, ao encontrarem aquelas de lá debaixo, jogaram o cipó e, conversando, descobriram que lá abaixo também havia Onça. As pessoas que cavaram, assim, decidiram recuar, voltam, e se refugiaram na Maloca em que viviam. A Onça continuava vindo, matando as pessoas. Toda noite cantavam a Deus, pediam que ele descesse do céu. Deus então veio, perguntou o que havia e eles explicaram que era a Onça. Todos pediam que Deus levasse eles para longe da Onça. Passaram a noite cantando e fazendo festa no terreiro. Quando chegou a madrugada, enquanto dormiam, Deus fez rachadura do chão para levar tudo, subir com o terreiro. Dois casais ficaram, os outros todos subiram com Deus. Estes que subiram, viraram Santos. Estes que ficaram se tornaram outras famílias, outra geração, viraram as pessoas (Conversa gravada, Massekury, abril de 2017).

Mesmo sem conseguir acessar a arte e a poética presentes nas palavras da língua jamamadi, ou seus modos de significar (Meschonnic *apud* Cesarino, 2013: 14-15), vislumbradas apenas na performance de Mawani, a tradução invocando tal analogia com o pastor produzia seus significados outros. Tais contornos não apareciam através das *associações* entre si, ou, mais uma vez, em sua arte e poética jamamadi, mas em *contextos* diversificados (Wagner, 2010: 76), como a referência à Bíblia e a possível vinda do pastor. Se este segundo movimento não se confundia com a tradução propriamente, não deixava também de ser um *modo de significar* a tradução.

Tal como se questiona Gow (2001), entre os Piro, sobre Artemio ter lhe contado “*The Man who...*”, desse modo, por que Mawani me contou *Munana* de início? Entre os Deni do médio Purus (Florido, 2013), ou entre os Jamamadi do alto curso do mesmo rio (Rangel, 1994), também com os Kulina (Viveiros de Castro, 1978; Altmann, 1990; Adams *apud* Gordon, 2006: 82), os Kanamari (Carvalho, 2002; Costa, 2007; Reesink, 2016), estes já no Juruá, *Quila* e *Tamaku* são os personagens míticos, as narrativas míticas que aparecem como “mito de origem” para os povos da região.

Perguntei para Inuwa pelos nomes de Deus e dos Santos para os Jamamadi, em sua língua, e ele apenas reforçou que, sim, eles tinham seus nomes. Mas o não prosseguimento da relação comparativa sugeriu cada ser mítico como “pura virtualidade”, ou como “não sendo”, não permanecendo ser, nada de determinado como um ser em termos como os nomes e seres da cosmologia ocidental (Viveiros de Castro, 2015: 58). Ou melhor, como se cada ser no mito ameríndio fosse o que é, sendo o que é por não ser como aquilo que não é, em termos euro-americanos (Viveiros de Castro, 2015: 59). Afinal, a tarefa da tradução não é apenas encontrar sinônimos, mas manter as diferenças (Viveiros de Castro, 2015: 68).

O céu é a terra

Munana tem estrutura e referências semelhantes à apresentação da cosmologia Kulina feita por Viveiros de Castro (1978): *memé* é céu; *namí* é terra; mas para cada um deles há suas divisões, suas camadas. Em *memé* há o *patsô dzmariní*, lugar de água, origem das chuvas, região onde residem Deus e Jesus, associados pelos Kulina a *Kirá* e *Tamaku*, criadores da humanidade a partir dos frutos de palmeiras. Em outra subdivisão interna, o *memé tsuení*, o céu azul, ou negro, estavam abrigadas aves como o morcego e o urubu. Por último, *memé etsení*, o lugar de vento forte. A terra, *namí*, por sua vez, é

considerada “lugar dos vivos”, isto é, daqueles que não eram bichos, e tem em sua subdivisão *namí budí*, ou debaixo da terra, onde estavam os bichos, quer dizer, os animais de caça, os bani; e *namí budí inamini-ka*, a escuridão, na qual estava a onça (Viveiros de Castro, 1978: 81-82)¹⁴.

Lévi-Strauss (2008: 224) apresenta uma definição de mito por seu sistema temporal criado, sempre se referindo a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Se os Jamamadi se referiam às “histórias de antigamente” contadas por Mawani de maneira semelhante aos Piro, histórias que “os antigos contam”, “os mais velhos contam”, as histórias também estavam “há muito tempo”. Não havia, da mesma forma, uma conotação referida a partir disso, ou o sentido de história ocidental, cujo transcurso pode apontar relações de determinação ou de mudança.

Viveiros de Castro (2015) trata a mitologia ameríndia como um “passado absoluto”, que nunca “passou”, ou que nunca foi presente. Mesmo assim, define-se pela interpenetrabilidade ontológica e a coacessibilidade epistemológica de todos os “insistentes” que povoam e constituem esse meio, são modelos e padrões dos existentes atuais. Os mitos são uma atualização narrativa do plano de imanência (Viveiros de Castro, 2015: 55). Em seu plano, os mitos são comandados por uma diferença intensiva fluente, e que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, fazendo da transformação anterior à forma, a relação superior aos termos, do intervalo interior ao ser (Viveiros de Castro, 2015: 58).

Segundo Leonardo Lessin (2011), à luz das dinâmicas rituais e míticas dos Ashaninka, a mitologia é concomitantemente um discurso conceitual da “história” e uma história como “recurso” ontológico de uma sociedade que pensa a si mesma. As narrativas míticas de um povo devem servir a uma estruturação política como composição do conhecimento social do mundo em que ela própria é enunciada e ao qual principalmente ela se dirige (Lessin, 2011: 59). A leitura da obra levistraussiana dedicada às mitologias ameríndias, ao lado do material produzido com os Ashaninka, leva Lessin (2011) a destacar a configuração de uma “moral” nos mitos ameríndios, moral também não entendida da mesma forma que a concepção ocidental. Nos mitos ameríndios a repetição no interior da narrativa mítica é então tomada como tema que se intensifica e cria, ao mesmo tempo, um campo semântico para inscrever a mensagem da história dentro da amplitude na qual estáposta (Lessin, 2011: 29).

Claude Lévi-Strauss (1970) abre *A gesta de Asdiwal*, sobre os Tsimshian, dando como um dos objetivos de sua análise separar e comparar os diversos níveis em que o mito se situa: geográfico, econômico, sociológico e cosmológico. Haveria uma estrutura lógica subjacente, uma estrutura que se transforma para aparecer como cada um destes níveis analisados separadamente. Lévi-Strauss destaca que os dois primeiros aspectos reproduzem, “traduzem fielmente a realidade”, enquanto o último escapa e o terceiro produz elos entre instituições reais e imaginárias. Sobretudo, “o pensamento indígena não separa os quatro aspectos. Tudo acontece como se eles fornecessem outros tantos códigos diferentes, utilizados de acordo com as necessidades do momento e segundo sua capacidade individual, para transmitirem a mesma mensagem” (Lévi-Strauss, 1970: 24). O procedimento analítico ainda estabelecia, no inventário do autor, uma distinção entre as sequências narrativas e os esquemas construídos no interior

14 De maneira semelhante se apresenta o desenho cosmológico suruwa, também Arawa como os Jamamadi: “A cosmografia suruwa concebe um mundo em três patamares, com muita semelhança com o que se encontra em outros cenários das Terras Baixas da América do Sul: o mundo subterrâneo (*adaha bubuwa*), o mundo terrestre (*adahazy*) e o mundo celeste (*jabuwi, zamzama*), formando uma configuração multiversal de regiões do cosmos. Estes patamares cósmicos estão comunicados entre si, e a permeabilidade deles passa por movimentos de transformação xamânica (Aparicio, 2015: 64).

do mito. Assim, emergem antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian, não se tratando de representações do real, mas, na linguagem dissimulada do mito, dizendo que a prática social está clevada de uma contradição insuperável (Lévi-Strauss, 1970: 37-40). Por outro lado, Lévi-Strauss (1993) parece reelaborar tais apontamento em “*História de lince*”, pois é o “contexto etnográfico quem tem o controle da análise estrutural dos mitos” (Lévi-Strauss, 1993: 174, grifos no original).

Ora, ouvindo e assistindo *Munana*, intui que um canto estava ali sendo encenado ao final da narração. A tradução, por outro lado, não trouxe a repetição que eu notara como um “cantar”, que poderia ser a ênfase, o resumo, ou a intensificação de uma moral como temática significativa. A repetição aparece, sim, enquanto chamado a Deus. O campo semântico no qual se inscreve *Munana*, ainda assim, a partir daí, como um mito cujo código traduz outro (Lévi-Strauss, 2008), metaforiza-se em Massekury, já que a vizinhança dos significados no interior da narrativa está posta com a observação geográfica da aldeia jamamadi, com sua própria espacialização física imediata. Isto é, a topografia de Massekury traduz-se de outra forma em *Munana*, ou o mito traduz-se na topografia da aldeia. A repetição, desse modo, se não se apresenta na tradução, se não está no “cantar” explícito, se está na invocação a Deus “cantada toda noite”, é criada ainda por esta relação de extensão metafórica (Wagner, 2010). “Para-cima-da-terra”, “na-beira”, as referências constantes e os movimentos das vidas jamamadi em Massekury estão transformadas em *Munana*. Como afirmam Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), o regime semiótico do mito instaura-se na relação entre os humanos e suas condições mais gerais de existência, o que se impõe como problema para a razão. Aí a narrativa mítica pode ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos, ou, inversamente, uma retroprojeção validante de certas razões suficientes imaginadas como causas eficientes (Danowski & Viveiros de Castro, 2014: 17).

É na sequência narrativa, pois diante do perigo reincidente da Onça, que surge a criação da rachadura. A “moral”, para recuperar a expressão utilizada por Lessin (2011), de *Munana*, está então no movimento geral criado pela narrativa, isto é, na repetição desenhada por seu sobe e desce, na estratificação de quem e como habita cada um desses planos no interior da história contada. A topografia da narrativa, metaforizada pela topografia de Massekury, é, como um “canto”, sua própria repetição.

Munana aponta o primeiro dos níveis estruturais em que o mito se situa, o geográfico, pois está, não fielmente, como entende Lévi-Strauss (1970), “traduzindo a realidade” às margens do Purus. No mito, é o perigo da onça, para o qual muitos encontravam refúgio no alto da árvore; em Massekury, às margens do rio, frente ao perigo do barranco, em busca de firmeza para as casas, como dizem os Jamamadi, em meio a uma espécie de voçoroca, em Para-cima-da-terra foi que se construíram as casas de maneira menos perigosa. Do céu para a terra e ainda para debaixo da terra, no mito, a relação vertical, não necessariamente hierárquica, sobre quem está habitando, em Massekury, a margem do rio, e quem está Para-cima-da-terra também se mantém. As oposições, no mito, também são oposições na aldeia. Há ainda, no mito, a rachadura na terra criando entre aqueles que ascenderam aos céus a relação com os que restaram abaixo, por sua vez, paradoxalmente, para a análise estrutural levistraussiana, metaforizando-se encrustada em Massekury, na margem esquerda do Purus, no barranco contornado para o trânsito entre as casas da aldeia. O mito adquire, desse modo, artifício literal.

Se a análise estrutural dos mitos, para Lévi-Strauss (1993: 174), instrui, em contraste justamente com o meio ecológico, muito sobre a sociedade da qual provém, como a origem das crenças, seu funcionamento, *Munana*, assim como *Watu*, enfim, estes dois mitos jamamadi tomam o lugar reflexivo do procedimento intelectual. São os mitos que instruem a análise sobre a vida social.

Analizando mitos, ainda, tanto na América do Norte, quanto na América do Sul, que figuravam um esquema de conteúdo e continente, presentes nos objetos tubo ou cano, presentes em troncos ou zarabatanas, bem como em cachimbos e perfurações corporais, Lévi-Strauss (1986: 197-199) atribui-lhes a imagem da “garrafa de Klein”. Ou seja, ele quer dizer que, às vezes, imagens e objetos internos eram convertidos em invólucros externos, que, por sua vez, na continuação das narrativas míticas, encontravam o mesmo destino e também se transformavam: de seu interior ofereciam novos invólucros, como um personagem que parece fumado pelo próprio cachimbo (Lévi-Strauss, 1986: 201-203). Em *Munana*, não foi preciso perfurar o céu, mas é um machado quem promove o corte para realizar a passagem, e da terra vem o cipó, o bambu para o girau no céu. Sem o perigo da onça, quem não só ameaça, porém, causa dano, é o vento. Debaixo da terra, onde foi preciso abrir um buraco, descobriu-se também a presença da onça. Isto é, de continente em continente, da terra onde se faz um estrado de varas, de um continente do qual se extrai um conteúdo, passa-se a habitar outro continente: a aflição permanece, para onde se passa, há risco. *Munana*, portanto, narrativamente se faz a “garrafa de Klein”, mantendo a relação dialética entre conteúdo e continente, e apresentando ainda uma variável constante, o perigo.

Analizando os desenvolvimentos da cosmologia, as práticas xamânicas e suas implicações para as relações dos Jarawara diariamente, Fabiana Maizza (2012) entende que “o mundo Jarawara é um mundo perigoso, pois na terra diversos tipos de seres são potencialmente uma ameaça à vida de um jarawara, e o céu um antro de violência” (Maizza, 2012: 75). Os Jarawara são também indígenas de língua arawa, todavia, no médio Purus. Tais apontamentos cabem ainda a *Munana* e *Watu* e aos Jamamadi do alto Purus. Deslocamentos, um após o outro no interior da história mítica jamamadi, na terra, com alapa, para o céu e debaixo da terra, o que Mawani estava contando é um mundo sob ameaça, com “enganos”, em meio a fugas, um mundo perigoso. Contrastando com a geografia de Massekury, o “céu” de *Munana* se assemelha à criação de um “lugar” para aqueles Jamamadi que também estavam próximos de igarapés, com castanhas, ou *watu*, e peixes.

Mawani começou os mitos dos Jamamadi de Massekury por *Munana*, como se o “céu”, para aproveitar a polissemia que o termo traduzido para o português guarda com o termo em jamamadi, seja em contraste com a “terra”, cercada por *alapa*, seja na associação que o judaísmo e o cristianismo lhe dão, como se a origem do cosmos precedesse a criação e implicasse decisivamente a existência dos indígenas em questão. É com uma *rachadura no chão*, tal como na própria TI Massekury, com o deslizamento de terra na margem esquerda do Purus, uma espécie de voçoroca em torno da qual a vida se organiza.

Considerações finais

Contando os mitos, explicitando conflitos, escolhendo as narrativas míticas da TI Massekury, Mawani contava a história jamamadi no alto Purus e as relações, o acontecimento da vida social de

sua aldeia, sua geografia e suas rivalidades, sendo ela mesma agente das posições e relações em questão. Para-cima-da-terra e Na-beira, espaços físicos de núcleos familiares Jamamadi contrapostos, às margens do Purus, são referências para o trânsito das vidas indígenas que criam e revelam seus significados, também em *Munana*. É desse modo que uma linguagem mítica se forma ou revela-se, uma vez que os mitos fazem parte da língua, eles pertencem ao discurso, porém, estando na linguagem, ao mesmo tempo, mostram-se além dela (Lévi-Strauss, 2008: 224).

Os mitos *Munana* e *Watu*, por meio de Mawani, nos contextos de Massekury, mas também do Goiaba e do Ikirema, portanto, surgem como “uma maneira de tentar descrever o que está acontecendo, o que as pessoas fazem e sentem, como as pessoas se relacionam” (Le Guin, 1989: 7-8; tradução minha). Mais então do que o período contextual, histórico, que permeia os Jamamadi desde meados do século XX, ou aquele de minha pesquisa de campo, na segunda metade da década de 2010, ou sobre o que poderia significar determinado mito para Mawani, assim como para Artemio, com Gow (2001), o acontecimento de minha pesquisa e seu contexto específico, a urgência de suas questões intervieram nas escolhas narrativas de Mawani: explicitaram as conexões entre as narrativas míticas por ela contadas, escolhas da narradora diante da vida diária, fosse com minha presença, em meio aos acordos de lideranças indígenas e a demarcação da área, fosse com uma interrupção do contar de *Quila* e *Tamaku*.

A leitura de Eduardo Viveiros de Castro (2008, p. 111) sobre o empreendimento das Mitológicas de Lévi-Strauss ajuda a recordar que o mito é “uma narrativa que não apenas é *absolutamente traduzível*, mas que é *absolutamente tradução* – um dispositivo para converter um código em outro, projetar um problema sobre um problema análogo, fazer circular a referência, anagramatizar o sentido”. Embora o destaque do antropólogo seja marcadamente para fazer emergir um dispositivo com que um mito se transforme em outro mito, na análise e no plano do pensamento ameríndio, o que também surge em sua argumentação é o mundo em contiguidade. Os mitos significam o mundo, oras, propriamente com o mundo, por meio do mundo, e este, por sua vez, claro, é significado pelos mitos. Assim, cabe dizer, Mawani mostra, com *Watu* e *Munana*, como os mitos se confundem recursiva e historicamente para e com os Jamamadi. *Munana* é, especificamente para os Jamamadi da Massekury, a própria terra indígena em que estão estes ameríndios.

A partir da narração de Mawani, da observação de Massekury, a instanciação de *Munana*, mesmo sem a explicitação dos termos, sem os nomes na língua jamamadi, a forma-fundo profundamente humana da narrativa transformativa, de movimento, de fluxo, cria uma passagem, a da espacialização, do tangível para o metafórico. Quem está na beira de qualquer rio, sempre se manterá à procura de “para cima da terra”, e assim inversa e continuamente, porque em ambas as espacialidades há perigo. Massekury, este *Munana* que é sua “terra”, encontra nas terras baixas sul-americanas um “céu” vasto como as transformações, as multiplicidades do perspectivismo ameríndio na região. Sua “epistemologia constante” é a “terra”, uma terra que não é a mesma em tantos lugares, mas é “a mesma terra” perigosamente humana, e “rachada”, nestes lugares da alteridade radical (Lévi-Strauss, 1993: 207-208; Viveiros de Castro, 2015: 68). Dito de outra forma, Mawani, com *Munana* e *Watu*, através desse procedimento metafórico, com os mitos e sua sequência, teorizaram de maneira ameríndia os Jamamadi e os demais indígenas regionais através dessas narrativas e suas noções. Parafraseando Mauro Almeida

(2008), *Munana* se transforma em *Watu* “na história e no espaço geográfico, e essas transformações, infletidas pela realidade, subordinam-se, ao mesmo tempo, a exigências de teorias abrangentes sobre o mundo” (Almeida, 2008: 171)¹⁵. Mais do que isso, os mitos não deixam de olhar para o acontecimento diário, para seu “mundo vivido” (Gow, 2001) dos Jamamadi, uma história em contínuo embate pela demarcação das TIs.

Entre os Jamamadi de Massekury, as narrativas míticas, as histórias de antigamente contadas por Mawani (e Inuwa) não eram uma maneira de fornecer poder, ou poder tal qual o das lideranças masculinas. Como uma sociedade ameríndia sem sua própria escrita, o conhecimento tradicional estava baseado em autoridade sem autoria direta, como lembra Carlo Severi (2019), embora a narração dos mitos, as histórias contadas fossem referenciadas aos “mais antigos”, aos “mais velhos”, como Mawani, uma das inikuli. Se os mitos guardam o caráter de um conhecimento tradicional sem autoria, também anônimo e, inclusive, difundido e difuso entre outros povos ameríndios próximos geograficamente e com semelhanças linguísticas, a insistência no nome de Mawani, sua mera presença anunciava uma espécie de poder, assim como uma crença, uma espécie de respeito, ou alguma capacidade de controle das tensões relacionais vividas pelos Jamamadi.

Hugo Ciavatta é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

FINANCIAMENTO

Bolsa de doutorado da CAPES pelo PPGAS do IFCH/UNICAMP.

AGRADECIMENTOS

Além dos Jamamadi, pela acolhida e interlocução, agradeço a Stella Paterniani, Adriano Godoy e Rodrigo Bulamah pelas leituras e sugestões ao presente artigo, bem como aos pareceres anônimos, agradeço profundamente pelos comentários, e pela generosidade para o aperfeiçoamento deste artigo.

15 É preciso pontuar a diferença de estatuto dos objetos de reflexão para não conciliar regimes de conhecimento tão diversos. Sem reduzir ou simplificar conceitos e cosmologias, como se a dimensão histórica, ou descritiva dos Jamamadi, e as narrativas míticas pudessem ser projetadas em um plano do que elas “realmente querem dizer”. Desejo ressaltar, mesmo assim, os efeitos pragmáticos em questão, afinal, como formula Mauro Almeida (2021), secas, enchentes e epidemias, ou queimadas e derrubadas, a expansão agropecuária, desde os seringais às fazendas contemporâneas, em meio à história de dispersão dos Jamamadi do alto Purus, ainda que sejam comunicadas de maneiras diferentes, têm efeitos cuja compreensão é compartilhada por ontologias diferentes (Almeida, 2021: 12-13).

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (2014). “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos - Revista de Antropologia*, 15(1), 129-144. <https://doi.org/10.5380/campos.v15i1.42993>
- Albert, B. (2015). Postscriptum - quando eu é um outro (e vice-versa). In Kopenawa, D., & Albert, B. (eds). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (pp. 512-549). São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, M. W. (2008). A fórmula canônica do mito. In Queiroz, Ruben Caixeta de; Nobre, Renar-de Freire (Org.). *Lévi-Strauss – leituras brasileiras* (pp. 147-181). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Almeida, M. W. (2021). Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha - Revista de Antropologia*, 23(1), 10-29.
- Altmann, L. (1990). *Convivência e Solidariedade: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija)*. São Leopoldo: GTME, COMIN/ IECLB.
- Aparicio, M. (2013). Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In Amoroso, Marta; Mendes dos Santos, Gilton (Org.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 247-273). São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Aparicio, M. (2015). *Presas del veneno: cosmopolíticas e transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Abya Yala.
- Aparicio, M. (2019). *A relação Banawá* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Bonilla, O. (2007). *Des proies si désirables: soumission et prédatation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne* (Tese de Doutorado). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In Carneiro da Cunha, M. (ed.). *Cultura com Aspas e outros ensaios* (pp. 101-114). São Paulo: Cosac Naify.
- Carvalho, M. R. de. (2002). *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: História, Mitologia, Ritual e Xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.
- Cesarino, P. de N.. (2013). *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 34.
- Ciavatta, H. (2022). *Para-cima-da-terra em Massekury: a linguagem mítica dos Jamamadi do alto Purus* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade

Estadual de Campinas, São Paulo.

Costa, L. (2007). *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (eds). (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental.

Dienst, S. (2014). *A Grammar of Kulina*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Dienst, S. (2016). Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha. In Mendes Dos Santos, G., & Aparicio, M. (eds.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus* (pp. 259-268). Manaus: EDUA.

Farage, N. (1997). *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. (Tese de Doutorado). Estudos Comparados em Literaturas em Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Florido, M. (2013). *Os Deni do Cuniúá: um estudo do parentesco* (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gordon, F. (2006). *Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade* (Dissertação de Mestrado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 2006), 15(14-15), 197-226.
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Kendon, A. (2004). Gesture: Visible action as utterance. Cambridge: Cambridge University Press.

Kofes, S. (2015). Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: Manica, D., & Kofes, S. (eds.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia* (pp. 20-39). Rio de Janeiro: Editora Lamparina/ FAPERJ.

Kofes, S. (2020). As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos – como perturbação no conhecimento antropológico. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, 12(2), 12-26.
<https://doi.org/10.52426/rau.v12i2.345>

Koop, G., & Lingenfelter, S. G. (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental - Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Culturas.

Lebner, A. (2017). *Redescribing relations: strathernian conversations on ethnography, knowledge and*

politics. New York: Berghahn Books.

Le Guin, Ú. (1989). The Carrier Bag Theory of Fiction. In Le Guin, Ú. *Dancing at the Edge of the World: thoughts on words, women, places* (pp. 165-170). Nova York: Grove Press.

Leirner, P. (2012). O Estado como fazenda de domesticação. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, 4(2), 38-70. <https://doi.org/10.52426/rau.v4i2.76>

Lessin, L. (2011). *Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e pós-sustentabilidade Ashaninka* (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo.

Lévi-Strauss, C. (1970). A Gesta de Asdiwal. In Lévi-Strauss, C. et al.. *Mito e linguagem social: Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 152-205.

Lévi-Strauss, C. (1986). *A oleira ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Lévi-Strauss, C. (1993). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, C. (2008). A estrutura dos mitos. In Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 221-248.

Lévi-Strauss, C. (2010). *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, C. (2011). *O Homem Nú* (Mitológicas v 4). São Paulo: Cosac & Naify.

Maizza, F. (2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/ Edusp.

Ministério da Justiça. (1978). Relatório sobre a situação da FUNAI em Boca do Acre/AM e os problemas surgidos em decorrência da atuação do órgão naquele município. Antônio Pereira Neto, chefe da AJACRE, Rio Branco.

Ministério da Justiça. (2014). Histórico do procedimento administrativo referente à regularização fundiária na Terra Indígena Jamamadi do Lourdes/ Apurinã do Cajueiro. *Informação Técnica nº 06/2014/SEGAT/CR*, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, Ivanise Rodrigues dos Santos, indigenista, 10 set.

Ministério da Justiça. (2017). Informação Técnica nº 03/2017/SEGAT, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, 1 jun.

Rangel, L. H. V. (1994). *Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico* (Tese de Doutorado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo

- Reesink, E. (2016). *Imago Mundi Kanamari*. Recife: Editora da UFPE.
- Severi, C. (2019) Autoridade sem autor: formas de autoridade em tradições orais. *Revista GIZ - Gesto, Imagem e Som*. São Paulo, 4(1), 363-382. <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162381>
- Strathern, M. (1999). [Entrevista] No limite de uma certa linguagem. *Maná*, Rio de Janeiro, 5(2), 157-175. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200007>
- Strathern, M. (2014a). O efeito etnográfico. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 345-306). São Paulo: Cosac & Naify.
- Strathern, M. (2014b). A relação: acerca da complexidade e da escala. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 263-294). São Paulo: Cosac & Naify.
- Strathern, M. (2014c). Cortando a rede. In Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 295-320). São Paulo: Cosac & Naify.
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1978). *Os Kulina do Alto Purus - Acre*. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Brasília: FUNAI.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Imanência do inimigo. In Viveiros de Castro, E. *A inconstância da Alma Selvagem* (pp. 265-294). São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Queiroz, R. C. de; Nobre, R. F. (eds.). *Lévi-Strauss – leituras brasileiras* (pp. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Viveiros de Castro, E. (2012). ‘Transformação’ na Antropologia, Transformação da ‘Antropologia’. *Maná*, Rio de Janeiro, 19(1), 151-171. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

A TERRA E A HISTÓRIA NOS MITOS DOS JAMAMADI DO ALTO PURUS

Resumo: Após ser interrompida, a narração de um mito foi precedida por outra história com os Jamamadi do alto Purus. O objetivo deste artigo é, então, concentrando-se nas narrações de duas histórias com os mesmos indígenas, explorar como a escolha dos mitos e suas narrações traduzidas contam a trajetória dos Jamamadi na região. Sobretudo a “terra”, especialmente como Terra Indígena não demarcada, passa a ser destaque, encontrando-se nos mitos descrições físicas, geográficas, mas também do acontecimento histórico de dispersão dos mesmos ameríndios. Ora, os mitos são uma linguagem por meio da qual também os Jamamadi comunicam seu mundo, suas relações e sua história.

Palavras-chave: Etnologia Sul-americana; Mito; História indígena.

THE LAND AND HISTORY IN THE MYTHS OF THE JAMAMADI OF THE UPPER PURUS

Abstract: After being interrupted, the narration of a myth was preceded by another story with the Jamamadi of the upper Purus. The objective of this article is, therefore, concentrating on the narrations of two myths of the Jamamadi of the upper Purus, to explore how the choice of myths, their narrations and their translated stories tell the trajectory of the Jamamadi in the region. Mainly the “land”, especially as a non-demarcated Indigenous Land, becomes featured, and physical and geographical descriptions can be found in the myths, as well as the historical event of the dispersion of the same Amerindians. Myths are a language through which also the Jamamadi communicate their world, their relationships and their history.

Keywords: South American Ethnology; Myth; Indigenous history.

LA TIERRA Y LA HISTORIA EN LOS MITOS DE LOS JAMAMADI DEL ALTO PURÚS

Resumen: Después de ser interrumpida, la narración de un mito fue precedida por otra historia con el Jamamadi del alto Purus. El propósito de este artículo es, por lo tanto, centrarse en las narraciones de dos historias con los mismos indígenas, para explorar cómo la elección de los mitos y sus narraciones traducidas cuentan la trayectoria de los Jamamadi en la región. Especialmente la “tierra” se destaca, como Tierra Indígena no demarcada, encontrándose descripciones físicas y geográficas en los mitos, así como el hecho histórico de la dispersión de los mismos amerindios. Los mitos son un lenguaje a través del cual también los Jamamadi comunican su mundo, sus relaciones y su historia.

Palabras clave: Etnología Sudamericana; Mito; Historia indígena.

RECEBIDO: 17/04/2023

APROVADO: 31/07/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Beyond decolonisation: navigating the crisis of european art and history through Amazonian Anthropology

VICTOR COVA

University of Groningen, Groningen - The Netherlands
<https://orcid.org/0000-0001-7504-3505>
v.s.cova@rug.nl

*"This was the heyday of punk music, and punk music had taught us that boredom was a very reliable guide in the identification of all forms of knowledge that were irrelevant to understanding the world we saw around us and our places within it." Peter Gow, *An Amazonian Myth and its History*.*

In their celebrated *Dawn of Everything*, Graeber and Wengrow argue that Enlightenment thought was not the radical break with the past it portrayed itself to be, but was rather plundering the political philosophies of their Amerindian contemporaries (Graeber and Wengrow 2021:41-73). Specifically, they argue, following Seneca scholar Barbara Alice Mann's account (2001), that Rousseau borrowed heavily from Baron Lahontan's *Dialogues with a Savage* which purport to transcribe discussions with a Huron man named Kandiaronk. Racism and snobbery would have led 18th-century European thinkers to conceal these influences and claim for themselves the invention of the concept of freedom, and thereby to reserve for themselves the idea of self-consciously using this freedom to make history instead of blindly obeying tradition. In retrieving this history, they are proposing a new way of understanding History as such, one that would do away with any narrative of progress and would see instead different articulations of hierarchy and equality in time.

Never mind that Graeber and Wengrow's account of the 18th century, along with that of Barbara Alice Mann's are so widely at odds with everything we know about that period that, for historian of

the Enlightenment David Bell, they “come perilously close to scholarly malpractice” (Bell, 2021). Never mind that their portrayal of the archaeological record is just as widely off the mark and, under the guise of anarchism, seems to make the case for the inevitability of the state (Knight, 2021). What is perhaps most surprising in Graeber and Wengrow’s accounts, is the return to a seemingly very naive form of diffusionism to explain social change: European societies would have entered a most radical period of upheaval in an attempt to implement the ideas they would have heard from a man from an entirely different society. These ideas would have been immediately understandable not just to a few individuals but to millions of people. The sophisticated theories and methods developed by anthropologists over the past century to make sense of social change and of how the difficulties involved in making sense of what our interlocutors mean when they come from very different societies, all of this would indeed need to disappear for us to believe Graeber and Wengrow’s accounts.

It is not by accident that Graeber and Wengrow’s rejection of the Enlightenment’s self-image, its celebration of itself as discoverer of freedom in history inaugurating a new era in the history of freedom, necessitates a rejection of what might be called a form of materialism: that ideas do not simply circulate and convince people to change their life, but that they re-present the social forms out of which they emerge – and therefore are not so immediately understandable in other societies. This form of materialism, caricatured as a determination of the superstructure by the infrastructure, is nowadays most often associated with Marxism, and it is against Marxism that most of Graeber’s self-professedly anarchist scholarship and activism was most consistently directed. Yet large chunks of anthropology, far beyond what would explicitly consider itself as Marxist, seems condemned by such a wholesale rejection. Specifically, Lévi-Strauss’s synthesis of pre-1950s anthropology (most prominently functionalism, diffusionism and Boasian historicism, see Salmon, 2013) in structuralism, must follow down the drain of history.

This matters to Amazonian anthropology as the desire to decolonise the discipline, for a “permanent decolonization of thought”, has been gaining traction (Viveiros de Castro & Skafish, 2016). This desire understands itself as a broader invitation for Euro-American societies to take Indigenous People as models or examples (Viveiros de Castro, 2019). It must also be understood as an effort to clarify the contribution of Amazonian anthropology to anthropology as a whole, and more specifically to specify its relation to the study of Euro-American societies – or as Latour put it, the Anthropology of the Moderns (Latour, 2009, 2013). Such moves raise a number of questions concerning both the anthropological methods and theories that make these Amerindian concepts available to thought in the first place. Peter Gow’s work, in trying to articulate an Amazonian theory of history through what he considered to be a very orthodox form of structuralism, provides a direct entry point in this question. It was related to a reflection on art and aesthetic forms. I will examine here not his better-known Amazonian work, but his articles on Scottish art and thought in the 18th century. These texts aimed at three related points. First, they were an attempt to clarify the epistemology of ethnographic research by examining its social and historical conditions of possibility – what sort of society produces people wanting to scientifically study the everyday life of Indigenous Amazonian people? Second, they were also an attempt to establish the possibility of an anthropology of Scotland on the basis of Amazonian anthropology. Finally, and artic-

ulating both points, it was an attempt to follow Lévi-Strauss's anamnestic reflection on history in *Tristes Tropiques* and in *Regarder Ecouter Lire*.

In what follows I take up this question in two ways. First, I explore the constellation of 18th-century thought, Marxism, and aesthetic experience that underlie both Lévi-Strauss and Peter Gow's post-Amazonian reflections on Europe. I retrace the history of philosophies of history taken up by both Lévi-Strauss and Peter Gow, first from Rousseau to Comte, and second from Marx to Structuralism and Post-Structuralism, where art appears as a mediator for historical and ethnographic experience. Second, I explore two formative aesthetic experiences with art-forms that express the crisis of art – Lévi-Strauss's encounter with Breton and Surrealism, and Peter Gow's encounter with punk music – which lead them to both an appreciation for Amazonian aesthetic forms and a recognition that aesthetic experience misrecognizes these forms. Aesthetic experiences, or rather experiences of the crisis of aesthetics, by providing access to the crisis of history, thus prompted these anthropologists to explore this crisis in Amazonia where the concepts of art and history reach a different sort of limit – whereas Surrealism and punk music explore what remains of art and history once they have outlived their concept, Amazonian societies seem both to lie beyond those concepts and to offer alternative versions of them. I conclude that attention to the crisis of Euro-American aesthetics provides an epistemological vantage point to understand the conditions of possibility of ethnographic research in Amazonia, and that, reciprocally, Amazonian anthropology can provide the basis for an empirical exploration of the crisis of European art and history. Beyond the methodologism of "symmetry" and "reflexivity" or the moralistic politics of "post"/"de"coloniality, both Lévi-Strauss and Peter Gow offer us an ethnographic epistemology for anthropology.

Anthropology's origin in the 18th century, when it is not altogether ignored, appears as an uncomfortable inheritance. The idea of history developed by Rousseau and Kant comes under the heaviest fire. For Trouillot, the Enlightenment forced non-Western societies to fit into a "savage slot" that, alongside utopianism, would help Europeans make sense of themselves and their present (Trouillot, 2003). For Sahlins, this "parochial self-consciousness of European expansion" only served to justify increased inequalities between the West and the rest under the pretence of a singular evolutionary path towards progress (1999: ii). It persists, problematically, in anthropologists' habit of treating other people's historical transformations as a form of cultural loss, or as mere "resistance" to the West - thus denying them any form of agency (1999: v). For Overing, Western social theory must be de-centered because it is so intrinsically underlaid by social evolutionism and "the tenets of Enlightenment rationalism" as to make it impossible "to say anything with a ring of authenticity to it about Amazonian egalitarianism, aesthetics, poetics, sociality, or polity" (2006: 13). Yet beyond epistemic and political distortions, Enlightenment thought seems just terribly *passé*, now that indigenous people can speak back to power (Trouillot, 2003) and that their cultures clearly persist in and through radical economic and technological change (Sahlins, 1999: vi-viii).

Marx and Engels, perhaps like no one else in their time, tried to be, as Menand put it, "*philosophes* of a second Enlightenment" (Menand, 2003). Perhaps because the Enlightenment inheritance of anthropology is so disputed today, what, in anthropology, might be called "Marxist" is more obscure today than ever before. Does Marxism refer to a political engagement on the side of the oppressed, against Capitalism, or with the Left? Most people who do so today reject Marxism and its legacy. Does it mean

using a specific set of concepts such as class, totality, dialectics, and materialism? But these concepts are just part and parcel of 19th-century European thought and continue to be widely used, often by critics of Marxism – perhaps most exemplarily in Bourdieu's work (see Pallotta, 2015; Burawoy, 2018; Seim & McCarthy, 2023). Marx himself wrote that his only innovation was to prove that the class struggle would “necessarily lead to the dictatorship of the proletariat” which “only constitutes the transition to the *abolition of all classes* and to a *classless society*” (Marx, 2010: 63–65) – ideas that are absent from pretty much all contemporary Marxist scholarship and most left-wing politics.

The legacy of Lévi-Straussian structuralism today might appear more stable. It takes different forms depending on what structuralism is taken to be. As a theory of cognition, which would be exhibited most clearly in *Savage Mind*, structuralism appears as a predecessor to cognitive anthropology which was limited by its attempt to produce an anthropological theory instead of delegating the study of cognition to psychologists, neuro-biologists, or philosophers. As a method for the study of field material, it appears limited by its working at a high level of abstraction that may appear unable to deal with the pragmatics of kinship relations or of the inscription of myths in the flow of everyday life. A minority current has relied on the mathematical formalisation of *The Elementary Forms of Kinship* and the canonical formula to analyse empirical material (Hage & Harari, 1984; Morava, 2005). As Amazonian ethnology, it suffers from the universal claims it makes concerning the relations of nature and culture or the predominance of dualisms, which distorts both the Amazonian material and that of other regions. Each partial view does register an important aspect of Lévi-Strauss's work and, in trying to derive workable insights, shows the irrelevance of the whole. I argue here that, for Pete, it is only in reading structuralism as a form of historical consciousness anchored in the paradoxical becoming of the Enlightenment and the failure of Marxism, that these different parts form a whole that may continue to inform anthropology.

The question of history, so central to Peter Gow's work, is what is most at stake in Graeber and Wengrow's argument. What the Enlightenment signified, more than anything, was a self-consciousness of history and of the possibility to affect it. Specifically, it signified that history could be understood to have an aim and a meaning in the progressive realisation of freedom (Hegel, 2017; Pinkard, 2017) – thereby also in the possibility of regression into barbarism – and that this meaning could guide political action. Freedom then meant autonomy (Kant), self-determination (Rousseau), not just of individuals or collectives but of society as a whole. These philosophies of history gave way, particularly in the 19th century, to evolutionary narratives guided not by freedom but by blind mechanisms akin to biological evolution (Spencer, 2021). In turn, these evolutionary narratives have become increasingly suspect in the eyes of anthropologists as they appeared to legitimise colonialist and genocidal policies under the guise of “civilising” Indigenous People (Taussig, 1987). Anthropologists have therefore argued for the necessity of producing other histories that counter these liberal and evolutionary narratives and to contextualise ethnographic data in ways that emphasise the contemporaneity of Western and Indigenous societies. Much of the more scandalous aspects of Peter Gow's work come from his taking seriously his interlocutor's own understanding of history, even when these may appear at time to reproduce “civilisational” tropes and to portray slavery in a positive light.

In what follows I show that what might appear at first as extravagant asides or unserious provocations in the otherwise serious work of Lévi-Strauss and Peter Gow, that is their investigations into 18th century art and philosophy and their infrequent assertions of Marxism (but never of being “Marxist anthropologists”) are in fact systematically related and central to their anthropological project. From Rousseau to Auguste Comte, the radical Enlightenment laid the precondition for anthropology as a science of human freedom that would contribute to the revolutionary emancipation of humanity. The failure of that project was most lucidly examined by Marx’s critique of socialism and laid the basis for modern anthropology as we have come to know it. Yet the further failure of Marxism and its assertion within anthropology as a special historical sociology has rendered anthropological theory itself obscure. In their examination of 18th-century art and philosophy, both Lévi-Strauss and Peter Gow were delineating the paradoxical legacy of revolutionary Enlightenment thought for contemporary anthropology as that legacy both appears like a foreign country and as who we have always been. Marxism never became for Lévi-Strauss or Gow the motivation for a *Marxist anthropology*. Instead, Marxism appeared as the attempt to pursue the Enlightenment project even as it becomes self-contradictory – and by pursuing these very self-contradictions. For example, Lévi-Strauss pursued the intricate relationship between scientific and savage thought, Gow the speculative proposition that kinship is history. Art appears as a privileged vantage point for two reasons. On the one hand, the 18th century theorised art as the locus where freedom could be experienced in an unfree world (Schiller, 2016) and therefore as the site for historical self-consciousness (Hegel, 2004). On the other hand, from the vantage point of the late 20th and early 21st century, both the works of art produced in the 18th century and the aesthetic categories then mobilised to appreciate them have become particularly obscure, and this obscurity itself can help diagnose the crisis of the Enlightenment.

History, Politics, Art

Lévi-Strauss’s understanding of history draws directly from Rousseau (see also Luhrmann, 1990). For Rousseau, speculating about a state of nature that would have preceded society, as well as a state of society before civilisation, could help clarify the at once descriptive and normative meaning of the concept “society”. He asserted history not as empirical fact-gathering but as the manifestation of human freedom’s capacity to transform itself thoroughly. He also denied historical distance in the same gesture, since both the state of nature and that of early society remained available to judge contemporary civilisation (see also Trouillot, 2003: Chapter 1). For Lévi-Strauss, the study of so-called “simple” societies was to help create a model for the sort of society that emerged with the Paleolithic revolution and that remains the basis for “complex” ones (Lévi-Strauss, 1961: 386–392). On the basis of that speculative reconstitution, anthropology could contribute to judging, and possibly reforming, “our” societies. Both Rousseau and Lévi-Strauss thought that apparently “savage” societies could be recognised as transformations of an imaginary basic society located in the distant past, all the while recognising their contemporaneity with that of the ethnographer. History, in this sense, served to control their mutual evaluation of each other against one-sided denigration or admiration (Wagner, 1981: 12–21).

Pete also turns to 18th century thought to explain the nature of anthropology, specifically the distinction made by Scottish geologist Hutton between “men of scientific observation” and “men of common observation”. Where the latter, when looking at a mountain, “believes” it always to have been there, the former “knows” it as the product of “great changes” destined to further “great changes” (Gow, 2009: 23). But, Pete adds, this distinction between “common” and “scientific” understanding was tied to a shift in the legitimacy of land ownership (28). Kinship ties (covered by the Gaelic term *duthchass*) gave way to “rational” use marked by “capitalization of agricultural land, the bourgeoisification of the landowners, and the proletarianization of the tenantry” (26). The distinction was also constitutive of Hutton’s friend Adam Smith’s refinement of Rousseau’s speculative history. Early evolutionary anthropology would later try to pin down empirically his “four stages of humanity” (hunters, shepherds, agriculture, and finally commerce) (25). For Pete, the crisis of this speculative history, when its hopes get dashed, provides the impetus for anthropology’s search for the irrational and “common” that got “lost” in the violent search for progress – the “scientific” observation of “common” observation.

It is worth noting that Adam Smith’s interest in the Americas was much more substantial than Rousseau’s. Indeed, the point of *The Wealth of Nations* is to make sense of the historical significance of the colonisation of North America by the British Crown in 1776 as the colonies were demanding their independence. For Smith, the history of Europe that culminates in the 18th century must be understood as that of the self-emancipation of European slaves in and through wage-labour to the point where they could assert themselves as a class society over and against the hereditary caste of feudal lords that would rule over them. He denounces the colonisation of the Americas to the extent that it failed to recognise and realise the opportunity to extend that self-emancipation in establishing commercial relations with their inhabitants (Smith, 1999; Pitts, 2011, 2017). Misunderstanding that wealth is the product of labour, that is, of freedom, rather than contained in minerals or raw materials, the Spanish and Portuguese crowns decimated and enslaved the indigenous population of South America. The French and the British more often recognised native populations as commercial partners with whom to establish treaties and commercial contracts, yet failed (or treacherously refused) to uphold these. History as the history of freedom and the missed opportunities to realise it did not mean glorifying the present state of things but showing the potential for its revolutionary transformation in order to redeem those missed opportunities. As we will see, that the French and American revolutions failed to do so did not lead Marx to dismiss them, but pushed him rather to think about how their unfulfilled potential continued to task the present under new conditions.

Kant (1764:44) attributed to Rousseau a transformation of the very meaning of philosophy, from a quest for knowledge that looked down upon what Hutton called “men of common observation”, into the enterprise of clarifying what ordinary men already think - or in Pete’s formulation introduced above, the scientific observation of common observation. It is therefore not a surprise that Kant wrote one of the first Anthropologies, which, furthermore, was his most popular work during his lifetime. Kant’s anthropology, much like contemporary anthropology, consists in making ordinary categories analytical. More surprisingly, it does this by showing what in existing social mores and judgements, from characterising someone as a “blockhead” to the importance of joking during social dinners, was conducive to freedom. Such an anthropology was to contribute to realising the dignity and perfectibility of man. Yet

for Kant neither his nor Rousseau's were empirical endeavours – as Cassirer argues, he saw in Rousseau's description of natural man "neither an historical description of mankind's course of developments nor an evolutionary hypothesis" but "a contribution to ethical and social criticism" (Cassirer, 1954: 20). As he put it, "Rousseau proceeds synthetically and begins with natural man; I begin analytically and begin with civilized man" (Cassirer, 1954: 22) – that is, Rousseau tried to determine what man was through a concept of what man was not anymore, "natural", whereas Kant started with an immanent critique of society's own concepts because man is by nature social.

Rousseau's determination of the essence of man as the combination of animal self-preservation, "pity" (that is the ability to imagine oneself in someone else's stead, inter-subjectivity) and freedom (first as the ability to say "no" to one's natural determinations, to determine determination) which make possible society and become transformed by it, were considered by Hegel to be of world historical importance: "The principle of freedom dawned on the world in Rousseau, and gave infinite strength to man, who thus apprehended himself as infinite." (cited in Miller, 2006: 102). The infinite multiplicity of ways of life could thereby be apprehended as all equally products of human freedom, while not all expressing that freedom equally adequately. Ultimately, the society that apprehends itself as an inadequate expression of human nature as freedom can attempt to transform itself in order to more adequately express this freedom, that is, can desire progress. From that perspective it becomes possible to see history not as a reliquary of facts but as the history of more or less adequate attempts at realising freedom which may both inspire and guide further political attempts. In this history, Rousseau's formulation of the essence of mankind as freedom expressed in and through society marks a qualitative shift as it determines bourgeois society as the first to become self-conscious and thereby able to not only suffer its fate but guide it. Yet the tragic fate of the French revolution, first in the bloodbaths of the Terror then in the Napoleonian coup to preserve the gains in the revolution against foreign invaders and export it through conquest and dictatorship, made clear to Hegel both the paradoxical and ironic forms that history takes, and the danger of understanding freedom abstractly as a model to be imposed on society.

One of Lévi-Strauss's last contributions before his death in 2009 was what he considered a "thorough rewriting" (2021: 307) of a few pages of *Pensée Sauvage*'s closing chapters concerning Auguste Comte, the inventor of sociology and contemporary of Hegel. In earlier editions, Lévi-Strauss had criticised Comte for relegating Fetishism, the form of thought that later anthropologists would call "totemism" and "animism", and which Lévi-Strauss synthesised again as "wild thought", to a past with no bearings on the present. In the 2005 edition (2021: 249), he recognises instead that the mature Comte, writing after the 1848 revolution, is the true originator of the idea that "the scientific mind, in its most modern form, will have contributed, through an encounter that it alone could have predicted, to legitimating the principles of wild thought and reestablishing its rights" (2021: 307). For Comte, this was not meant to remain limited to scientific activity, but to give rise to a secular cult of the Earth as the Great Fetish orchestrated by a priestly caste of scientists alongside the secular cult of the dead as a cult of Humanity. Like Hegel, Comte was concerned with remediating the crisis of modernity that the tragedy of the 1789 and 1848 revolutions represented, and the science of society he was calling forth that would establish these secular cults aimed at correcting the excesses of dynamism in society and restoring order. It is probably

not happenstance that such a program has found its most sophisticated contemporary formulation in Viveiros de Castro's Brazil, the most Comtian of all countries which bears on its flag Auguste Comte's motto *Order and Progress*.

Yet Lévi-Strauss, and to some extent Peter Gow too, chose Proustian anamnesis as a model for their texts. *The Way of Masks* begins with a recollection of the Museum of Natural History in New York in the 1940s, *The Jealous Potter* with a discussion with an orchestra conductor on the ship that was taking him back to Europe in 1947, Look Listen Read is suddenly interrupted with a dialogue with André Breton on a ship he first described in *Tristes Tropiques*. These are not mere ethnographic vignettes, but flashes of intuition and perplexity that are not so much explained away as unfolded in the rest of the text through other narratives, moments, places, objects – “a kaleidoscopic picture of a disintegrated world”, as Hauser (1952/1999: 226) would characterise the style of Proust, Joyce and Kafka. Pete's own return to 18th century philosophy follows a similar path. The first article he wrote on the period starts with a question that a Yudjá woman asked him at Tânia Lima's house in Rio de Janeiro:

Daimã asked me, “You are the white person of the Piro indigenous people, just as Tânia is the white person of the Yudjá indigenous people. I have noticed that most white people do not like us indigenous people very much. So why do you like indigenous people?” The question was so unexpected that Tânia whooped in amazement and told me that I had to answer it as honestly as I could. [...] So I thought for a bit and then told her what I genuinely hold to be true about my own relationship to anthropology. I said, “I don't really know, but I think it is because I believe that you indigenous people have kept something that we have lost. I don't know what this thing is, but I hope that you indigenous people know what it is and can show it to me. (Gow, 2009: 21)

His own answer immediately elicited an intense memory of an episode of his childhood, the relation to his answer to Daimã's question he tries to elucidate by delving into social anthropology's roots in 18th-century Scottish Enlightenment thought. He concludes: “The strongest possibility for a distinctive anthropological epistemology is when that which is initially only sensed and felt is transformed into that which is clearly known, but without ever losing sight of its irrational origins” (Gow, 2009: 34).

Claude Lévi-Strauss was a Marxist. He wrote so explicitly in *Tristes Tropiques*, where he also claimed to regularly be re-reading Marx's *Eighteenth Brumaire* for inspiration (1961: 61). This has struck some as merely a *passage obligé* in post-war France where everybody “had to be” a Marxist. But that would ignore Lévi-Strauss's serious commitment to a specific brand of Marxist politics for over ten years of his life, from around 1925 to 1935. By the age of 18, he had read Marx's Capital (Pajon, 2011: loc 276–295). He would go on to write an essay on French revolutionary Baboef from a Marxist perspective and another on historical materialism. During that time, he wanted to use academia as a stepping stone into politics (Pajon, 2011: loc 314), specifically within the (non-Bolshevik) French socialist party (SFIO). He was a parliamentary assistant, as well as one of the instigators of an influential group of intellectuals promoting a planned economy (Pajon, 2011: loc 847–1050). He was mostly preoccupied with cultural policy, which he would pursue after his disaffection with politics into his post-war work with UNESCO. Even after his turn to anthropology, he gave talks about the discipline's contribution to revolutionary thought

(Lévi-Strauss, 2019). Throughout his work he maintained hope of relating studies of infrastructure (kinship) with that of superstructure (myth).

The *Eighteenth Brumaire* provides a model for a Marxian understanding of the crisis of history in capitalism. There, Marx tries to interpret the paradoxical success of the 1848 French revolution. A socialist man was elected by the first universal male suffrage (and therefore primarily by agricultural and urban workers) and yet had needed to crown himself Emperor and suspend democratic rights in order to defend democracy itself from the royalists. Marx analyses the events of 1848 (the revolution) to 1851 (the Empire) as a farcical repetition of the French Revolution and its tragic end in Napoleon's Empire. In doing so he points to the difference between the revolutions of the 18th century, led by the bourgeoisie to overcome remnants of feudalism, and those of the 19th century, whose aim is instead the overcoming of the contradiction between that newly established bourgeois society and the industrial mode of production it fostered. Yet 1848 failed because the workers' movement for socialism was not conscious of that transformation. The revolution "drew its poetry from the past" instead of "from the future" (Marx, 1852/1978: 597). In other words, the dialectics of infrastructure and superstructure, which bourgeois thinkers had discovered, had broken down.

Lucien Sébag, a student of Lévi-Strauss that worked with the Ayoré, compared Structuralism and Marxism already in 1964 in *Marxisme et Structuralisme*, long before the emergence of Marxist structuralism or the publication of Foucault's structuralist treatise *Les Mots et les Choses*. He presented structuralism as the better alternative between the two, and Marxism as unscientific, but in the process profoundly transformed what structuralism could mean. For Lévi-Strauss savage thought and the elementary structures of kinship emerge alongside each other as a product of a radical transformation of the relation between men and nature – the neolithic revolution – that both required and enabled the recognition in nature of an immanent form of organisation (Lévi-Strauss, 1961: 390). For Sebag, instead, all men are and always have been confronted to a real that can never be fully articulated in language, yet out of which language as such, and further specific discourses (such as science, politics, economics, myths) emerge. His point there, which he aimed at Marxism but could equally well attack Lévi-Strauss, was that the economic determination of social institutions and forms of thought could not be taken as a general explanatory framework for history, but that the specific chain of causality should be carefully sought within each discourse or in their interaction on a case-by-case basis. Structuralism becomes the method of a descriptive sociology and a far cry from Lévi-Strauss's actual work.

Indeed, the so-called Marxist Structuralism that emerged around Althusser and, in anthropology, Godelier, only differed from Sebag's account of structuralism on minor points. What "Marxism" meant for them was that structures of different sorts could in fact be systematically related to each other in bundles, and these bundles in turn could be organised in a typology of "modes of production". Empirical work in various societies could help fill out the typology. It was really little more than a revamping of structural functionalism, superficially adopting a vocabulary inspired by the Marx of the *German Ideology* and the *Grundrisse* while really furthering the substance of Stalinian stage-ism that it was supposed to overcome. History, ideally, became the transition from one to another "mode of production" or "social and economic formation." In practice, the program of research fell apart as such systematic relations be-

tween structures could not be found, any more than those between ecological niches and social structure. The description of these failures became the theories that would dominate the 1990s and 2000s – for example the focus on “materiality” (Miller, 2005) or even “materials” (Ingold, 2007) as a response to the “materialism” of Marxist structuralism.

In this respect, the post-structuralism that became hegemonic over the 1980s had as much to do with structuralism per se than with a settling of accounts with the Marxism of the New Left. To the extent that it was post-structuralist, that it attempted to continue the Lévi-Straussian project, it attempted like Marxist structuralism to temper a supposed idealism either by directly relating it to a world of “practice” (Sahlins, Bourdieu) or by nullifying all relations to the “outside” as always a play of signs (Derrida, Foucault). Both moves largely ended up destroying the central claim of *Pensée Sauvage* (2021), that “wild thought” is a logic of the concrete because the concrete is already logically organized. Both moves also end up reproducing the same problem, that of the condition of possibility for the relation between subject and object, but under different names (discourse, habitus, experience, and so on). Simultaneously, post-structuralism was largely a post-Marxism, part of the settling of account with the New Left that was general in the 1980s, emblematically in France as the mea culpa of ex-Maoists and the generalization of the Cold War narrative that equated the whole of Marxism with the USSR, the USSR with the atrocities of 1930s Stalinism, and those crimes themselves with Nazism as the two faces of “totalitarianism”. That second move often took the form of a critique of rationality as an illusory evasion of ethical responsibility, and therefore of a plea to replace epistemology with ethics. Johannes Fabian’s *Time and the Other* (2014) is a prime example of this sort of move which has now become all-pervasive, but much of Joanna Overing’s work also revolves around this question. Increasingly, what came to dominate was a call to liquidate the inheritance of the Enlightenment in the name of liquidating Marxism.

In an interview published posthumously, Peter Gow is asked twice if he is a Marxist. He first appears to evade the question by turning to the relation between archival material about the Urubamba and the way local people there talk about their history. When the question is repeated, he replies: “I would say that I am a Marxist” before clarifying: “I am not very well read in Marxist literature. I’ve read more Engels than Karl Marx. I’ve never read the *Grundrisse* or that sort of stuff. But I have read the *Critique of Political Economy, Capital Volume I*. And I just can’t see any reason to think its wrong. I mean, why wouldn’t you be a Marxist.” (Gow, 2023: 176). That he would admit being a Marxist probably surprised his Brazilian audience because of the anti-Marxism of both his supervisor Joanna Overing and his close friend and intellectual interlocutor Eduardo Viveiros de Castro¹. Another reason would be the introduction to An Amazonian Myth where he confesses to having gone to Peru a Marxist looking to raise consciousness, and having left a Lévi-Straussian.

Specifically, he had found inspiration in Peruvian anthropologist Stefano Varese’s Marxist ethnography of the Campa Ashaninka (1968/2004). What was Marxist about it was the introduction of history

¹ See for example his comments on the incompatibility between the sorts of “politics of the extra- mo-derns” he calls for and Marxism: “uma verdadeira consideração do que pode significar a ‘política’ (e a ‘história’) para povos extramodernos não pode reproduzir a vulgata iluminista que guia todos os credos modernizadores e ‘progressistas’, em todas as faixas do espectro ideológico, do neoliberalismo ao mar-xismo ao pós-humanismo tecnófilo – todos profundamente marcados pela metafísica escatológica cristã, agora quase sempre ‘secularizada’ ou ‘desencantada’: com ou sem Apocalipse, o Reino de qualquer for-ma nos espera ao fim do caminho glorioso do Homem.” (Viveiros de Castro, 2017: 2).

“as the articulation of these societies with the development of capitalism and its attendant forms of colonialism” (Gow, 2001: 4–5), as opposed to a British tradition of social anthropology that seemed “colonial” and “distancing”. It was Marxist in the tradition of E. P. Thompson’s “history from below” (Lynd, 2014) as much as that of the Subaltern Studies Group that preceded post-colonialism (Mannathukkaren, 2022). Such a project was made convincing and attractive to Pete by the success of revolutionary struggles, many of them inspired by Marxism, which seemed to herald the possibility of a new emancipatory era for humanity. Specifically,

if the older world order had unified humanity through capitalist insertion and its attendant imperialist expansion, this world order in the making would unify humanity through general emancipation from exploitation and the consequent social justice. Central to this new order was the assertion that all human histories were, in fact, our single common history. (Gow, 2001: 4–5)

This was also the basis for an early and brief attraction to the Shining Path in Peru. It became rapidly obvious to most except the most dogmatic Maoists that those revolutionary struggles did not, in fact, lead to an emancipatory world order but, if anything, participated in the transition to what has come to be called neoliberalism. But Pete did not wait for the horrors of Shining Path, nor the fall of the USSR, to be disenchanted, he did so through fieldwork experience. What he discovered never did however lead him to question that “all human histories are, in fact, our single common history”, but rather to discover that the relation between these histories was not the one he had first envisioned, that it was not a matter of inserting the history of Yine colonisation and exploitation within the general scheme of the history of capitalism. The relation between historical consciousness and history was a problem. As such, it was not to be papered over with a theoretical solution or swept under the carpet as a shameful secret, but explored in all its difficulty. The revolution, had it taken place, would have solved the problem, or at least made it largely irrelevant. But the revolution did not take place, the problem remained. This problem, its difficulty, was to be the main object of Pete’s work – as it had arguably been for Lévi-Strauss. Pete’s article on Hutton I analysed above was a crucial part of that puzzle: how does one’s historical consciousness come to take the form of an abstract history, a scientific narrative into which the common man should be inscribed? And, for both, one of the privileged access points for that problem was myth – neither history nor not-history, neither art nor not-art.

What has aesthetic experience to do with politics? Why write about aesthetics, or about art? In an age of revolutions and massacres, why waste time on fluffy matters like aesthetics? For Schiller (2016), who lived in the wake of the French and American revolutions and the bloodbaths that followed them, the question was crucial. What the failure of these revolutions raised was the paradox of an unfree people wanting to be free: how would they even know what freedom is? Were revolutions not doomed to just repeat domination? Art, he thought, as a good follower of Kant, provided one possible solution. In art, both the artist and the spectator could experience freedom, even if at a very removed scale. The artist could let his imagination go wild and experiment with colours, techniques, sounds – with a physical world that exemplifies determination. The spectators could also experience their freedom in their appre-

ciation for the work, their interpretation of what it means, of what else it could have been. All of this would happen in a very determinate and determining social and physical world, for sure, and yet art's freedom from serving any other end than enjoyment could provide an experience of freedom – and could return us all to that unfree world with new eyes, seeing it as it could yet become.

The idea that aesthetic forms would be the product of, and thereby determined by, specific forms of social organisation, dates back to Rousseau (2012), and was developed by Adam Smith (1999; see Labio, 2013). Essentially, they make of art proper the product of societies where the division of labour is sufficiently developed to make unproductive labour possible. Art develops at a higher, social level the universal human capacity for sympathy, or imagination, but emerges at the height of a depraved civilisation that renders men immoral. Art, though an unproductive luxury, is necessary to the preservation of a humanity deformed by the intensification of the division of labour in the manufactures. For Hegel (2004, see also Rose, 1995), art re-presents the social relations that condition it, specifically those shaped by private property, in the misalignment of form and content. For all of them, art has not always existed and may not always exist, it is rather the product of a specific sort of society that may – and perhaps should – pass away. In other words, art is not reducible to culture in general. This historical nature of art makes it possible to understand and appreciate a work of art as a specific expression of a specific form of society at a specific moment – so that the work illuminates its time as much as the time illuminates the work. Genres, styles, schools and fashions matter not in their expression of universal sentiments, but on the contrary in their very specificity. The way a work from a specific moment appears to us in the present, seduces us or bores us, teaches us something about our own moment, about the society in which we live.

In his analysis of Ossian's significance to the 18th century and to the present (Gow, 2020), Pete articulates both a dialectical relation between "infrastructure" and "superstructure" and its failure. The disappearance of an autonomous Highland aristocracy deprived professional Gaelic song-poets of their patronage. As a result, song-poetry collapsed as an institution and decomposed into two elements: the sung melody, which was transposed from the (female) accompaniment of the courtly lyre to the (male) martial bagpipe, while the lyric was transposed from an orality that asserted the poet's originality to text that denied it. MacPherson's social status as a hereditary tenant was threatened by the bourgeois revolution, which simultaneously made literary success in England an appealing prospect. The same bourgeois revolution, as I already mentioned, emphasised "scientific" observation and critical knowledge to justify itself, thereby prompting an intense debate about the authorship of various texts – the Bible, primarily, but also *The Dream of Ossian*. MacPherson could thus stubbornly attribute his verses to the mythical bard Ossian, while Samuel Johnson could decry him as a forger. The aesthetic value of the poem was intrinsically tied with its authenticity at the time, whereas, in comparison, modern readers fail to see the relation between the two.

Lévi-Strauss stated, when asked about his appreciation for traditional African or Melanesian music, "I am utterly unable to penetrate this music, the reasons why it pleases or displeases me. We call this music because there is no better term in our language. Let us say it is what would most resemble what we call music, without fully being music" (Lévi-Strauss, 1987). This would only appear to be either a subjective distaste for African or Melanesian music or, worse, a racist disparagement of African and Melanesian cultures, if one presumes the supremacy and universal applicability of Western categories. Instead, by

insisting that aesthetic judgement is inappropriate – this is not art, this is something else – Lévi-Strauss opens up the possibility for an anthropological elucidation of what that something else might be. Moreover, this judgment about the non-aesthetic nature of the quasi-music that accompanies African and Melanesian rituals parallels his critique of contemporary art and music, which also cannot really be called music anymore. This is also Peter Gow's position in his presentation against the motion that “Aesthetics is a cross-cultural category” in the 1993 debate, where he describes Lévi-Strauss as the anthropologist “that has most consistently engaged with modern Western aesthetics”, but who does so “not for comparison with the aesthetics of other cultures, but as a perspective on other cultures” (Ingold, 1996: 221). He continues: “By starting out explicitly as an aesthete, and by making his discriminatory judgements overt, Lévi-Strauss finishes as an anthropologist whose objective is not to engage in the work of non-discriminatory aesthetics, which I have argued is impossible for anthropology and alien to it, but to gain a perspective on aesthetics itself” (Ingold, 1996: 222).

The unavailability of aesthetic judgement can also mark historical distance. Both Lévi-Strauss and Gow turn to music to make tangible the difficulty of making sense of 18th-century aesthetics. Lévi-Strauss examines the harmonic transformations in an opera by Rameau, widely perceived as revolutionary at the time, now imperceptible (1997: 39–63). For him this pointed to a regression of judgements of taste. He would also point to the wide musical catalogue performed in contemporary concert halls, which, far from signifying an open-mindedness to a wide variety of eras and genres, demonstrated an inability to fully appreciate any of these works. The aesthetic problems that different styles and genres had tried to solve were wholly obscure to a contemporary audience, even a highly educated one, so that one could listen to the Ninth Symphony one day and rock music the next with the same apparent pleasure (1997: 45). Gow turned instead to the virtuoso execution of an 18th-century *pibroch* by a busker in Edinburgh, particularly to the resolution of different variations of a ground melody into a final “crown”, which he was only late in life beginning to appreciate². For Pete the possibility remained of gaining appreciation for these entirely alien aesthetic forms (2020: 109–110).

As I have argued above, this loss of taste should be significant as a judgement on history – it should tell us something about our time. This is indeed how both Peter Gow and Lévi-Strauss saw it. As Pete argued in the 1993 debate, “our deeply personal feeling for the beautiful, our carefully guarded refuge from all the discriminatory horrors of late capitalist society, is the primary form of discrimination – it is the horror of that society” (219). He concludes that Lévi-Strauss's project in comparing, say, Wagner's operas and Amazonian myths is not to compare aesthetics but to “turn the Western aesthetic back on itself”, to “judge it and find it wanting” (222). Anthropology should help our “critical reflection on our own aesthetic projects” by “providing us with a perspective” upon them (222). His and Lévi-Strauss's later examination of 18th-century aesthetics add another twist to this critical project and this turning the Western aesthetic against itself: instead of a face-to-face between the West and Amazonia, they show that the contemporary West in many ways lacks an aesthetics, or that its aesthetics is in crisis. It is the triangulation

² *Pibroch* literally means “piping” in Lowland Scots. It designates *ceòl mòr*, “great music”, of the great Highland bagpipe. *Ceòl mòr*, “great music”, is characterized by a theme with variation. It was originally played on the harp, and from the 18th century shifts instead to the bagpipe and the fiddle. It is distinguished from *ceòl beag*, “little music”, the more popular music that comprises marches, dances, and so on.

of present aesthetics, perhaps best encapsulated for Lévi-Strauss by his relation to surrealism and for Peter Gow by punk music, in both cases aesthetic forms that are equally express a crisis of aesthetics in different ways, with on the one hand Amazonian forms which initially appeal to the ethnographer's aesthetic sense but lead him to show that they are not, in fact, aesthetic, which in turn throws the anthropologist back to the history of Western aesthetic to conclude that what first appeared as aesthetic taste was but the degradation or crisis of something now only attainable with difficulty.

Aesthetic experiences, ethnography and history

In this second part, I turn to aesthetic experiences described by both Lévi-Strauss and Peter Gow as formative of their understanding of anthropology, respectively Surrealism and punk. These experiences were crucial to their critical understanding of the aesthetic emotion produced by their encounter with Indigenous designs, from face paints to masks, and led them to the investigations of 18th-century art and thought I have just described. The aim of this second part is both to showcase the importance of aesthetic experience as part of the anthropological endeavour and to raise questions about the conditions of possibility for an anthropology of Amazonia or Europe today.

On March 24, 1941, Claude Lévi-Strauss managed to board a ship heading to Martinique, in a desperate attempt to flee Nazi-occupied France and to reach New York, where he had been invited by the Rockefeller Foundation to take up a temporary position at the New School. During his frequent ethnographic trips to Brazil in the 1930s, he had become a regular client of the company that chartered the boat, which afforded him the possibility of sleeping in one of only two cabins – sharing it with a Dutch metal trader, a wealthy creole Martiniquais, and Tunisian businessman Henri Smadja who was carrying a Degas in his luggage. The other passengers, over three hundred and fifty, were sleeping in the cargo holds, deprived of air and light. Bolshevik and member of the Left Opposition Victor Serge, who made the trip in those holds, would later describe it as “a floating concentration camp”. Also in those holds, treated like riffraff, were German novelist Anna Seghers (a founder of the (Stalinian) Association of Proletarian-Revolutionary Authors), historian of Impressionism John Rewald, as well as André Breton – walking around in a plush coat that, Lévi-Strauss writes in *Tristes Tropiques*, “made him look like a blue bear”.

Lévi-Strauss would later credit his lengthy conversations about the nature of the work of art with Breton during the three months that it took to get to Martinique, as well as their subsequent friendship, for opening up his aesthetic horizons. It started with a “note on the relations between the work of art and the document” that the former wrote and to which the latter responded, both texts having since been published in one of Lévi-Strauss's last works, *Seeing Listening Reading* (1993). The note revolves around what it means for Breton in the *Manifeste du Surréalisme* to define “artistic creation in terms of the absolutely spontaneous activity of the mind; such activity may well result from systematic training and the methodical application of a certain number of prescripts; nevertheless, the work of art is defined-and defined exclusively by its total liberty.” (Lévi-Strauss 1993: 144). For Lévi-Strauss, these

risks reducing works of art to documents of liberty qua spontaneity, thereby undermining any notion of talent or taste, or rather abandoning them to the irrationality of a mystery.

The only interpretation that would avoid such irrationality would distinguish between “the document, the raw product of mental activity, and the work of art, which always involves an element of secondary elaboration”, with the proviso that this secondary elaboration be itself also spontaneous and irrational, a form of “irrational intellection” (Lévi-Strauss 1993: 146). Behind this concept lies a conception of art as a specific, if curious, historical achievement: “But it can be supposed that, under certain conditions and among certain people, spontaneous irrational thought may well become conscious of itself and become truly reflective – its being understood that such reflection is carried out in accordance with its own norms, and that these norms are as impermeable to rational analysis as the matter to which they are applied” (Lévi-Strauss 1993: 146). We can recognise here the basis for Lévi-Strauss’s further elaboration of art as a reflexive form of wild thought, participating in it while also overcoming it, or more specifically his definition of primitive art and what he calls academic art as inverse of each other.

Breton recognises this “irrational intellection” as the necessary secondary elaboration of spontaneously produced material to turn it into art³, as well as the centrality and intractability of the contradiction between the work of art as aesthetic object and as document of spontaneity: “Indeed, I find myself pulled in two very different directions (...) The first leads me to search for the pleasure the work of art gives (the word ‘pleasure,’ which you used, is the only really appropriate word, for when I consider my own reactions, they appear to me as para-erotic). The second, which may or may not manifest itself independently of the first, leads me to interpret the work of art as a function of the general need for knowledge.” (Lévi-Strauss 1993: 149). If these two “very different directions” manifest largely together in the appreciation of the work of art, in its production they become indistinguishable, as both primary and secondary elaboration remain “in the preconscious” (Lévi-Strauss 1993: 151).

The real distinction between mediocre texts and poems produced by automatic writing “is that many people find it impossible to place themselves in the conditions necessary for the experience. They are satisfied with a rambling, disconnected discourse which, with its absurdities and sudden shifts in subject-matter, gives them the illusion of success; but the signs are easily detected which suggest that they haven’t really “gotten their feet wet,” and that their supposed authenticity is a bit of a sham.” (Lévi-Strauss 1993: 150). Mediocre art for Breton does not primarily reside in kitsch, but in the union of avant-garde and kitsch, a mimicry of spontaneity that never abandons the clichés and automatism of everyday speech. If Lévi-Strauss would describe later the two-fold danger for art of becoming either “a kind of childish game on the theme of language” or of becoming “entirely a language” (Calasso, 2021: 52), the mediocre artist does both at once.

(An aside on the question of avant-garde and kitsch: By 1939 Clement Greenberg had already published his famous essay on “Avant-Garde and Kitsch” which begins with the paragraph: “One and the same civilization produces simultaneously two such different things as a poem by T. S. Eliot and

³ Breton had elaborated a materialist theory of the “irrational intellect” in *Communicating Vessels* (1932) combining both Leninist Marxism and Freudian psychoanalysis to show the rationality of apparently irrational phenomena such as dreams – or automatic writing. “Irrational intellect” is of course not too far off from Lévi-Strauss’s *Wild Thought*.

a Tin Pan Alley song, or a painting by Braque and a Saturday Evening Post cover. All four are on the order of culture, and ostensibly, parts of the same culture and products of the same society. Here, however, their connection seems to end. A poem by Eliot and a poem by Eddie Guest—what perspective of culture is large enough to enable us to situate them in an enlightening relation to each other?” (Greenberg, 1961: 3). He goes on to define kitsch as “a product of the industrial revolution” and adds: “Kitsch, using for raw material the debased and academicized simulacra of genuine culture, welcomes and cultivates this insensibility. It is the source of its profits. Kitsch is mechanical and operates by formulas. Kitsch is vicarious experience and faked sensations. Kitsch changes according to style, but remains always the same. Kitsch is the epitome of all that is spurious in the life of our times. Kitsch pretends to demand nothing of its customers except their money—not even their time.” (Greenberg 1961: 10). In contrast, “the avant-garde poet or artist sought to maintain the high level of his art by both narrowing and raising it to the expression of an absolute in which all relativities and contradictions would be either resolved or beside the point. “Art for art’s sake” and “pure poetry” appear, and subject matter or content becomes something to be avoided like a plague.” (Greenberg, 1961: 5). The essay ends with “Capitalism in decline finds that whatever of quality it is still capable of producing becomes almost invariably a threat to its own existence. Advances in culture, no less than advances in science and industry, corrode the very society under whose aegis they are made possible... Here, as in every other question today, it becomes necessary to quote Marx word for word. Today we no longer look toward socialism for a new culture—as inevitably as one will appear, once we do have socialism. Today we look to socialism simply for the preservation of whatever living culture we have right now.” (Greenberg, 1961: 21).)

The ship where their conversations took place transported both the political vanguard and the artistic avant-garde of its time, and both Breton and Lévi-Strauss embodied something of their misadventures and tragic (*més*)alliances in the first half of the 20th century. Lévi-Strauss had first wanted to make a career in politics, specifically with the revisionist SFIO. For instance, his first text on Picasso published in George Bataille’s journal *Documents* in 1930 was ghostwritten for politician Georges Monnet. He was also a member of the “Révolution Constructive” group which hoped to remedy the barbarism of the World War with a technocratic planned economy that would make high culture accessible to all. Members of Révolution Constructive were as likely to enthusiastically become the left wing of the fascist Vichy government as to join the Resistance. Neither one nor the other, a disenchanted Lévi-Strauss would later find in UNESCO a more appropriate home for his liberal-technocratic cultural politics (see Pajon, 2011). Breton was himself closer to the Left Opposition, became close to Trotsky, and had co-written with him the Manifesto for a Revolutionary Art in 1938 that demanded “The independence of art – for the revolution. The revolution – for the complete liberation of art!” against the subordination of art to the fascist and sovietic authoritarian states.

This difference manifests in their brief written exchange around the figure of Dalí. Lévi-Strauss had concluded that “there must be the dialectical means to account for [...] the possibility that Picasso is a greater painter than Braque, that Apollinaire is a great poet and Roussel is not, or that Salvador Dali is a great painter but an appalling writer. Judgments of this type, though they may differ from or

be contrary to my own – and the judgments given here are only examples constitute the absolutely necessary conclusion to the dialectic between the poet and the theorist” (Lévi-Strauss, 1993: 147). Breton responds: “I do not consider Dali a great ‘painter’, for the excellent reason that his technique is manifestly regressive. With Dali, it is truly the man that interests me, and his poetic interpretation of the world. Again, I cannot associate myself with your conclusion (but you already knew this). I have other, more pressing reasons for not accepting it. These reasons, I insist, are of a practical nature (adhesion to the *mater. histor.*)” ((Lévi-Strauss, 1993: 151). *Mater. histor.*, that is, historical materialism, demands for Breton that “If a loosening of psychological responsibility is necessary to obtain the initial state on which every thing depends, so be it, but afterwards, responsibility, both psychological and moral.” (Lévi-Strauss, 1993: 151). Dalí’s true artwork was his life, but his reckless fascination for Hitler (and later Franco) meant that for Breton it failed precisely where it succeeded the most.

Lévi-Strauss would then spend almost a decade in New York hanging out with the Surrealists. In a footnote to his appreciation of Picasso over Braque and Apollinaire over Roussel, Lévi-Strauss in 1993 remarks that he owed the Surrealists a broadening of his previously limited and naive aesthetic horizons, although this was certainly mutual. Parts of this broadening manifested around their common fascination for the art of the Salish, the Kwakiutl, the Tlingit, the Haida and the Tsimshian, all peoples who live around Vancouver Island and whose works, collected notably under the direction of Franz Boas, were exhibited in the American Museum of Natural History in New York. He would dedicate one of his last major works, *The Way of Masks*, to an elucidation not just of some of these works, specifically Salish and Kwakiutl masks and myths, but through them of the fascination they held over him in that period. The text itself, like the seven volumes of the *Mythologiques* more generally, is written like a Surrealist collage and reads like a series of nightmares marked with strangely obsessive motifs and bizarre inversions. Yet Lévi-Strauss never abandoned the desire to find a logic to the apparent madness, and in this text in particular a number of social and political logics characteristic of a kinship system on its way to taking the feudal form of inheritable houses.

During that same decade, another Marxist exile, Arnold Hauser, was writing in London a diagnostic of Surrealism that echoes and clarifies that of Lévi-Strauss. For Hauser, Surrealism, like all post-impressionist art, was at root anti-naturalist, but instead of taking refuge in formalism devoted itself to the destruction of all forms in the name of spontaneity. Yet the cost of that cult of spontaneity was a dogmatic reliance on a specific method, automatic writing, whose products ended up even more monotonous than the academic art against which the Surrealists had rebelled (Hauser, 1999: 220). It was at root what Hauser identifies as their Romantic Rousseauism that also led them to look for the salvation of European art in a so-called primitive art they imagined spontaneous. And it is in turn to this supposedly primitive art and its exquisite formal sophistication and complex historicity that Lévi-Strauss and Peter Gow devoted most of their lives. Hauser argued that the modernism of Kafka and Joyce in the 1920s and 1930s attempted to produce “a kaleidoscopic picture of a disintegrated world”, and so did Lévi-Strauss’s *Mythologiques* for the barbarism and disintegration of the Indigenous societies of North and South America after the conquest, the violent integration in the capitalist world market, and the epidemics that followed them.

Lévi-Strauss's reminiscences of Surrealism's formative influence on his life served to illuminate by contrast the inaccessibility of 18th-century art. If Peter Gow wrote about *pibroch* and the difficulties involved in learning to appreciate it, he wrote little about music that had once been much closer to his heart – punk. Pete was 17 in 1975 when Brian McLaren, who had managed the New York Dolls, returned to the UK. He co-owned a clothing store called Sex on King's Road with his partner, Vivianne Westwood. He also managed a little-known band called the Strand until he recruited Johnny Rotten as their frontman and renamed them the Sex Pistols. In 1976, when Peter Gow turned 18, the Sex Pistols released *Anarchy in the UK*, the Clash performed at Manchester's Lesser Free Trade Hall, to an audience that went on to create The Buzzcocks, Joy Division, The Fall, and The Smiths. This musical transformation came on the heels of the 1973–1974 stock market crash, the largest downturn since the Great Depression – and until the 2007–2008 crash. If surrealism had devoted itself to the destruction of all forms in the name of Romantic spontaneity, punk was its rightful nihilistic heir.

Pete was not a member per se of the punk scene, but lived on its margins. When Juan Pablo Sarmiento, one of Peter Gow's favourite PhD students, bought him a photo album documenting the London scene, Pete could identify people and places. But the aesthetic shock produced by punk was more important than it being a mere context for his intellectual maturation. He introduces punk in *An Amazonian Myth and its History* to explain how he had conceived his initial fieldwork project about the Yine. I have presented the first part of that narrative above to explain Pete's turn to Marxism. He then adds "more importantly, we found this older tradition of anthropology to be boring. That was no small point, for this was the heyday of punk music, and punk music had taught us that boredom was a very reliable guide in the identification of all forms of knowledge that were irrelevant to understanding the world we saw around us and our places within it" (2001: 5).

Yet facing punk the problem is the opposite of that confronted by Pete in the field. Where he wanted to collect tales of oppression and resistance but was faced with kinship and "civilisation", where his aesthetic fascination for designs led him to understand their non-aesthetic nature, the anthropologist trying to make sense of punk is faced everywhere with claims of resistance and anti-musicality. To try to appreciate punk music, unlike developing a taste for *pibroch*, seems absurd not because the genre is devalued (one of the United Kingdom's most prestigious cultural institutions, the British Library, has devoted an exhibition to it), but because as a genre it claims to mock professionalism, education, and taste itself. Accordingly, academics who study punk emphasize its ideological self-representation – the anti-capitalist and anarchist themes of the lyrics and the anti-capitalist form of punk concerts and so on – over the musicality itself.

Punk can be seen as a transformation of folk music and the inheritor of the hippie scene in the post-1974 crisis moment (see Dale, 2020). Like much of the folk music of the 1960s, punk is a protest genre in both form and content. The form opposes the increasingly industrialised production of pop music which, by submitting it to a strict division of labour and to the desiderata of marketing departments, had made it bland. It does so by emphasising a minimalist aesthetic of one singer, one guitar and local scenes, and an aesthetic celebration of the pre-industrial country life. Lyrically, it also often opposed racism and war and promoted the struggles of workers. Punk signals a disillusion with both folk music and

its socialist politics. It kept the localist and minimalist aesthetics but replaced socialism with anarchism and artful analogue melodies with explicitly artless amplified Do-It-Yourself (DIY) sound (Goddard, 2020). Moreover, it inherits the anti-work and pro-sex and drugs ethos of the hippie movement but, in an economic downturn, reveals them to be self-destructive and nihilistic (Mattson, 2019). That the aesthetic experience of punk turned Pete not into an anarchist but a Marxist is a tribute to the nature of aesthetic experience itself: it is not about ascent to propositions about the world, even less to a political program, but rather to help discern the moment, what is living and what is dead in it.

The emergence of punk in London in 1976 was the product of a tightly knit social network of mostly lower middle-class white men from the hippy and art school scene connected to slightly older men with access to money, rehearsal space and connections to the fashion and music industry (Crossley, 2015). In order to reproduce the sounds of live performance, punk records (at least up to the 1990s) required both state-of-the-art recording equipment and expert producers able to make pristinely recorded instruments sound raw. The Sex Pistols' *Never Mind the Bollocks* was recorded at London's Wessex Studios, an elite recording studio famous for albums by Queen and King Crimson, and by Bill Price, the engineer that recorded had previously worked for the London Symphony Orchestra (Bennett, 2020). Finally, the anti-aesthetics of punk and its celebration of amateurishness has much to do with avant-garde movements of the 1960s, among others Situationism, that questioned the difference between art and everyday life, music and noise (as in John Cage's works). With punk, as with some contemporary art, the aim of the work is to make the audience ask "but is this even art?" (see also Dines, 2020).

A romantic genre *par excellence*, punk has always portrayed itself as Do-It-Yourself and immediate while in fact being as heavily mediated and integrated into a mass production apparatus as the other genres it was competing against. That punk does not (and never did) match the DIY, anti-musical, purely expressive credentials it claims for itself does not mean it has "sold out" but is rather the entry point to making sense of what it is as a musical genre. The art of punk lies precisely in the deliberate attempt to produce an appearance of amateurish immediacy and a spontaneous expression of anger and disillusionment through a highly mediated, mass-produced medium and in an administered society where individual behaviour and desires are ever more highly controlled either in the workplace or at the job centre. It becomes even more difficult as the punk aesthetic itself becomes hegemonic and state-sponsored cultural institutions as much as the private culture industry realise that they need "anarchy" to maintain levels of creativity that will foster innovation and productivity (Harvey, 1990; Boltanski & Chiapello, 1999).

Pete may have also encountered punk music in Peru, where he was also initially favourably disposed towards the very beginning of Shining Path. Shane Greene (2016) describes the antagonism in the 1980s in Lima between the *subte* – the *subterraneos*, underground punk rockers – and the *subversivos*, the Maoist militants of the Shining Path. The *subversivos* would accuse the *subte* of supporting, or even promoting, imperialism by playing a genre imported from the US. They would much rather have had them play Andean music, since not only was it the music of the people, but moreover that of the Incas which they, after Mariategui, took to be proto-communists. The *subte* would reply that the US origins of the form did not imply support for imperialism, since what mattered was the "oppositional spirit of rock" that punk turned against rock itself (Greene, 2016: 29). Perhaps it was that "opposition-

al spirit” that inspired Pete to want to become a Marxist anthropologist, that is, to write a history of the oppression and resistance of Indigenous People. Yet, crucially, the experience of fieldwork quickly made him reconsider this path, as he noticed that in the guise of carrying the voice of the oppressed and resisting capitalism, the glorification of resistance implies a glorification of their oppressor – that, as others describe in this issue, describing Indigenous People as peripheral or marginalised is already adopting the position of the State. Seen from the Urubamba, the *subte* and *subversivos* looked more similar to each other than they imagined.

An anthropology of modernity, then, should show how our interlocutors’ pursuit of freedom leads to more unfreedom, and how social theories which purport to protest this fact participate in it. Like the sophisticated sound engineering necessary to make punk sound DIY, like the state-supported anarchism of Sidesporet that forms part and parcel of “positive gentrification”, academics actively funded by state institutions brand their scholarship as “anarchist”, “decolonial”, or even “Marxist”. This provides not an end point of disenchantment with thought itself which always would collude with the powerful, condemned to mere resistance in the absence of *hors-texte*, as this despairing anti-intellectualism was precisely what led to post-structuralism in the first place. Rather, these contradictions provide the opportunity for thought to begin anew in the recognition that social theories represent the self-contradictory nature of society in one-sided (or “flat”) ways which only become intelligible when brought back to those very social relations they misrepresent. Such an anthropology would deepen those mysteries, showing just how deep they go, rather than papering over them. I take this to have been the import of Peter Gow’s approach to Amazonian and Scottish historicity, where both are equally “local” and “abstract” (rather than one encompassing the other), paradoxical (blood is history, common experience forming both the basis for and being antithetical to the abstract History that under the guise of encompassment obliterates it yet may also help remember it), and the relation between the two, which should lead to reconciliation (as we all participate in the same history, ultimately, if history is to mean anything), nevertheless seems irreconcilable. In other words, the problem also runs much deeper than Johannes Fabian’s *Time and the Other* would have us believe.

Peter Gow and Claude Lévi-Strauss’s encounters with the crisis of modern art in Surrealism and in punk music were decisive for their anthropological reflection as departure points. Surrealism, which presented itself as art but always threatened to collapse into a mere document of culture, was fascinated with documents of “primitive” cultures which they took to be art. Punk music, which tried to pre-emptively negate the very question of aesthetic judgement as inadequate, and with it the history of music, did so as an expression of the collapse of high-brow conceptual art and of kitsch, pop-music. Surrealism and punk’s apparent demand for the communist or anarchist transformation of society would receive a sceptical ascent from Pete and Lévi-Strauss. The encounter with societies that appeared beyond the categories of bourgeois society, such as art or history, heightened their consciousness of bourgeois society’s crisis and enticed them to turn to its earlier constitutive moments in the 18th and early 19th century, not to morally or politically condemn these but to further explore this crisis by disciplining themselves to appreciate its art. In doing so they task us to continue the same, even as punk music and Kungfu movies make their way to Amazonian communities (High, 2010), even as these communities

produce artists immediately confronted with the crisis of art – with the added difficulty that academia has become increasingly inhospitable to enquiries that do not immediately lead to economic, social or political impact, that take time to deepen problems instead of dressing up old pseudo-concepts in new garbs. Peter Gow was acutely aware of the problem, and thought that the discipline had perhaps already disappeared. Susan Buck-Morss once wrote that “tomorrow’s artists may opt to go underground, much like freemasons of the eighteenth century. They may choose to do their work esoterically, while employed as producers of visual culture” (Buck-Morss, 1996: 29). Pete thought anthropology might have to live on in NGOs and marketing departments.

Graeber and Wengrow’s idea that the revolutionary spirit of the European and North American 18th century was inspired by the words of a Kandiaronk, rather than, as they themselves thought at the time, with the coming to consciousness of the third estate, the society of ex-slaves who had emancipated themselves a few centuries before on the basis of free labour, does not just demand a revision of Euro-American history but also a dismissal of the entirety of anthropological thought. Where such a move could appear as provocative in the 1980s, as a liquidation of a “boring” inheritance that had stopped serving the present, it now appears to many as common-sensical – and it echoes the 2021 proclamations of the president of the American Anthropological Association demanding yet another reckoning with the history of anthropology.

The Lévi-Straussian concept of “cold” and “hot” societies here finds all its critical salience. Often mis-represented as a racist dismissal of non-Western societies as lacking in history, it was instead aimed at Western societies’ systematic exaggerations of their own histories. For Lévi-Strauss, ethnographic experience could enable us to see that Western societies, while profoundly differently from other societies as those societies among themselves, were not as distant from the Neolithic Revolution as they’d like to imagine. More specifically, in his repeated returns first to what was already “old” anthropological debates about totemism, and then to the particularly obscure Comtian legacy, Lévi-Strauss was questioning the discipline’s often self-satisfied narratives of scientific progress. Past debates, he argued, were rarely solved or overcome, but simply bypassed because their difficulty became too overwhelming, only to reappear under different forms. One cannot help but see in the “turns” of the past ten years, to “ontology” and “ethics” or now, apparently, “antiracism”, a barely disguised repetition of the solutions provided in the 1980s to the so-called “crisis of representation” – solutions that were themselves inadequate at the time and mere repetitions of structuralism’s own solution. Assertions of better politics and ethics only make these new solutions more obscure than those of the past, which were more epistemologically self-conscious.

Victor Cova is a Post-Doc researcher in the Faculty of Religion, Culture and Society at the University of Groningen.

REFERENCES

- Bell, D. A. (2021, December 3). Une histoire imparfaite de l'humanité. *Le Grand Continent*. <https://legrandcontinent.eu/fr/2021/12/03/une-histoire-imparfaite-de-lhumanite/>
- Bennett, S. (2020). Sound recordists, workplaces, technologies, and the aesthetics of punk. In G. McKay & G. Arnold (Eds.), *The Oxford handbook of punk rock*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190859565.013.3>
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *The new spirit of capitalism*. London: Verso Books.
- Buck-Morss, S. (1996). Visual culture questionnaire. *October*, 77, 25–70.
- Burawoy, M. (2018). The poverty of philosophy. In T. Medvetz & J. J. Sallaz (Eds.), *The Oxford handbook of Pierre Bourdieu* (pp. 375–397). Oxford: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1954). *The question of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Columbia University Press.
- Calasso, R. (2021). Adorno, surrealism and ‘mana’. *Caesura*, 1, 41–54.
- Crossley, N. (2015). *Networks of sound, style and subversion: The punk and post-punk worlds of Manchester, London, Liverpool and Sheffield, 1975–80*. Manchester: Manchester University Press.
- Dale, P. (2020). Punk as folk: Continuities and tensions in the UK and beyond. In G. McKay & G. Arnold (Eds.), *The Oxford handbook of punk rock*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190859565.013.4>
- Dines, M. (2020). Art school manifestos, classical music, and industrial abjection: Tracing the artistic, political, and musical antecedents of punk. In G. McKay & G. Arnold (Eds.), *The Oxford handbook of punk rock*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190859565.013.36>
- Fabian, J. (2014). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Goddard, M. (2020). “This is Radio Clash”: First-generation punk as radical media ecology and communicational noise. In G. McKay & G. Arnold (Eds.), *The Oxford handbook of punk rock*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190859565.013.12>
- Graeber, D. and Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Farrar, Straus and Giroux.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

- Gow, P. (2009). Answering Daimā's question: The ontogeny of an anthropological epistemology in eighteenth-century Scotland. *Social Analysis*, 53(2), 19–39. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530202>
- Gow, P. (2020). The continual changes: Transforming art styles in Enlightenment Scotland and beyond. In S. Bunn (Ed.), *Anthropology and beauty: From aesthetics to creativity* (pp. 98–111). London: Routledge.
- Gow, P. (2023). Interviewing Peter Gow — Dundee, June 24, 2017. *Tipití*, 19(1). <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1387>
- Greenberg, C. (1961). *Art and culture*. Boston: Beacon Press.
- Greene, S. (2016). *Punk and revolution: 7 more interpretations of Peruvian reality*. London: Duke University Press.
- Hage, P., & Harari, F. (1984). *Structural models in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity: An enquiry into the conditions of cultural change*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hauser, A. (1999). *The social history of art. Volume IV: Naturalism, impressionism, the film age*. London: Routledge. (Original work published 1952)
- Hegel, G. W. F. (2004). *Introductory lectures on aesthetics*. London: Penguin Books.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Lectures on the philosophy of world history, Volume I: Manuscripts of the introduction and the lectures of 1822–1823*. Oxford: Oxford University Press.
- High, K. (2010). Warriors, hunters, and Bruce Lee: Gendered agency and the transformation of Amazonian masculinity. *American Ethnologist*, 37(4), 753–770. <https://www.jstor.org/stable/40890786>
- Ingold, T. (1996). *Key debates in anthropology*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, 14(1), 1–16. <https://doi.org/10.1017/S1380203807002127>
- Kant, I. (1764) Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe t. 20, Berlin : G. Reimer
- Knight, C. (2021, December 22). Wrong about (almost) everything. *FocaalBlog*. <https://www.focaalblog.com/2021/12/22/chris-knight-wrong-about-almost-everything/>

- Labio, C. (2013). Adam Smith's aesthetics. In C. J. Berry, M. P. Paganelli, & C. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 104–125). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199605064.013.0006>
- Latour, B. (2009). Perspectivism: Type or bomb? *Anthropology Today*, 25(2), 1–2. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>
- Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence: An anthropology of the moderns*. Harvard: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *Tristes tropiques*. New York: Criterion Books.
- Lévi-Strauss, C. (1987). Musique et identité culturelle. *Inharmoniques*, 2, 8–14.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Look, listen, read*. New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (2019). Ethnography: The revolutionary science. In E. Desveaux (Ed.), *From Montaigne to Montaigne* (pp. 21–44). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lévi-Strauss, C. (2021). *Wild thought: A new translation of "La pensée sauvage"*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luhrmann, T. (1990). Our master, our brother: Lévi-Strauss's debt to Rousseau. *Cultural Anthropology*, 5(4), 396–413. <https://www.jstor.org/stable/656185>
- Lynd, S. (2014). *Doing history from the bottom up: On E. P. Thompson, Howard Zinn, and rebuilding the labor movement from below*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Mann, B. A. (2001). Are you delusional? Kandiaronk on Christianity. In B. A. Mann (Ed.), *Native American speakers of the Eastern Woodlands: Selected speeches and critical analyses* (pp. 35–82). Santa Barbara: Praeger.
- Mannathukkaren, N. (2022). *Communism, subaltern studies and postcolonial theory: The left in South India*. London: Routledge.
- Mattson, K. (2019). Leather jackets for flowers: The death of hippie and the birth of punk in the long, late 1960s. *The Sixties*, 12(1), 1–44. <https://doi.org/10.1080/17541328.2019.1603930>
- Marx, K. (2010). Marx & Engels collected works Vol. 39: Letters 1852–55. London: Lawrence & Wishart.
- Menand, L. (2003). Introduction. In E. Wilson, *To the Finland station* (pp. v–xviii). New York: New York Review of Books Classics.
- Miller, D. (Ed.). (2005). *Materiality*. Durham: Duke University Press.

- Miller, J. (2006). The abyss of philosophy: Rousseau's concept of freedom. *Modern Intellectual History*, 3(1), 95–103. <https://doi.org/10.1017/S1479244305000624>
- Morava, J. (2005). From Lévi-Strauss to chaos and complexity. In M. S. Mosko & F. Damon (Eds.), *On the order of chaos: Social anthropology and the science of chaos* (pp. 47–63). Oxford: Berghan Press.
- Overing, J. (2006). The backlash to decolonizing intellectuality. *Anthropology and Humanism*, 31(1), 11–40.
- Pajon, A. (2011). *Lévi-Strauss politique: De la SFIO à l'UNESCO*. Toulouse: Editions Privat.
- Pallotta, J. (2015). Bourdieu face au marxisme althüssérien: La question de l'autonomie des champs sociaux. *Actuel Marx*, 57(1), 24–42.
- Pinkard, T. (2017). *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*. Harvard University Press.
- Pitts, J. (2011). Empire, progress, and the savage mind. In J. T. Levy & I. M. Young (Eds.), *Colonialism and its legacies* (pp. 21-52). Lexington Books.
- Pitts, J. (2017). Irony in Adam Smith's critical global history. *Political Theory*, 45(2), 141–163.
- Rose, G. (1995). *Hegel contra sociology*. Verso Books.
- Rousseau, J.-J. (2012). *The major political writings of Jean-Jacques Rousseau: The two discourses and the social contract*. University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1999). What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century. *Annual Review of Anthropology*, 28, i–xxiii. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.0>
- Salmon, G. (2013). *Les structures de l'esprit: Lévi-Strauss et les mythes*. PUF.
- Schiller, F. (2016). *On the aesthetic education of man*. Penguin Books.
- Sebag, L. (1964). *Marxisme et structuralisme*. Payot.
- Seim, J., & McCarthy, M. A. (2023). Classes without labor: Three critiques of Bourdieu. *Association for Critical Sociology*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/08969205231200898>
- Smith, A. (1999). *The wealth of nations*. Penguin Books.
- Spencer, H. (2021). The social organism. In *Essays: Scientific, political and speculative* (Vol. 1, pp. 265–307). Routledge.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man*. University of Chicago Press.

Trouillot, M.-R. (2003). *Global transformations: Anthropology and the modern world*. Palgrave Macmillan.

Varese, S. (2004). *Salt of the mountain: Campa Asháninka history and resistance in the Peruvian jungle*. University of Oklahoma Press. (Original work published 1968)

Viveiros de Castro, E., & Skafish, P. (2016). The metaphysics of extra-moderns: On the decolonization of thought—A conversation with Eduardo Viveiros de Castro. *Common Knowledge*, 22(3), 393–414. <https://doi.org/10.1215/0961754X-3622248>

Viveiros de Castro, E. (2017). *Os involuntários da pátria: Elogio do subdesenvolvimento*. Edições Chão da Feira.

Viveiros de Castro, E. (2019). On models and examples: Engineers and bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(20), S296–S308. <https://doi.org/10.1086/702787>

Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. University of Chicago Press.

.

BEYOND DECOLONISATION: NAVIGATING THE CRISIS OF EUROPEAN ART AND HISTORY THROUGH AMAZONIAN ANTHROPOLOGY

Abstract: Experience, historical, aesthetic and ethnographic, as shifting grounds for knowledge often decried as mere belief, that is, as possibly invented or imagined, is a thread that runs through Peter Gow's entire work. The point he was thereby trying to make had to do with what he considered to be the threat to anthropology's *raison d'être* that had emerged with the so-called "crisis of representation" of the 1980s and only gained further ground thereafter until it had overtaken the entire discipline by the 2010s. Marxism and the 18th century were at the heart of what was being rejected by the post-moderns, and each because of the other. Crucially for Gow, what was being evacuated in the process was perhaps one of the most sophisticated product of both, and one foundational to Amazonian anthropology: Claude Levi-Strauss's synthesis of pre-1950s anthropology (most prominently functionalism, diffusionism and Boasian historicism, see Salmon 2013) and a Marxian sense of historical consciousness, anchored in a recognition of the crisis of the Enlightenment in modernity. This article attempts to shed a light on this obscure nexus (art, knowledge and history, Amazonia and Scotland, Marx and the 18th century, with Levi-Strauss at its heart) which increasingly preoccupied Peter Gow and can help both to understand his work and to understand how it might be furthered in and beyond Amazonia.

Keywords: history; ethnography; Amazonia; Peter Gow.

MÁS ALLÁ DE LA DESCOLONIZACIÓN: NAVEGANDO LA CRISIS DEL ARTE Y LA HISTORIA EUROPEOS A TRAVÉS DE LA ANTROPOLOGÍA AMAZÓNICA

Resumen: La experiencia, histórica, estética y etnográfica, como bases cambiantes del conocimiento a menudo denunciadas como mera creencia, es decir, como algo posiblemente inventado o imaginado, es un hilo que atraviesa toda la obra de Peter Gow. El punto que intentaba destacar estaba relacionado con lo que él consideraba una amenaza para la razón de ser de la antropología, que surgió con la llamada "crisis de representación" de los años 80 y que solo ganó más terreno a partir de entonces, hasta apoderarse de toda la disciplina en la década de 2010. El marxismo y el siglo XVIII estaban en el centro de lo que los posmodernos rechazaban, y cada uno debido al otro. De manera crucial para Gow, lo que se estaba abandonando en el proceso era tal vez uno de los productos más sofisticados de ambos, y uno fundamental para la antropología amazónica: la síntesis de Claude Lévi-Strauss de la antropología anterior a la década de 1950 (principalmente el funcionalismo, el difusionismo y el historicismo boasiano, véase Salmon 2013) y un sentido marxista de la conciencia histórica, anclado en el reconocimiento de la crisis de la Ilustración en la modernidad. Este artículo intenta arrojar luz sobre este nexo oscuro (arte, conocimiento e historia, Amazonia y Escocia, Marx y el siglo XVIII, con Lévi-Strauss en su centro), que cada vez preocupaba más a Peter Gow y que puede ayudar tanto a comprender su obra como a entender cómo podría desarrollarse más allá de la Amazonia..

Palabras-clave: historia; etnografía; Amazonia; Peter Gow.

PARA ALÉM DA DESCOLONIZAÇÃO: NAVEGANDO PELA CRISE DA ARTE E DA HISTÓRIA EUROPEIAS ATRAVÉS DA ANTROPOLOGIA AMAZÔNICA

Resumo: A experiência, histórica, estética e etnográfica, como fundamentos mutáveis do conhecimento frequentemente denunciados como mera crença, ou seja, como algo possivelmente inventado ou imaginado, é um fio condutor que atravessa toda a obra de Peter Gow. O ponto que ele tentava destacar estava relacionado ao que ele considerava uma ameaça à razão de ser da antropologia, surgida com a chamada “crise de representação” dos anos 1980 e que apenas ganhou mais força a partir de então, até dominar toda a disciplina na década de 2010. O marxismo e o século XVIII estavam no centro do que os pós-modernos rejeitavam, cada um por causa do outro. Crucial para Gow, o que estava sendo abandonado no processo era talvez um dos produtos mais sofisticados de ambos, e um fundamento da antropologia amazônica: a síntese de Claude Lévi-Strauss da antropologia pré-1950 (mais notavelmente o funcionalismo, o diffusionismo e o historicismo boasiano, veja Salmon 2013) e um sentido marxista de consciência histórica, ancorado no reconhecimento da crise do Iluminismo na modernidade. Este artigo tenta lançar luz sobre este nexo obscuro (arte, conhecimento e história, Amazônia e Escócia, Marx e o século XVIII, com Lévi-Strauss no centro), que crescentemente preocupava Peter Gow e que pode ajudar tanto a compreender sua obra quanto a entender como ela pode ser ampliada na e além da Amazônia.

Palavras-chave: história; etnografia; Amazônia; Peter Gow.

SUBMETIDO: 22/03/2023

APROVADO: 04/11/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

ARTIGO

O convite de Luiz: viagens no Planalto Sul Brasileiro

CLAUDIA RIBEIRO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
<http://orcid.org/0000-0001-5486-4187>
cribeiro.pareci@terra.com.br

JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS), Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-3098-9780>
jcdosanjos@yahoo.com.br

Desnaturalizando textos

As conexões entre paisagens, a racialização espacial e degradação ambiental demandam investigações mais acuradas do que as até aqui empreendidas no Brasil. Nos EUA as tensões entre paisagens e negritude vêm sendo cada vez mais analisadas, predominantemente em estudos urbanos (Pulido, 2000; Wright, 2021). No Brasil, embora sejam crescentes os estudos sobre justiça ambiental, sobretudo no que tange a comunidades quilombolas (Dias, 2020; Rangel, 2016; Silva. & Sousa, 2021), a inscrição da violência racial na paisagem é ainda pouco tematizada. Neste estudo pretendemos contribuir para que se atente a outros quadros, além dos quilombolas, em que paisagens rurais foram constituídas por tarefas – no sentido refletido por Ingold (1993) – exercidas por uma presença negra marcante, porém apagada.

Nossa perspectiva crítica declina-se a partir das margens sul-americanas, em concordância à de-colonialidade tal qual defendida por Walsh (2005: 16; 2012: 11), como sendo o necessário protagonismo das especificidades da história em processos de construção do conhecimento para um lugar que tenha antecedentes coloniais. Uma necessidade nesta escrita, que recompõe o processo escravista, em êmico discernimento trazido pelo olhar habitante na paisagem pesquisada. A recomposição narrativa

se esforça por levar a sério este relato pela via perspectiva de aproximação a ações emancipatórias, compreendidas de acordo ao significado colocado por Walter Mignolo e Arturo Escobar: aquele dado pelo efetivo engajamento simétrizante do conhecimento, que permite a descoberta de disruptivo paradigma outro, junto a pensamentos oriundos das margens e representativos das diversidades e especificidades ecumenais que não constam nas platitudes científicas majoritárias modernas (Escobar, 2005; Mignolo, 2003: 21–23). Em alguma pretensão de superação do que Augustin Berque chama de paradigma ocidental moderno clássico, seguem-se procedimentos buscando alcançar a atitude qualificada por esse autor como a científica: desconfia-se do eu racional de Descartes – aquele que para existir só necessita pensar, sem dependência de nenhum lugar ou coisa material (Berque, 2014: 10; 18; 91; 149).

Em nossas primeiras notas de pé de página – nenhuma delas acessória –, declaram-se em simultâneo os pressupostos de regionalização, os construtos acadêmicos que fundam esta escrita e disponibiliza-se outro tipo de texto, em reação ao desconforto autoral, contido no quadro mais geral de inquietação com o papel das ciências (também as humanas) no amplo âmbito do projeto moderno.

Na porção sul do planalto sul-brasileiro¹ e na região fisiográfica dos Campos de Cima da Serra de 2011 a 2018 foi vivido um caminho de estudo etnográfico, por intermédio da observação participante, seguindo as tarefas que fazem parte da rotina dos habitantes campesinos dos locais pesquisados: em perspectiva de cruzamento de disciplinas a pesquisa que embasa esta contribuição é sobre a paisagem de um lugar, a qual se procura apreender a partir da particular e histórica relação de seus moradores com o meio. A específica constatação da validade da noção de paisagem bem como suas adjacentes reflexões podem ser mais bem compreendidas em (Ribeiro, 2021; Ribeiro, Anjos & Radomsky, 2015; Ribeiro, Dal Forno & Miguel, 2015).² A sistematização dos registros visuais e sonoros dos encontros (fotografias, vídeos e áudios), permitiu construir, interativamente com tais específicos habitantes desta paisagem, o longa metragem *Desejos em Paisagens Serranas*, o qual fundamentalmente integra o registro acadêmico finalmente constituído como uma tese de doutorado, contendo, além do texto escrito (onde estão em detalhe os procedimentos metodológicos empregados), uma etnografia visual como outra estratégia textual, que contém as apreciações a respeito deste trabalho mesmo e as incontornáveis autorizações dadas ao longo de seu processo construtivo (Ribeiro, 2018).³

Em sua proposital construção, esta publicação reafirma a necessidade de existência desta tessitura mista de escritos, sons e imagens, visando acessar os conhecimentos que Ingold (2000: 16) chama de “ecologia da vida”: aqueles existentes em independência de seus múltiplos contextos de instanciação nos mundos e resistentes às transmissões por formas textuais autorizadas.⁴ Sendo este artigo uma contribuição aos estudos negros emergentes que colocam em evidência a relação entre paisagens, a segregação racial, o deslocamento e o confinamento espacial (Wright, 2021). No caso em pauta, a existência rarefeita e a segregação (pelo isolamento demográfico) nas fazendas em situações de trabalho análogas

1 Da miríade de discussões sobre as regionalizações brasileiras ao longo do tempo, seguimos a escolha de Kuplin e Martin (2009).

2 Mestrado e doutorado em Desenvolvimento Rural, com apoio respectivo de bolsas de pesquisa do CNPq e da CAPES (neste caso com período sanduíche na França, conforme processo nº 88887.116952/2016-00).

3 De seu capítulo 4 emerge esta contribuição. Link acadêmico permanente do filme: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/186133/001082618-04.mp4?sequence=6&isAllowed=y>

4 Aspas duplas são utilizadas para as citações literais. Os destaques dos autores citados são assinalados em cada ocorrência e nossos próprios destaques apenas por aspas simples.

à escravidão aniquilam o lugar do escravo ao tempo em que a presença negra é omitida da história da região, em um processo de duplo obscurecimento, como deslocamento físico e como apagamento.⁵

A apresentação mais importante

Não existem fronteiras para os caminhos da louvação do Divino Espírito Santo de Vila Seca, por uma razão explicada de maneira muito simples e direta: o Divino não tem território⁶. Assim viaja muito o grupo de festeiros condutor dessa atividade, realizada anualmente no período de fevereiro a maio, para atender aos pedidos de visita da bandeira do Divino. Essa visitação convida para a festividade em homenagem a esse padroeiro, grande tarefa sazonal, que acaba mesmo fazendo caminhos de abrangência regional no entorno da cidade de Caxias do Sul.⁷ Por isso foi que, na observação participante feita ao grupo em um final de semana de 2013, acontece a visita em uma propriedade no distrito vizinho de Cazuza Ferreira, no município de São Francisco de Paula. De início, conhecida como ‘Fazenda do Contrato’, só mais tarde entende-se que essa denominação corresponde a toda uma localidade interna do distrito. Um nome que rememora os antigos acertos de negociação do gado, no passado realmente compreendendo a totalidade fundiária possuída, com o tempo fracionada em unidades bem menores.⁸

Foi justamente o motivo da montagem filmica em curso que em 2016 propicia o retorno à fazenda de 200 hectares. Oportunidade na qual Luiz Antônio Wolf Batista espontânea e propositivamente se engaja na pesquisa: ato sem o qual esta história não existiria. No dia da primeira visita, seu Luiz, como todos o chamam, estava de folga com a família na sua casa, na metrópole caxiense. Funcionário da fazenda, ele chega para o almoço, ao longo do qual ele escuta as explicações da pesquisadora e o propósito de um filme em construção ali estar sendo mostrado. No vai-e-vem das conversas, menciona-se o conhecimento que já se tem sobre os bailes do passado na região. Saindo de sua escuta atenta, mas silenciosa até então, contrapõe a versão da proprietária – sua empregadora “com carteira assinada”, em sua afirmação que não existiria “esse negócio de bailes separados”. Luiz mansa e firmemente confirma que anteriormente na região os bailes e festas religiosas eram feitos em espaços segregados para pessoas identificadas como brancas, morenas e amarelas. “Coisa de 40 anos atrás”, ele comenta, já deixando a mesa da cozinha e saindo para a pequena pausa que faz na casa onde mora durante a semana (ao lado da principal), antes de voltar para “a lida” – o conjunto de tarefas que constitui o seu trabalho.

⁵ Teixeira (2008) historiciza a ocorrência e a vida dos escravizados na abrangência dos Campos de Cima da Serra, em suas rotas de fuga e esconderijo entre o planalto e o litoral, entre o Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Embora a pesquisa não tenha especificamente detectada a destruição de comunidades negras nesta paisagem, disso suspeita-se fortemente. Possamai e Rizzon (1987: 49; 64 e 65) afirmam que era indissociável a presença de mão de obra negra escravizada no caso dos proprietários portugueses e sua imediata descendência, comprovada por relatos orais recolhidos pelos autores, por fartas citações a este respeito nos Autos de Medição e Legitimação por eles consultados e pelos documentos religiosos correspondentes à região, além de seus achados de várias leis de Posturas específicas à população escravizada. Suas citações da existência de capitães-do-mato e de notificações de escravos fugidos são seguros indícios históricos, que se somam aos que a paisagem mesmo ainda conserva em seu bojo. Exemplificam-se tais rastros no campo empírico de estudos com o nome da localidade de Rincão dos Quilombos, no município de São Marcos e pelo emblemático caso da Invernada dos Negros nas cercanias de Lages, estudado em profundidade por Mombelli (2009) e comentado por Vicenzi e Tafarel (2021).

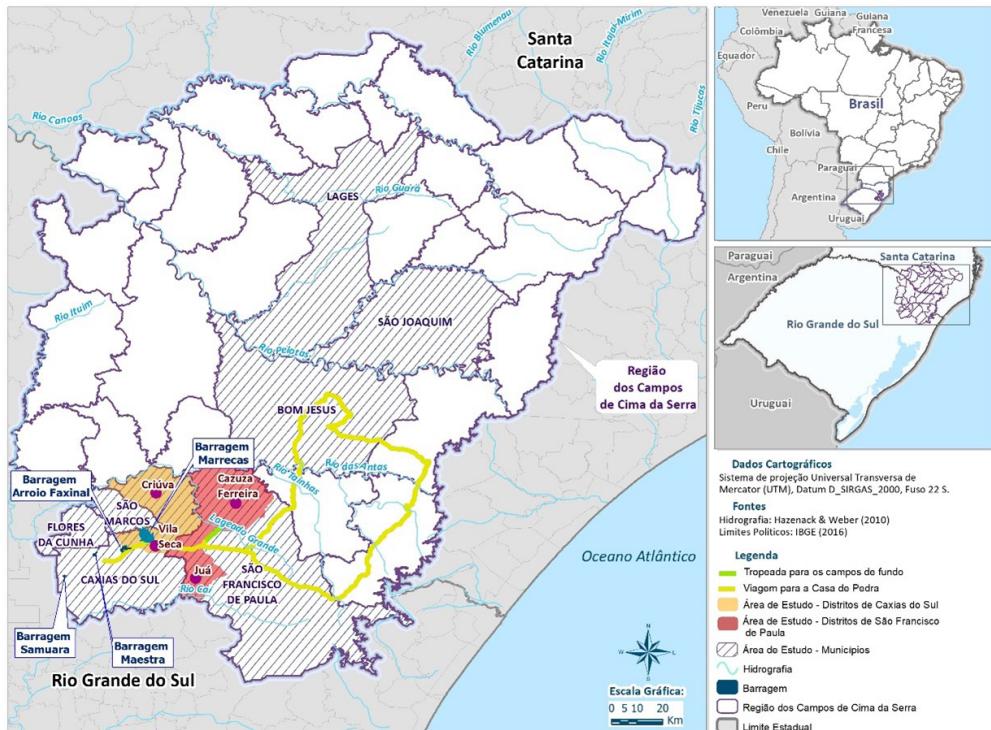
⁶ A delimitação conceitual e operativa de território advém de Magnaghi (2000: 7), como sendo uma obra da arte, resultante do encontro entre o ser humano e a sua natureza, cuja personalidade, caráter ou identidade é a paisagem do lugar – vínculo associativo que Leite (2006a; 2006b; 2011: 82-85) defende ser obrigatório.

⁷ Os detalhes desse pérriplos – as “andanças” – empreendidos pelos festeiros de Vila Seca por vários municípios do Rio Grande do Sul são descritos em Ribeiro (2014: 92-99).

⁸ De acordo ao dossiê do movimento pró-anexação dos distritos de Cazuza Ferreira e do Juá a Caxias do Sul, o tamanho médido das propriedades estaria em torno dos 80 hectares.

Na despedida, um pouco mais tarde, a prosa dele é muito enfática: de tal forma que essa iniciativa prolonga a duração e amplia a abrangência da pesquisa. A partir da captura por esse evento⁹, nossa procura de conhecimentos segue os percursos propostos por Luiz, definitivamente configurando o campo empírico de estudos, como pode ser mais bem entendido no Mapa 1.

Mapa 1 – Localização da Área Empírica de Estudo



Fonte: autoria de Claudia Ribeiro, elaboração cartográfica por Silvia Olinda Soares Aurelio.

Surgem então oportunidades muito singulares nas conversas que por isso existiram: a partir de um ‘ver como eram as coisas em outro tempo’, pensar. No entanto, com a liberação para o ‘pensar que sente’. Entendida essa liberação no sentido de uma oportunidade para o pensamento funcionar de outro modo, independente da circunstância histórico-geográfica de sua erupção no planeta. A partir disso, igualmente, constrói-se uma licença poética diversa na escrita, um fazer poético de entendimento particular, em esforço de sentimento das viagens dos humanos e animais e das linhas que atravessam seus lugares de existência. Ribeiro (2021: 174–175) comprehende a poética neste caso como podendo melhorar a prática científica, segundo a afirmação de Ingold (2000: 25; 110): um sentido do entendimento da capacidade de fazer enquanto habitante conectado a um lugar (um mundo). Em muita proximidade à trajeção ecumenal postulada por Berque (2014: 204) como “poïèsis (criação, fabricação, concepção)”.

Dessa maneira, é que com Luiz pensamos sobre o encontro colonial e seus recados, sobre o que seria a substância dos campos de fundos e do que ainda existe em uma casa de pedra nestes interiores profundos dos Campos de Cima da Serra, em ressonância textual mista desta contribuição com o epi-

⁹ Como um evento maior, em toda a sua acepção significada – como sendo da natureza desse lugar, em sua apreensão sensível e em constante movimento, como Whitehead (2006: 52) explica.

sódio Viagem e do recorrido mais longo composto episodicamente no *Nosso Verdadeiro Pasto, do filme Desejos em Paisagens Serranas* (Ribeiro, 2018). Apesar da aparente imperceptibilidade da presença e das contribuições dos negros para o lugar, narrativas como as de nosso companheiro de viagem explicitam o processo da codificação racial da terra, particularmente no sul do Brasil.

Recados no (des) encontro colonial

Logo após este conhecimento mútuo e sem mesmo ver o filme que havia sido o motivo da visita, Luiz espontaneamente conta sobre seu nascimento, em torno de 1950, no município de Bom Jesus, em localidade próxima da junção do arroio da Água Branca com o rio dos Touros. Com uma parteira, ele detalha, pois não existia outro jeito de ajudar mãe a deixar filho nascer naquele tempo e naquele lugar. Já falecida, sua mãe, Sueli Batista Branco de Camargo, em suas literais palavras é “morena” e foi “escrava” enquanto criança, em uma das grandes fazendas da região próxima de Bom Jesus, seu local de nascimento. Ela havia sido entregue “para ser criada”, em intenção original de sua família no sentido de melhorar a condição de vida da filha. Filha do segundo casamento de seu pai, João Batista José, que teve 20 filhos em cada uma das uniões. Ele tinha uma “terrinha” em Bom Jesus, em uma situação no seu conjunto semelhante a algumas outras poucas histórias escutadas pela pesquisa na região. Pois não se fala muito da escravidão negra, e, nesse pouco relatado, escassos são os casos em que ex-escravizados tenham auferido alguma posse fundiária.

A mãe posteriormente se casou com um lageano, Antônio Wolf de Ataíde, filho de uma alemã (ou italiana, como hesita Luiz), que conheceu na fazenda de Favorino Borges. Ela morava ali desde o resgate dos parentes (em sabendo de sua situação na propriedade de um primo desse fazendeiro), ele chegando a um de seus serviços feitos por temporada. Luiz chama essa ocupação de ser “carreirista”: o pai “corria carreiras nas fazendas”. Na companhia de mais oito peões, o casal viveu e trabalhou por muitos anos nessa gleba de cerca de 500 hectares, onde tiveram 11 filhos além de Luiz. A moradia era “dada”, assim como duas vacas para carnear por ano. O restante da necessidade de sustento vinha de um salário “à meia”: isso significava a metade do que era produzido por eles, plantado nas lavouras do patrão. Segundo ele lembra no caso das famílias de funcionários que moravam na fazenda, o homem ganhava essa fração da produção e a mulher alguma remuneração para lavar roupa. E podiam, “no tempo que sobrava do trabalho”, plantar no entorno deste local de moradia.

Criança ainda, tal como aconteceu com a mãe, ele é doado “para criação” a outro primo de Favorino. Esse foi o patrão “buenacho”, aquele que realmente o considerava. Lá ficou até cinco anos depois de seu casamento com a mulher Nilza, quando só então começa a ganhar um salário. Sai por desacordo com o novo sistema do filho que passa a comandar a fazenda quando o pai morre, passando para um regime de ocupação similar ao que tem hoje – a semana no campo, o final de semana na cidade com sua própria família. Com muito sacrifício (ele diz ser “muito seguro”), consegue adquirir seus próprios imóveis. Primeiro em Bom Jesus e, mais adiante, em Caxias do Sul, em cuja zona urbana fica sua própria casa. Assim, ficou 29 anos nesse seu segundo local de trabalho – a Fazenda da “Casa de Pedra”, a qual quer muito

mostrar. Posteriormente, empregou-se em outra propriedade e, agora, finalmente, faz 16 anos que está trabalhando na localidade na qual acontece nosso encontro. Nesse tempo todo, ficou apenas dois meses desempregado, quando foi ajudado pelo filho, que trabalhava nas lavouras de verdura e batata da região – as crianças, como ele diz, muito ajudaram no sustento da família, nessa ocasião e em outras oportunidades também. O fato é que estudaram e têm agora seus empregos em Caxias.

Após essa avalanche de revelações e nossa despedida, há um momento de estarrecimento: de soco vem um pensamento profundo – como Luiz disse para ser feito. No que efetivamente fazer com essas lembranças¹⁰ trazidas por ele de uma só vez. Mas também pensamentos sobre a mãe dele, criança dormindo em “um peleguinho no chão, no borralhinho embaixo do fogão”, em várias prováveis noites de dias tão terrivelmente frios como esse no qual nos conhecemos. Batida na janela do carro, ao final da pesquisa de (e no) campo neste dia, fechada por causa do vento gelado, apesar do sol que faz. Aberta a janela, sorrisos mútuos. Há muito para mostrar, insiste ele. Além do que se poderia ver na viagem da tropa do dia seguinte, ele anuncia também uma empreitada de mais longo alcance contida nessa sua proposta: ele quer retornar a uma das fazendas nas quais trabalhou anteriormente, em Bom Jesus. Assim, é que aconteceu a decisão de acompanhar Luiz nas viagens pelos ‘campos de fundo’, como são ditas de maneira geral as localidades que visitamos mais tarde: por estarem na borda do planalto, perto do desfiladeiro escavado pelos rios maiores da região.

Luiz não lembra mais a data de nascimento da mãe, nem sabe quantos anos ela tinha quando ele nasceu. Se estimada essa idade dela por ocasião do nascimento de Luiz como sendo de 25 anos, e que ela, como ele, tenha sido ‘doada’ por volta dos seus sete anos de idade, essa escravidão aconteceu na década de 1930. Uma situação que não durou muito, ele pondera, pois quando a família da mãe soube da situação dela e do irmão igualmente “emprestado”, foi logo buscar as crianças de volta para junto dos pais.

Os diálogos no filme evidenciam essa dificuldade real enfrentada pela pesquisa – a do resgate dessas memórias com variadas referências familiares, nessas incluídas as relações de parentesco. Nesse caso na circunstância de sua infância, em dificuldade que se cogita, no caso da nacionalidade da mãe do pai lageano, poder ser eventualmente atribuída às oscilações territoriais entre Itália e Alemanha ao final da primeira grande guerra. Contudo, de outra parte, o intuitivo desenrolar do que vai acontecendo mostrou que Luiz comprehende muito cedo que ele tem ciência de coisas preciosas da vida do lugar – pois essas coisas fizeram parte da sua própria vivência de modo igualmente relevante. E é por isso que ele quer que isso que lembra não se perca. Um recordar que, em poucas frases, abarca de alguma forma as primeiras fases de colonização dessa paisagem – aquela empreendida pelos sesmeiros açorianos ou já brasileiros, sucedidas, mais tarde, pelos outros europeus que chegam para constituir Caxias do Sul e as outras cidades do planalto. São estes europeus os primeiros patrões da região (Ribeiro, 2014).

Aceitando a viagem pelas recordações de Luiz, aceitamos igualmente seu convite para pensar: de como a violência racial deixa rastros nas memórias que estão conectadas à terra e aos meios construídos pelas habitações humanas. No caso em pauta, pretendemos mostrar como o racismo antinegro apaga os rastros físicos de famílias negras ao tempo em que deixa indeléveis pegadas nas memórias. Viajamos no

10 As lembranças pessoais e seu caminho para uma reconstrução como memória coletiva, segundo Halbwachs (1990) constituem uma situação problemática, cuja solução passa pelo seu referenciamento nos quadros sociais reais que as contextualizam: principalmente, pela procura de compartilhamentos com outras pessoas, almejando contextualizações comuns.

tempo e no espaço e pensamos em como foi que esses tipos de organismos que chamamos de bovinos chegaram pela primeira vez nessas paragens. Porque, é preciso dizer, esses organismos não eram autóctones, como também não seriam vários outros animais, plantas e seres humanos que foram aportados como ‘organismos estranhos’ a esse novo mundo – a um pedaço da ecuména, essa parte habitada do planeta. Dizemos isso de outra forma, do ponto de vista da contingência histórica da constituição desse meio comum¹¹ (mas sem nenhuma obsessão por essa reconstituição): é o europeu que traz o gado para a América. Da historiografia a respeito dessa primeira viagem é que se pode saber que a ‘descoberta da América’ aportou na América Central esses primeiros bovinos do continente que, em poucas décadas, estavam já bem espalhados, porém para a direção norte. No Brasil, esse tipo de animal chega à década de 1530, na capitania de São Vicente. Vindos de Cabo Verde, por ação de Martim Afonso de Souza, eram animais de produção de carne e leite que, talvez para o arquipélago, tenham vindo de Trás-os-Montes, Portugal. Outra incursão dessa mesma época faz acontecer o mesmo fenômeno na Bahia e Pernambuco. De forma que a criação bovina em primeira e larga escala, no que depois vai ser o território brasileiro, foi nas suas porções nordeste e sudeste – suprindo a força motriz e fornecendo alimento para a mão de obra humana, necessidades da atividade açucareira que iniciava. Quanto à parte meridional, uma das versões mais aceitas para a introdução do gado está ligada às missões de evangelização católica empreendidas ao sul do continente americano pelos jesuítas espanhóis, nas primeiras décadas do século XVII (Silva, A. F., 2006: 49-52).

Pelo motivo pragmático de que as práticas agrícolas impostas pelos religiosos à população indígena local não proveram a suficiente alimentação às pessoas todas contidas na missão – uma vez que a caça e coleta havia sido proibida. Esses animais teriam vindo de Assunção, no Paraguai – os quais, por sua vez, teriam sua origem em terras vicentinas, de acordo à reconstituição histórica feita por Ginja (2009) a partir de, entre outros autores, Primo (1992) e Rodero *et al.* (1992). Achados similares ao que faz para o caso do sul do Brasil Sagrilo (2015), do que encontra principalmente nas elaborações de Porto (1954), Teschauer (2002) e Assunção (2007). As vicissitudes da ordem jesuítica e da população de suas missões orientais, ao longo dos confrontos com os poderes soberanos ibéricos, são a origem das ditas vacarias constituídas em região que viriam a constituir o atual estado do Rio Grande do Sul. Com o objetivo de proteção de seu patrimônio de seres humanos e de animais, grandes deslocamentos de tropas são feitos para zonas protegidas por limites naturais, em movimento estratégicamente calculado. Assim, a *Baqueria Del Mar* se localiza na zona próxima ao litoral e, subsequentemente, tentando achar um recanto mais protegido dos ataques dos espanhóis e portugueses, os jesuítas abrem um caminho na parte de matas. Estima-se que, por volta de 1709, surge dessa forma a *Baqueria de los Piñares*, nos Campos de Cima da Serra (Duarte, 1944: 192–193).

Um relato quase mítico é rememorado recentemente sobre tal movimentação, constando em uma das não muito numerosas correspondências jesuíticas dessa época. A jornada teria sido de 850 km, partindo em 1705 da localidade uruguaia de San Borja de Yí rumo ao sul, visando arrebanhar os rebanhos dessa Vacaria então ameaçada pelos portugueses que estavam em Colônia de Sacramento — com o intuito de resguardar as “tropas dos povos do Uruguai”. Igualmente intencionavam, segundo o registrado, proteger os índios das missões de doenças que poderiam contrair junto a franceses e negros que estavam em uma

¹¹ Como recomenda Berque (2014: 73), contra a lógica fundiária da modernidade, tenta-se encontrar a trajeção da Terra predicada enquanto mundo. Fora da necessidade mecânica ou do acaso, encontrar “a contingência da história comum”, que é o que une cosmicamente os seres em um meio comum.

dada localidade, bem como preservá-los do contato com outros povos autóctones — ditos infiéis. O narrador conta dos arrebanhamentos de gado em muitas localidades, ao longo de vários dias, culminando com uma comparação entre a Vacaria do Mar e a Vacaria dos Pinhais: o pasto na primeira já havia acabado e, mesmo se a Vacaria dos Pinhais apresentasse temperaturas mais baixas, pois estava situada em um local de maior altitude, era, no entanto, considerada mais amena. As suas aguadas, rinconadas e comodidades eram avaliadas como melhores e nela o gado logo podia ser avistado. Na primavera de 1705, essa ação teria reunido coisa de 420.000 reses — repovoado as missões e formando, com a ‘sobra’, a Vacaria dos Pinhais (Gonzalez, 1966; Perdomo, 2012).

Desse modo é que as pessoas brancas desse (des)encontro colonial principiam a explorar esse novo mundo. Os jesuítas nessa vaquejada colossal estão a fugir das incursões portuguesas — cujo motivo principal não é a captura do gado. A incursão dos bandeirantes paulistas visa à escravização de mão de obra indígena para as atividades econômicas do centro do país. Indícios históricos documentam incursões dos “escravagistas de Piratininga”: tão cedo como 1607 ou 1614, podem ter acontecido “várias entradas terra adentro do Brasil”, antes das cinco bandeiras que tem historiografia mais firme. A primeira, chamada de Aracambi, parte de São Paulo do Campo de Piratininga em 1635, pelo “Caminho do Mar” para o sertão dos Patos, capitaneada por Fernão de Camargo — o “tigre” e Luiz Dias Leme. O termo não seria o nome de grupo específico de “gentios” ou mesmo de aves aquáticas: Patos, nesta época seiscentista, era o termo que designava “qualquer região do Sul para onde partiram os expedicionários”, ou o “o nome vago de uma enorme região, ao Sul de S. Paulo, abrangendo grande área de S (sic) Catarina e Rio Grande do Sul”. Depois dessa, aconteceram mais cinco entradas, com a última sendo registrada em 1641, quando os paulistas foram derrotados na batalha de Mbororé. E um dos quatro supostos caminhos utilizados por essas primeiras invasões bandeirantes passaria no Caamo — nome que designaria nessa época os Campos de São Francisco de Paula (Jaeger, 1940: 27–28).

Chegam assim os europeus nessa parte mais fria do país — os portugueses, paulistas e lagunenses, em processo que é acelerado em meados do século XVIII pela concessão de sesmarias na região. Todavia, os Campos de Cima da Serra não eram despovoados — ali moravam os Botocudos, adversários férreos dos Kaingang do cacique geral Braga, cujas moradias ficavam nos campos e pinheirais de São Francisco de Paula, Caxias do Sul e arredores (Ribeiro, 2014).

O tipo de viagem que Luiz prepara e faz com seus vizinhos e companheiros de trabalho na fazenda em outros tempos poderia ser com uma tropa somente composta de muitos cavalos ou mulas. Tanto isso acontecia, que o fenômeno originou o nome de localidade próxima, em Criúva. São Jorge da Mulada, que foi “descoberta” no início dos 1700s, em viagem que passou por esse lugar por onde se registrou o caminho da tropa — perto do rio Lajeado Grande. Portugueses, que tinham acerto com o rei, como relatou um dos moradores que tem as lembranças mais longevas da chegada de seus familiares na região. Desse primeiro colonizador, resta a nítida memória das condições desta ocupação, como sendo resultantes de um acordo colonial. Ele tinha feito “um combinado com o reino, com o governo de Portugal, para ganhar uma partezinha em contrato, uma sesmaria de terra”. E, dessa combinação, a escravidão negra fazia parte: “quem viesse para a serra — a colônia, podia trazer quantos negros queria e se atracar a cortar mato — mas tinha de derrubar tudo; quem dizia isso era o governo de Portugal, Im-

perial". Tanto a escravização integra essa reminiscência que dela consta o número de escravos que cada filho desse primeiro posseiro português herdou: 29.¹²

Ao mesmo tempo em que a viagem avança não se pode deixar de lembrar o sabido em outra ação de conhecimento: pelo acesso a inventários nos Campos de Cima da Serra na segunda metade do século XVII, a região é caracterizada como um distrito empobrecido do Brasil Imperial, em contexto no qual o gado bovino era muito importante. Entretanto, confirmando a importante presença dos cavalos com relevância nesse primeiro comércio, principiando – no sul como um todo – no século anterior (Teixeira, 2008: 43-48). Uma vez que, em um primeiro momento, sem mercado que consumisse os couros, os sebos e as aspas, e sem muito menos existir um modo de conservar a carne em grande escala, os rebanhos bovinos eram mesmo só ‘o gado dos padres jesuítas’ nos campos meridionais. Estabelece-se, de início, certa ideia de naturalidade dessa existência animal, que embaça a contingência histórica que a tornou possível na região como um todo. Na primeira década do século XIX, com o surgimento da possibilidade da conservação da carne nas charqueadas, a exploração desse ‘recurso natural’ passa a ser feita em completa dependência destes trabalhadores escravizados (Freitas, 1993: 442; Hamesteir, 2002: 18; 71; 75–76).

A modalidade de economia pastoril serrana que se reconhece nos relatos recolhidos é reconstituída no conjunto de características do sistema agrário sesmeiro nesta paisagem (Ribeiro, 2014: 140–178; Ribeiro, Dal Forno & Miguel, 2015). Com exceção de uma lembrança isolada de abastecimento esporádico das charqueadas da região próxima a Porto Alegre, o restante das memórias dos habitantes mais idosos relata sobre as primeiras pequenas trocas comerciais com a região de Santo Antônio da Patrulha, para logo depois a atividade comercial da zona desenvolver-se por intermédio das viagens das tropas para a região serrana contígua do planalto – cruzando Bom Jesus, Lages, São Joaquim e chegando até Sorocaba. Essas atividades foram desenvolvidas pelos sesmeiros primordiais. Eles próprios ou seus descendentes subsequentemente passam a figurar nos registros históricos com o nome de estancieiros ou fazendeiros. São os primeiros patrões, conduzindo o seu negócio principalmente à custa do trabalho provido pelos “escravos” negros, em um escravismo que seria de pequenos proprietários, similar ao encontrado na grande maioria das propriedades desses campos mais setentrionais, que se dedicavam à produção destinada ao mercado interno.¹³ Em concomitância com os ditos peões campeiros: homens livres, que Gomes (1966) diz frequentemente serem índios fronteiriços, que sob alguma espécie de acerto distinto daquele do trabalho assalariado, poderiam ‘até’ fazer seu rancho no meio das lavouras.

Lavouras, aliás, sempre existentes, mesmo pequenas, como no caso da que existe ainda na Fazenda do Contrato, ou como as maiores localizadas nas bordas do planalto, o destino da tropeada. Elas servem para prover o complemento da alimentação para os animais em épocas de escassez de pasto nos campos, principalmente no inverno.

12 Havendo ele nascido na década de 1940, sabe com minúcias a história dos “troncos velhos” – antepassados que chegaram à localidade vindos de Portugal, da Ilha Terceira dos Açores e também da Ilha da Madeira (Ribeiro, 2014: 146-149).

13 Sobre o escravismo de pequenos proprietários em Teixeira (2008: 56); da posse de escravos na capitania e depois Província de São Pedro em Osório (2005; 2016).

O caso da substância dos campos de fundo

A proposta do filme abre uma perspectiva de sintonização com a condição de Luiz, quando se realiza a imagem do que ele explica: em sua exposição de como o conhecimento do alfabeto e seu funcionamento lhe é negado, sob a alegação de que ele não sabia o que era ‘a letra i’. Sem procurar uma resposta nesse momento, leva-se a sério o desafio – ou o recado – por ele lançado, e se aceita o esforço de entender o que isso significa nesse contexto que examinamos, em alguma medida juntos. A saber, o fato de que, justamente a motivação suprema que justificaria o ato de ensinar – o fato de alguém não saber o que vai ser ensinado – ser naquele tempo e lugar alegada como sendo a razão que justifica a sua exclusão do sistema de conhecimento em questão.¹⁴ Essa pequena tropeada aciona esse eco de um passado onde o gado trazido pelo colonizador virou essa ‘riqueza natural’, explorada até a sua exaustão, pelo extermínio ou escravização da população indígena, em concomitância ou imediatamente sucessiva à escravização africana. É um eco que ressoa no presente: a história desse encontro colonial nos Campos de Cima da Serra tem particularidades conflituosas que permanecem. Conflitos não somente no esmagamento da população autóctone, mas na subsequente inserção de mão de obra em um sulino modo produtivo extrativista e precário que alimenta o centro do progresso do país – o sul é aquele deixado de lado, como diz Leite (2006a: 128; 129; 133). Luiz sublinha: “as coisas eram assim naquele tempo”. Depreende-se desse seu enunciado que é mesmo preciso saber do que ocorria nesse tempo. Para isso, é necessário mais do que ciência, e sim sabedoria – inteirar-se do passado, porém em profundidade e disposição relacional com outros tempos.

A utilização da força de trabalho de humanos escravizados nas atividades da pecuária gaúcha não é consenso consolidado e muito menos uma conclusão muito antiga no campo das ciências sociais. Segundo Nogueról *et al.* (2007: 5–6), tal situação ocorrendo em uma economia bastante centrada nessa atividade acaba tendo muita influência para a construção da respectiva identidade da unidade geográfico-política – dito por tais autores ser o caso do Rio Grande do Sul, e mesmo do “Brasil Meridional”, que acaba tendo uma imagem construída como sendo um território com um perfil ao menos atenuado, senão distanciado das práticas escravistas como um todo. Outro Brasil, que não teria escravos negros: uma imagem idealizada do sul, tal qual Vitrolles (2011: 13) adota a partir de Demangeot (1972: 91). Um cenário que é contraposto por Nogueról *et al.* (2007) por levantamentos fundamentalmente historiográficos, não só no Rio Grande do Sul, como em suas vizinhanças: no Uruguai e na Argentina, e também em Santa Catarina e no Paraná. E seus próprios dados confirmam o que Osório (2005) já considerava – a existência do escravo negro de atividades campeiras. E, portanto, igualmente contrapõem os autores a assertiva inicial de incompatibilidade da escravidão com a criação extensiva de bovinos e equinos, como as por eles citadas análises de Celso Furtado (1962) e Caio Prado Júnior (2000) – em resumo, estes dois últimos autores supunham o diferimento do estado (incluído nesta parte sul do país) com relação ao país das *plantations* no século XIX, por justo não conter extensas propriedades aplicadas à produção de mercadorias exportáveis com o emprego de força de trabalho escravizada.

14

Cabe o enriquecimento deste pensamento, que pode ser exemplarmente encontrado em Alencastro (2014).

As ligações entre violência, comunidades negras e as “ecologias da vida” (Ingold, 2000) em suas especificidades regionais é um tema que demanda estudos no Brasil. O modo como a violência antinegra se inscreve sutilmente no espaço produzindo paisagens racializadas mesmo na ausência de número expressivo de famílias negras (porque foram apagadas da história da região) é o que impulsiona o modo como seguimos a narrativa de Luiz. Paisagens plácidas e bucólicas escondem com frequência a violência que faz delas ‘ecologias de vidas negras’, lugares daquilo que Orlando Patterson (1982) cunhou de “morte social” negra. As paisagens, particularmente as da Região Sul/Sul brasileira, deveriam em nossos estudos estar sempre sob o escrutínio de seus apagamentos.

Compartilhamos essa viagem até perto do horário e local do almoço de Luiz e seu companheiro – ao todo, a viagem deles será de sete a oito horas. Nesse tempo e percurso, filmaram algumas cenas eles próprios, assim como sugeriram várias estratégias para a tomada das cenas enfim realizadas, antecipando o que sabiam que ia acontecer. Assim vamos indo, até a encruzilhada para a Fazenda Velha. O local de outra despedida, conforme o combinado de parte a parte. É ali onde se vê, mais enfaticamente do que já havia sido visto até então, que os animais já têm uma boa noção do caminho a seguir – enquanto os dois tropeiros posam para a foto, a pequena tropa toma por conta própria o caminho para o destino final.

Como explicado anteriormente, o artesanato de montagem dos textos tomou algumas licenças poéticas. Dessa forma, em um ou outro ponto, a viagem filmica levemente transcende o trajeto mera e fisicamente empreendido – como este texto, que viajou para outros lugares, enquanto segue esse trajeto. O lento passo da tropa permite um adentrar profundo no espírito dessa paisagem. Nesse rural que ainda tem “campos de fundo”, e nos quais a rarefação populacional aumenta em direta proporção à distância do centro urbano de Caxias do Sul, o nosso pensamento tem dificuldades em mudar a impressão deixada pela primeira troca de palavras com Luiz, de um sentimento a respeito de uma dominante continuidade dos mecanismos de colonização original. Se antes o colonizador eram os desenvolvedores dos interesses dos impérios ibéricos (aqui, nessa região específica, sempre o português), agora são outras apropriações citadinas que demarcam seus territórios. Igualmente conformadoras de paisagem, todavia com outro tipo de espírito: aquele que explora os ‘recursos naturais’ em nome do progresso, aventando suposta necessidade de redenção de uma região ‘estagnada’ ou ‘atrasada’.

Fica-se pensando, como pediu Luiz. De que progresso se está a se falar para essa região, fica a questão. Para ele, progresso foi ter, com muito esforço, conseguido adquirir a sua casa em Caxias, além de finalmente ter obtido a sua aposentadoria, por intermédio da concordância de sua atual empregadora, que assinou a sua carteira de trabalho. Pensamos ‘sentindo’ e apreendemos a substância desse lugar, no sentido de Ingold (2000: 144–145), como a sua linha de vida, seguida em certo grau nessa viagem. Mais do que alimento, ou de rudimentos que existiriam em alguma pré-existência, é a presença e a atividade dos ancestrais que fazem com que esse crescimento de outras existências aconteça. As pessoas são entendidas como “centros de atividade progerativa, variadamente posicionadas dentro de um campo de relacionamentos” – mais do que genealogia ou parentesco parecem importar as rizomáticas relações. E, como diz ainda Ingold, a partir de Rom Harré (1998: 3), “cada um desses centros é um sítio a partir do qual a pessoa percebe o mundo e um lugar a partir do qual agir”.

Uma perspectiva interessante traz a vida desse lugar – onde caminhos de humanos e animais ainda se cruzam, igualmente, em sua mútua história de constituição do meio, trocando substâncias nesse espaço. As vidas em movimento observadas de perto nessa viagem dizem de uma contiguidade com certo sertão nacional, em simultâneo entendimento do que é o progresso e o atraso em perspectiva também mais abrangente. Esse sertão apreendido tem tradução na descrição dada por Luiz Augusto Fischer (2014), a partir da obra de Jorge Caldeira, *História do Brasil com empreendedores*: “não apenas o mundo seco nordestino, nem simplesmente o Brasil desconhecido dos grotões, como é comum pensarmos, mas aquele Brasil cuja estrutura fundamental não era a ‘plantation’”. Este mundo, o da grande escala de produção agrária, é distinto do descrito pela viagem feita neste texto: “o mundo da produção primária em escala pequena, da exploração mineral e das trocas comerciais em amplas rotas, por grande parte da geografia do país, muitas vezes tocadas a mula e a cavalo”. Um mundo contendo a escravidão, contudo em menor escala do que a existente no mundo da *plantation*, e com a existência dos ditos ‘empreendedores do sertão’ – os tropeiros, por exemplo. Um pouco como o mundo dos negócios da antiga Fazenda do Contrato – baseados na palavra; um mundo de tradição oral, longe da lei impessoal e da institucionalização da vida moderna e, por fim, um mundo patriarcal. Se o avalia homogêneo com relação às essas características, reconhece, entretanto, o autor as suas diversidades geográficas brasileiras: “das entranhas da Amazônia até o semiárido nordestino, a leste, e ao pampa sulino, passando pelos campos gerais e pelo amplo mundo em que atuaram os mameculos bandeirantes” (Fischer, 2014: 177–179; 181; 182).

O caso é que a substância deste lugar historicamente repete triste registro: já em associação a outras configurações de negócios agropecuários, a região continua a integrar o mapa de trabalho escravo do Brasil – Bom Jesus lidera a lista de ocorrências de notificações, Cambará do Sul e Vacaria, também na região dos Campos de Cima da Serra, nessa relação igualmente marcam posição importante (Mourad, 2015: 127).

A casa de pedra

Mal há tempo de ficar pensando em desencontro e já chega ele, trajado a passeio para o programa desse dia: a última de várias viagens seguidas pelo já mencionado caminho etnográfico de sete anos de duração. Vamos até o município de Bom Jesus, quase no limite com o vizinho São José dos Ausentes, em caminho feito quase todo por estrada de chão, muito pedregosa e esburacada, situação que faz com que a velocidade de avanço da jornada seja lenta. Também isso ocorre por conta das várias paradas, como a que acontece junto à cascata Princesa dos Campos, quando cruzamos o município de Jaquirana. Há quatro décadas, era esse o trajeto seguidamente feito por Luiz, guiando tropas do patrão na direção de São Joaquim e Lages, em Santa Catarina.

No mirador, ele aprecia a paisagem, com o som da imponente queda d’água vista ao longe preenchendo nosso entorno. Em um assombro paulatino,vê-se que o que ele mostra é a paisagem pura do lugar. Nessa cascata ele apenas constata nunca ter tido oportunidade de parar o trabalho para olhar para essa cena de beleza, uma vez que “passava de vereda”. Anteriormente, não havia tempo para essa fruição: por certo, a tropa não parava para ficar contemplando a vista. A qual, diga-se ‘de passagem’,

é um panorama espetacular, mesmo da estrada avistado. O espaço construído para admiração agora acentua e convida a este encontro espaço-tempo, permitindo o deleite da contemplação pura e simples. Desprendido de qualquer utilidade, esse momento não serve (não deve obrigação) a nada e a ninguém. Falando nisso – em paisagem –, continuamos a descortinar cenas similares aquelas que vimos na pequena tropeada para os ‘campos de fundo’, a partir da Fazenda do Contrato. Só que estamos agora na época de manejar os campos com o fogo, por isso observamos vários exemplos dessa prática acontecendo, ao longo da manhã: campos solitários, com a vegetação seca mansamente em combustão. Enquanto isso, Luiz não cessa de rememorar os nomes de lugares – e pessoas e situações a eles associados ao longo do trajeto – em paralelo ao relatar mais detalhado do transcorrer de sua própria vida. Desde que havia saído de Bom Jesus, logo depois de seu casamento, nunca mais havia retornado à “Casa de Pedra”, o lugar motivador desta nossa jornada. Juntos profundamente vivenciamos nessa viagem esse ir e vir objetivo e subjetivo que constitui a trajeção da paisagem – na sua temporalidade em íntima relação com o seu contingenciamento histórico.

Após pela estrada acompanharmos longa extensão de taipas de pedra cercando esses campos desabitados (mesmo de gado), finalmente chegamos à sede da fazenda. A proprietária reconhece prontamente Luiz, apesar dessa visita surpresa, a primeira desde a sua partida, praticamente quatro décadas atrás. Seguindo a apresentação e explicação do que estamos a fazer, ela coloca-nos à vontade para visitarmos a casa e realizarmos alguns registros em vídeo. A casa aparece como uma imponente construção, em meio ao aglomerado de instalações da antiga estância dos Campos de Cima da Serra, tudo se destacando da planície a perder de vista do entorno. Pela aparência e pelo isolamento dessa sede, é imaginando o esforço para concretizar essas edificações no lugar, intuição em seguida confirmada pelos detalhes dados por Luiz – foram feitas pelo “negro velho tio Marcelo”, com a ajuda dos muitos filhos que teve e criou nesse local, onde faleceu com mais de cem anos, segundo sua lembrança. Todos vivendo ali, ao longo de dois ou três anos foram amealhando e transformando a pedra bruta existente nas proximidades nas edificações tais quais as estamos vendo. Na conversa junto ao que ele qualifica ser uma “imensa” mangueira de pedra, tem-se praticamente a certeza de que realmente essa fazenda origina-se de uma sesmaria típica – até o tamanho que Luiz rememora está de acordo com essa intuição.

Terminado nosso recorrido em volta e também no campo, Luiz insiste muito para que entremos no sobrado: passamos ao lado da cozinha em sua condução direta à sala. Entende-se o que Luiz queria mostrar, quando se olha a pintura Mural disposta na parede, praticamente reproduzindo o que todos vemos pela vista dada pela janela da peça. De outro mundo que o da teoria da paisagem disposta em “peles de papel”, ele entendeu por outra via sobre o que esse trabalho estuda. Até agora, quando reve-mos essa cena, nela não acreditamos quase. No enquadramento feito sem notarmos, ele próprio poderia ser o companheiro do tropeiro que está na cena da parede, emoldurada em efeito *trompe-l’œil*, ao lado do carro de bois postado sob as araucárias. Uma vez mais se encontra uma evidência da existência da noção de paisagem nesses campos. Logo somos conduzidos ao segundo andar, onde apreciamos nas paredes a cartografia das sesmarias serranas, aqui com outro significado. Fica evidente o pertencimento do local em outra época a este conjunto, bem como sua ampla ocorrência histórica nesta região. Um mapa no qual pudemos localizar o ponto por Luiz sempre referido – pertinho dali fica seu local de

nascimento, na confluência da “Água Branca com o rio dos Touros”. Seu olhar enfim nos leva a discernir com clareza êmica algo que a fase exploratória desta pesquisa já apontava, quando identificou o sistema agrário sesmeiro nesta paisagem: a tessitura da escravidão em sua trajeção.

Na demorada jornada de retorno até sua casa em Caxias do Sul, escutam-se atentamente as observações de Luiz, em sua elaboração sutilmente metafórica à impressão causada pela paisagem abarcada nesse trajeto. A sua análise diz que a riqueza do passado se foi. Essas grandes glebas cercadas e cultivadas às custas do trabalho de seres humanos negros escravizados são um imenso vazio hoje. Comparando com a realidade conhecida por ele em sua juventude, ele avalia que os antigos fazendeiros do sistema agrário colonial estão empobrecidos, pois não contam mais com esses braços para o trabalho: o “negro velho tio Marcelo” faleceu há anos e seus muitos filhos não mais estão por aqui. Como ele, foram buscar trabalho nas urbanidades desta região.

Neste enredo complexo desvelado neste sertão com cidades de todos os tamanhos, sem sombra de dúvida, a atitude histórica a nós mostrada por Luiz, de pronta inconformidade com práticas escravistas e subalternizantes na construção desta paisagem o mostra como um poderoso articulador neste espaço, pelo preciso e oportuno acionamento de memória que ele faz acontecer. Sertão com cara de campo, que, nesse caso particular, não é bem o pampa, mas justamente um pedaço desses roseanos “campos gerais”: os Campos de Cima da Serra. Por aceitar este seu convite para viagem é que a pesquisa escancara esse vazio que de tal paisagem faz parte. Uma herança nela contida, ainda conservada também no que diz respeito a esse aspecto, neste ‘jeito de criação’ contido nesta habitação de pessoas e animais, em constituição conjunta de seu meio. Rarefação conveniente à ocupação de seus urbanos empreendedores: em *modus operandi* ainda contendo resquícios da prática escravista colonialista.

Este artigo fornece uma perspectiva diferente sobre raça, negritude e violência disseminada e apagada das paisagens rurais do sul do Brasil. Isso é feito utilizando as expressões criativas de olhares negros que recolocam a presença negra em uma paisagem hoje predominantemente branca.

Os textos que resultaram de nosso encontro com Luiz demonstram como a morte negra está inscrita nesta paisagem como memória do terror racial, no qual o racismo antinegro – a violência anti-negra – apaga os rastros físicos de famílias e comunidades negras. Em uma conversa que ajuda a pensar a espacialidade de pessoas negras (e, por conseguinte, para todas as outras humanidades locais não brancas) baseada em corpos e terras desvalorizados pudemos gerar novas perspectivas sobre as paisagens dos Campos de Cima da Serra.

Situando as recordações de Luiz nas tramas dos estudos sobre o racismo ambiental, mostramos que classe e raça não apenas impactam negativamente os sujeitos racializados, mas também, que desde esses outros meios de vida habitante emergem perspectivas inusitadas sobre a história dessas paisagens conformadas por relações raciais. Se do passado escravocrata as negociações complexas de tempo, espaço e terror ficaram inscritas na memória, essa é uma potência para pensarmos os processos de produção de locais de toxicidade, decadência ambiental e poluição que sustentam as formas atuais de se racializar os espaços. De outra parte, se a atitude emancipatória de Luiz na paisagem permitiu a recomposição de história contemporânea de trabalho análogo à escravidão, crava o protagonismo negro na historicidade do desenvolvimento desta região do planalto meridional brasileiro.

Claudia Ribeiro é Doutora em Desenvolvimento Rural pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre, onde é pesquisadora em estágio pós-doutoral.

José Carlos Gomes dos Anjos é Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua na área da Sociologia das Relações Inter-Raciais, realizando pesquisas sobre Tradições de Matriz Africana, Racismo e Anti-Negritude.

AGRADECIMENTOS

O artigo deriva de trajetória de pesquisa de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Rural, com apoio respectivo de bolsas de pesquisa do CNPq e da CAPES. Neste último caso com período sanduíche na França, conforme processo nº 88887.116952/2016-00. Gratidão a Luiz Antônio Wolf Batista pelo seu engajamento neste caminho, à equipe de edição Campos – Revista de Antropologia e aos pareceristas anônimos por suas contribuições ao aperfeiçoamento deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- Alencastro, L. F. (2014). As cotas raciais na UnB: um parecer apresentado ao Supremo Tribunal Federal contra a ADPF 186. In: F. D. GOMES, Petrônio (Org.), *Políticas da raça — experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (403–411). São Paulo: Selo Negro.
- Assunção, F. O. (2007). *Historia del Gaucho*. Buenos Aires: Claridad.
- Berque, A. (2014). *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*. Paris: Éditions Belin.
- Caldeira, J. (2009). *História do Brasil com empreendedores*. São Paulo: Mameluco.
- Demangeot, J. (1972). *Le continent brésilien. Préface de Pierre Monbeig*. Paris: SEDQES.
- Dias, L. M. F. (2020). Quilombos do Vale do Ribeira, São Paulo: movimentos de defesa de territórios coletivos frente ao racismo ambiental. *Amazônica — Revista de Antropologia*, 12(1), 361–394. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v12i1.8836>
- Duarte, M. (1944). A conquista da terra e a inicialização pastorícia no Planalto e nos fundos da Baqueria de Los Pinares. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, 96, 191–204.
- Escobar, A. (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In E. LANDER (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 133–138). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Fischer, L. A. (2014). Simões Lopes Neto e Guimarães Rosa: a literatura e o luto no sertão. *Teresa revista de Literatura Brasileira*, 14, 175-190. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/99463>>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- Freitas, D. (1993). O Capitalismo Pastoril. *Ensaios FEE*, 14(2), 438–465. Disponível em: <<https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/ensaios/article/viewFile/1621/1989>>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- Furtado, C. (1962). *Formação Econômica do Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Ginja, C. J. (2009). *Influência das raças bovinas Ibéricas na estrutura genética das populações de bovinos Crioulos da América Latina* (Tese de Doutorado em Engenharia Zootécnica). Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa.
- Gomes, A. M. (1966). *Fundação e Evolução das Estâncias Serranas*. Cruz Alta: Livraria Liderança.
- Gonzalez, S. (1966). *Diario de Viaje a las Vaquerías del Mar (1705)*. Montevideo: Artes Gráficas

Covadonga.

Halbwachs, M. (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice.

Hamesteir, M. D. (2002). *O Continente do Rio Grande de São Pedro: os Homens, suas Redes de Relações e suas Mercadorias Semoventes (C.1727-C.1763)* (Dissertação de Mestrado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Harré, R. (1998). *The singular self: an introduction to the psychology of personhood*. London: Sage.

Hasenack, H., & Weber, E. (Org.) (2010). Base cartográfica vetorial contínua do Rio Grande do Sul — escala 1:50.000. *Série Geoprocessamento n. 3 [1 DVD-ROM]*. Porto Alegre: UFRGS-IB-Centro de Ecologia.

IBGE. (2016). Mapa Político do Brasil. Rio de Janeiro.

Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152–174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.

Jaeger, L. G. (1940). *As Invasões Bandeirantes no Rio Grande do Sul (1635-1641)*. Porto Alegre: Typographia do Centro S.A.

Kuplin, T. M., & Martin, E. V. (2009). Identificação de tipologias da vegetação campestre e o uso de imagem Thematic Mapper (Landsat 5) na região dos Campos de Cima da Serra, Bioma Mata Atlântica. In: *Anais do XIV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto*, Natal, Brasil. Disponível em: <<http://marte.sid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2008/11.18.00.43/doc/2769-2775.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Leite, M. A. F. P. (2006a). *Destruição ou Desconstrução? Questões da paisagem e tendências de regionalização* (2a. ed.). São Paulo: Editora Hucitec.

Leite, M. A. F. P. (2006b). Uso do Território e Investimento Público. *GeoTextos*, 2(2), 13-30. <https://doi.org/10.9771/1984-5537geo.v2i2.3037>

Leite, M. A. F. P. (2011). O espaço dividido nas cidades do século XXI. *Geosul*, 26(51), 75–88. <https://doi.org/10.5007/2177-5230.2011v26n51p75>

Magnaghi, A. (2000). *Le projet local*. Sprimont: Mardaga.

Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.

Mombelli, R. (2009). *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola*. (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Mourad, L. A. F. A. (2015). *O trabalho escravo e a ocorrência da escravidão rural contemporânea no Rio Grande do Sul*. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

Nogueról, L. P. F., Migówski, V., Giacomolli, E., Dias, M. S., Rodrigues, D., & Pinto, M. S. (2007). Elementos da Escravidão no Rio Grande do Sul: a lida com o gado e o “seguro” contra a fuga na fronteira com o Uruguai. 18 p. In *Anais do XXXV ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA*, Recife, Brasil. Disponível em:< <https://www.anpec.org.br/encontro2007/artigos/A07A025.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Osório, H. (2005). *Campeiros e domadores: escravos da pecuária sulista, séc. XVIII*. In Anais do 2. Encontro “Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”. 17 p. UFRGS. Porto Alegre. Disponível em:< <https://chasquebox.ufrgs.br/public/5f4821>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Osório, H. (2016). Pastores e Lavradores do Rio Grande, séculos XVIII e XIX. In: Waquil, P.D.; Matte, A.; Neske, M. Z. & Borba, M. F. S. (Orgs.), *Pecuária Familiar no Rio Grande do Sul. História, Diversidade Social e Dinâmicas de Desenvolvimento* (pp. 15-41). Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

Perdomo, J. E. (2012). La tropeada mas grande de la historia. *Revista Historica Rochense*, (1). Disponível em: < <https://www.revistahistoricarochense.com.uy/rhr-no-1/la-tropeada-mas-grande-de-la-historia/>>. Acesso em: 22 nov 2024.

Porto, A. (1954). *História das Missões Orientais do Uruguai, Parte I*. Porto Alegre: Editora Selbach.

Possamai, O. J., & Rizzon, L. A. (1987). *História de São Marcos*. São Marcos: Edição dos Autores.

Prado Júnior, C. (2000). *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Publifolha.

Primo, A. T. (1992). El Ganado Bovino en las Americas: 500 años después. *Archivos de Zootecnia*, 41 (extra), 421–432. Disponível em: < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=278746>>. Acesso em: 22 nov 2024.

Pulido, L. (2000). Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California. *Annals of the Association of American Geographers*, 90(1), 12-40. <https://doi.org/10.1111/0004-5608.00182>

Rangel, T. L. V. (2016). Racismo ambiental às comunidades quilombolas. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, 4(2), 129–141. Disponível em: < <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/>>

ridh/article/view/393>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Ribeiro, C. (2014). *A paisagem e a ruralidade nos distritos de Vila Seca e Criúva: Caxias do Sul, RS, Brasil* (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Ribeiro, C. (2018). *Desejos Serranos: a emancipação de uma paisagem nos Campos de Cima da Serra, Rio Grande do Sul, Brasil* (Tese de Doutorado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Ribeiro, C. (2021). Pelo caminho. In Bessa, A. S. M. (Org.), *A unidade múltipla: ensaios sobre a paisagem* (Vol. 1, pp. 159–179). Belo Horizonte: Editora da Escola de Arquitetura da UFMG.

Ribeiro, C., Anjos, J. C. G. D., & Radomsky, G. F. W. (2015). A paisagem em Criúva e Vila Seca, Caxias do Sul, Brasil: uma narrativa etnográfica. *Iluminuras*, 40(26), 1–40. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.61253>

Ribeiro, C., Dal Forno, M. A. R., & Miguel, L. A. (2015). A paisagem na ruralidade brasileira: considerações teórico-metodológicas para uma pesquisa multidisciplinar aplicada. *Confins [Online]*, 23, 1–18. <https://doi.org/10.4000/confins.10200>

Rodero, A., Delgado, J. V., & Rodero, E. (1992). Primitive Andalusian Livestock and their Implications in the Discovery of America. *Archivos de Zootecnia*, 41(extra)(154), 383–400. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10396/3294>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Sagrilo, L. P. Z. (2015). *Origem e Evolução da Pecuária de Corte no Rio Grande do Sul* (Trabalho de Conclusão de Graduação em Medicina Veterinária). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Silva, A. F. (2006). *Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem do Tropeirismo nos Campos de Cima da Serra/RS* (Dissertação de Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Silva, R. N. M., & Sousa, C. C. (2021). Racismo ambiental em comunidades quilombolas no estado do Maranhão. *Almanaque Multidisciplinar de Pesquisa*, 8(2), 177–197. Disponível em: <<https://publicacoes.unigranrio.edu.br/amp/article/view/7060>>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Teixeira, L. (2008). *Muito mais que senhores e escravos. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871)* (Dissertação de Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Teschauer, C. (2002). *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos* (Vol. II). São Leopoldo:

Editora UNISINOS.

Vicenzi, R., & Tafarel, E. (2021). Invernada dos Negros (SC): um povo enganado! um território retalhado! *Revista katálysis*, 24(3), 511–521. <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e79696>

Vitrolles, D. (2011). *La promotion de l'origine au Brésil* (Tese de Doutorado em Géographie, Aménagement et Urbanisme). Université Lumière Lyon 2, Lyon.

Walsh, C. (2005). Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: Walsh, C. (Org.), *Pensamiento crítico e matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar. Ediciones AbyaYala.

Walsh, C. (2012). “Other” Knowledges, “Other” Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the “Other” America. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 11–27. <https://doi.org/10.5070/T413012880>

Whitehead, A. N. (2006). *Le Concept de Nature* (J. DOUCHEMENT, Trans. Deuxième édition augmentée). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Wright, W. J. (2021). As Above, So Below: Anti-Black Violence as Environmental Racism. *Antipode*, 53(3), 791–809. <https://doi.org/10.1111/anti.12425>

O CONVITE DE LUIZ: VIAGENS NO PLANALTO SUL BRASILEIRO

Resumo: A contribuição emerge de trabalho etnográfico interdisciplinar conduzido de 2011 a 2018 nos Campos de Cima da Serra, região meridional do Brasil. A narrativa da poética agrária dos “campos de fundo” (expressão êmica) é uma das que resultaram da ‘escuta a sério’ (nossa destaque) dos seus moradores campesinos, inscrevendo-se nas possibilidades decoloniais de pesquisa na área das ciências sociais aplicadas. Por intermédio do método escolhido, em que registros audiovisuais (fotografia, vídeo e som) foram colaborativamente constituindo texto misto e inter-relacionado, colocando-se em relevo o conhecimento adquirido pelos relatos, tornou-se possível a emergência desta história na qual uma trajetória de emancipação do pouco conhecido passado escravista desta região é salientada na sua paisagem. Além desse incisivo resultado, com nosso fundamental parceiro Luiz Antônio Wolf de Ataíde buscamos desnaturalizar os convencionais modos de produção acadêmica e seus modos de apresentação.

Palavras-chave: pensamento de fronteira; etnografia visual; paisagem racializada.

LUIZ'S INVITATION: TRAVELS ON THE BRAZILIAN SOUTH PLATEAU

Abstract: This contribution has emerged from the interdisciplinary ethnographic work conducted from 2011 to 2018 in the Campos de Cima da Serra of southern Brazil. The narrative of the agrarian poetics of the “back fields” (emic expression) is one of those that have resulted from the resident peasants ‘seriously listening’ (our highlight), which lends itself to the decolonial possibilities of research in the area of applied social sciences. Applying the chosen method, in which audiovisual records (photography, video and sound) come to collaborately constitute a mixed and interrelated text, highlighting the knowledge acquired through the reports. This pathway has enabled the emergence of this history in which a path of emancipation from this region’s little-known slave-owning past is highlighted in its landscape. In addition to this incisive result, with our fundamental partner Luiz Antônio Wolf de Ataíde, we seek to denaturalize the conventional modes of academic production and their modes of presentation.

Keywords: border thinking; visual ethnography; racialized landscape.

LA INVITACIÓN DE LUIZ: VIAJES EN LA MESETA DEL SUR BRASILEÑO

Resumen: La contribución emerge de un trabajo etnográfico interdisciplinario realizado de 2011 a 2018 en los Campos de Cima da Serra, región meridional de Brasil. La narrativa de la poética agraria de los “campos de fondo” (expresión émica) es una de las que resultaron de ‘escuchar en serio’ (nuestro destaque) a sus habitantes campesinos, inscribiéndose en las posibilidades decoloniales de investigación en el área de las ciencias sociales aplicadas. Esto se dio mediante el método elegido, en que registros audiovisuales (fotografía, video y sonido) fueron constituyendo de manera cooperativa texto mixto e interrelacionado, poniéndose en relieve el conocimiento obtenido por los relatos. Ese camino permitió el surgimiento de esta historia, en la cual una trayectoria de emancipación del poco conocido pasado esclavista de esta región es destacada en su paisaje. Además de ese incisivo resultado, con nuestro fundamental colaborador Luiz Antônio Wolf de Ataíde, buscamos desnaturalizar los convencionales modos de producción académica y sus modos de presentación.

Palabras-clave: pensamiento fronterizo; etnografía visual; paisaje racializado.

SUBMETIDO: 01/09/2023

APROVADO: 06/07/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGO

Cocinas comunitarias como cuidado colectivizante: mapeo de experiencias de intervenciones estatales y de organizaciones de base

MARÍA FLORENCIA BLANCO ESMORIS

Centro de Investigaciones Sociales -IDES-CONICET/UNTREF, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-5463-5704>
flor.blancoesmoris@gmail.com

MARÍA VICTORIA CASTILLA

Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-6399-8486>
vicky.castilla@yahoo.com.ar

Introducción

En las últimas décadas, el descenso en las tasas de mortalidad, la esperanza de vida individual y el consecuente aumento de las separaciones, los divorcios y la formación de hogares unipersonales repercutieron en el bienestar y en las lógicas de cuidado de las familias. Los descensos de la fecundidad generaron una reducción del tamaño promedio de las familias y del número de sus dependientes económicos propiciaron condiciones más favorables para el sostenimiento de los hogares que fueron contrarrestadas por las recurrentes crisis económicas y por un moderado crecimiento económico en el toda Latinoamérica (Ariza y de Oliveira, 2007). Estas situaciones obligan a pensar y llevar adelante un

cambio cultural y una nueva organización social y económica de los cuidados y las dependencias, sobre todo luego de la crisis social y sanitaria provocada por la pandemia el covid-19 que evidenció aún más estas situaciones y profundizó desigualdades antes existentes.

Para dar respuesta a las situaciones de sobrecarga de cuidados en las familias y su desigual distribución, los estados despliegan políticas públicas orientadas a fortalecer tanto las *infraestructuras territoriales de cuidado* (Roig, 2020) -haciendo foco en el cuidado sociocomunitario-, como el cuidado de la alimentación para garantizar la comensalía familiar (como, por ejemplo, entrega de viandas, bolsones de alimentos y kits higiénicos). Estas respuestas también implican una aplicación y refuerzo de la agenda gubernamental orientada a los cuidados y, complementariamente, una visibilización de la agenda de cuidados. No obstante, considerando los cambios socio-económicos y demográficos mencionados todavía persisten desafíos respecto de la provisión de servicios de cuidado que alcancen a todos los grupos sociales de acuerdo con sus necesidades y demandas.

En este artículo presentamos un mapeo de casi una veintena de iniciativas gubernamentales y de la sociedad civil de espacios de cuidados comunitarios en contextos de vulnerabilidad que no sólo contemplan la alimentación sino que incluyen otras acciones como el cuidado integral y otras dependencias, la comensalidad, la organización comunitaria y el reconocimiento de los saberes locales a partir de capacitaciones. Para reconstruir el mapeo se realizó una exhaustiva revisión bibliográfica de fuentes primarias (documentos oficiales) y secundarias (investigaciones académicas). Un antecedente cercano en el tiempo es una publicación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2022) que condensa una heterogeneidad de experiencias vinculadas a la pandemia y post pandemia en diversos contextos (poblaciones rurales, semiurbanas, urbanas, de personas mayores, jóvenes, niñeces, migrantes) en América Latina y El Caribe. En la publicación se define a los cuidados comunitarios como trabajo y servicio, pero también como necesidad, como derecho interdependiente a otros derechos para la sostenibilidad de la vida y como parte importante de la economía popular, social y solidaria. Se comprende a las prácticas de cuidado comunitario como una respuesta a las condiciones de exclusión y desigualdad en la región, particularmente exacerbadas en el contexto de la postpandemia, presentando entrecrucos entre los lazos sociales-comunitarios-territoriales y la ausencia o insuficiente respuesta del Estado para garantizar la sostenibilidad de la vida.

La selección de los artículos y documentos que conforman el corpus de análisis para este texto incluyó investigaciones publicadas en revistas académicas indizadas (Latindex, LILACS, Scielo, VER) utilizando los términos de búsqueda como descriptores en idioma inglés o español en el título o en el resumen. Los artículos recuperados se limitan temporalmente a aquellos publicados entre los años 2004-2023¹. Cabe mencionar que las descripciones de los organismos gubernamentales no necesariamente condensan la complejidad del acontecer de las experiencias en territorio y que se tratan de descripciones institucionales sobre la implementación de políticas. No obstante, al no contar con otra información en algunas experiencias relevadas, se tomaron en cuenta y fueron analizadas siguiendo los criterios analíticos que operacionalizan los objetivos de la investigación. En una segunda etapa se construyó una matriz de análisis de la información configurando los criterios analíticos para el análisis de

¹ Se toma el 2004, periodo en que en Argentina comienzan a expresarse algunos signos incipientes de recuperación económica y mejora de las condiciones sociales, plasmadas en novedosas políticas públicas vinculadas a la alimentación y a los cuidados.

cada experiencia construida sobre la base de los siguientes criterios: a) cuidados comunitarios a infancias y otras dependencias; b) acceso al alimento/comensalidad; c) cocinas comunitarias; d) formación y capacitaciones. Para la sistematización, análisis e interpretación de la información registrada se utilizó el Software AtlasTi.

Cuidados comunitarios y alimentación: matriz de análisis

Las prácticas de cuidado se encuentran moldeadas por vínculos interpersonales que dan lugar a interdependencias siendo las principales instituciones sociales que lo proveen el Estado, el mercado, la familia, la comunidad las que se articulan e interrelacionan definiendo la organización social del cuidado (Ravazi, 2007; Esquivel, 2011; Rodríguez Enríquez y Marzonetto, 2015). Por ello, es necesario pensarlas en relación con las autonomías y dependencias intrínsecas al ser humano (Comas, 2014) y no como instancias de debilidad que requieren necesariamente asistencia y, al mismo tiempo, más allá de la prevalencia femenina adulta, familiarista y hogareña. Entendemos que ello nos permite visualizarlos y analizarlos en términos de una *trama social*, complejizando la idea de una relación entre *sujetos que cuidan y otros que son cuidados*². Esta trama social de los cuidados y de las interdependencias complementa el cruce entre la familia, el mercado, el Estado y la comunidad que conforman la llamada organización social del cuidado.

Al igual que otros modos de cuidado (autocuidado, del ambiente, doméstico, familiar, tercerizado, del estado, entre otros) el cuidado comunitario incluye al conjunto de actividades sociales que permiten conservar, continuar o reparar el mundo en vista de vivir lo mejor posible entendiéndose como trabajo (Moliner, 2013) y un conjunto de acciones y nociones afectivas y relacionales. En su definición se considera las *acciones activas como las pasivas* tendientes a satisfacer necesidades de posesión o de acceso a bienes y servicios y necesidades emocionales o anímicas, así como también, el conocimiento socialmente significativo, tradiciones, representaciones y prescripciones del conocimiento científico y que no sólo acontece privilegiadamente en la familia (Tronto, 1993). En los comedores y merenderos, así como en otros espacios públicos y/o privados de los barrios, se suelen llevar adelante *cuidados comunitarios*.

Dos elementos centrales del cuidado son: a) la provisión de las precondiciones en que se realiza el cuidado (Cerri y Alamillo Martínez, 2012); b) la gestión de los recursos y de las acciones contempladas en el cuidado en sí mismo (Rodríguez Enríquez y Marzonetto, 2015). Estos dos elementos conforman el eje del trabajo de cuidado comunitario realizado por las referentes y el personal en general de los comedores y de otros centros barriales y vecinales. La gestión, administración de los recursos y el ejercicio del cuidado suelen ser realizadas por mujeres o por personas vistas como feminizadas, des jerarquizadas y que merecen nula o poca remuneración (Folbre, 2006) recreando desigualdades sociales con base en el género. Esta feminización de las profesiones destinadas al ejercicio asalariado del cuidado se cristaliza en rutinas patriarcales inscritas en las organizaciones y las instituciones que funcionan bajo el derecho moderno (Haber, 2004).

² Un problema estructural que históricamente ha atravesado a quienes cuidan es que el trabajo de cuidado es en su mayoría no remunerado, es decir, a menudo se realizan sin un tipo de retribución salarial. Esta labor con frecuencia recae en las familias, y dentro de ellas, específicamente a las mujeres. Esto último tiene un pacto directo en el desarrollo social y laboral de las mismas.

El cuidado comunitario realizado en los comedores no sigue las lógicas de un sistema económico basado en la acumulación por desposesión (Harvey, 2004), lo cual obliga a pensar y definir lo comunitario y las pautas de habitabilidad y convivencia las pasan a ser una “cuestión social” dejando de ser concebidas como problema familiar (Pautassi, 2007). Las perspectivas de tipo “familísticas” tienden a poner el énfasis en los afectos y en el altruismo y dejar a un lado tanto la distribución desigual de la carga doméstica como el reconocimiento de su remuneración. En este sentido, nos proponemos dejar de considerar al hogar y a la familia como unidades significativas, sino expandir el espectro para advertir *entramajes* más amplios (Castilla, Kunin y Blanco Esmoris, 2020).

Desde nuestra perspectiva el *cuidado comunitario* incluye no sólo a las mujeres sino también al Estado, al mercado, a la comunidad que está participando y a los hombres. Este tipo de cuidado puede pensarse como *un bien común* (Federici, 2010), como un derecho colectivo en el que la vida está en el centro y que incluye prácticas, moralidades y conocimientos biográficos y situadas desplegados para sostener el bienestar de la comunidad. Esta definición tiende a reconocer el hecho que son las mujeres en los barrios marginales y populares quienes generan formas comunales de reproducción social como, por ejemplo, las ollas populares³, los comedores, las cocinas y los servicios de apoyo, contención y resolución de conflictos son centrales. En este sentido, a partir de estas experiencias entendemos la contención como parte de la acción colectiva a la vez que un modo de agregación a sus colectivos de referencia (Lazar, 2019; Roig y Blanco Esmoris, 2021). En estas lógicas comunales la afectividad no sólo forma parte sustantiva de las tareas de cuidado, sino que (re)construye tramas sociales dañadas o amenazadas por lógicas individualizantes.

Como se señala en una publicación de la CEPAL (2022), los cuidados comunitarios son trabajo y servicio, pero también necesidad, derecho -interdependiente a otros derechos para la sostenibilidad de la vida- y parte importante de la economía popular, social y solidaria. En cuanto a los cuidados como necesidad, la publicación hace énfasis en el cuidado de “personas dependientes, por su edad o por sus condiciones/capacidades (niños y niñas, personas mayores, enfermas o en situación de discapacidad) y también de las personas que podrían auto proveerse dicho cuidado.” (CEPAL, 2022:14). Señalan que la visibilización del cuidado fue posible, en gran medida, gracias a las Encuestas de Uso del tiempo (García y Pacheco, 2014), y a la elaboración de Cuentas Satélite, que midieron el trabajo doméstico y de cuidados no remunerados, dando por resultado la “inequitativa distribución entre varones y mujeres, en detrimento de estas últimas” (CEPAL, 2022:11). Se comprende a las prácticas de cuidado comunitario como una respuesta a las condiciones de exclusión y desigualdad en la región, particularmente exacerbadas en el contexto de la postpandemia, presentando entrecrucos entre los lazos sociales-comunitarios-territoriales y la ausencia o insuficiente respuesta del Estado para garantizar la sostenibilidad de la vida⁴.

³ Se denomina olla comunitaria o popular a una instancia de producción colectiva de la comida para la subsistencia en tiempos de crisis económicas, escasez o como parte de protestas colectivas. En Argentina estas suelen iniciarse de manera informal y casi espontánea en barrios populares pero que, en muchos casos, suelen continuar e incluso consolidarse a lo largo del tiempo.

⁴ Se identificaron una serie de experiencias que a continuación describimos, las cuales no fueron incluidas dentro del corpus por estar analizadas previamente en esta publicación. Puede consultarse el detalle en el cuadro del Anexo 1.

El texto de la CEPAL (2022) da cuenta del carácter heterogéneo y polisémico del concepto de cuidados comunitarios, no obstante, puede sostenerse que incluye prácticas diversas que responden a necesidades, objetivos y alcances disímiles según los diversos contextos sociales, económicos, históricos y políticos (Vega, Martínez y Paredes, 2018). Este tipo de cuidados albergan una multiplicidad de iniciativas surgidas de las comunidades en forma autogestionada, de activismo social, confesional o político, dependientes de movimientos sociales o articuladas en redes que pueden incluir o no intervenciones estatales como programas o políticas públicas específicas (CEPAL, 2022). Más allá de esta diversidad, la mayoría de estas experiencias se caracterizan por una fuerte inscripción territorial (Fournier, 2020). Fournier (2022) señala que el trabajo del cuidado comunitario es una forma establecida por las organizaciones sociales de base territorial para resolver las necesidades de cuidado en sectores populares, que complementa la escasa oferta de servicios de cuidado provistos por el Estado. Un diagnóstico de una intervención realizada en Bogotá sobre el trabajo de cuidado no remunerado en el ámbito comunitario en el marco de las 8 Manzanas del Cuidado en Bogotá, identifica al cuidado comunitario como “el conjunto de actividades necesarias para el sostenimiento de la vida (o de la vida útil) de personas, animales y/o bienes comunes tangibles o intangibles; que ocurren en un territorio y contexto específico; son realizadas por personas, colectivos u organizaciones, sin remuneración económica o con un pago simbólico; y sobrepasan las relaciones del hogar de quienes lo realizan” (SDC-OMEG-SDM, 2022: 9).

Siguiendo esta definición de las Manzanas del Cuidado consideramos que es la propia diversidad y heterogeneidad de las acciones contempladas en los cuidados comunitarios lo que da potencia al concepto al permitir ubicar a este tipo de cuidados en un entramado entre los cuidados familiares-domésticos y los públicos; los cuidados remunerados y los no remunerados; las relaciones afectivas y de intimidad y las lógicas gubernamentales; las acciones de cuidado de la órbita de lo humano con lo no-humano como las plantas, los animales y las infraestructuras del barrio. Desde la modernidad, estas diádicas fueron concebidas como antagónicas, no obstante, los cuidados comunitarios en barrios marginales y pobres son un claro ejemplo de que este antagonismo no es más que un horizonte normativo que reproduce desigualdades y lógicas de poder. Considerando este entramado se proponen cuatro dimensiones para el análisis de los cuidados comunitarios vinculados a la alimentación en barrios pobres: a) cuidados comunitarios a infancias y otras dependencias; b) acceso al alimento/comensalidad; c) cocinas comunitarias; d) formación y capacitaciones.

Cuidados comunitarios a infancias y otras dependencias

En esta dimensión se seleccionaron 8 experiencias para el periodo mencionado distribuidas de las cuales, 4 fueron en Argentina y 4 a nivel internacional (3 regionales y 1 de España)⁵. La mayoría de estas experiencias centran sus políticas en la atención a la primera infancia en situación de vulnerabilidad, no obstante, se incluyen casos que contemplan otros sujetos beneficiarios como adultos mayores o personas con discapacidades. El análisis de estas iniciativas experiencias permite identificar dos elementos que han comenzado a formar parte de la agenda social y política de los cuidados, en primer lugar, el derecho a una remuneración por la realización de estos trabajos de cuidado y, en segundo lugar, la inevitable necesidad de articulación institucional entre las distintas instancias del estado y con las y los actores comunitarios y de la sociedad civil.

Como señalan Campana y Rossi Lashayas (2021) uno de los primeros desafíos de garantizar un salario a las cuidadoras comunitarias consiste en redefinir la propia noción de “trabajo” que implica el reconocimiento de las tareas que llevan las trabajadoras que muchas veces están asociadas como “actos de amor” propios del rol socialmente asignado a las mujeres en los espacios domésticos. Es necesario evitar extrapolar lógicas de un ámbito a otro al colectivizar las tareas de cuidado y volcarlas hacia la esfera de lo público, sino dar la lucha por el reconocimiento salarial y la jerarquización que estas tareas deben tener ya que son condición absoluta de su reproducción. Señalan las autoras que mientras otras organizaciones y/o cooperativas presentes en los barrios realizan un esfuerzo por insertar su producción en circuitos de comercialización que exceden las lógicas de la economía popular (por ejemplo, a través de licitaciones del Estado), en las cooperativas de trabajo asociadas a los cuidados comunitarios, este vínculo está ausente.

Cabe mencionar un antecedente previo a las experiencias que presentaremos y son los Centros de Desarrollo Infantil⁶ correspondientes al gobierno nacional de Argentina (Ley 26.233⁷), creados en 2008 y aún vigentes, cuyo objetivo de promover y fortalecer espacios de cuidado y abordaje integral de niñas y niños en su primera infancia, que garanticen una adecuada y saludable nutrición, así como la estimulación temprana y promoción de la salud, propiciando condiciones de participación en el ámbito familiar

5 Hemos identificado un antecedente a las experiencias que se presentaran y es la iniciativa generada desde la Coordinadora de Jardines Comunitarios (Municipio de La Matanza en Buenos Aires, Argentina), instalada en 1990 y con continuidades hasta la actualidad. Estas experiencias pedagógicas nacieron ligadas a cada una de las crisis económicas y sociales de las décadas del ochenta y noventa en nuestro país. Los jardines incluidos en esta red, en su mayoría comenzaron como iniciativas vecinales con el fin de atender colectivamente las problemáticas vinculadas al cuidado y la alimentación de los niños/as en momentos de crisis sociales y económicas. Luego, muchas de estas experiencias, se transformaron en guarderías para cuidar a los niños de las madres que no podían llevar adelante dicha tarea dada su incorporación al mercado laboral (Ierullo, 2015). La persistencia de este proyecto tiene que ver con la articulación de diferentes organismos. En cuanto al financiamiento, se registraron las siguientes modalidades: a) Política Agraria Común (política alimentaria); b) becas y el cobro de un bono contribución a los/as destinatarios/as del Ministerio de Desarrollo Social de la provincia; c) como parte de los centros y jardines asociados a InterRedes, reciben, también, recursos del programa provincial Unidades de Desarrollo Infantil; d) Consejo de Chicos y Jóvenes en el Municipio; d) Servicios Zonal y Local de Protección de los Derechos del Niño. No obstante, se hace muy difícil cubrir lo necesario para cada chico ya que los fondos que reciben para la mantención de los centros y de la población que atienden no pueden ser rendidos como salarios, sino que son “incentivos”.

6 En CABA CeDI. Véase: <https://buenosaires.gob.ar/desarrollohumanoyhabitat/centros-de-desarrollo-infantil-cedis>

7 Véase <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-1202-2008-142901/texto>

y comunitario que los fortalezcan y faciliten el proceso de crianza y desarrollo⁸. La población destinataria son: niñas y niños de 45 días a 4 años en situación de vulnerabilidad social⁹.

Una experiencia semejante posterior son las Unidades de Desarrollo Infantil -UDI- vigentes en la actualidad y creadas en 2014 a partir de la resolución N° 416/14 del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Buenos Aires (Argentina), en el marco del Programa de Fortalecimiento de las Organizaciones de la Sociedad Civil (creada en 2018), anteriormente llamado Seguridad Alimentaria (creada en 2011). Su objetivo es fortalecer a las familias en el cumplimiento de su función propiciando la participación de la Comunidad y garantizando la atención integral desde la perspectiva de los Derechos del Niño y que por diversas razones no puedan ser contenidos en su ámbito familiar¹⁰. Son espacios de cuidado destinados a niñas y niños de 45 días a 14 años. En ellas se brinda atención alimentaria y colaboración en el proceso enseñanza-aprendizaje. Tienen 3 modalidades: Jardín Maternal Comunitario, Casa del Niño, Centro de Atención Integral. En este caso, el gobierno provincial otorga al espacio una beca por cada niña/niño¹¹. Este sistema funciona a través de becas que se le otorgan al espacio por cada niña/niño a la que se le provee un servicio. Las Organizaciones de la Sociedad Civil firman un convenio cada dos años con el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en el marco general de la actividad analizada.

Respecto de experiencias organizadas por la sociedad civil, se encuentran los Centros Infantiles de Recreación y Aprendizaje -CIRA- presentes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina), vigentes y creados en el año 2015 (MTE-CETEP, s/f). Es un espacio de cuidados para niños/as de 45 días a 12 años hijos/as de trabajadores/as textiles del Movimiento de Trabajadores Excluidos-Unión de Trabajadores de la Economía Popular (MTE-UTEP) para que éstos/as puedan desplazarse y cumplir horarios de trabajo. Estos centros proveen espacios de cuidados a partir de la articulación de diversos instituciones del Estado (centros de salud del gobierno local, la Administración Nacional de Seguridad Social y el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y el Programa Nacional de Inclusión Socio Productiva y Desarrollo Local “Potenciar Trabajo” que reconoce un pago adicional a trabajadoras sociocomunitarias) e incluyen iniciativas de capacitación y certificación de saberes vinculados al cuidado que habilita la posibilidad de la comunitarización de los cuidados. En la Provincia de Buenos Aires (Argentina) el Merendero “Sueños Felices” en el Municipio de General San Martín a cargo de una organización de la sociedad civil que funciona desde 2018 y aún está vigente. Cabe destacar que el merendero funcionaba dentro de la Red de

8 En el marco de la iniciativa mencionada, se inscribe el Programa de Infraestructura para Centros de Desarrollo Infantil que contempla la construcción de 500 centros en todas las provincias de Argentina, además de “ampliar y fortalecer los servicios existentes en las áreas de cuidado” (Obras públicas, enero 2023). El principal objetivo del Programa es “reducir las brechas de pobreza, género, territoriales y de acceso a los espacios de cuidado integral”. La implementación está a cargo del Ministerio de Obras Públicas, de Desarrollo Social y del Estado Provincial y/o Municipal (Obras públicas, enero 2023). El diseño cuenta con dos prototipos y uno especial adaptado a las características geográficas de la región Patagonia: *Prototipo 1*: cuenta con una superficie cubierta de 220 m², en predios de 300 m², y contempla distintas salas según las edades y espacios de recreación al aire libre. Con una capacidad para 96 niñas y niños cada uno, brindarán una atención integral para su desarrollo, asistencia nutricional, estimulación temprana y psicomotricidad. *Prototipo 2*: fue diseñado para las localidades con menos de 7.000 habitantes, tiene una superficie cubierta de 110 m² y capacidad para 48 niñas y niños, y además podrá funcionar como salón multifuncional destinado a los usos que la comunidad requiera.

9 Para atender a la población destinataria se prevé contar con un equipo interdisciplinario y que contemple al menos los siguientes roles: coordinación, equipo técnico, profesionales de las áreas sociales, sanitarias y educativas, promotores comunitarios de desarrollo infantil; talleristas comunitarios, personal de mantenimiento, limpieza y cocina; equipo profesional de apoyo externo. Complementariamente se indica que pueden contar con “voluntarios sociales”.

10 Véase https://www.gba.gob.ar/desarrollo_de_la_comunidad/asistencia/udi

11 A marzo de 2023 los montos indicados en el sitio de los UDI indica que para: Jardín Maternal Comunitario (JMC): de 45 días a 5 años otorgan una beca de \$2.800 por cada uno/a; Casa del Niño (CN): de 6 a 14 años otorgan una beca de \$2.800; Centro de Atención Integral (CAI) de 45 días a 14 años otorgan una beca de \$2.000.

comedores comunitarios a partir de la cual consiguen gran parte de los recursos con los que se sostiene el espacio. Los/as vecinos/as y los/as donantes tuvieron un rol fundamental en el desarrollo del merendero y allí se llevaban adelante tareas de cuidado, sobre todo, alimentarias, y actividades de acompañamiento pedagógico y contención social (Aiello, 2022:4).

A nivel regional se encontraron 3 experiencias, todas vigentes hasta el momento de escritura de este texto (en 2024), las que presentaremos de modo cronológico según el año de creación de estas. Cabe mencionar que hay antecedentes centrados en adultos y adultas cuidadores y cuidadoras ya iniciados en 1980¹² y 1990¹³.

Para el nuevo milenio, se destaca el Programa de Cuidado Infantil de la “Alianza Maya de Salud Wuqu’Kawoq” en zonas rurales de Guatemala, iniciado en 2007 y aún vigente. El mismo, se complementa con atención integral de mujeres, la salud materno infantil y las enfermedades crónicas. Son las cuidadoras comunitarias, participantes de las comunidades indígenas, quienes acompañan a otras mujeres a que reciban atención médica en las instituciones de salud tradicional, actuando como “mediadoras entre el personal médico y paciente” (Fraga, 2022: 5). Las intervenciones se apoyan principalmente en clínicas educativas, organización comunitaria y empoderamiento de las comunidades para el autocuidado de la salud (Fraga, 2022). En otro punto de América Latina, en el mismo año, se lleva adelante el Programa de Cuidados Domiciliarios a Personas Mayores Vulnerables en Chile¹⁴, vigente, cuya ejecución se realizó por el Movimiento Pro-Emancipación de la Mujer Chilena en articulación con el estado nacional. El programa permite generar trabajo remunerado a mujeres valorando y reconociendo las habilidades desarrolladas en torno al cuidado y brinda actividades “de respiro” para las cuidadoras permanentes, con actividades de apoyo para ellas, así como de capacitación (Sallé y Molpeceres, 2018: 47).

En el año 2017 se inicia en Perú el Programa Cuidado para el Desarrollo Infantil que incluye un apoyo a las familias otorgado a través del Servicio de Acompañamiento a Familias. El mismo consiste en visitas domiciliarias y sesiones de socialización y aprendizaje en el hogar con los cuidadores brindando orientación a las familias sobre prácticas de crianza en un marco de cuidado cariñoso y sensible (UNI-

12 Está el Programa Hogares Comunitarios de Bienestar en Colombia, iniciado en 1980 y vigente, que involucra a la familia de las infancias en el desarrollo físico, cognitivo y emocional. El funcionamiento del programa está a cargo de las familias de los niños beneficiarios, las cuales se organizan en asociaciones de padres de familia, que “administran los recursos asignados por el Estado para el programa”. Asimismo, el programa realiza un seguimiento estricto al estado nutricional de la población beneficiaria y promueve la vacunación completa y la vinculación de la familia al sistema de salud. Además, mediante capacitación a las madres comunitarias, el programa ofrece “acompañamiento y charlas educativas a las madres y padres de los menores para mejorar las prácticas de crianza, de modo que se reconozca a los menores como actores sociales de derechos, se promueva su buen trato y prevalezca la armonía en las relaciones familiares” (Ferreira, 2016: 280). Véase <https://www.icbf.gov.co/portafolio-de-servicios-icbf/hogares-comunitarios-de-bienestar-grupales#:~:text=%C2%BFDe%20qu%C3%A9%20se%20trata%3F,encuentran%20en%20condiciones%20de%20vulnerabilidad>.

13 De acuerdo con el fortalecimiento de las mujeres, sus tareas de cuidado y su accionar público en los barrios; hemos identificado la iniciativa Programas Hogares Comunitarios en Costa Rica, iniciado en 1994 y vigente, en el cual se lleva a cabo en las viviendas de “madres comunitarias” que reciben en sus casas a 10 chicos/as de lunes a viernes de 6am a 6pm. “Estas madres comunitarias cuidan, alimentan, educan y, sobre todo, le brindan afecto a las niñas y a los niños” (Ferreira, 2016). El programa incluye Grupos Comunitarios conformados por actores sociales del Estado que supervisan las tareas y garantizan los recursos que las madres cuidadoras requieren. Debido a que el programa tiene alcance nacional, beneficia a más de un millón de niños/as “menores de cinco años, pertenecientes a los sectores más vulnerables de la sociedad, situados en zonas marginadas de centros urbanos y zonas rurales” (Ferreira, 2016: 279). Si bien las mujeres reciben una beca para cuidar a los/as niños/as, ésta no llega a ser un salario mínimo ni otorga derechos laborales. El número de niños/as por mujer cuidadora se plantea como excesivo, “sobre todo considerando las edades (cero a cinco años), lo que irá necesariamente en desmedro de la calidad del cuidado otorgado” (Ferreira, 2016:282). Véase <https://www.archivodigital.go.cr/index.php/expediente-del-proyecto-n-152-hogares-comunitarios-en-las-zonas-rurales-de-costa-rica-del-programa-pl-480-fondo-para-proyectos-que-contiene-correspondencia-tomo-2>

14 Véase <https://www.chileatiende.gob.cl/fichas/28768-programa-cuidados-domiciliarios#:~:text=El%20programa%20Cuidados%20Domiciliarios%20entrega,en%20situaci%C3%B3n%20de%20vulnerabilidad%20socioecon%C3%B3mica>.

CEF, 2021). Este Programa incluye otras tareas abordadas como: a) promoción del juego y la comunicación para el desarrollo de la primera infancia; b) capacitación para la sensibilización y transferencia del enfoque de cuidados para el desarrollo infantil a los agentes públicos del nivel nacional (tomadores estratégicos de decisiones); c) realización de un Diplomado de Formación de Formadores en Desarrollo Infantil Temprano en conjunto con la Universidad Peruana Cayetano Heredia; c) acompañamiento técnico al desempeño de los formadores en Centro de Desarrollo Infantil durante los procesos de capacitación o en la prestación de servicios; d) realización de Intervenciones Tempranas para niños y niñas con discapacidad. Las instituciones intervenientes son el Estado nacional y municipal, UNICEF, la Universidad Peruana Cayetano Heredia y la Organización Mundial de la Salud. Esta experiencia de cuidados comunitarios es interesante en cuanto incluye la contratación laboral de facilitadoras comunitarias a través de los municipios y de los sectores de salud. Cómo vemos, la articulación entre organismos estatales, universitarios y multilaterales de Derechos Humanos se torna un valor agregado y que permite la sostenibilidad de estas iniciativas (UNICEF, 2021).

Una experiencia innovadora resulta ser El Faro de Mapasingue-Casa Comunal del Sector “Hijos del Suelo” en Guayaquil, Ecuador¹⁵, desarrollada por un grupo de arquitectos en el año 2020, durante la pandemia de covid-19 y vigente aún. Este espacio orienta a las 250 familias de la zona en la realización de sus actividades culturales y educativas, funcionando como un lugar de integración comunitaria debido a su accesibilidad desde el espacio público. Asimismo, funciona como punto de encuentro durante el día por su permeabilidad y su capacidad de extenderse al espacio público y durante la noche cuando su luminosidad se proyecta sobre las escaleras creando seguridad y dinamismo en el barrio. En términos arquitectónicos y considerando el valor para la comunidad se decide conservar la estructura modular preexistente e intervenir en los límites de la casa comunal para convertirlos en umbrales de transición que a su vez funcionan como bandas programáticas. La fachada hacia la calle conecta el exterior con la planta de ampliación de la casa comunal, se derriba el muro de inmersión para ganar una franja de luz y actividad; se eliminan las baterías de baño y cocina anteriores para configurar una banda de servicios compacta y práctica. Se derriba el muro lateral de fachada para construir un gran mueble transparente donde almacenar, sentarse y leer. Este espacio es utilizado como zona de lectura, recreo y actividades lúdicas diversas.

Ampliando en análisis al alcance iberoamericano encontramos el Sistema Nacional de Atención a la Dependencia en Andalucía, España¹⁶, que inició sus actividades en 2010 (y aún sigue vigente) y aborda la situación de personas con “disminución física, sensorial y psíquica”, y/o de la “tercera edad”. Se suele otorgar asistencia a mujeres, sobre todo, mayores de 80 años. Estos cuidados fueron diseñados por la Ley 39/2006, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en situación de Dependencia. Incluye servicios de prevención de las situaciones de dependencia, Servicios de promoción de la autonomía personal, Servicio de Teleasistencia, Servicio de Ayuda a Domicilio, Atención a las necesidades del hogar, Cuidados personales, Servicio de Centro de Día y de Noche (de Respiro familiar), Centro de día de Atención Especializada, Servicio de Atención Residencial, Prestación económica vinculada al servicio, Prestación económica para cuidados en el entorno familiar y apoyo a cuidadores no profesionales y Prestación económica de asistencia personal. Este programa aborda la situación de dependencia de

¹⁵ Puede leerse sobre la experiencia en: <https://www.archdaily.cl/cl/987782/casa-comunal-el-faro-de-mapasingue-bbl-estudio>

¹⁶ Pueden consultarse las características de su solicitud en: <https://ssm.cordoba.es/servicios/servicio-de-atencion-a-la-dependencia>

las personas desde un enfoque de derechos. Muchas de sus cuidadoras están enmarcadas en el Convenio Especial de Cuidadores no Profesionales, y sus tareas son remuneradas, todavía hay un porcentaje alto de personas que realizan las tareas de manera voluntaria.

“Dar de comer”: algo más que acceso al alimento

En este apartado, se describen 6 experiencias, 5 en Argentina y 1 latinoamericana, las que fueron seleccionadas debido a que destacan la importancia del fortalecimiento de la comensalidad comunitaria generando instancias para el refuerzo de vínculos sociales o fundando comunidad y sociabilidad (Arnaiz, 2001). No se trata sólo de acceder a los nutrientes que nos brindan los alimentos también conlleva la construcción sentidos sociales de pertenencia, actos ceremoniales ya que la comida es, como refiere Maffesoli (1990), una técnica simbólica, una metáfora de la socialidad intimista que establece esta comunión en los momentos festivos (Maffesoli, 1990). Es un modo de “hacer sujeto”, organizado con base en una multiplicidad de sentidos asignados al cuidar como dar de “comer bien”; cuidar como “acompañar”, y cuidar del barrio, contener, sostener y comunicar, como formas de cuidar y recomponer lazo social y afectivo (Blanco Esmoris y Roig, 2021). Es pertinente aclarar que los cuidados sociocomunitarios registrados en las experiencias reseñadas tienen lugar en territorios marcados por desigualdades sociales e históricas persistentes y por la escasa y fragmentada oferta estatal. Asimismo, en todas las experiencias se realizaron intervenciones en las condiciones edilicias de los espacios con el objetivo de mejorar las condiciones de higiene y habitabilidad de los comedores.

En el año 2004 en la ciudad de Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires, Argentina) se implementó la iniciativa “Volviendo a Casa” orientada a familias de mayor vulnerabilidad. El fundamento de la misma fue que con la crisis social y económica que atravesó el país en 2001 como resultado de las políticas económicas de la década anterior, en la ciudad de Bahía Blanca las organizaciones populares enfrentaron la crisis organizando comedores comunitarios y copas de leche que se sostuvieron gracias a donaciones de empresas, vecinos y la colaboración del municipio. En el año 2004 se plantea en el gobierno local la necesidad de transformar los “Comedores Comunitarios” en “Centros Comunitarios” para dejar de aportar alimentos al comedor y que éstos sean destinados a la familia y sea la madre quien elija qué preparación realizar a sus hijos para alimentarlos nutritivamente y con afecto (Pérez, 2005). El programa consistió designar módulos alimentarios y complementos a las familias que antes concurrían a comedores o distribuidores de viandas. A su vez, estos últimos se intentaron redefinir como nuevos espacios con distintas actividades, donde también se realizan talleres para enfatizar en el mejoramiento de la nutrición y el fortalecimiento de los vínculos familiares (Cernadas de Bulnes y Marcilese, 2007). Los/as actores sociales que se involucraron en este proyecto son: el Gobierno municipal y Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Secretaría de Desarrollo Humano y Social y el Fondo de Fortalecimiento Familiar de la Provincia de Buenos Aires. Este tipo de iniciativa encuentra algunos desafíos cómo: a) escasez de recursos; b) la descentralización de los recursos y falta de convención hacia las familias; c) no se observaron mejoras de las condiciones nutricionales de las familias; d) desde la pers-

pectiva de las/los beneficiarias/os, la comida otorgada no alcanza para todo el mes como si les rendía cuando comían en el comedor (Cernadas de Bulnes y Marcilese, 2007).

Desde el año 2008 se lleva a cabo en la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires (Argentina) la implementación de la Tarjeta Social. Esta experiencia luego fue replicada en varias otras ciudades del país como La Pampa, Ciudad de Buenos Aires, Córdoba, Bahía Blanca, San Miguel de Tucumán (entre otras). Se trata de otorgar una tarjeta de débito bancaria a la cual se le asigna una carga de dinero mensual para la compra de productos alimenticios y de primera necesidad en comercios adheridos. Este sistema de transferencias de dinero está en coordinación con los comedores comunitarios ya que la distribución de las tarjetas de débito con el dinero se realiza bajo dos modalidades: 1) los comedores continúan brindando las prestaciones y entonces se entrega una única tarjeta a cargo de la encargada del comedor para la compra de todos los insumos y productos; 2) el valor de la tarjeta que recibe el comedor se divide en tarjetas para aquellos beneficiarios que no reciben otra prestación social.

Esta situación genera dilemas en las propias encargadas ya que entran en tensión la continuidad del comedor y la comensalidad. No obstante, frente a la desconfianza que tiene la población sobre la regularidad de la prestación la estrategia generalizada es que el dinero sea entregado al comedor y que no quede en manos del municipio (Santarsiero, 2013).

El reparto de las tarjetas se ofrece bajo dos opciones. O bien, los comedores continúan brindando las prestaciones y entonces se entrega una única tarjeta a cargo de la encargada para la compra de todos los insumos y productos. O bien, el valor de la misma se divide en tarjetas para aquellos beneficiarios que no reciben otra prestación social (Santarsiero, 2013:7).

En el año 2009 (y vigente hasta la actualidad), en la provincia de Tucumán se implementa el Programa provincial de Fortalecimiento de Cocinas Comunitarias¹⁷ por la Dirección de Políticas Alimentarias, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de dicha provincia. Las cocinas se reparten en distintas localidades de Tucumán como, por ejemplo: Capital; Tafí Viejo; Cruz Alta; Colombres; Famaillá; La Florida; Gobernador Piedrabuena; Villa Benjamín Aráoz; El Bracho; y El Naranjo. El objetivo las mismas es facilitar la accesibilidad a los alimentos y garantizar la comensalidad familiar, promoviendo una alimentación saludable: fortalecer los vínculos familiares; potenciar a instalar capacidades organizativas en el sujeto y en las cocinas comunitarias para la producción de un capital cultural, económico y sostenible; fortalecer las redes socio comunitarias como apoyo social a nivel grupal y comunitario y diseñar e implementar estrategias de Auto sustentabilidad desde una economía social.

En la ciudad de Santa Fé, en la provincia del mismo nombre en Argentina, encontramos el Comedor “San Francisco Solano” en el cual, en el 2011, se arreglaron techos, baños, aberturas, cableado eléctrico y mejoras de artefactos y conexiones a la electricidad, mejoras de acceso al agua y remodelación de las cocinas siguiendo criterio de seguridad e higiene alimentarias y lógicas de comensalidad comunitaria. Para estas remodelaciones intervino la Universidad Nacional del Litoral con su Programa Alimentos de Interés Social (perteneciente a la Secretaría de Extensión) y docentes y alumnos de diversas carreras (Ingeniería en Alimentos, Química e Industrial, Arquitectura, Nutrición y Ciencias

17 Véase <https://mdstuc.gob.ar/cocinas-comunitarias-01/>

Económicas). El comedor aún continúa propiciando la comensalidad comunitaria a partir de facilitar el uso de las cocinas como espacio comunitario para la preparación de los alimentos diarios y para emprendimiento productivos¹⁸.

En la misma línea, podemos identificar también la experiencia del Comedor “La Fortaleza” presente en el barrio Los Vázquez de la ciudad de San Miguel de Tucumán, (Argentina)¹⁹ remodelado en el año 2017 y vigente aún. Este comedor asiste mayoritariamente a niñeces vulnerables y en el mismo se llevó adelante una ampliación y refacción edilicia con paneles monolíticos estructurales y mallas de acero de alta resistencia en lugar de la construcción convencional con ladrillos y concreto. El objetivo fue ampliar el espacio para cocinar y la entrega de las viandas. En esta experiencia se destaca el entramado de actores involucrados en la gestión de las reconversiones: el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, la Dirección de Políticas Alimentarias de la provincia de Tucumán, la Secretaría de Articulación Territorial y Desarrollo Local de gobierno de la ciudad de San Miguel de Tucumán y la empresa Estisol.

Una iniciativa similar se identificó con el Programa Comedores Comunitarios en la ciudad de México (Méjico), que forma parte de la “Cruzada Nacional contra el Hambre” desde 2017. El contexto en el que se desarrolla el Programa está atravesado por una población con situación de “pobreza extrema de alimentación” (55.3 millones de personas en el año 2014). Se trata de grupos con problemas de desnutrición y de inseguridad alimentaria. El Programa se propuso implementar 5000 Comedores Comunitarios a lo largo del país, cero hambre a partir de una alimentación y nutrición adecuada de las personas en pobreza multidimensional, la eliminación de la desnutrición infantil aguda y crónica, y mejorar los indicadores de peso y talla de la niñez. También, se centró en aumentar la producción de alimentos y el ingreso de los campesinos y pequeños productores agrícolas, minimizar las pérdidas post-cosecha y de alimentos durante su almacenamiento; transporte, distribución y comercialización. La selección de esta experiencia se basó en la incorporación de otros actores económicos como los pequeños productores y campesinos en el abastecimiento de los comedores.

Cocinas comunitarias: precondiciones del cuidado y la importancia de lo común

En este apartado describimos 3 experiencias, 2 nacionales y 1 internacional que fueron seleccionadas porque proponen la figura de las cocinas como elemento de integración y fortalecimiento social destacando la importancia pensar estos cuidados como un bien común (Federici, 2010) necesario para garantizar el bienestar y realizado principalmente por las mujeres del barrio. Entendemos que estas experiencias de las cocinas comunitarias nos permiten reflexionar sobre la importancia de concebir dentro de los cuidados comunitarios no sólo las dimensiones de la reproducción de la vida y las interdependencias sino también las precondiciones del cuidado (Partenio, 2022), la habitabilidad y

18 Puede leerse sobre su experiencia en: <https://www.unl.edu.ar/iberoextension/dvd/archivos/ponencias/mesa3/voluntariado-universitario-exp-exitosa.pdf>; https://issuu.com/unlitoral/docs/memoria_institucional_2011

19 Ministerio de Desarrollo Social de Tucumán. El Estado acompaña a mujeres de la cocina comunitaria La Fortaleza en Los Vázquez. 10/02/2018 <http://mdstuc.gob.ar/2018/01/10/estado-acompana-mujeres-la-cocina-comunitaria-la-fortaleza-los-vazquez/>

el entorno. Más allá de los familístico y feminizado, el cuidado comunitario no sólo es un trabajo sino que también es un bien común.

Un caso significativo lo constituyen las Cocinas Comunitarias, en Alderetes-Tucumán (Argentina). La reconversión de comedores a Cocinas Comunitarias se gestionó a través del Ministerio de Desarrollo Social de Tucumán, la Secretaría de Articulación Territorial del Ministerio, la Asociación y Cooperativa ladrillera. En esta localidad las familias son, principalmente productoras de ladrillos (masculinidades), “ámas de casas” (feminidades) y cosechas de limón (trabajo familiar). Estos trabajos son por temporadas, es decir, se tratan de familias que no tienen un ingreso económico fijo. Son los mismos actores sociales quienes colectivamente generaron “estrategias de resolución a la necesidad alimentaria y a otras necesidades comunes” (Auad y Pilar, 2018). En el programa se integran los conocimientos disciplinarios de la psicología, salud pública y medicina con los saberes de la comunidad. La aparición del programa Fortalecimiento de Cocinas comunitarias es una propuesta superadora frente a la existencia de Comedores Infantiles/Comunitarios en la Provincia. Una iniciativa que apuesta a “fortalecer un espacio en el que, como actores sociales dentro de una comunidad, puedan encontrarse, conversar, compartir” (Auad y Pilar, 2018:7).

Una experiencia bastante única se vincula con el Proyecto de ley para el Reconocimiento Salarial de las Cocineras Comunitarias (impulsado por la Garganta Poderosa, Argentina)²⁰. Este proyecto busca generar un piso de derechos para las trabajadoras y trabajadores de los comedores y merenderos comunitarios, que incluya derechos laborales y un salario digno. La paradoja que se plantea se apoya en algo que se viene advirtiendo a partir de este informe:

El reparto de las tarjetas se ofrece bajo dos opciones. O bien, los comedores continúan brindando las prestaciones y entonces se entrega una única tarjeta a cargo de la encargada para la compra de todos los insumos y productos. O bien, el valor de la misma se divide en tarjetas para aquellos beneficiarios que no reciben otra prestación social (Santarsiero, 2013:7).

Este proyecto de ley titulado “Sistema Integral de Protección del Trabajo de Cuidado Comunitario” el cual se propone que funcione bajo la órbita del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina fue presentado en mayo de 2023 en la Cámara de Diputados de la Nación Argentina (bajo el número de expediente 2227-D-2023 y con trámite parlamentario N°59). El objeto del proyecto de ley es reconocer el valor social y económico del trabajo de cuidado comunitario entendido como sostén de la vida y apoyo fundamental de los sectores socioeconómicamente vulnerables de la sociedad.

De manera temprana, independiente al periodo de análisis considerado, encontramos la iniciativa Cocina Comunitaria - Organización de Buena Comida (Vancouver, Canadá), una propuesta de cocinas “de acceso público”. Estas resultan un recurso importante para apoyar la educación comunitaria, los vínculos sociales, las capacitaciones, el desarrollo comunitario y el acceso a los alimentos. Estas cuentan con apoyo y recursos de *Greater Vancouver Food Bank*²¹. En el documento consultado se encuentran disponibles las pautas requeridas para renovar o realizar una cocina comunitaria. Algunas

20 Véase: <https://lapoderosa.org.ar/2023/06/proyecto-de-ley-cocineras-puntos-claves/>

21 Véase: <https://foodbank.bc.ca/>

de ellas son: ser una instalación social o recreativa afiliada a la Ciudad, que los espacios para la educación y la alimentación sean “adecuados”, según la normativa, que el baño sea accesible, que haya buena iluminación, pisos antideslizantes, entradas accesibles para sillas de ruedas y mesas móviles. El objetivo es reducir la inseguridad alimentaria a la mitad, en una sociedad con millones de personas que se encuentran en esa situación. La Organización afirma que la inseguridad alimentaria hace que las personas enfermen, se rompan vínculos, no se encuentre empleo ni puedan participar en sociedad y que por ese motivo es necesario dar respuesta a esta problemática²².

Una iniciativa novedosa la constituye la transformación de Centros de Día en Cocinas Comunitarias Móviles y espacios de asilo adaptables a contextos de migración o de cambios climáticos (Portugal). El proyecto fue llevado adelante por graduados de MA interior Design- de la Universidad de East London (2019-2020). Tuvo, como principal objetivo, generar sentido de pertenencia, interacción social y “normalidad” en vidas domésticas de personas que están pasando por situaciones de desarraigamiento, incertidumbre o inestabilidad. Por ejemplo, la cocina está pensada para que las personas puedan pintar sus platos o pegar sus fotos relacionadas con recuerdos. El diseño del proyecto del comedor comunitario se desarrolló a partir de procesos de participación de los/as implicados/as. Las transformaciones y ampliaciones edilicias se abordan desde el ecologismo, por lo que se realizan con materiales reciclados de otras construcciones o depósitos. El diseño de la cocina provino del arte del plegado de papel, “origami” e incluye: la unidad de cocina, el tantoor de Barro, Unidad de servicios y asientos. Además de brindar comida, se utiliza para realizar talleres, clases y charlas.

Formación y capacitaciones: la importancia de los saberes previos y situados

Las discusiones sobre los cuidados han recuperado escasamente aquello que sucede al interior de los espacios comunitarios y que se vincula con los conocimientos, saberes y hacedores situados que no suelen estar incluidos en los análisis de las lógicas de las dinámicas familiares urbanas, ni pueden explicarse desde una lógica del beneficio económico, ni responden de manera unívoca a programas o lineamientos de políticas públicas (PNUD, 2022). La revisión bibliográfica reseñada a lo largo del texto identifica que en la mayoría de las experiencias de cuidado comunitario se trata de trabajo voluntario donde la provisión de servicio comunitario o local se realiza de manera sostenida por largos períodos de tiempo y se apoya en lógicas de servicio sin remuneración ni reconocimiento.

Como fue precisado, en los casos locales y regionales revisados y seleccionados se destaca la importancia de los saberes desarrollados durante las trayectorias de cuidado y de gestión y administración de los comedores y/o centros comunitarios. Estos saberes no son reconocidos en términos de forma-

22 Con relación a esta experiencia resulta necesario mencionar las Cocinas Comunitarias o “folkkok” (Suecia). Las mismas se caracterizan por un conjunto de prácticas basadas en la preparación y distribución colectiva de los alimentos para abordar la “inseguridad alimentaria”. Se trata de espacios de interacción social. La experiencia de folkkok tiene sus orígenes en los 1880 y tuvo transformaciones a lo largo de los años en la gestión. En principio surgen como comedores de beneficencia, “altruistas”, instituciones que tenían una lógica “caritativa”, para luego, entre las Guerras Mundiales convertirse en espacios de Movimientos Obreros y continuar así hasta la actualidad. Quienes trabajan en estos espacios son voluntarios, no reciben compensación económica por las labores. En el folkkok: “cualquiera puede entrar a la cocina, todos pueden participar de diferentes maneras” (Lundstrom, 2022:4).

ción laboral ni tienen remuneración. Las dos experiencias nacionales reseñadas proponen capacitaciones sobre cuidados y las consideramos debido a que una es una formación universitaria que acredita conocimientos en cuidados a nivel de tecnicatura y la otra considera la inserción laboral en cuidados.

Por un lado, es importante mencionar la Tecnicatura Universitaria en Cuidados de la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos (Argentina). Se trata de la primera carrera de pregrado del país en torno a esta temática desde una perspectiva transversal de derechos humanos, salud integral y con perspectiva de género. La propuesta de cursada está pensada para desarrollarse de forma presencial y en dos años y medio y se propone como objetivo ofrecer herramientas teóricas y metodológicas que permitan profesionalizar el trabajo de quienes realizan o desean realizar tareas de cuidado de niñas/as, personas mayores y personas con discapacidad (FTS, 01/03/2023). Asimismo, con esta formación se espera que las personas que la cursen desarrollen competencias y acciones para: a) realizar tareas de sostén y acompañamiento a sujetos que requieran cuidados, tendientes a desarrollar y/o fortalecer su independencia y/o autonomía; b) apoyar y colaborar en las tareas del equipo profesional interviniente; c) llevar adelante un cuidado integral que permita mejorar las condiciones y calidad de vida fortalecimiento las relaciones familiares y redes de apoyo de las personas a su cargo; d) colaborar en el diseño, planificación y gestión de políticas y modelos de intervención en cuidados progresivos y paliativos en el curso vital; e) participar en tareas de gestión institucional relacionadas al campo de la niñez, envejecimiento y vejez, y discapacidad.

Por otro lado, las Capacitaciones en Cuidados de Personas (Ciudad de Buenos Aires, Argentina). Mediante esta iniciativa se brindan conocimientos para mejorar el desempeño laboral en cuidados, siguiendo las instrucciones de los profesionales y familiares que se encuentren a cargo de la persona que cuidarás. La propuesta se dirige a: cuidado de infancias, adultos mayores, enfermos y personas con discapacidades. Se dan herramientas en: higiene y tareas de aseo de personas y espacio físico, alimentación, recreación, descanso y prevención de accidentes. De esta iniciativa pueden participar mayores de 16 años y es recomendable contar con conocimientos básicos de lectura, escritura.

A modo de cierre

En este relevamiento preliminar presentamos una reconstrucción de experiencias de acuerdo con las fuentes oficiales, sea de las políticas públicas o de las organizaciones de base, que nos permitió delinear e identificar el rol que ocupan las cocinas y espacios comunitarios, entendidas en términos amplios, en las experiencias de cuidado colectivo.

Podemos señalar que, acuerdo con los objetivos propuestos para este artículo, la definición operacional de ciudadanos comunitarios considera en sus dimensiones la reproducción de la vida, el bienestar, las interdependencias y múltiples dependencias, las lógicas sociales que lo moldean y son moldeadas por éste, las precondiciones del cuidado y los recursos necesarios para realizarlo y la habitabilidad y el entorno. Todo ello más allá de los familístico y feminizado y entendiéndolo como un trabajo y un bien común que, en la praxis cotidiana genera un tipo de contención colectivizante.

A partir de definición mencionada, el eje de la revisión estuvo puesta en aquellas intervenciones estatales, así como en las experiencias de organizaciones de base que construyen modos diversos y diferenciales de dar respuesta de demanda de cuidados en clave situada y territorial en donde las cocinas comunitarias trascienden el “dar de comer” como actividad *per se*, sino que involucra una serie de acciones y compromisos de relacionamiento con el entorno.

Complementariamente, mostramos el modo en que estos servicios movilizan de manera directa o indirecta una concepción integral de los cuidados que (necesariamente) conlleva mejoras en las condiciones de habitabilidad de los espacios, el reconocimiento de labores y tareas de mujeres y la promoción de la participación comunitaria. Se destaca en la mayoría de las intervenciones que los comedores y las mujeres a partir de sus acciones, redes y lógicas de cuidado proveen territorializar la presencia del Estado en los barrios (sobre todo en zonas periféricas o barrios vulnerables), permitiendo el acceso a servicios públicos de distinto tipo que, de otra manera, no estarían presentes o lo estarían de un modo fragmentario. En todos los casos, se reseña que las mujeres son centrales en esta puesta en valor, en parte debido a su conflictiva relación con el mercado de trabajo dada la desigualdad de género presente en las distribuciones de responsabilidades en el cuidado.

La presente revisión conceptual y análisis de experiencias pretende ser una contribución a la agenda programática sobre cuidados en general y cuidados comunitarios en particular. Entendemos que este paso constituye la antesala de trabajos de campo posteriores que posibiliten comprender de qué modo se ponen práctica y se hacen carne tales iniciativas. Queda abierta la invitación a seguir relevando este tipo de iniciativas más allá y más acá de Argentina para redefinir los alcances y los sentidos que asume la noción de cuidados comunitarios en una agenda de política pública que continúa desafiando el quehacer académico.

María Florencia Blanco Esmoris es investigadora afiliada al Centro de Investigaciones Sociales (CIS-CONICET/IDES-UNTREF) con especialización en desigualdades sociales, urbanas y habitacionales. Es Doctora en Antropología Social por la Escuela Interdisciplinaria de Estudios Sociales (EIDAES-UNSAM) (Argentina).

María Victoria Castilla es Doctora en Antropología Social, Investigadora Independiente del Consejo Científico de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y la Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM).

AGRADECIMIENTOS

A Micaela Aiello por la búsqueda preliminar y organización de experiencias y los árbitros anónimos, por sus sugerencias para mejorar el artículo.

BIBLIOGRAFÍA

Aiello, M. (2022). *Más allá de lo alimentario: Entre el trabajo de cuidados remunerado y no remunerado: cooperativismo, cuidado comunitario y familiar/hogareño en un merendero del Partido de General San Martín* (Tesis de Licenciatura). Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, San Martín.

Ariza, Marina, & Oliveira, Orlandina de. (2007). Familias, pobreza y desigualdad social en Latinoamérica: una mirada comparativa. *Estudios demográficos y urbanos*, 22(1), 9-42. Epub 01 de octubre de 2019.<https://doi.org/10.24201/edu.v22i1.1292>

Campana, J. (2022). Trabajo y cuidados en la economía popular: Desigualdad, estrategias colectivas y disputas políticas en torno a lo común. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 26, 155-185. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/7939/6646>

Campuzano-Martínez, D. (2017). Programa comedores comunitarios de la cruzada nacional contra el hambre: El asunto de la participación ciudadana. *Política, Globalidad y Ciudadanía*, 3(5). Universidad Autónoma de Nuevo León, México. <https://www.redalyc.org/pdf/6558/655868956004.pdf>

Cernadas de Bulnes, M., & Marcilese, J. (2007). Cuestiones políticas, socioculturales y económicas del Sudoeste Bonaerense. En *Actas de las IV Jornadas Interdisciplinarias del Sudoeste Bonaerense*. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3877>

Cerri, C., & Alamillo-Martínez, L. (2012). La organización de los cuidados, más allá de la dicotomía entre esfera pública y esfera privada. *Gazeta de Antropología*, 28(2), artículo 14. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/23793>

City of Vancouver. (2017). *Community Kitchens (Cocinas Comunitarias, Ciudad de Vancouver)*. Recuperado de <https://vancouver.ca/people-programs/community-kitchens.aspx>

Community Food Centres Canada. (2023). *Help bring people together*. Recuperado de <https://cfccanada.ca/en/Home>

Coral Villa, J. S., & Lozano Betancurt, J. M. (2016). Centro comunitario recreacional. Universidad Federal de São Carlos.

Durán, M. (2011). *El trabajo de cuidado en América Latina y España* (Documento de trabajo 54). Fundación Carolina CeALCI. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7081157>

Esquivel, V., Faur, E., & Jelin, E. (2012). Hacia la conceptualización del cuidado: Familia, mercado y Estado. En V. Esquivel, E. Faur, & E. Jelin (Eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado* (pp. 11-43). IDES - UNICEF – UNFPA.

Esquivel, V. (2011). *La economía del cuidado en América Latina: Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda*. PNUD. <https://www.inmujeres.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Documentos/DE1002.pdf>

Faur, E., & Pereyra, F. (2018). Gramáticas del cuidado. En J. Piovani & A. Salvia (Coords.), *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual* (pp. 497-534). Editorial Siglo XXI.

Federici, S. (2010). Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation. En Team Colors Collective (Ed.), *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States* (pp. XX). Oakland, CA: AK Press.

Ferreira, M. (2016). *El descuido de los cuidados: Consecuencias en seguridad humana y desigualdad laboral*. Consejo Económico y Social de la Ciudad de México.

Folbre, N. (2006). Measuring care: Gender, empowerment, and the care economy. *Journal of Human Development*, 7(2), 183-199. <https://doi.org/10.1080/14649880600768512>

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). (2021). *Cuidado para el desarrollo infantil: Estudio de caso. La experiencia de Perú*. Ciudad de Panamá.

Fraga, C. (2022). *Los cuidados comunitarios en América Latina y el Caribe: Una aproximación a los cuidados en los territorios*. PNUD. <https://www.undp.org/es/latin-america/publicaciones/los-cuidados-comunitarios-en-america-latina-y-el-caribe>

Freytes Frey, M., Veleda, M., Ruscitti, I., & Vila, V. (2021). Experiencias comunitarias de cuidado en pandemia en la provincia de Chubut. Análisis desde la determinación social de la salud. *Territorios en Acción. Experiencias en Acción*, (5). http://xn--territoriosenaccion-61b.org/wp-content/uploads/INFORME_Nr5.pdf

García, O. (2017). Los círculos infantiles en Cuba: Una obra de la revolución. *Dossier temático, Laplace em Revista*, 3(1), 117-126. <https://www.redalyc.org/journal/5527/552756521011/552756521011.pdf>

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.

GCBA. (2023). *Plan Cuidado de GCBA* (Documento de trabajo).

Ierullo, M., & Maglioni, C. (2014). Cuidado y organizaciones comunitarias: Reflexiones a partir de la experiencia de la Coordinadora de Jardines Maternales Comunitarios de La Matanza. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 17, 150-177. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/1384>

Lazar, S. (2019). *Cómo se construye un sindicalista. Vida cotidiana, militancia y afectos en el mundo sindical*. Siglo XXI Editores.

Lundström, M. (2023). Political imaginations of community kitchens in Sweden. *Critical Sociology*, 49, 305-318. <https://doi.org/10.1177/08969205221077604>

Molinier, P. (2013). *Le travail du care*. Paris: La dispute.

Nidia Burstein, C., Cattaneo, C., Merino, C., & Chauvié, M. (s/f). Volviendo a comer en casa: Crisis y nuevas políticas sociales de fortalecimiento familiar y nutricional. Documento inédito.

Burstein, C., Cattaneo, C., Merino, C., & Chauvié, M. (2005). Volviendo a comer en casa: crisis y nuevas políticas sociales de fortalecimiento familiar y nutricional. IV Jornadas de Sociología de la UNLP (La Plata, 23 al 25 de noviembre de 2005). IV Jornadas de Sociología de la UNLP (La Plata, 23 al 25 de noviembre de 2005). <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/106865>

Secretaría Distrital de la Mujer. (2021). *Oferta de cuidado a cuidadoras*. Bogotá, Colombia. https://www.sdp.gov.co/sites/default/files/g_documento-cuidado-cuidadoras.pdf

Osorio-Cabrera, D., Veras Iglesias, G., Tommasino, N., Andrade, A., & Rieiro, R. (2019). Los cuidados de la economía social y solidaria en Uruguay: aportes feministas para su problematización. *De Prácticas y Discursos. Dossier: Género y feminismos*, 8(12), octubre. https://www.economiasolidaria.org/wp-content/uploads/2020/09/LOS_CUIDADOS_EN_LA_ECONOMIA_SOCIAL_Y_SOLIDARIA.pdf

Partenio, F. (2022). Deudas, cuidados y vulnerabilidad: el caso de las mujeres de hogares de clases populares en la Argentina. *Documentos de Proyectos* (LC/TS.2022/56-LC/BUE/TS.2022/2). Santiago de Chile: CEPAL.

Pérez, S. M. (2005). Volviendo a casa: crisis y nuevas políticas sociales de fortalecimiento familiar y nutricional. Departamento de Economía, Universidad Nacional del Sur-Municipalidad de Bahía Blanca. https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/106865/Volviendo_a_comer_en_casa__crisis_y_nuevas_pol%C3%ADticas_sociales_de_fortalecimiento_familiar_y_nutricional.6789.pdf-PDFA.pdf?sequence=1

Razavi, S. (2007). *The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy options*. Gender and Development Programme Paper Number 1. United Nations Research Institute for Social Development, Geneva. <https://cdn.unrisd.org/assets/library/papers/pdf-files/razavi-paper.pdf>

Rodríguez Enríquez, C., & Marzonetto, G. (2015). Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, (256), 30-47. <https://nuso.org/articulo/economia-feminista-y-economia-del-cuidado-aportes-conceptuales-para-el-estu>

dio-de-la-desigualdad/

Roig, A. (2020). Enlazar cuidados en tiempos de pandemia. Organizar vida en barrios populares del AMBA. En Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Cuidados y mujeres en tiempos de covid-19: La experiencia en la Argentina* (pp. 67-100). Santiago de Chile: CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/70874748-1858-4bdd-87ea-059432009370>

Roig, A., & Blanco Esmoris, M. F. (2021). Producir lazo, organizar “la olla” y “contener” a otros/as: Experiencias de cuidado sociocomunitario durante la pandemia de la COVID-19 en el AMBA (Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 45, 29-51. <https://doi.org/10.7440/antipoda45.2021.02>

Salas Auad, M. (2018). Subjetivación y prácticas de libertad en el Programa de Cocinas Comunitarias: Análisis de una experiencia. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Tucumán, Jornadas de Jóvenes Investigadores AUGM. https://planificacion.bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12506/4-desarrollo-regional-salas-auad-pilar-unt.pdf

Sallé, M., & Molpeceres, L. (2018). Reconocer, redistribuir y reducir el trabajo de cuidados: Prácticas inspiradoras en América Latina y el Caribe. *ONU Mujeres*. <https://lac.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2018/11/estudio-reconocer-redistribuir-y-reducir-el-trabajo-de-cuidados>

Santarsiero, L. H. (2013). Comedores comunitarios en la ciudad de La Plata: Organización social e intervención alimentaria estatal en el espacio barrial. *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 1(16), 1-13. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347532060003>

Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003070672>

Zibecchi, C. (2020). Cuidando en el territorio: El espacio comunitario como proveedor de cuidado. *Documentos de Trabajo: Políticas públicas y derecho al cuidado*. ELA – Equipo Latinoamericano de Justicia y Género. <https://ela.org.ar/wp-content/uploads/2023/07/2015-Cuidando-en-el-territorio-El-espacio-comunitario-como-proveedor-de-cuidado.pdf>

FUENTES SECUNDARIAS

BYC NOTICIAS:

Proyecto de Ley para el Reconocimiento Salarial de las Cocineras Comunitarias. *BVC Noticias*.
<https://bvcnoticias.com.ar/2023/03/proyecto-de-ley-para-el-reconocimiento-salarial-de-las-cocineras-comunitarias/>

MEDIO FTS UNER

Universidad Nacional de Entre Ríos. *Tecnicatura Universitaria en Cuidados*. <https://www.fts.uner.edu.ar/tecniciatura-universitaria-en-cuidados/>

GOBIERNO NACIONAL

Ministerio de Obras Públicas de la Nación Argentina. *Programa de Infraestructura para Centros de Desarrollo Infantil*. <https://www.argentina.gob.ar/obras-publicas/programa-de-infraestructura-para-centros-de-desarrollo-infantil>

GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN

COMUNICACIÓN TUCUMÁN

Comunicación Tucumán. *Desarrollo Social fortalece la presencia de Cocinas Comunitarias*. 26/05/2021. <https://www.comunicaciontucuman.gob.ar/noticia/desarrollo-social/203857/desarrollo-social-fortalece-presencia-cocinas-comunitarias>

GOBIERNO DE TUCUMÁN

Ministerio de Desarrollo Social de Tucumán. *Desarrollo Social inauguró una moderna cocina comunitaria en Los Vázquez*. 16/08/2017. <http://mdstuc.gob.ar/2017/08/16/desarrollo-social-inauguro-una-moderna-cocina-comunitaria-los-vazquez/>

Ministerio de Desarrollo Social de Tucumán. *El Estado acompaña a mujeres de la cocina comunitaria La Fortaleza en Los Vázquez*. 10/02/2018 <http://mdstuc.gob.ar/2018/01/10/estado-acompaña-mujeres-la-cocina-comunitaria-la-fortaleza-los-vazquez/>

ANEXO I.

Tabla. Selección de Iniciativas de Programas de Cuidado en América Latina y el Caribe identificadas en CEPAL (2022)

País	Nombre del espacio y/o de la iniciativa	Descripción breve
Argentina	La Garganta Poderosa	Movimiento social que nace en el 2004. El feminismo villero del Movimiento utiliza el concepto de servicio comunitario y no de cuidado comunitario ya que entienden que este último “suaviza y romantiza las actividades y tareas en sí mismas” (2022:21) e invisibiliza las condiciones no dignas en las que transcurren.
Argentina	Fundación León de la provincia de Tucumán.	Para personas y hogares en situaciones de vulnerabilidad social y económica en zona periurbanas, rurales y en los Valles Calchaquíes con la comunidad originaria. Realiza acciones para incentivar la permanencia de las personas en el territorio
Ecuador	Producción de tejido de animales de la Amazonía “Asoawakkuna”, llevada adelante por la Asociación de Producción Artesanal Antisuyu Awachishka Wiwakuna.	Emprendimiento de mujeres que se organizan de forma asamblearia y acompañan en distintas situaciones. No tienen un lugar fijo donde trabajar.
Costa Rica	Las casas de la Alegría o Jamigara Judö Jüe como es su nombre en ngäbere, Costa Rica.	Centros de Atención Integral para las niñas y niños indígenas, mientras sus familiares trabajan en la cosecha de café. Buscan ser una alternativa de cuidado que se amolda a las necesidades, preferencias y realidades de esta población, así como el uso de su propio idioma y la inclusión de cuidadoras Ngäbe en dichos Centros.
Colombia	Hogares comunitarios de bienestar	Dirigidos a la atención infantil.
Colombia	Proyecto Fortalecimiento	Dirigidos a la atención infantil.
Chile	Casa de la Mujer de Huamachuco	Su propósito es concientizar sobre las diversas formas de violencia, combatir la pobreza, capacitar a las mujeres y a la vez ser un centro de protección de los niños y niñas.
Chile	Padre Las Casas (en el sur de este país)	Espacios creados por y para personas mayores para realizar actividades en común.

Paraguay	CRI Paraguay, en alianza con Añua (Maternidades y no maternidades).	Oferta de servicios comunitarios de salud mental a mujeres que maternan. Debates sobre roles y estereotipos de género. Se ofrece comida, servicio sanitario y de enfermería, ropa, principalmente zapatos
México	Redes de sororidad en Chiapas	Espacios de residencias para mujeres indígenas y rurales. La red permite conocer sus derechos e identificar a quién acudir frente a situaciones de violencia. Crearon, además, un huerto comunitario.
El Salvador	Consorcio ProCuidados	Objetivo de que los varones asuman más las tareas de cuidado y domésticas.
Guatemala	La Alianza Maya de Salud Wuqu 'Kawoq- Guatemala:	Iniciada en el año 2007, organización dedicada a la prestación de servicios de salud en zonas rurales. Especialmente atienden a las poblaciones indígenas, en los idiomas de las comunidades. Se enfocan en programas de atención primaria en salud, nutrición infantil para menores de 5 años, atención integral de mujeres, salud materno infantil y enfermedades crónicas.
México	“Lugar de paso” para migrantes en Tierra Blanca, Veracruz.	Se cuida y asesora sobre derechos a la comunidad migrante de escasos recursos, principalmente de América central y también de Colombia, Ecuador y Venezuela. Se ofrece comida, servicio sanitario y de enfermería, ropa, principalmente zapatos, junto con el reglamento del albergue.

Fuente: elaboración propia con base al artículo CEPAL (2022).

COCINAS COMUNITARIAS COMO CUIDADO COLECTIVIZANTE: MAPEO DE EXPERIENCIAS DE INTERVENCIONES ESTATALES Y DE ORGANIZACIONES DE BASE

Resumen: En los últimos años, los cuidados como problema social se han instalado tanto en el campo de las ciencias sociales como en las agendas gubernamentales y de organismos multilaterales. Uno de los desafíos de dicha expansión ha sido identificar experiencias situadas bajo las cuales una forma del cuidado, entendido como cuidado comunitario, se inscribe en tal agenda a partir de cómo es percibido desde el accionar del mismo Estado -en sus diversos niveles- y de organizaciones comunitarias de inscripción territorial. En este artículo, de acuerdo con el relevamiento de fuentes oficiales, realizamos un mapeo preliminar de experiencias de políticas públicas y acciones desde organizaciones de base orientadas a la provisión de servicios de cuidados comunitarios cuyo eje vertebrador son las cocinas comunitarias. El relevamiento se organizada a partir de una serie de ejes temáticos y criterios analíticos estipulados. Los casos que se exponen se centran en Argentina y algunos otros situados en América Latina y el resto del mundo. La propuesta analítica toma el periodo comprendido entre 2004-2023.

Palabras-clave: cocinas comunitarias; cuidados; mapeo; políticas públicas; organizaciones de base.

AS COZINHAS COMUNITÁRIAS COMO COLETIVIZAÇÃO DOS CUIDADOS: LEVANTAMENTO DE EXPERIÊNCIAS DE INTERVENÇÕES ESTATAIS E POPULARES

Resumo: Nos últimos anos, o cuidado como problema social tem se consolidado no campo das ciências sociais, bem como nas agendas de governos e organizações multilaterais. Um dos desafios dessa expansão tem sido identificar experiências situadas sob as quais uma forma de cuidado, entendida como cuidado comunitário, se inscreve nessa agenda, a partir de como é percebida pelas ações do próprio Estado - em seus diversos níveis - e de organizações comunitárias com inscrição territorial. Neste artigo, a partir de um levantamento de fontes oficiais, realizamos um mapeamento preliminar de experiências de políticas públicas e ações de organizações de base voltadas para a prestação de serviços de cuidado comunitário cuja espinha dorsal são as cozinhas comunitárias. O levantamento é organizado a partir de uma série de eixos temáticos e critérios analíticos estipulados. Os casos apresentados centram-se na Argentina e em alguns outros localizados na América Latina e no resto do mundo. A proposta analítica abrange o período de 2004-2023.

Palavras-chave: cozinhas comunitárias; cuidado; mapeamento; políticas públicas; organizações de base.

COMMUNITY KITCHENS AS COLLECTIVIZING CARE: MAPPING EXPERIENCES OF STATE INTERVENTIONS AND GRASSROOTS ORGANIZATIONS.

Abstract: In recent years, care as a social problem has become a social problem in the field of social sciences as well as in the agendas of governments and multilateral organizations. One of the challenges of this expansion has been to identify situated experiences under which a form of care, understood as community care, is inscribed in such agenda, based on how it is perceived from the actions of the State itself -at its different levels- and of community organizations with territorial inscription. In this article, according to the survey of official sources, we carry out a preliminary mapping of experiences of public policies and actions from grassroots organizations oriented to the provision of community

care services whose backbone is the community kitchens. The survey is based on a series of thematic axes and stipulated analytical criteria. The cases presented focus on Argentina and some others located in Latin America and the rest of the world. The analytical proposal takes the period from 2004-2023.

Keywords: community kitchens; care; mapping; public policies; grassroots organizations.

SUBMETIDO: 08/08/2023

APROVADO: 13/06/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGO

Animismo e epistemologia entre os Mbya Guarani: passos ameríndios para a ecologia da mente de Gregory Bateson

VICENTE CRETTON PEREIRA

Universidade Federal de Viçosa (UFV), Instituto de Ciências Humanas de Rio Paranaíba,
Rio Paranaíba - Minas Gerais, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-5950-4583>
vicente.cretton@ufv.br

Introdução

Durante meu trabalho de campo junto aos Mbya Guarani – entre os anos de 2008 e 2013 e nas aldeias localizadas no Estado do Rio de Janeiro, principalmente –, um jovem chamado Jorge contou-me que, certa vez, passando de carro por uma estrada de noite em uma área de floresta, percebeu que o farol do veículo iluminou de relance um homem segurando uma enxada. Seu pai o surpreendeu depois ao contar-lhe que não se tratava de um homem, mas sim de uma onça (a enxada era, na verdade, a cauda do animal). Em uma outra ocasião, outro rapaz mbya, Minju, alertou-me para o fato de que sempre que entramos no mato a onça vem até nossa pegada e coloca sobre ela sua pata, desse modo tomando ciência das nossas intenções. Por fim, em um outro momento ainda, Vera ensinava-me que ao nos encontrarmos com uma onça na floresta devemos nos referir a ela respeitosamente, dizendo “meu avô, eu vim à toa” (*xeramõi, aju rive*). Nessas três ocasiões meus interlocutores não deixavam dúvida alguma de que a onça é uma pessoa: ela pode conhecer nossas intenções, compreender a linguagem humana e até mesmo aparecer em corpo de gente. Eu estava, de fato, diante do que Philippe Descola (2005/2013) chama de “modo de identificação” (ou “ontologia”) animista.

Nos sistemas animistas – comuns ao norte e ao sul nas Américas, na Sibéria e em algumas partes do Sudoeste Asiático – humanos e não humanos são concebidos como dotados de subjetividade e por isso possuem características sociais: humanos, animais, espíritos e plantas vivem em aldeias, seguem regras de parentesco, desempenham atividades rituais e assim por diante¹ (Descola, 2015: 3–12). Esta ontologia, característica de povos “não modernos” ou “terrano” (como dizem Viveiros de Castro & Danowski, 2014), manifesta um princípio dito antropomórfico, por oposição ao antropocentrismo dos “modernos”.

Para o antropólogo inglês Gregory Bateson (1904–1980) o animismo (e também o totemismo) – longe de se constituir em uma versão falsa da realidade, como defendiam certos cientistas sociais de sua época – é um sistema que, a partir de metáforas baseadas na estrutura geral do mundo ao nosso redor, produzem sentido para que o ser humano compreenda a si mesmo (Bateson, 1971/1987: 490). Se Roy Wagner (2017: 6) afirma que nós não dispomos de nada além do “símbolo autorreferencial, o troppo ou a metáfora, como ponto de partida da discussão sobre o sentido”, Bateson, por sua vez, considera a metáfora — junto com o sonho, a parábola a alegoria, a arte, a ciência, a religião (entre outras coisas) — como um caso particular do fenômeno que ele chama de “abdução”: a extensão lateral de componentes abstratos de uma descrição. Em outras palavras, uma abdução ocorre quando, após descrevermos um evento ou coisa, saímos a procurar no mundo outros casos que possam se encaixar nas mesmas regras que criamos para nossa descrição (Bateson, 1979: 151). Desta forma, no pensamento animista multiplicam-se — sem que haja qualquer problema nisso — descrições de bichos que aparecem como gente, que vivem como pessoas em suas aldeias, que se alimentam como humanos e assim por diante.

Por outro lado, Bateson percebe vários problemas na assim chamada “epistemologia cartesiana transcendentalista” que separa a mente² humana do mundo natural, isto é, pensa a primeira como exterior à estrutura na qual ela é necessariamente imanente, composta por relações humanas, sociedade e ecossistema (Bateson, 1979: 151). Tal epistemologia é tratada por ele como “incorreta” e isso de um ponto de vista pragmático: a definição de dois princípios explicativos básicos do mundo (mente — ou espírito — e matéria) tem apresentado como resultado ganância, crescimento populacional exagerado, guerra, tirania e contaminação ambiental (Bateson & Bateson, 1987: 58). Além disso, acrescenta ele, trata-se de uma forma de explicação intelectualmente obsoleta, já que existem modos melhores de se compreender tanto o mundo da biologia quanto o do comportamento humano (Bateson, 1979/1987: 2–231). Seu interesse investigativo, portanto, se volta para a compreensão da “mente” como algo imanente às formas e processos do universo dos seres vivos em geral³.

A “mente batesônica” possui, então, as seguintes características: 1) é constituída de partes que não são em si mesmas “mentais” (a “mente” é imanente a certos tipos de organização dos seus elementos

1 Em certas ilhas do vasto arquipélago animista (especialmente na Amazônia) a etnografia revelou uma característica marcadamente posicional para certas cosmologias nativas. Evocando uma troca de perspectivas e uma multiplicidade de naturezas, em tais cosmologias os não humanos, além de se verem como humanos, ainda vêm os humanos como não humanos (Descola, 2015), algo que ficou conhecido como perspectivismo ameríndio (ver Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996; Vilaça, 1998 entre outros).

2 A palavra em inglês é *mind*, mas é interessante notar que os tradutores de Bateson para o espanhol eventualmente preferem traduzi-la por *espíritu*. A razão para isso aparentemente encontra-se em Bateson (1979: 15) onde ele escreve que a palavra animal significa “*edowed with mind or spirit*”, dando a opção entre um e outro.

3 Nesse sentido, Bateson se afasta do filósofo Roy Bhaskar, para quem a mente emerge da matéria e interage com ela, e se aproxima de Baruch Spinoza, que considerava “pensamento” e “extensão” como dois atributos de uma mesma essência (que ele chamava de substância, Deus ou natureza). Sobre este desacordo (dentre muitas identificações, note-se) no pensamento de Bhaskar e de Spinoza ver Evenden (2012: 174, nota 34).

constituintes); 2) os efeitos em cada uma das partes são desencadeados por sucessos que transcorrem através do tempo; 3) o sistema necessita de energia colateral⁴; 4) as causas e efeitos formam cadeias circulares (ou mais complexas); 5) as mensagens são codificadas e, por fim, 6) um sistema assim constituído é dividido em diferentes “tipos lógicos”⁵ (Bateson, 1979/1987: 228). Dadas estas condições, o que efetivamente “pensa”, “age” e “decide” não é o indivíduo, nem o grupo, mas o próprio sistema cujas fronteiras não coincidem completamente com as do corpo e nem com as fronteiras daquilo que geralmente se chama em inglês de *self*, muitas vezes traduzido como “eu” ou “consciência” (Bateson, 1971/1987: 325). Entende-se assim, de maneira evidente, as razões pelas quais ele qualificava a separação cartesiana entre mente e matéria como “incorrecta”.

Apesar de existirem muitos sistemas com “características mentais”⁶, apenas podemos dizer que haja, de fato, uma “mente” imanente em três tipos de circuitos: aqueles situados no cérebro que se completam dentro do cérebro mesmo; em circuitos que se completam no sistema [cérebro + corpo] e, por fim, em circuitos maiores como o que engloba [homem + meio ambiente] (Bateson, 1971/1987: 323). Um dos objetivos que Bateson perseguiu em vários momentos de sua obra é a compreensão do que seria uma epistemologia holista, imanentista e, portanto, “mais correta”.

Um dos objetivos a que nos propomos no presente texto é pôr em relevo algumas relações de causa e efeito que estão organizadas em circuitos que conectam os Mbya Guarani e o ecossistema em que estão inseridos, verificando assim a qualidade “mental” do sistema como um todo. A hipótese principal aventada no que segue é que o princípio antropomórfico do animismo, entre os Mbya Guarani, fornece condições de comunicação e de troca de informações, em circuitos⁷ (os quais nos preocuparemos em identificar caso a caso) formados por [seres humanos + meio ambiente], que são importantes do ponto de vista epistemológico, isto é, dizem respeito à capacidade de responder às diferenças originadas no mundo. Evitaremos, assim, aplicar o “nossa naturalismo” ao “animismo deles” e assumir que declarações do tipo “os animais são gente” são verdadeiras, porém pertencem a um tipo de realidade alternativa a qual jamais poderemos acessar ou compreender (Graeber, 2015/2019: 317). Em vez disso, tentaremos ler tais declarações a partir da visão sistêmica de meio ambiente proposta por Bateson, que percebe – talvez de modo semelhante aos Mbya Guarani e outros povos indígenas – espírito (ou mente) e matéria como um “todo inseparavelmente unido” (Centeno, 2009: 90).

A seguir, busca-se responder às seguintes questões: quais as ressonâncias da epistemologia mbya guarani com aquilo que Bateson chama de sistema “mental”? De que modo as afirmações (ou metáforas) animistas podem ser vistas como informações que fazem diferença no pensamento, no comporta-

4 No caso do sistema Iatmul, povo estudado por ele no seu clássico livro *Naven*, a fonte de energia do circuito é o próprio processo metabólico de cada indivíduo (Bateson, 1971/1987: 134).

5 Uma “hierarquia de tipos” foi proposta pela primeira vez por Whitehead & Russell (1910/1963) em sua obra *Principia Mathematica*. O princípio desta hierarquia é o seguinte: a fim de evitar paradoxos, “there must be no totalities which, if legitimate, would contain members defined in terms of themselves” (Whitehead & Russell (1910/1963): 161).

6 Qualquer agregado de objetos e eventos em curso que tenha a complexidade apropriada de circuitos causais e as relações apropriadas de energia irá apresentar características mentais. Assim, será afetado por forças físicas (um impacto, por exemplo) e será responsável à diferença, isto é, irá “processar informação” e inevitavelmente será autocorretivo, seja na direção de um equilíbrio homeostático ou na maximização de certas variáveis (Bateson, 1971/1987: 321).

7 O próprio Bateson utiliza o termo circuito para se referir ao “sistema Iatmul”, o qual inclui um certo número de “circuitos causais regenerativos”, cada um deles consistindo de dois ou mais indivíduos (ou grupos) que participam de “interações potencialmente cumulativas” (Bateson, 1971/1987: 134).

mento e nas atitudes das pessoas? Por fim, como essa epistemologia pode ser considerada “mais correta” do que aquela que deriva do dualismo cartesiano?

Os pássaros e sua vida como pessoas

Segundo Louis Liebenberg (1990: 5–54) o antropomorfismo é um “modo de pensar” (*way of thinking*) que corresponde ao elemento de empatia presente quando caçadores, ao rastreamer suas presas, acabam se identificando com elas. Por exemplo, entre os /Gwi, !Xô e Ji/Wasi (do Kalahari), com quem o autor trabalhou, o comportamento dos animais é percebido como racional e direcionado por motivos baseados em valores que são também os mesmos valores que os dos humanos (Louis Liebenberg (1990: 94). O comportamento de animais é visto por estes povos como orientado pela ordem natural de *N!adima* (deus), ou seja, é um comportamento racional e direcionado pela inteligência, apresentando certas regularidades que podem ser conhecidas pelos humanos (Louis Liebenberg (1990: 55). Cada espécie é percebida como possuindo um comportamento característico que é governado pelo seu *kxodzi* (“costume”), e cada qual tem sua própria *kxwisa* (“fala”, “linguagem”).

Segundo os /Gwi, os animais adquiriram capacidades especiais por meio de pensamento racional e passaram essas capacidades adiante para as gerações seguintes resultando efetivamente em costumes institucionalizados. Espécies que se beneficiam mutuamente e mesmo algumas que são hostisumas com as outras são tidas como capazes de se entender mutuamente, e certos animais podem, até mesmo, compreender a linguagem dos /Gwi. Estes, por sua vez, são eventualmente capazes de captar algo da linguagem dos animais, como certos chamados de alerta de alguns pássaros, por exemplo (Liebenberg, 1990: 55).

O conhecimento desses povos sobre o comportamento dos animais é suficientemente acurado para planejarem táticas de caça e para antecipar e predizer atividades de muitos deles. Mas além disso, segundo Liebenberg, a natureza antropomórfica do pensamento /gwi pode ser resultado do tipo de pensamento criativo envolvido em seu próprio processo científico⁸: “anthropomorphism may well have its origins in the way trackers must identify themselves with an animal. When tracking, they must think in terms of what they would have done if they had been the animal in order to anticipate and predict its movements [antropomorfismo pode bem ter tido suas origens no modo como rastreadores identificam a si mesmos com o animal. Ao rastreamer, eles têm de pensar em termos de o que teriam feito se fossem o animal a fim de antecipar e predizer seus movimentos]” (Liebenberg, 1990: 55, tradução nossa). O caçador que rastreia se pergunta: o que eu faria se fosse esse animal? Para responder, ele precisa conhecê-lo muito bem, e, sendo assim, é capaz de sobrepor seu próprio modo de pensar e o do animal, criando um modelo de comportamento animal⁹ no qual este é entendido como possuindo certas características humanas (Liebenberg, 1990: 170).

⁸ Louis Liebenberg também afirma que a projeção antropomórfica é elemento essencial na própria atividade científica contemporânea. Quando um evento B é causado por um evento A, o que exatamente significa “causar”? Alguns dirão que o evento A “produziu” o evento B, ou que o evento A “fez acontecer” o evento B e assim por diante. Ao tentar explicar o significado de “causa”, as pessoas geralmente se utilizarão de metáforas que se originam na atividade humana (Liebenberg, 1990: 9–168).

⁹ A criação dessa imagem preconcebida do animal, segundo Liebenberg, tem particular importância em condições de rastreio difíceis. Como afirma Bechelany (2019: 17), que etnografou a caça entre os Panará da Amazônia, a atividade cinegética envolve fundamentalmente rastrear o mundo significativo das presas – o caçador busca se aproximar do modo de percepção animal.

A partir daí, o contexto da caça fornece algumas “regras” para a descrição do comportamento dos animais, as quais, pelo processo chamado por Bateson de abdução (sobre o qual já falamos acima), são transportadas para outros contextos, orientando outras descrições. Marshal Sahlins (2017), por exemplo, mostra que grande parte das sociedades caçadoras-coletoras atuais são ordenadas e governadas por mestres (ou donos) de espécies animais e vegetais, divindades, mortos e outras “metapessoas” (como o autor as chama) com poderes de vida e morte sobre a população humana.

Os Mbya Guarani, se não correspondem exatamente ao modelo de “povo caçador coletor” (como parece ser o caso dos povos do Kalahari), são, no entanto, um povo que investe bastante nas atividades de caça e coleta, interagindo intensamente com as florestas do entorno de suas aldeias, mesmo quando são escassas. Alguns se tornam efetivamente bons rastreadores podendo identificar certos sinais no ambiente da floresta com muito mais profundidade e precisão do que os demais. Parece ser o caso do guia de Cebolla Badie (2000), do qual apenas sabemos ser um jovem indígena mbya da Argentina, que irá levá-la pelo meio da mata até um novo assentamento mbya na região. O jovem se move pela selva com imenso prazer, diz a autora, e sua primeira parada é para fazer um corte em uma árvore *guapóy* (*Ficus spp.*) a fim de recolher a seiva que ele esfrega no braço dolorido de um companheiro (Cebolla Badie, 2000: 9–10). Um pouco mais tarde aponta para um arbusto com flores tubulares vermelhas e amarelas, o *maino kaguiyy* (*Manettia luteo-rubra*), e diz que é usado contra febres e dores de cabeça. Arranca um punhado e leva consigo (Cebolla Badie, 2000: 10). Logo, se detém de maneira repentina e, observando cuidadosamente o solo, comenta que há algumas horas (durante a madrugada) um veado pardo, *guaxu pytā* (*Mazama rufa*), e um puma, *javuku* (*Felis concolor*) passaram por ali correndo. Mais adiante, ele se detém para pegar um punhado de musgos (*ygáu*) que serve para curar o umbigo dos recém-nascidos: a irmã de sua esposa está para dar à luz e ele vai leva-los para ela.

Sendo animais e plantas conhecidos em detalhes pelos Mbya, é necessário notar que nem todos são vistos por eles como pessoas, ou seja, o princípio antropomórfico não pode ser generalizado. Porém, no caso específico dos pássaros este princípio é bastante explícito, tal como nas narrativas colhidas por Vhera Poty e Rafael Devos no documentário *Nhande va'e kue meme'i* (Os animais e sua vida como pessoas, Devos, 2010). As histórias são contadas pelo casal de anciões Marcolino e Florentina, e um dos principais interesses do entrevistador, Vhera, é entender melhor a importância de cada animal. Ele busca respostas para a seguinte questão: por que determinado animal tem “esse costume”? Em Mbya “costume” se diz *teko*, termo que pode ser traduzido como “sistema”, “vida” ou ainda “modo de existir” e é comumente evocado para destacar que os Mbya têm um “sistema” (*nhandereko*, 1^a pess.pl.inc.+*teko* ou *orereko*, 1^apess.pl.exc.+*teko*) que se diferencia do sistema dos não indígenas. Os pássaros têm um “costume” tal qual as pessoas mbya o têm.

Embora não se afirme ali que os pássaros sejam atualmente pessoas, as narrativas afirmam que eles o foram e por conta disso cada espécie de pássaro possui um “costume” diferente. O pássaro *kyvy pytā* (cardeal, *Paroara coronata*) é tratado na narrativa como *nhanderu rymba* (bicho de estimação de Nhanderu¹⁰), e é aquele que anuncia o amanhecer. Dizem que seu canto manda uma mensagem para os humanos: “levantem-se, estamos acordados”. O pássaro *ara paxái* (baitaca, *Pionus maximiliani*) “ti-

¹⁰ Nhanderu ou a forma plural *nhanderu kuéry* são modos de se referir à(s) divindade(s). Literalmente, “nosso pai” (*nhande*, 1^apess.pl.inc.+ *ru*, pai).

nha família grande e gostava de comer a roça de todos. Todo amanhecer ele assobiava chamando os cachorros fingindo que ia pra mata, mas ele ia pra roça de milho dos outros buscar comida para seus filhos". Ele mesmo não plantava nada e apenas roubava, por isso, embora fosse um "grande guardião", foi transformado em animal quando estava "quase atingindo a maturação" (*ijaguyje rai'i*). Por conta desse costume de roubar milho alheio, até hoje se vê frequentemente o *ara paxãí* nas roças de milho.

O *parakáu* (papagaio, *Amazona aestiva*) era um Mbya muito sábio (*iarandu*), que avisava toda vez que os parentes iam chegar à aldeia. Quando estava há apenas dois dias de atingir o *ijaguyje* – ou seja, de se transformar em divindade – ele encostou no ombro de uma moça que ia chegando, e por essa razão foi transformado em animal. Os *yryvaja* (caturrita, *Pirhurra frontalis*) eram propriamente *yvyra'ija mirim*, isto é, pequenos xamãs. Certa vez foram caçar porcos-do-mato e no caminho subiram em um ingazeiro. De lá de cima, em vez de jogarem os frutos para seu mestre, Nhanderu, eles jogavam apenas as cascas e caçoavam dele. Assim, Nhanderu sacudiu a árvore e eles foram transformados em animais, mas até hoje são alegres e vivem cantando como antes. O *mboroxa* (joão-de-barro, *Furnarius rufus*) era exímio construtor de casas, mas, um dia, após construir muitas casas, teve um momento de desânimo, e quando Nhanderu o viu assim, transformou-o em animal.

Além do elemento moral da "quase transformação" de pessoas virtuosas em divindades, seguida da transformação em animal por conta de uma falha, é importante notar que aquela se dá sempre da condição de predador para a de presa, já que várias espécies de aves são, de fato, apreciadas como alimento pelos Mbya. Durante meu trabalho de campo observei apenas uma vez um menino flechar um pato na lagoa de Itaipu (Niterói, RJ) e trazer para a aldeia entregando-o à sua irmã, que logo começou a arrancar as penas do animal para assá-lo. Na aldeia de Parati-Mirim (Parati, RJ), Pissolato & Mendes Júnior (2016: 40) observaram meninos saindo para caçar passarinhos com bodoques e se reunindo depois para preparar e consumir suas presas. Os autores sugerem que se possa tratar a caça e o consumo de pássaros como um tipo de iniciação à atividade cinegética e ao consumo de carne de caça, com os passarinhos antecedendo o consumo de pequenos mamíferos. Além disso, observam também que há a possibilidade de realização de "batismo" (*nhemongarai*) – uma das cerimônias mais importantes para os Mbya – matando-se grande quantidade de pássaros. Os autores (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 41) presenciaram um desses *guya nhemongarai*¹¹ em Parati-Mirim no ano de 2005: "Os passarinhos, mortos com bodoque e trazidos do mato, foram pendurados na parte frontal da *opy* e enfumaçados, [...]. A certa altura do ritual, uma sopa feita com os passarinhos caçados foi distribuída entre as crianças presentes".

Através do hábito de caçar pássaros as crianças aprendem seus nomes e características, pois para cada pássaro há uma armadilha diferente ou um modo diferente de montar uma mesma armadilha: "porque diferente también para *kyky i* tiene que hacer así donde está *angu'a*, el mortero, porque aí siempre bajan los *kyky i*, aí hay que hacer *mondepí*, chiquitito, no como para *jeruchi*, sino más chiquitito" (Hilário da aldeia Takuapí *apud* Cebolla Badie, 2000: 143). É evidente que o conhecimento minucioso do comportamento dos pássaros ou dos seus "costumes" (que são eventualmente descritos nas narrativas míticas) – assim como a meteorologia dos profetas da chuva estudados por Renzo Taddei (2014:

11 Aparentemente são cinco os elementos que podem passar pelo *nhemongarai* (além das pessoas mbya, é claro): a erva-mate (ver Fagundes, 1986: 4–123 e Schaden, 1948), o mel (Cebolla Badie, 2009: 60), os pássaros, o milho (Silveira, 2011: 226) e as sementes de *guembe* (que foram utilizadas pelas divindades para fazer o pecari, sobre o qual falaremos adiante). O que esses elementos têm em comum é o fato de terem sido pessoas ou terem pertencido a pessoas (ou deuses).

601) – é resultado de uma observação detalhada de processos naturais que permite o acesso à sua “visceraldade” a partir de “indicadores de transformação da vida”, da “intensidade dos fluxos energéticos”, entre outras coisas¹². Tais indicadores constituem contextos determinados.

Toda informação, segundo Bateson (1979: 23) depende de um contexto, e este invariavelmente está ligado ao significado, de tal modo que sem ele palavras e ações perdem o sentido (e isso vale não somente para a comunicação humana através de palavras, mas para qualquer tipo de comunicação e todo processo mental). Só se aprende a lição sobre um contexto por meio de informação comparativa a partir de uma amostra de contextos diferentes entre si (Bateson, 1979: 132). Por exemplo, a comunicação cruzada de espécies se constitui sempre por uma sequência de contextos de aprendizado nos quais as impressões sobre os sinais de cada espécie estão sendo continuamente corrigidas de acordo com a natureza de cada contexto anterior (Bateson, 1979: 127).

Vejamos, a propósito, o seguinte relato de uma mulher wari’ chamada Orowao Xik Waji: certa vez, quando era jovem, aconteceu-lhe de estar na floresta e seu pai aparecer chamando-a, “vamos caçar”, e ela o acompanhou. Andaram por toda a noite até que os parentes da menina que haviam saído para procura-la, os encontraram. Quando seu pai verdadeiro se aproximou e chamou por ela, o falso pai se transformou em onça e fugiu (Vilaça, 1992: 71). Em tais ocasiões os Wari’ exímios caçadores amazônicos, tornavam-se efetivamente a presa. Mimetizar-se em parente da vítima a fim de capturá-la é apenas uma das formas da contrapredação animal. Aqui, a comparação entre diferentes contextos é fundamental para saber se “um pai é um pai ou é uma onça” ou “se eu sou predador ou presa” em uma dada situação. Trata-se do que Bateson denomina *Learning II* ou “deutero-aprendizagem”, ou ainda, “aprender a aprender”: aqui o foco não é tanto a resolução de problemas, mas sim o desenvolvimento de hábitos e costumes (Bateson, 1971/1987: 309, “selfhood is a product or aggregate of Learning II”, escreve ele). Muitas vezes, quando se falha em distinguir contextos, tomando-se um animal por gente, se instala um processo que vários povos ameríndios identificam como “loucura” ou “doença” – no caso dos Mbya Guarani, como veremos abaixo, a pessoa está efetivamente se transformando em animal. Não por acaso, Bateson (1971/1987: 302) comenta que falhas no processo de deuteroaprendizagem podem ser uma preparação necessária para distúrbios de comportamento.

Podemos reforçar a ideia de comparação entre contextos com uma conhecida passagem de Carlos Castañeda (1968: 49), na qual ele experimenta pela primeira vez peiote, ou Mescalito (conforme seu “professor” indígena Dom Juan). O autor, sob efeito da droga, interage intensamente com um cachorro — os dois brincam, correm, se abraçam e até se urinam mutuamente. Porém, dias depois, ao conversar com Dom Juan sobre sua experiência, além de ficar estupefato com as coisas que havia feito, Castañeda também escuta seu “professor” insistir algumas vezes que “não era um cão!”, isto é, tratava-se de Mescalito em pessoa e não de um mero cachorro. Escapava a Castañeda os “marcadores de contexto” (Bateson, 1971/1987: 5–294) que pudessem lhe passar esta informação. Saber ler tais marcadores parece ser exatamente o que diferencia o neófito do verdadeiro xamã. O que Dom Juan queria chamar a atenção era o seguinte: “nesse contexto você não deve tratar aquele cachorro como um cachorro” ou mais diretamente

12 Se as formigas e cupins estiverem retirando comida velha de dentro dos ninhos, estão limpando-os e dando espaço para o alimento novo que virá com chuva. Se estiverem abandonando ninhos em terras baixas, estão se salvando da inundação que também ocorrerá com a chuva. Se as árvores frutificam na véspera da estação de chuvas e se as fêmeas dos animais engravidam é porque o contexto cósmico se apresenta como propício à renovação da vida, que precisa da chuva para ocorrer (Taddei, 2014: 601).

“nesse contexto o cachorro é Mescalito”. Podemos pensar (e isso não escapa aos Mbya, nem aos Wari’ e tampouco à Dom Juan) que em muitas ocasiões um cão é só um cão, uma onça é só uma onça e assim por diante, contudo em certos contextos (por exemplo, durante um ritual, sob efeito de peiote, sozinho à noite na floresta...) há uma pessoa por trás aparência de animal, ou então um dono, um mestre, um pai, um espírito. Enfim, um sujeito, ou como escreve Sahlins (2017), uma “metapessoa”.

Não parece ser muito frequente a referência a “donos” de espécies de pássaros, a não ser quando se fala que são “animais de estimação” de Nhanderu, pois *mymba* é justamente o recíproco de “dono” (*ja*, sobre esse assunto ver Pereira, 2016). No entanto, certos pássaros podem ser “donos” eles mesmos, como por exemplo o *axi'i ja* (“dono da protuberância¹³”, *Amaurospiza moesta*), o *xyvy raity ja* (“dono do ninho de *xyvy*”, *Pachyramphus viridis*) ou o *eixu ja'i* (“dono das abelhas *eixu*”, *Legatus leucophaius*) (ver Cebolla Badie, 2000). Em seu exercício de ornitologia guarani, Cebolla Badie se aproxima muito de uma taxonomia mbya quase completa para os pássaros, chegando a explicitar critérios como habitat (ambientes de campo e de selva), características “mágico-religiosas” (aves que pertencem a Nhanderu e a Charia¹⁴), entre outros. A autora também observou amuletos e remédios feitos com partes de corpos de certos pássaros, como pulseira de ossos de *araku* (*Aramides saracura*) para que os bebês caminhem cedo ou lágrimas de *uruwu* (*Coragyps atratus*) para prevenir males dos olhos em crianças.

Se levarmos em conta as categorias lógicas do aprendizado tais como organizadas por Bateson (1971/1987: 284–314), podemos associar a caça aos pássaros entre os Mbya Guarani, com todo o conhecimento envolvido e com sua diversidade de técnicas e de armadilhas, ao que ele chama de *Learning II*. Ou seja, não se trata aqui de aprender por tentativa e erro, mas sim de comparar contextos, criando um contexto metacomunicativo. Segundo Maria Clara Oliveira:

A utilização contínua do mesmo tipo de marcador contextual leva a que aquele modo de pontuar a realidade se torne um hábito não consciente, de tipo metacomunicativo, ou seja: passamos a construir a realidade, bem como as nossas escolhas dentro dela, enquadrados por esse contexto metacomunicativo, que se tornou uma premissa não consciente, um hábito mental, um padrão (Oliveira, 2016: 97).

De um modo geral, a relação dos Mbya com os pássaros está situada em um contexto metacomunicativo de produção de relações de parentesco – considerado como um processo que se desenvolve como figura a partir de um fundo virtual de “diferença infinita”¹⁵ (Viveiros de Castro, 2002/2011), logo, situado em um nível diferente de abstração (ou de um tipo lógico diverso) do que o processo de predação, do qual a pessoa mbya pode ser vítima (ver *infra*). Levando em consideração somente a interação com pássaros, o parentesco é fabricado de pelo menos duas formas: por meio da comensalidade que caracteriza o consumo coletivo das presas (na sopa de pássaros servida no *nhemongarai*, por exem-

13 Se se remediar o canto desse pássaro pode surgir uma protuberância (*axi'i*) purulenta na pele de quem o fez (Cebolla Badie, 2000: 42).

14 Para a distinção entre coisas e seres feitos por Nhanderu e Charia como baseada em uma “diferença que faz diferença” ver Godoy e Carid (2016).

15 Conforme Viveiros de Castro (2015: 48), na Amazônia (ou mesmo entre os ameríndios em geral) a *diferença predatória* pertence ao reino do inato, de modo que a maioria dos processos de identificação e aparentamento consistem em uma estabilização momentânea da predação.

plo) e pela categorização desses animais como *mymba* (“animal de estimação”) das divindades, posição que a própria humanidade mbya idealmente também ocupa (ver Pereira, 2016¹⁶).

Mas, de todos os papéis que os pássaros tinham na vida dos interlocutores mbya de Cebolla Barde (2000: 3–132), aquele que mais lhe chamou a atenção foi o de mensageiros. Alguns pássaros avisam se há onça por perto, outros se alguma presa caiu na armadilha, outros ainda sinalizam o local onde se vai achar mel silvestre. Além disso, também se pode obter informação sobre o que pode advir na vida das pessoas. Pissolato & Mendes Júnior (2016: 7–46) falam, por exemplo, de um possível adiamento de uma viagem que os moradores da aldeia de Parati-Mirim fariam ao Paraná, em 2003, por conta do canto de um determinado pássaro escutado na noite anterior à partida. O canto dos pássaros (tanto quanto os sonhos) parecem dizer algo sobre a vida de quem o escutou ou de pessoas relacionadas. Não há uma codificação prévia para cantos desse ou daquele pássaro, mas, antes, um modo de conhecimento “que se realiza na conexão entre certos animais, suas expressividades e certos humanos, numa dada ambiência” em uma “sabedoria prática” ou “sensorial”, como a chamam os autores (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 7–46). Como mensageiros dos deuses os pássaros atuam de modo a reforçar o cuidado especial que os *nhanderu kuéry* dedicam aos Mbya, um fator importante de identificação, mesmo para além do parentesco em si, mas como povo particularmente querido dos deuses. O que está em questão aqui é a produção de um conhecimento (e de um discurso sobre o conhecimento, isto é, uma epistemologia) que se revela na relação direta de percepção entre o aprendiz e o ambiente (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 9–48), o que acaba por definir um conjunto de marcadores contextuais.

Antes de prosseguirmos para um outro conjunto de marcadores contextuais é necessário, para os fins deste artigo, passarmos brevemente pela definição batesoniana de epistemologia. Segundo ele, ao longo do tempo, os filósofos definiram dois tipos principais de problemas, para os quais passaram a buscar respostas verdadeiras. De um lado temos as questões de ontologia, que são do tipo “como as coisas existem?”, “o que é uma pessoa?” e “que tipo de mundo é esse?”. E, de outro, temos as questões de epistemologia que se referem especificamente aos modos pelos quais podemos saber ou conhecer as coisas existentes, isto é, como podemos vir a saber que tipo de mundo é esse ou que tipo de criaturas somos nós, e assim por diante. Bateson (1971/1987: 320) defende que na história natural da humanidade ontologia e epistemologia não estiveram separadas, mas, pelo contrário, sempre se referiram à reflexão sobre se são verdadeiras ou falsas as premissas implícitas nas relações entre os homens e nas relações entre estes e o meio ambiente.

Assim, ele prefere – e esta é uma escolha pessoal dele – utilizar apenas “epistemologia” para cobrir ambos os aspectos dessa rede de premissas¹⁷, definindo-a nos seguintes termos: “the science that studies the process of knowing – the interaction of the capacity to respond to differences, on the one hand, with the material world in which those differences somehow originate, on the other [a ciência que estuda os processos de saber – a interação entre a capacidade de responder às diferenças, por um lado,

16 A coincidência entre ser presa dos humanos e ocupar a mesma posição que estes em relação aos deuses (ambos são *mymba* de *Nhanderu*), evoca claramente o motivo do canibalismo, que é frequente na tupinologia mas quase que completamente ausente nos estudos sobre os diversos povos guarani. Ele vai se repetir abaixo, ao falarmos da relação dos Mbya com os porcos-do-mato.

17 Alguns poderão confundir essa posição de Bateson com o que Roy Bhaskar (2008: 7–26) chama de “falácia epistemológica”, isto é, a redução de proposições sobre o ser a proposições sobre o conhecimento. Está claro, contudo, que o objetivo de Bateson não é a dissolução da ideia de mundo ou de realidade, mas, pelo contrário, trata-se de ter como objeto justamente a interação entre ontologia e epistemologia a partir das relações entre os indivíduos, os grupos e o ecossistema que nos circunda.

e o mundo material no qual essas diferenças, de algum modo, se originam, por outro]” (Bateson & Bateson, 1987: 20, tradução nossa). Um mundo que produz diferenças e a capacidade dos elementos pertencentes a esse mesmo mundo de responder a estas diferenças¹⁸, em outras palavras, uma ciência sobre os modos pelos quais os indivíduos (humanos e não humanos, note-se) constroem sua experiência no mundo. A epistemologia batesônica está preocupada, assim, com conjuntos de relações nas quais a “diferença que faz diferença” (ou simplesmente “informação”) ocupa lugar central.

Ao longo de suas pesquisas Bateson (1971/1987: 329) caracterizou as relações de uma pessoa (ou de grupos de pessoas) com seu entorno (com outras pessoas, com outros grupos de pessoas e com o ambiente) como organizadas sob duas epistemologias distintas: simétrica ou complementar. Assim, se o comportamento de A é similar ao de B e eles se relacionam de tal modo que o comportamento de A estimula e intensifica o comportamento de B (e vice e versa), então a relação é simétrica. Por outro lado, se o comportamento de A é dissimilar (ou mesmo oposto) ao de B, mas ambos se combinam (como por exemplo, uma exibição de teatro se combina com os espectadores), e os comportamentos estão conectados de tal modo que o comportamento de A estimula e intensifica o comportamento complementar (ou contrário) de B, então se trata de uma relação de complementaridade.

A partir destas definições, podemos dizer que as relações dos Mbya com os pássaros não têm as características de uma epistemologia competitiva (ou simétrica), já que não há contrapredação da parte dos pássaros e nem competição com “donos” dos pássaros. Além disso, muitos pássaros são animais de estimação dos deuses, e têm trânsito livre entre a morada divina e essa Terra (como o beija-flor, por exemplo). Trata-se assim, de um modo geral, de relações complementares, na qual os animais podem comunicar mensagens e também se entregar como presas, e os Mbya ficam na posição de receptores apenas. A meu ver, certos itens vegetais estariam nessa mesma condição de dádivas divinas, tais como o milho, a erva-mate, o tabaco (sobre este, particularmente, ver Pereira, 2019), a batata-doce, a melancia, entre outros. Ao afirmar que os pássaros “eram pessoas” ou são animais de estimação dos deuses os Mbya passam adiante “notícias sobre diferenças” (Bateson 1979/1997: 146) que fazem parte de uma aprendizagem sobre certos contextos de vida, de modo a reforçar uma epistemologia complementar em relação ao meio ambiente (ou a uma parte deste, pelo menos).

Na relação dos Mbya com os pássaros há principalmente três circuitos causais – que integram um sistema mental (no sentido batesoniano, apresentado na introdução deste artigo) mais amplo que é formado pelos Mbya e o ecossistema em que estão inseridos – como resumido a seguir:

a) se a relação for cinegética com bodoque ou arco e flecha: avista-se um pássaro; abate-se o animal; ele é preparado e consumido.

b) se a relação for cinegética com armadilhas: sabe-se pelo contexto metacomunicativo que determinado pássaro se comporta desta ou daquela forma; faz-se uma armadilha específica; o pássaro cai; é morto, preparado e consumido.

c) se a relação for comunicativa (recepção de mensagens e avisos): escuta-se ou avista-se uma ave particular da qual já se sabe alguma coisa pelo contexto metacomunicativo; decide-se se se vai levar

18 A ideia de uma diferença viajando por um circuito causando transformações é elementar no pensamento de Bateson e um “bit” de informação, em sua terminologia é definido como uma “diferença que faz a diferença” (1971/1987: 321). Uma definição characteristicamente cibernetica, já que de acordo com Ashby (1970: 11) “o conceito mais fundamental da cibernetica é o de ‘diferença’, ou que duas coisas são diferentes, ou que uma coisa mudou com o tempo”.

em conta ou não a mensagem ou aviso; experimenta-se o resultado da decisão anterior, concluindo se o pássaro queria mesmo dizer aquilo que se pensava que ele queria dizer, acrescentando-se, assim, um contexto a mais para comparação futura.

Passaremos adiante para a relação com o *koxi* (*Tayassu pecari*), um animal que ocupa lugar de grande destaque na visão de mundo dos Mbya.

O *Koxi*, animal divino

Contam os anciões mbya Marcolino e Florentina (Devos, 2010) que, no passado, possuíam muitos animais de estimação (*mymba kuéry*) tais como quati e porco-do-mato. Sobre este último, o *koxi*, os anciões afirmam que entendia tudo que os humanos falavam. Por exemplo, se chegasse alguém na aldeia e o *koxi* ficasse bravo, diziam *tove ke* (“deixe”) e só então ele ia deitar e os visitantes podiam chegar. Em muitos mitos ameríndios, os porcos selvagens aparecem como seres humanos porque justamente já o foram de fato no passado. Entre os Mbya, este é o caso para os pássaros (conforme vimos acima) e alguns outros animais, mas o *koxi*, diferentemente, foi criado de matéria vegetal: Nhanderu o fez a partir de frutas de *guembe*¹⁹ (Cebolla Badie, 2015a: 152). Os pecarís (tanto quanto certas aves, como vimos) são tidos pelos Mbya como animais que circulam nos âmbitos divinos e terrestres: no inverno estão com os deuses²⁰, no verão, época em que estes animais abundam nas matas, Nhanderu Mirim os envia de volta para a terra (Cebolla Badie, 2015a: 157). Considerado um animal de “carne limpa” e presa preferencial dos caçadores mbya, a carne de *koxi* é a única que pode ser consumida em certos momentos liminares (como nos ritos de puberdade, por exemplo – sobre estes ver Cebolla Badie, 2015b). É ainda parte integrante de uma dieta que condiciona o *ijaguyje*: farinha de milho, mel e carne de *koxi*.

Quando os Mbya desejam caçar *koxi*, devem consultar primeiro um xamã para que este realize um pedido, por meio de orações, ao dono do animal, que é também uma divindade²¹: Karai ru ete²² (Cebolla Badie, 2015a: 154). Muitas vezes os xamãs recebem cantos durante a realização de tais orações, o qual devem executar imediatamente. Segundo os Mbya, é necessário respeitar as regras do “viver bem”²³ (*teko porá*) e ter “amor” (*mborayu*) aos demais para que a divindade escute os pedidos e se possa comer carne de *koxi* (Cebolla Badie, 2015a: 5–154). Para caçar o animal há que se encontrar em bons termos com os deuses, realizar orações continuamente e participar das atividades na casa de rezas²⁴.

19 O guembe é uma epífita abundante na floresta atlântica e, segundo Badie (2015a: 152), “constituye uno de los elementos fundamentales para la realización de la ceremonia del ñemongarai en la que estas frutas representan al género masculino, al cual está ligada exclusivamente la cacería del pecari”.

20 No inverno Nhanderu Mirim recolhe os pecarís em cercados invisíveis na floresta e os vai soltando aos poucos de acordo com as orações dos xamãs mbya (Badie, 2015a: 157).

21 Aqui remeto o leitor a uma tese que defendi alhures (Pereira, 2016) sobre a possibilidade de se fazer a leitura da relação dos Mbya com as divindades a partir do operador cosmológico da maestria. Nesse sentido os deuses seriam como donos dos humanos, ou talvez donos das almas humanas. Se os deuses são donos dos humanos e também donos dos pecarís, há uma equivalência entre “ser humano” e “ser pecari”, ainda que isso se dê do ponto de vista da divindade.

22 A bem dizer, o “dono do *koxi*” (*koxi renodá ou mymbaja*) é Nhanderu Mirim, um humano da “primeira terra” (*yvy tenonde*) que mediante as práticas corretas conseguiu ascender à morada dos deuses sem morrer, sendo designado, então, por Karai ru ete como cuidador e mestre dos pecarís (Cebolla Badie, 2015a: 156).

23 Nesse ponto as divindades mbya parecem pensar de maneira parecida aos “spirit masters” de Tyva (interior da Ásia), que se preocupam com questões morais e com comportamentos interpessoais (Purzycki, 2016: 100).

24 Além do avançado processo de desflorestamento de seu território, os Mbya costumam atribuir o atual escasseamento dos porcos-do-mato ao modo de vida “errado” que eles levam hoje em dia devido ao contato com a sociedade não indígena (Cebolla Badie, 2015a: 156).

Também se faz necessário que toda a comunidade esteja unida e participando junta das cerimônias: é preciso que haja *peteï py'a reko* (“um só coração”, Cebolla Badie, 2015a: 155). Toda a relação com o pecarí, como se verá a seguir, acontece por meio de ações rituais das quais depende a aparição de novas presas dessa espécie.

Uma vez recebida uma resposta positiva das divindades, seguramente os *koxi* aparecerão, não sendo nem mesmo preciso adentrar a floresta para preparar as armadilhas, mas elas podem ser deixadas em casas abandonadas ou ao redor da aldeia mesmo. É preciso apenas ficar atento aos sinais da presença do animal, e alguns deles provém de certas aves com as quais ele tem algum tipo de conexão: o loro *yryvaja'i*, a “ave do *koxi*” ou *koxi guyra'i* (*Nycticorax nycticorax*) e mesmo certo som emitido por urubus (*Cathartes aura*) de estimação (Cebolla Badie, 2015a: 159). Também através de sonhos²⁵ o xamã pode ficar sabendo da aproximação dos pecarís.

Quando estão visitando suas armadilhas e encontram um *koxi* preso em alguma delas os caçadores mbya exclamam em agradecimento *aguyjевéte!*, uma saudação ritual dirigida a Nhanderu Mirim. Mesmo depois de morto, seu corpo é tratado com respeito e deve ser carregado até a aldeia sem jamais tocar o solo, caso contrário o pelo do animal irá causar queimaduras naquele que o carrega (Cebolla Badie, 2015a: 159). Ao se aproximarem da aldeia, aqueles que carregam o *koxi* fazem soar o *kāia'ā*, um instrumento feito de *takuapi* (*Merostachys clausenii*), e também o *tukumbo*, um tipo de chicote muitas vezes feito com o couro do próprio *koxi* (Cebolla Badie, 2015a: 161). Quando as pessoas escutam esses avisos, elas se reúnem no pátio em frente à casa de reza.

O caçador então dá três voltas (no pátio, ou ao redor da casa) com a presa nos ombros e deposita-a na porta da casa de reza (Cebolla Badie, 2015a: 162). Os demais fazem uma fila para saudá-lo: *aguyjевéte*, diz cada um fazendo uma flexão de joelhos e levantando as mãos até a altura da cabeça. Após todos procederem desta forma, o caçador, por sua vez, faz a mesma saudação em frente ao xamã. Em seguida, é organizada uma dança de agradecimento, o *koxi jerojy*, algo que não é dedicado a nenhuma outra presa (Cebolla Badie, 2015a: 163). Terminada essa dança, as pessoas se aproximam do animal e com seus dedos extraem pequenas quantidades do líquido que é secretado pela glândula odorífera do *koxi* e passam-na no rosto, dando prioridade para as crianças. Trata-se de um líquido viscoso e de forte odor que possui propriedades terapêuticas (principalmente a de evitar o que os Mbya chamam de pia reta).

O *koxi* é o único animal que o caçador mbya não pode consumir em seu núcleo familiar somente, mas sua carne precisa ser compartilhada com todos os membros da comunidade (Cebolla Badie, 2015a: 164). A carne de *koxi* é fonte de alegria e união e seu consumo deve acontecer coletivamente, de preferência na casa de reza e acompanhado de *mbojape* feito pelas mulheres. Ela deve ser comida sem sal e jamais assada ou frita, mas somente cozida²⁶ (Cebolla Badie, 2015a: 165). Os ossos não podem ser oferecidos aos cães, como os de outras presas, mas são guardados em um cesto sobre uma plataforma elevada e depois queimados (Cebolla Badie, 2015a: 167). Ao final do festim todos se reúnem para

25 Além da presença de certos pássaros e do sonho, também se pode saber que um *koxi* caiu no laço do seguinte modo: arrancam-se os pelos que ficam ao redor da glândula odorífera do animal e penduram-nos na porta da casa de reza, pois têm a faculdade de emitir um cheiro característico quando um *koxi* cai na armadilha (Cebolla Badie, 2015a: 164).

26 Apenas uma parte dos intestinos pode ser assada e é consumida pelas mulheres. A região onde fica a glândula odorífera também pode ser assada e é dada aos meninos em pequenas porções (Cebolla Badie, 2015a: 165).

dançar o *tangara*, em agradecimento às divindades por terem lhes enviado um *mymba porã*, isto é, um bom/belo animal.

O circuito de causalidade na relação dos Mbya com o pecari pode ser assim resumido: pede-se ao dono do animal, por meio de xamanismo (aqui inclui-se a condição coletiva de união e amor, *mborayu*); o dono responde por sonho ou através do canto de um pássaro, confirmando a dádiva; os caçadores preparam as armadilhas; o animal cai; é morto e trazido ritualmente para a aldeia onde é preparado e consumido por todos, acompanhado de danças e alegria. O parentesco é, como no caso dos pássaros, produzido por meio da comensalidade e da comunicação com os deuses.

A etnografia de Marilyn Badie sobre a caça aos pecarís corrobora em muitos aspectos uma narrativa colhida por Cadogan (1971), a qual já trabalhamos em outra oportunidade (Pereira, 2016). Dizíamos então (Pereira, 2016: 751) que tanto o dono do animal quanto o dono da armadilha, “se comportam sob a orientação de uma ética da reciprocidade e solidariedade, expressa comumente pelo termo *mborayu*” (muitas vezes traduzido como “amor”). Existem diversas ocasiões em que os Mbya podem ser agredidos por um dono de animal ou planta (ver Heurich, 2008: 56 e Pierri, 2014: 7–8, por exemplo), mas aqui o que se tem é, ao contrário, uma ação generosa do mesmo. Tão generosa, aliás, quanto a postura do próprio caçador, que divide com todos sua presa. Se reciprocidade e predação estão dispostas ao longo do mesmo espectro diferindo entre si, não enquanto formas radicalmente diferentes de interação, mas em termos de conteúdo e contexto (Riviére, 2001: 49), a descrição acima parece revelar que para os Mbya a generosidade é concebida de maneira ideal como o próprio conteúdo da caça (Pereira, 2016: 751). Esta seria, em suma, um dos contextos privilegiados de experimentação da generosidade alheia, isto é, dos donos dos animais caçados: “[se] cada [espécie] tem um dono é [este] quem nos dá”, explica Tereza, xamã da aldeia de Paraty Mirim (Mendes Júnior 2009: 59).

Por todo o globo – da Amazônia à Nova guiné, do Círculo Ártico à terra do Fogo, passando pelo interior da Ásia e assim por diante – são encontradas as mesmas descrições etnográficas de donos ou espíritos que, ou são “como pessoas” (porém, são ao mesmo tempo algo mais do que pessoas) ou possuem sob seu domínio espíritos que são “como pessoas” (Sahlins, 2017: 24). Marshall Sahlins denomina tais sistemas como “sistemas cósmicos de governabilidade”, isto é, o conjunto de sociedades indígenas que apresentam uma organização igualitária, mas que são governadas pelo que ele denominou de “metapessoas”, isto é, mestres (ou donos) de espécies animais e vegetais, divindades, mortos, etc., com poderes de vida e morte sobre a população humana (Sahlins, 2017: 24), conjunto no qual os Mbya podem ser incluídos.

Para Sahlins, a condição principal para que humanos e essas “metapessoas-outras” coabitem o mesmo “mundo real” é a unidade psíquica, isto é, seu mútuo e recíproco status de sujeitos antropopsíquicos (Sahlins, 2017: 39). Os assim chamados espíritos (ou donos, ou deuses, etc.) são espécies heterogêneas do gênero *Homo*, e possuem suas próprias sociedades. O *socius*, na prática, inclui uma variedade de comunidades meta-humanas, seja dos animais e seus donos, mas também as aldeias dos deuses, dos mortos, e outras ainda, todas réplicas das comunidades humanas, com muitos intercursos acontecendo entre elas.

Estamos, segundo Sahlins, diante de uma práxis intersubjetiva que compõe uma “economia” sem “coisas”, já que plantas, animais, pedras e até artefatos fabricados por humanos possuem agência e são sujeitos. As “metapessoas-outras” também coordenam os rumos da produção, pois elas mesmas são a

força vital que faz as plantas crescerem, animais caírem nas armadilhas, e assim por diante. As pessoas possuem somente o direito de usufruto sobre recursos pertencentes às “metapessoas-outras”, de modo que as relações de produção implicam em completa submissão a elas: os meta-humanos são os donos dos meios de produção das sociedades caçadoras-coletoras (Sahlins, 2017: 52). No caso dos Mbya, o *koxi* (tanto quanto os pássaros, como vimos) se encaixa nesta condição: seu dono e fornecedor é propriamente uma divindade, que não espera nada em troca.

Trata-se, assim, novamente, de uma epistemologia complementar, pois não há da parte desses animais ou de seus donos nenhum tipo de contrapredação ou competição como, por exemplo, acontece entre os Wari’ (Vilaça, 1992) ou os Yudjá (Lima, 1996), onde as pessoas podem efetivamente ser capturadas e mortas por porcos-do-mato. Porém em várias ocasiões as pessoas mbya, de fato, podem se tornar presas de certos animais e de “donos”, como por exemplo durante processos de adoecimento aos quais se fica particularmente vulnerável durante o período púbere, como veremos a seguir.

Rituais de iniciação e -jepota

O termo *inhengue* refere-se ao intervalo entre a menarca e o fim da segunda ou terceira menstruação, período no qual as meninas mbya ficam em reclusão (Cebolla Badie, 2015b: 9). É construída na casa de reza uma pequena cama, onde a menina deve permanecer a maior parte do tempo, tomando o cuidado de tocar o chão o menos possível para que não seja atacada pelo *yvyja* (“dono da terra”). A menina recebe em seu corpo pinturas corporais específicas, se dedica a aprender a costurar e consertar roupas e segue uma dieta frugal (Cebolla Badie, 2015b: 3–12). A autora nota que carne é um alimento especialmente vedado durante o *inhengue* pois aumenta o perigo da menina ser possuída por “espíritos de animais”.

Os Mbya explicam a reclusão como forma de proteção, já que durante esse período da vida a menina estaria mais vulnerável: “A *iñengue* que não recebe os cuidados necessários e perambula pela floresta ou pelas roças pode ser uma presa para distintas entidades. Esses entes invisíveis têm a faculdade de enganar as moças púberes aparecendo perante seus olhos com forma humana” (Cebolla Badie, 2015b: 15). Tais espíritos podem “tomar posse da alma” da menina, para o que os Mbya utilizam o termo -jepota. Na experiência de Cebolla Badie comentavam frequentemente sobre três entidades principais como causadoras de -jepota: *yvyra nhe’ë* (“alma da árvore”), *ka’aguy rovapy ja* (“dono de tudo que há na floresta”, segundo tradução da autora) e *mbai’i*, um tipo de duende malévolos que aparece para as moças como um homem de baixa estatura. Esses seres enganam as meninas mbya apresentando-se sob falsas aparências, razão pela qual elas devem evitar o contato visual, pois poderiam ser “encantadas” (Cebolla Badie, 2015b: 15).

O cheiro das *inhengue* atrai os espíritos, como explica Vera Guyra, da aldeia Jejy: “as meninas expelem um cheiro, *héakuá*²⁷, [...], que atrai as almas da floresta. [...] um cheiro forte que o vento leva e também a correnteza na água, vai muito longe, [...] atrai as almas que estão longe. Nós, os humanos, não os percebemos, somente os espíritos” (Cebolla Badie, 2015b: 17). Assim, é preciso proteger as *inhengue* por meio da banhos com plantas que disfarçem esse cheiro, como *yvaro* (*Prunus sp.*) por

27 Segundo Cebolla Badie a palavra *heakuá* remete a aromas agradáveis como o perfume das flores.

exemplo. Mesmo depois de finalizada a reclusão a *inhengue* continua em uma situação de vulnerabilidade perante os “espíritos”:

Seu corpo ainda exala o “aroma” que os atrai e por conta disso deve tomar especial cuidado com os rios e os córregos, não pode mergulhar neles com fins higiênicos nem de lazer. Quando for procurar água para transportá-la até a casa ou lavar as roupas, deve cumprir tais tarefas com prontidão, sem olhar ao redor, porque os perigos ainda a rondam. Precisa ter especial cuidado quando se dirige à floresta ou aos hortos para fazer suas necessidades fisiológicas, porque esse é um momento de grande risco; tem que agir com rapidez e sempre deve estar acompanhada por outra menina. Por vários meses depois do seu retorno à vida familiar não pode lavar a roupa diretamente na água do córrego, precisa retirar água num recipiente e nele lavá-la, já que a água corrente transporta seu cheiro e atrai os espíritos (Cebolla Badie, 2015b: 19–20).

Vera Mirí conta para Cebolla Badie sobre uma menina que começou a apresentar forte desequilíbrio mental após sua primeira menstruação. Considerava-se que seu *nhe’ë* (sua “alma”) a havia abandonado por obra de algum espírito da floresta, e foram precisos três xamãs para, após danças intensas e uso de tabaco, fazê-la cair no chão: do seu corpo, então, emergiu o grande sapo que tinha lhe roubado a alma (Cebolla Badie, 2015b:16).

No caso dos rapazes, a passagem para a puberdade se diz *nhe’ënguxu*, e nesse período eles cumprim tarefas coletivas como buscar lenha, caçar, vigiar a aldeia durante a noite (entre outras coisas) em um tipo de serviço prestado à comunidade (Cebolla Badie, 2015b: 22). Ao anoitecer os *nhe’ënguxu* não podem mais ingerir alimentos pois, diz-se, a comida produz um cheiro corporal que atrai os *mbogua*, almas dos mortos. Sobretudo, não devem adentrar a floresta durante a noite em nenhuma hipótese, e caso tenham que fazê-lo durante o dia não podem dar atenção aos barulhos²⁸, pois essa é uma das formas que os espíritos têm para atraí-los.

Também devem evitar rios e córregos a fim de prevenirem-se contra os donos desses lugares que poderiam apropriar-se de suas almas (Cebolla Badie, 2015b: 25): “Como acontece com as meninas nessa etapa, os rapazes têm *héäkua*, ou ‘aroma’ característico que atrai os espíritos, por isso não podem tomar banho nos rios e nos córregos, devendo evitar principalmente as águas turbulentas”. Outro perigo dos cursos d’água é o *piragui* ou “dono dos peixes”, que sente o cheiro dos rapazes e vai procurá-los a fim de os levar para sua casa abaixo da superfície da água. Como bem nota Cebolla Badie “existe uma forte conotação sexual nas explicações [...] indígenas sobre a relação com esses entes da natureza que se apresentam com forma humana para atrair os adolescentes até fazê-los perderem a razão ou desaparecer” (Cebolla Badie, 2015b: 25).

Alguns vegetais podem apresentar o mesmo perigo, como já mostramos alhures (Pereira, 2016: 748). Daniel Pierri (2014), por exemplo, apresenta uma narrativa de um ancião mbya sobre o roubo de alma de uma menina executado pelo que seria o “dono da figueira” (*aju’y ja*). Guilherme Heurich (2008) também traz a narrativa de um jovem mbya, Vherá Poty, sobre uma mulher que estava se

28 Macedo (2009: 283) traz esta reflexão nos seguintes termos: “[...] procedem de maneira semelhante a quando ouvem um barulho na mata. Dá ‘aquela coisa’ no coração, um impulso de fugir. Mas é preciso primeiro entender o barulho, descobrir o que é, ver se é mesmo onça, para só então tomar a atitude de ficar ou fugir. É preciso ‘rebater’ aquele barulho para que não entre no coração e domine você com o medo”.

transformando em planta, inclusive já se podia distinguir duas vozes nela: “enquanto ela gritava e gesticulava, uma outra voz, masculinizada, dizia que já era tarde demais e que ela já era dele. *Era o dono da planta*” (Heurich, 2008: 56, grifo no original). Em ambos os casos a cura passou pela capacidade xamânica de discernir contextos. Assim como ninguém que assiste a um assassinato sendo encenado durante uma peça de teatro vai ligar para a polícia (Bateson, 1971/1987: 5–294), também os xamãs, como já notado, distinguem o contexto no qual uma pessoa é “apenas uma pessoa” daquele no qual por trás de uma pessoa se insinua uma outra entidade.

De um modo geral, se pensarmos para além desse período púbere, haveria quatro atitudes principais que tornam a relação entre humanos e donos particularmente perigosa: maltratar animais, desperdiçar carne de caça, abater animais em excesso e agir de forma imprópria em seus territórios (Mendes Júnior, 2016: 145). Há ainda o risco de “ser seduzido” pelos donos, isto é, passar a frequentar certos lugares na mata, nos rios, se encontrando com determinado dono que aparece em forma humana, e passar a acompanhá-lo, “Não volta mais, casou!”, explica o cacique Miguel de Paraty Mirim (Mendes Júnior, 2016: 149). Em minha própria experiência os Mbya falavam desse mesmo tema costumeiramente utilizando a expressão “querer levar” (-gueraa xe): Agáí, um jovem mbya da aldeia de Camboinhas (Niterói, RJ), explicou-me que se a pessoa frequentar demais rios e cachoeiras ou comer muita carne, “os donos querem levar [a pessoa]” (*ija kuéry ogueraa xe*) (Pereira, 2014: 66).

No ano de 2012, nesta mesma aldeia, um jovem de mais ou menos 25 anos foi vítima de um adoecimento súbito, cujo primeiro sintoma tomamos conhecimento quando ele, certa noite, “se aproximou da mãe (que é xamã) reclamando de dor na garganta bem como de dificuldade para respirar e para falar – “minha garganta está toda fechada” (*xejyryvi onhembotypa*), dizia ele” (Pereira, 2014: 185). A xamã acendeu seu cachimbo e começou a “enfumaçar” o corpo do filho, “principalmente no pescoço, área supostamente mais dolorida ou mais afetada pelo mal” (Pereira, 2014: 185). Ao terminar recomendou que tomasse um comprimido de dipirona antes de dormir, pedindo-nos, ainda, para colhermos um pouco de *pipi*²⁹ (guiné, *Petiveria tetrandra*) e levarmos para ele. No dia seguinte pela manhã o rapaz estava ainda pior (*nda'evéi ve*, como disseram então), de modo que, logo cedo foram, a mãe e os irmãos do rapaz, “rezá-lo” em sua casa, cada qual com seu cachimbo soprando fumaça pelo seu corpo (Pereira, 2014: 185).

Vera, que já havia passado por aquilo três vezes há alguns anos – “quando não conseguia se alimentar direito (pois tinha taquicardia) e só bebia água” (Pereira, 2014: 181) –, explicou-me que, então, via as coisas mesmo sem sair da cama. Via árvores e cachoeiras que pareciam falar com ele (“eu escutava as almas delas”, explicou, *inhe'ë kuéry aendu*) (Pereira, 2014: 182). Quando alguém está com tais sintomas, se diz que “aqueles que não vemos” (*jaexa e'y va'e kuéry*) querem levar a pessoa e o doente sente toda uma série de sofrimentos corporais como dores, tonturas, sensação de estar distante, escuta vozes, não come bem, não dorme direito, entre outros. Tudo isso parece ir ao encontro do que Gregory Bateson chamaria de “dificuldade em distinguir entre diferentes contextos” (isto é, problemas no *Learning II*) algo que, segundo ele, pode gerar certos distúrbios de comportamento.

29 Esta planta é utilizada pelos Mbya de diversas formas e a parte mais utilizada é, aparentemente, a raiz, que possui um odor forte. Seja tratada com água ou com fogo, a *pipi* possui a capacidade de afastar os *teteregua kuéry* (“seres do corpo”, espécie de espírito telúrico, causador de males). A fumaça que é proveniente da queima das raízes de *pipi* faz com que tais seres “se afastem todos” (*oipe'a pa*).

Valéria Macedo (2009: 7–246) traz uma narrativa que ilustra bem que tipo de distúrbio pode acometer uma pessoa mbya cuja alma foi “roubada” por um dono, ou que está se transformando em animal. Um menino, que costumava acompanhar o pai no mato, atingiu a idade de *nhe’enguxu*. Certo dia, o pai estando doente, pediu-lhe para ir sozinho verificar as armadilhas e ele caminhou horas pela floresta. Na primeira armadilha havia um tatu, na outra um quati e assim por diante. Ele amarrou os animais mortos e vinha trazendo-os para casa quando apareceu uma bela moça, com quem, nesse primeiro momento, apenas conversou. Voltou para casa, mas não contou nada sobre esse encontro. Quando o pai melhorou e quis ir ver as armadilhas, o filho insistiu que ele mesmo podia ir. Assim os encontros foram se repetindo, e o rapaz começou de fato a namorar a moça. Ora, pelo contexto meta-comunicativo os Mbya, de um modo geral, crescem sabendo que esse tipo de encontro é, no mínimo, suspeito, para não dizer perigoso. Tratando a moça como uma pessoa, o rapaz falhou em distinguir contextos que, em uma situação “normal”, deveriam ser claramente distintos. O que vem a seguir, como consequência, é um comportamento melancólico e perturbado.

O rapaz, que era forte e alegre, começou a ficar triste e sem vontade de fazer nada, apenas querendo deitar e dormir. Ele tinha uma irmã menor, sobre a qual ele já pensava, “nossa, a criancinha já tá gordinha, já dá pra comer”. Animava-se apenas na hora de ir visitar as armadilhas, porém sempre voltava de mãos vazias alegando que a onça já tinha comido tudo antes de ele chegar. Certo dia, o pai resolveu ir vigiando para saber o que estava acontecendo. Viu o filho vindo com um tatu quando uma onça foi ao seu encontro, ficou de pé e começou a abraçar o jovem, os dois começaram a rolar pelo chão em um tipo de namoro. Os dois comeram o tatu ali mesmo. O pai então percebeu que o filho estava “encantado”, mas pensou: “como posso matar meu filho?” (era preciso matá-lo porque, com o tempo, o “encantado” é capaz de matar seus parentes³⁰). O pai resolveu ir a outra aldeia ver se alguém tinha coragem de matar. Trouxe de lá um xamã que, após ficar três dias rezando o rapaz, chegou à conclusão de que ele era inocente e tinha se entregado à onça porque tinha “sofrido perturbação”, de modo que seria possível matar apenas a onça. Na próxima vez que o rapaz saiu para a mata, partiram atrás dele e, quando a onça veio correndo para abraçá-lo, jogaram a flecha e mataram-na. O rapaz “ficou louco” chorando com a morte da “namorada”, mas conseguiu sobreviver, foi melhorando e se salvou.

Quando se pauta o perigo de *-jepota*, estamos diante não exatamente do contrário do parentesco, mas da contra efetuação daquele fundo virtual de “diferença infinita” (Viveiros de Castro, 2002/2011: 446), ou seja, em vez estar se “aparentando” ou se “consanguinizando”, a pessoa está sofrendo um processo de agressão ou predação, está se animalizando, por assim dizer. No caso dos Mbya, sugiro que durante tais acometimentos a vítima sai de uma posição de “animal de estimação” das divindades – deixando de ser alvo de cuidados e proteção por parte destas – e passa à posição de presa de potências maléficas desta Terra (cf Pereira, 2016). Ao buscarem a construção do parentesco na fase púber (não só, mas principalmente) os Mbya trazem à tona a afinidade virtual por meio do perigo do *-jepota* que é resultado da contrapredação de animais, vegetais e seus donos.

Apresentar-se sob forma humana, como já comentamos, é também uma das formas de contrapredação dos animais entre os Wari’, entre os quais dizer-se flechado e devorado pela “alma dos animais”

³⁰ Somente onças “transformadas” atacam os humanos, segundo os Mbya. As onças mesmo, as *ka’aguy po*, como dizem Marcolino e Florentina (Devos, 2010), não foram feitas para serem nossas inimigas.

(*jamikarawa*) é uma forma preferencial de se dizer doente (Vilaça, 1992: 72). Entre os Yudjá (Lima, 1996) sentir medo durante uma caçada aos porcos-do-mato pode causar a perda da perspectiva humana: os animais veem a caçada como uma guerra, e medo é algo que se sente diante do inimigo e não da presa que se vai comer. Quando eles saem a caçar porcos-do-mato não sabem a princípio se o seu ponto de vista prevalecerá sobre a “realidade”, já que, sentindo medo diante do animal, a pessoa desvela a “realidade” tal como é do ponto de vista dos porcos (Lima 1996). O medo, nesse caso, é um sentimento capaz de iniciar um processo de transformação – o porco-do-mato podendo apresentar-se na sua forma humana e a pessoa yudjá podendo aderir ao mundo dos porcos-do-mato, tornando-se ela mesma um animal. Assim se ocorre ao caçador abandonar seu posto devido ao medo, sua alma não somente fica visível para os porcos como também “é capturada e vai viver com eles, ganhando, com o tempo, corpo de porco, visível ao olhar humano” (Lima, 1996: 36).

Evidentemente que tal metamorfose corporal, que no caso dos Mbya é chamada de *-jepota*, deve ser entendida como parte de uma epistemologia simétrica ou competitiva – isto é, que envolve predição e contrapredação – entre humanos e meio ambiente (certos animais e plantas, principalmente). Vemos que o perigo se origina nas almas das árvores, nos donos “de tudo que há na floresta”, em um duende maléfico, no dono da figueira, no dono da planta, na alma dos mortos, naqueles que não vemos, nos donos de rios e córregos, no dono dos peixes, na onça, e poderíamos multiplicar exemplos caso perseguíssemos o tema na literatura. Assim, se os donos oferecem uma multiplicidade de produtos fundamentais para a subsistência dos Mbya, por outro lado eles também podem cobrar uma contrapartida em termos de vida humana. É exatamente o que faz *piragui*, em um mito colhido por Cadogan: “Una mujer embarazada tenía deseos veementes de comer pescado. Por conseguinte, su esposo fue a pescar. Entonces una sirena le dijo: si me dás tu hijo que ahora está en el vientre, te daré pescado; Entonces, en el acto se lo dió; llevó el mbyá canastos adornados llenos de pescado” (Cadogan, 1959: 170). Esse tipo de “olho por olho” é frequente entre muitos povos indígenas do globo, e pode ser considerado um tipo de corolário daquilo que Sahlins (2017: 33) chama de “predicado animista”, isto é, seres humanos sobrevivem matando outros seres que são como eles mesmos³¹.

Identificamos, assim, dois circuitos causais envolvendo os Mbya e os donos de animais e plantas com potência maléfica:

a) na puberdade, pessoas mbya atraem essas entidades; as “regras” referentes ao resguardo são cumpridas, geralmente sob observação de pessoas mais velhas ou xamãs; a pessoa se mantém saudável e chega à vida adulta (ou, ao contrário, as “regras” são violadas e a pessoa fica doente, necessitando do trabalho dos xamãs – isto é, dos deuses – para se curar).

b) em qualquer época da vida, certas “regras” podem ser violadas, fazendo da pessoa um alvo dessas entidades; ela fica doente (ou está se transformando em animal, o que geralmente é quase a mesma

31 Por exemplo, grande parte das “regras de vida” dos Inuit (um povo do Ártico) se refere à Sedna (a dona dos animais marítimos), e quando observadas rigorosamente resultam em fartura na caça, mas caso sejam violadas podem causar acidentes, doenças e mesmo morte. A motivação atribuída à Sedna é que, sendo mãe dos animais caçados pelos humanos, há um “olho por olho” entre ela e os caçadores, particularmente em relação às suas mulheres e filhos (Sahlins, 2017: 32).

coisa³²); um xamã precisa ser acionado para curá-la; a pessoa se reestabelece (ou ao contrário, ele morre e se torna um perigo iminente para os vivos).

Considerações finais

Nas sociedades industrializadas as relações com o meio ambiente são predominantemente competitivas e possuem, segundo Bateson (1971/1987), três causas-raízes: progresso tecnológico, aumento populacional e ideias erradas sobre a natureza humana (para um ponto de vista convergente com este ver Sahlins, 2005) e sua relação com o meio ambiente (para uma discussão mais filosófica sobre isto ver Valentim, 2020). A epistemologia dessas sociedades está construída a partir das seguintes premissas (Bateson, 1971/1987: 497): (a) somos nós contra o meio ambiente; (b) somos nós contra outros povos; (c) é o indivíduo (ou a empresa individual, ou a nação individual) que importa; (d) nós podemos ter controle unilateral sobre o meio ambiente e devemos lutar por esse controle; (e) nós vivemos dentro de uma fronteira infinitamente em expansão; (f) determinismo econômico é senso comum; (g) a tecnologia fará por nós. Tais ideias, segundo Bateson, se provaram falsas pelos feitos destrutivos da tecnologia industrial nos últimos duzentos anos (além de serem também falsas, segundo ele, do ponto de vista da moderna teoria ecológica para a qual a criatura que destrói seu próprio meio ambiente destrói a si mesma).

Quando se cometem tais erros epistemológicos e se considera que nossa espécie está em competição com as demais, ou com o meio ambiente, acaba-se, por exemplo, com a Baía da Guanabara poluída, ou com uma massa de metais pesados no Rio Doce³³, ou ainda com a lógica de “let’s build bigger atom bombs to kill off the next-door neighbors [vamos construir bombas atômicas maiores para destruir nossos vizinhos de porta]” (Bateson (1971/1987: 90–489, tradução nossa). Quando se estreita a epistemologia e se age pensando que “o que interessa sou eu, ou minha organização, ou minha espécie” deixa-se de levar em conta que o sistema eco-mental chamado Rio Doce ou Baía de Guanabara é parte de um sistema eco-mental maior, do qual nós também somos parte. Se a lama tóxica lançada no rio o torna doente, é doença que é incorporada no sistema mais amplo de nosso próprio pensamento e experiência (Bateson (1971/1987: 90–489). O sistema [Mbya + meio ambiente], ao contrário, não está pautado por relações simétricas e competitivas. Pelo menos não completamente.

À guisa de conclusão voltemos rapidamente às características fundamentais do que Bateson chama de “mente”, conferindo a presença de cada uma delas nos circuitos que descrevemos ao longo do texto: 1) o sistema pode ser dividido em partes que interagem entre si: o caçador, o dono do animal, a presa, o coletivo, indivíduos púberes e assim por diante; 2) os efeitos em cada uma dessas partes são desencadeados por causas que transcorrem no tempo: mensagens divinas através de cantos de pássaros podem modificar a vida humana, a comunicação com os deuses é causa para o sucesso na caça ao *koxi*, o descumprimento de certas “regras” causa doenças e assim por diante; 3) a energia colateral é fornecida pelo metabolismo dos organismos envolvidos (ou seja, pelos corpos de pessoas, pecarís, pássaros, plantas, etc.); 4) As causas e efeitos formam cadeias complexas (das quais alcançamos aqui somente algumas

32 O processo de transformação em animal aparentemente só se completa definitivamente com a morte da pessoa, razão pela qual costuma-se verificar as sepulturas a fim de ver se não estão remexidas.

33 Os exemplos originais de Bateson eram a baía de Kaneohe e o lago Erie.

partes – referentes às relações com pássaros, queixadas e “donos” –, evidentemente); 5) as mensagens são codificadas, ou seja, o canto de um pássaro pode ser a mensagem de uma divindade, uma doença pode ser uma transformação em animal, humanos são insensíveis ao cheiro dos adolescentes mas ele atrai os espíritos e etc.; e por fim 6) o sistema é constituído por, pelo menos, dois diferentes tipos lógicos (ou dois níveis diferentes de abstração): alterna-se entre produção de parentesco e retorno ao fundo virtual de afinidade que envolve agressão e predação.

Podemos notar ainda que, embora Bateson não tenha usado o conhecido conceito de cismogênese³⁴ para outras relações que não as que se dão entre seres humanos ou entre grupos de seres humanos, se o considerarmos no âmbito do presente texto poderíamos concluir o seguinte: primeiro, que as sociedades industrializadas têm, de fato, escalado em suas relações de competição com o meio ambiente, isto é, essas relações têm se encaminhado na direção de um cúmulo, um clímax ou um desastre final; segundo, que como os Mbya mantêm relações de caráter misto com o meio ambiente, isto é, simétricas e complementares e, segundo Bateson (1971/1987: 330), em sistemas mistos a cismogênese é necessariamente reduzida, logo, estas relações não se encaminham para um clímax. Como na sua definição do *ethos* balinês, a presença de relações simétricas e complementares entre os Mbya e o meio ambiente constituem um platô contínuo de intensidade³⁵ (1971/1987: 121) no qual parentesco e predação estão tensionados constantemente.

A epistemologia “incorrecta” que resulta da separação cartesiana entre “mente” e “corpo” acaba desenvolvendo relações de competição com o ecossistema mais amplo do qual o próprio ser humano é parte, o que consiste em um erro que está levando as sociedades industrializadas a se tornarem uma ameaça para si mesmas e para todo o planeta. “Se continuarmos a operar, como escreve Bateson (1971/1987: 343), em termos de dualismo cartesiano de mente versus matéria, provavelmente continuaremos vendo o mundo em termos de Deus versus homem; elite versus povo; raça escolhida versus outras raças; nação versus nação e homem versus meio ambiente”. Por outro lado, a epistemologia mbya que estudamos acima baseia-se, ao menos em parte, em relações complementares com o meio ambiente, sendo este considerado como povoados por sujeitos que podem ou não ser dadivosos com suas criaturas ou posses. Caso não sejam, podem então ocorrer relações simétricas envolvendo contrapredação dos animais, vegetais e seus donos, o que favorece um certo caráter não cumulativo – daí a afirmação de que se trata de uma epistemologia “mais correta” – para as relações dos Mbya com o meio ambiente.

Vicente Cretton Pereira é doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor adjunto na Universidade Federal de Viçosa (UFV).

34 Ver Bateson (1958/2006). Recentemente Graeber & Wengrow (2022) retomaram o conceito, utilizando-o como peça chave em sua obra sobre a história da humanidade.

35 A comparação entre “estabilização intensiva da predação” amazônica e o “platô contínuo de intensidade” balinês foi evocada por Viveiros de Castro (2015: 48)

REFERÊNCIAS

- Ashby, W. R. (1970). *Uma introdução à cibernetica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Bateson, G. (1979). *Mente e natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- Bateson, G. (1987) *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Nova Jersey, Londres: Jason Aronson Inc. (Publicado originalmente em 1971)
- Bateson, G. (1997). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Publicado originalmente em 1979)
- Bateson, G. (2006). *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito realizado a partir de três perspectivas da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Publicado originalmente em 1958)
- Bateson, G. & Bateson, M. C. (1987). *Angels Fear: towards an epistemology of the sacred*. Nova York: Macmillan.
- Bechelany, F. C. (2019). Hunting paths in the Amazon: technics and ontogenesis among the Panará. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 16, 1–24. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d500>
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Cadogan, L. (1959). *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP.
- Cadogan, L. (1971). *Ivyra ñe'ery: fluye del árbol la palabra*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”.
- Castañeda, C. (1968). *A erva do diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan*. Rio de Janeiro: Record.
- Cebolla Badie, M. (2000). El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico*, 35(2), 9–188.
- Cebolla Badie, M. (2009). *Una etnografía sobre la mel em la cultura Mbyá-Guarani*. Quito: Abya-Ayala.
- Cebolla Badie, M. (2015a). La importânci del pecarí labiado o kochi em la sociedade mbya-guarani. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1), 150–169.
- Cebolla Badie, M. (2015b). Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbyá-Guarani. *Maná*, 21(1), 7–34. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p007>

Centeno, M. J. (2009). *O conceito de comunicação na obra de Bateson: interação e regulação*. Covilhã: LabCom.

Costa, L. (2013). Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, 19(3), 473–504. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>

Descola, P. (2015). Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, 3(1), 7–33. <https://doi.org/10.15210/tes.v3i1.5620>

Descola, P. (2016) . *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34. (Publicado originalmente em 2010)

Evenden, M. J. (2012). Critical realism in the personal domain: Spinoza and explanatory critique of the emotions. *Journal of Critical Realism*, 11(2), 163–187.

Fagundes, G. (1986). *Cevando mate: no rumo de uma cultura própria*. Porto Alegre: Martins livreiro.

Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8(2), 7–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>

Godoy, G. & Carid, M. (2016). A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya. *Journal de la société des américanistes*, 105–128. <https://doi.org/10.4000/jsa.14643>

Graeber, D. (2019). Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Práxis comunal*, 2(1), 277–323. (Publicado originalmente em 2015)

Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Heurich, G. (2008). *Yvyra’ija kuéry ha’egui ija kuéry regua: devir, conhecimento e aprendizado xamânico entre os Mbya-Guarani* (Monografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul.

Liebenberg, L. (1990). *The art of tracking: the origin of science*. Cidade do Cabo: David Philip.

Lima, T. S. (1996). O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21–47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>

Macedo, V. M. (2009). *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Mendes Júnior, R. F. (2009). *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer* (Dissertação de Mestrado), Universidade federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Mendes Júnior, R. F. (2016). *A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos* (Tese de Doutorado). Museu nacional, Universidade Federal do Rio

de Janeiro, Rio de Janeiro.

Oliveira, M. C. F. C. (2016). Aprendizagem e comunicação em Bateson: a exigência de uma epistemologia formal e complexa. *Trans/form/ação*, 39(1), 93–118. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732016000100006>

Pereira, V. C. (2016). Nossa pais, nosso dono: relações de maestria entre os Mbyá Guarani. *Maná*, 22(3), 737–764. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p737>

Pereira, V. C. (2014). *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbyá Guarani* (Tese de Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Pereira, V. C. (2019). O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbyá guarani. *Revista de Antropologia*, 62(2), 323–349. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.157036>

Pierri, D. C. (2013). *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbyá* (Dissertação). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pierri, D. C. (2014). O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. *Revista de Antropologia*, 57(1), 265–301. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87761>

Pissolato, E. & Mendes Júnior, R. F (2016). Saber sobre pássaros, saber com pássaros: introdução ao estudo e modos de conhecimento na experiência de pessoas guarani. *Teoria e cultura*, 11(2), 37–51.

Purzycki, B. G. (2016). The evolution of gods' minds in Tyva republic. *Current Anthropology*, 57(13), 88–117.

Riviére, P. (2001). A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Maná*, 7(1), 31–53. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000100003>

Sáez, O. C. (2012). Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos*, 13(2), 7–32. <https://doi.org/10.5380/cam.v13i2.36728>

Sahlins, M. (2005). *Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy: The Western Illusion of Human Nature*. The Tanner Lecture, 2005. Presented at the University of Michigan on November 4th.

Sahlins, M. (2017). The original political society. In Sahlins, M. & Graeber, D. *On Kings*. Chicago: Hau Books.

Schaden, E. (1948). A erva do diabo. *América Indígena*, VIII(3), 9–165.

Silveira, N. H. (2011). *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina .

Taddei, R. (2014). Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. *Interface*, 18(50), 597–607. <https://doi.org/10.1590/1807-57622013.0777>

Valentim, M. A. (2020). Ideias para uma termodinâmica noética e uma noética ígnea. *Voluntas*, 11(3), 58–85. <https://doi.org/10.5902/2179378655376>

Vilaça, A. (1992). Comendo como gente: formas do canibalismo wari'. Rio de Janeiro: ANPOCS.

Vilaça, A. (1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, 41(1), 9–67. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>

Viveiros de Castro, E. & Danowski, D. (2014). *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Desterro: Cultura e barbárie, Instituto Socioambiental.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac-Naify.

Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. (Publicado originalmente em 2002)

Wagner, Roy (2017). *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp.

Whitehead, A. N. & Russell, B. (1963). *Principia Mathematica*. Cambridge, University Press. (Publicado originalmente em 1910)

FILMOGRAFIA:

Devos, R. (Diretor). (2010). *Nhande va'ekue meme'i: os seres da mata e sua vida como pessoas* [Filme]. Prefeitura Municipal de Porto Alegre

ANIMISMO E EPISTEMOLOGIA ENTRE OS MBYA GUARANI: PASSOS AMERÍNDIOS PARA A ECOLOGIA DA MENTE DE GREGORY BATESON

Resumo: O artigo busca homenagear o antropólogo Gregory Bateson ao aproximar algumas de suas ideias ao material ameríndio, particularmente mbya guarani. O ponto de partida é o sistema animista mbya, de um lado, e de outro a existência, segundo Bateson, de duas epistemologias, uma menos correta e a outra mais. Definindo cada uma a partir de critérios dados por relações de tipo complementar e de tipo simétrico, a investigação percorre a etnografia mbya guarani pondo em relevo certos aspectos das relações deste povo com o meio ambiente do qual fazem parte, principalmente com os pássaros, com o porco-do-mato e de modo mais geral com os “donos” (que podem ser donos de animais, plantas, lugares, etc.). Conclui-se, ao final, que, diversamente ao modo ocidental de se relacionar, segundo Bateson, apenas competitivamente com a natureza, os Mbya alternam entre competição e generosidade em suas relações com o meio ambiente, resultando em um tensionamento não cumulativo.

Palavras-chave: Gregory Bateson; Mbya Guarani; etnologia; epistemologia.

ANIMISM AND EPISTEMOLOGY AMONG THE MBYA GUARANI: AMERINDIAN STEPS TO GREGORY BATESON'S ECOLOGY OF MIND

Abstract: The article seeks to honor the anthropologist Gregory Bateson by bringing some of his ideas closer to Amerindian material, particularly mbya guarani. The starting point is the mbya animist system, on one side, and on the other, the existence, according to Bateson, of two epistemologies, one less correct and the other more. Defining each one on the basis of criteria given by relations of a complementary and symmetrical type, the investigation runs through the Mbya Guarani ethnography, highlighting certain aspects of the relations of this people with the environment that surrounds them, mainly with the birds, with the peccary and more generally with the “owners” (who can be owners of animals, plants, places, etc.). In the end, it is concluded that, unlike the Western way of relating competitively with nature, the Mbya alternate between competition and generosity in their relations with the environment, resulting in a non-cumulative tension.

Keywords: Gregory Bateson; Mbya Guarani; ethnology; epistemology.

ANIMISMO E EPISTEMOLOGÍA ENTRE LOS MBYA GUARANÍ: PASSOS AMERÍNDIOS PARA A ECOLOGIA DA MENTE DE GREGORY BATESON

Resumen: El artículo busca homenajear al antropólogo Gregory Bateson al aproximar algunas de sus ideas al material ameríndio, particularmente mbya guarani. El punto de partida es el sistema animista mbya, de un lado, y de otro la existencia, según Bateson, de dos epistemologías, una menos correcta y otra más. Definido cada una a partir de criterios dados por relaciones de tipo complementarias y de tipo simétricas, la investigación recorre la etnografía mbya guarani poniendo en relieve ciertos aspectos de las relaciones de este pueblo con el medio ambiente del cual son parte, principalmente con los pájaros, de manera más general con los “dueños” (de animales, plantas, lugares, etc.). Concluyendo, al final, que, diversamente al modo occidental de se relacionar, según Bateson,

solamente competitivamente con la naturaleza, los Mbýa alternan entre competición y generosidad en sus relaciones con el medio ambiente, resultando num tensionamento no acumulativo.

Palabras-clave: Gregory Bateson; Mbýa Guarani; etnología; epistemología.

SUBMETIDO: 19/06/2024

APROVADO: 04/11/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ENTREVISTA

Da história às cosmopolíticas indígenas contemporâneas. Entrevista com Marta Amoroso

MARTA AMOROSO

Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Antropologia, São Paulo – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-0902-8483>
mramoroso@usp.br

ÍRIS MORAIS ARAÚJO

Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA), Colegiado de Ciências Sociais, Sobral – Ceará, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-3711-228X>
imaraújo688@gmail.com

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Departamento de Antropologia, Natal – Rio Grande do Norte, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>
jglebson@gmail.com

LEANDRO MAHALEM DE LIMA

Fundação Getúlio Vargas (FGV), Centro de Microeconomia Aplicada (CMicro), São Paulo – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-8347-4444>
lmahalem@gmail.com

LUÍSA VALENTINI

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), Salvador – Bahia, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4055-9533>
luisa.valentini@gmail.com

Marta Amoroso dificilmente fala sobre si mesma, por isso tomamos esta entrevista, realizada em 3 de junho de 2022 em São Paulo, como oportunidade. Professora da USP desde 2001, diversificou seus interesses entre a história dos povos indígenas e a reflexão sobre as cosmopolíticas indígenas contemporâneas inscrita nas paisagens. Desde então foi chefe do Departamento de Antropologia da USP, coordenadora científica do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta) e participou da diretoria do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), a mais completa Biblioteca Brasiliana, onde estimulou a criação de um programa de pós-graduação sobre a diversidade das culturas brasileiras, no plural, em que a antropologia tem destaque. Graduada em História na USP, trabalhou na década de 1980 como historiógrafa dos museus da Prefeitura de São Paulo e docente da rede pública do estado. No mestrado, na Unicamp, contribuiu decisivamente para a compreensão do protagonismo indígena em situação colonial, em pesquisas sobre a representação da guerra Mura no século XVIII, análise que se volta para a particularidade da territorialidade e do modo de vida dos Mura da Amazônia Central. Em seu doutorado, realizado na USP, sobre os aldeamentos do século XIX, refletiu sobre as territorialidades indígenas no momento em que o governo do Império concebeu uma política indigenista articulada ao projeto de privatização das terras públicas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, depois da Lei de Terras de 1850. Ao realizar um exercício de crítica etnográfica dos arquivos deste período decisivo da história dos povos indígenas, a implantação dos aldeamentos é observada do ponto de vista das transformações das territorialidades dos Guarani Mybya, Nhandeva, Kaiowá e Kaingang.

Como a pesquisa de campo impactou na sua chegada à USP como professora?

Iniciei minhas atividades como docente na USP em 2001, logo após ter coordenado como antropóloga dois grupos de trabalho da Funai para a demarcação das Terras Indígenas (TI) Mura de Miguel-Josefa, em Autazes (AM), e Cunhã-Sapucaia, em Borba (AM) (Amoroso, 1999; 2000). Os trabalhos de campo se iniciaram em 1997 e foram até 2000. Ser recebida nas aldeias dos Mura da Amazônia central foi experiência decisiva em minha trajetória acadêmica. Pretendia retornar aos Mura assim que fosse possível, o que aconteceria em 2007, em um projeto de pesquisa sobre as paisagens ameríndias. Daquela primeira experiência de campo, lembro de estar à porta da residência de Cláudio Mura, coordenador do Conselho Indígena Mura, acionando uma campainha e sendo imediatamente levada para uma assembleia do Cimi, para ser apresentada para os tuxaua das aldeias, lideranças que se revezariam acompanhando de perto o trabalho de campo.

No ano de 1997, ministrei uma disciplina no PPGAS-UFPR sobre o conceito de etnicidade (aliás, ali conheci José Glebson Vieira, que veio a ser o meu primeiro doutorando na USP). O contato com o PPGAS-UFPR se iniciara pouco antes, quando realizava pesquisa sobre os aldeamentos capuchinhos no Arquivo Público do Paraná, onde contei com o apoio de Silvia Coccato Lanna e Marcos Lanna, amigos de longa data. Silvia foi fundamental na sistematização da vasta documentação oficial e religiosa sobre o sistema de aldeamentos do Paraná. O curso, por sua vez, iniciava com Fredrik Barth (1998) e a teoria da etnicidade que destaca a fronteira entre os grupos étnicos enquanto uma reação

ao Estado. Entretanto, lembro que a disciplina se encaminhou para a discussão que Marshall Sahlins (1997) vinha propondo, de se pensar os processos contemporâneos de expansão do sistema mundial enquanto dinâmicas discretas de indianização da esfera local. O curso se afastava, assim, de uma abordagem dos estudos da etnicidade, muito na moda naqueles anos.

Como docente da antropologia na USP na área de etnologia indígena, formulei ementas voltadas para os estudos ameríndios com destaque a produção de monografias, campo que se adensava naquele momento. Corpo, pessoa, natureza e cultura, e o eixo temático das transformações das territorialidades indígenas, constituem a minha linha de pesquisa no CESTA (Centro de Estudos Ameríndios) e sobre estes temas tratam as disciplinas que ofereço regularmente. Em “Corpo, substância e pessoa: leituras de etnologia ameríndia”, por exemplo, parto da reflexão de Marcel Mauss sobre as técnicas do corpo e de seu famoso ensaio sobre a noção de pessoa, para a seguir traçar o rendimento da escola sociológica francesa no debate que se instaura com a chamada virada ontológica da etnologia indígena, marcada pelo animismo de P. Descola e o perspectivismo, conceito elaborado a quatro mãos por Tania Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996). A disciplina “A construção dos conceitos de natureza e sociedade na antropologia”, por sua vez, reflete sobre o lugar da antropologia no debate dos *Science Studies* e a crítica aos grandes divisores natureza e sociedade, reflexão iniciada por Tim Ingold e Philippe Descola, que convoca Claude Lévi-Strauss, Gregory Bateson, Bruno Latour e Isabelle Stengers. Nesta disciplina, as monografias sobre as terras baixas sul-americanas e mais recentemente as monografias das pesquisadoras e dos pesquisadores indígenas são trazidas para a discussão, de modo a propiciar um debate ancorado na imaginação conceitual indígena, como Eduardo Viveiros de Castro (2002) tão bem definiu. Importante destacar que são as pesquisas que conduziram na Amazônia sobre os coletivos Mura e as questões que ai se colocam para a antropologia o que define minha atividade didática tanto na Antropologia da USP como em outros espaços.

Entre 2006 e 2010, por exemplo, quando participei da direção do Instituto de Estudos Brasileiros da USP, o IEB, passei a desenvolver atividades docentes e de extensão que visavam implementar ali a área de antropologia. No início uma área incipiente no instituto, a antropologia se fortaleceu como base prioritária da proposta multidisciplinar do instituto para a criação do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar de Culturas e Identidades Brasileiras. Em 2007, acompanhei a implementação da linha de Etnologia da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), por meio do Programa de Apoio Acadêmico (Procad) USP-Ufam, do qual fui coordenadora geral. No âmbito do programa, ministrei disciplinas na Ufam e na USP para os pesquisadores do programa. Também ofereci com meu colega do Cesta, Eduardo Góes Neves (MAE-USP), a disciplina “Teorias de natureza e sociedade da floresta tropical: diálogos interdisciplinares da etnologia e arqueologia”, cuja ementa acompanhou os diálogos interdisciplinares entre arqueologia e americanismo tropical.

Como se deu a sua participação como coordenadora do Grupo Técnico da Funai para demarcação das TIs Mura?

Tudo começou com um convite. No final dos anos 1990 recebo uma chamada do antropólogo Marco Antonio T. Gonçalves, do IFCS-UFRJ, que me falava da montagem dos grupos de trabalho da Funai para a demarcação das TIs Mura. O fato de ter realizado meu mestrado sobre os Mura me colocava na lista de antropólogas e antropólogos convocados. Eu participava nesse momento do quadro de docentes da Fundação Escola de Sociologia e Política na área de antropologia, além de atuar como pesquisadora da Enciclopédia dos Povos Indígenas do Instituto Socioambiental. Na TI Cunhã-Sapucaia, estabeleci com as lideranças que me acompanharam na demarcação as possibilidades de retornar para uma outra pesquisa antropológica sobre o modo de vida dos Mura junto aos lagos, rios e igarapés, o que se deu de fato no contexto de trabalho que resultou no livro *Paisagens ameríndias* (Amoroso & Mendes dos Santos, 2014).

Se Autazes é o coração do mundo político Mura, na região do rio Preto do Igapó-Açú, onde atuo, no município de Borba, as aldeias se estendem ao longo dos rios, lagos e igarapés, configurando um padrão de residência mais esparsa, em meio a uma floresta densa, naquela que constitui a maior extensão de terra Mura na Amazônia central. A territorialidade dos Mura oferece assim contrastes, que desafiam a análise e sugerem que se leve em conta inscrições no espaço de uma certa coreografia dos Mura na paisagem do bairro Madeira. Depois do trabalho de demarcação da Funai das terras Mura, venho acompanhando o impacto dos grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia que incidem sobre essas terras, primeiramente as hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, no rio Madeira, e mais recentemente a mineração de silvinita.

O processo inconcluso de regularização das TIs revela o quão problemática é a situação dos Mura na Amazônia. Em Autazes, por exemplo, algumas localidades tradicionalmente habitadas pelos Mura, em processo de reivindicação da demarcação junto à Funai que transcorre há décadas, passaram mais recentemente a serem disputadas pela mineradora Potássio do Brasil, que se instalou nas proximidades das aldeias Mura e pretende explorar a área que coincide com o subsolo de duas delas. Por não se ter concluído a demarcação das TIs Mura, neste e em outros municípios da Amazônia Central os Mura foram colocados em situação de extrema vulnerabilidade, sofrendo assédio de grandes empreendimentos em prol de um suposto desenvolvimento da regional. Esta é também a situação dos Mura no município de Silves.

Como você reflete sobre o fato de o programa “Paisagens Ameríndias” ter trazido os primeiros colegas indígenas para a pós-graduação da USP?

Entre 2009 e 2013, coordenei o programa de intercâmbio acadêmico da Capes, o Procad “Paisagens Ameríndias” (Amoroso & Mendes dos Santos, 2014) juntamente com o antropólogo Gilton Mendes dos Santos, do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai), da Ufam, do qual participaram Carlos Machado Dias, Luiza Garnelo e Deise Montardo. Da antropologia da USP participaram meus colegas Márcio Ferreira da Silva e José Guilherme Magnani. A equipe da USP passou a realizar atividades

acadêmicas na Ufam e desenvolver pesquisa na Amazônia. Já os docentes e alunos da Ufam ministraram cursos e participaram de atividades na USP. O nome “Paisagens Ameríndias” remete à antropologia da paisagem que Philippe Descola (2016) vem propondo, onde determinado recorte do meio ambiente é transformado em um signo de modos de habitar, conceber e praticar a vida coletiva em determinada paisagem. Observa-se a ética das práticas de subsistência implicadas nas hortas, ao mesmo tempo que se atenta para a relação entre corpos e paisagem que configuram modelos reduzidos do cosmos. Foi inspirador como Descola descreve as roças de mandioca dos Achuar enquanto espaço tenso de relacionalidades humanas e não humanas, onde as plantas cultivadas, seres dotados de cultura, socialidade e subjetividade, interagem com as horticultoras por meio de cantos que tematizam a predação (Descola, 1996, 2005).

Minhas pesquisas recentes sobre as paisagens ameríndias se volta para os índices nas trilhas mantidas e abandonadas pelas parentelas Mura, como a tuberosa *Cassimirella rupestris*, a batata manhafá. Parto nesta pesquisa dos resultados do trabalho de Gilton Mendes dos Santos no rio Purus, que descreveu a *Cassimirella rupestris* entre os Paumari. Sobre esta tuberosa não cultivada, que se encontra nas trilhas da mata e pode ser consumida nos deslocamentos, publiquei um capítulo na coletânea *Vozes vegetais* (Amoroso, 2020).

Sobre a presença dos pesquisadores e pesquisadoras indígenas do Procad “Paisagens Ameríndias” no PPGAS-USP, diria que a convivência com o Neai antecipou em alguns anos a renovação que a política de cotas para povos indígenas trouxe para as universidades públicas, o que viria a ser consolidado na USP apenas em 2017. No primeiro encontro que realizamos na Ufam em Manaus, em 2007, conheci João Paulo Lima Barreto e João Rivelino Resende Barreto, hoje antropólogos com prestigiadas carreiras acadêmicas. Lembro que, alguns anos antes, João Paulo havia entrado em contato comigo para me convidar a participar do lançamento de uma cartilha dos professores Mura patrocinada pela Coiab. Em seu mestrado, João Paulo realizou disciplinas no PPGAS-USP. O Neai-Ufam apostou em uma política de cotas para os povos indígenas que permita que a etnologia indígena aos poucos se transforme em espaço na academia de uma antropologia indígena. Este foi um dos programas pioneiros e dos mais ousados dentro da academia, que implantou a orientação das dissertações e teses em regime de co-orientação com especialistas indígenas.

Sobre o desafio epistemológico apresentado pela presença dos pesquisadoras e pesquisadores indígenas nos cursos de antropologia, minha colega Marina Vanzolini e eu mantemos já há alguns anos o Grupo de Leituras e Escrita Etnográfica (Glee), voltado para a leitura da produção da antropologia indígena, bibliografia que hoje soma muitos trabalhos. A reflexividade dos conhecimentos e práticas se coloca também na orientação das pesquisas acadêmicas. Meu primeiro orientando indígena, Tiago de Oliveira Nhandeva, realizou um brilhante mestrado sobre a licenciatura indígena, autorreflexão de um professor indígena que atuou como professor e coordenador de escolas nas aldeias indígenas do estado de São Paulo. No momento, Tiago desenvolve, também sob minha orientação, uma tese sobre o Acampamento Terra Livre (ATL). Oriento também Chirley Pankará, que desenvolve uma tese sobre cosmopolítica e territorialidade dos Pankará de Pernambuco, trabalho que reflete sobre a vida dos seus parentes nas aldeias de Floresta, no estado de Pernambuco, assim como o processo diaspórico pankará no ABC paulista.

Como você nos apresentaria sua origem familiar?

Nasci em São Paulo, cidade natal de minha mãe, e até os 18 anos morei com minha família no Vale do Paraíba, em Piquete, onde meu pai era médico e mantinha uma clínica pediátrica. Éramos quatro irmãos, minha mãe era pianista e professora e a música sempre esteve presente em nossa casa. Meu pai era de Guaratinguetá, cidade do Vale do Paraíba. Fiz a escola primária e o ginásio na escola pública de Piquete e o ensino fundamental cursei em Lorena, na Faculdade Salesiana, já de olho na possibilidade de continuar os estudos na área de Ciências Sociais, em São Paulo. Em 1974, ingressei no curso de História da USP.

Como foi sua graduação em História?

A universidade pública encontrava-se devastada, com muitos professores exilados desde o AI-5 de 1969 e cursos esvaziados. O movimento estudantil era a voz pujante da redemocratização e recebia o apoio de intelectuais e artistas dos grandes centros de excelência das humanidades. No segundo ano da graduação, fiz parte da diretoria do Centro Acadêmico da História que recebeu, em 1975, Michel Foucault em uma famosa assembleia dos estudantes na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Foucault estava em São Paulo para ministrar um curso sobre a história da sexualidade e somava seu apoio ao movimento estudantil. Nessa época, a Antropologia recebeu Pierre Clastres, autor que propunha uma reflexão sobre a mobilidade indígena enquanto expressão da guerra contra o Estado, em cuja obra encontrei as primeiras referências bibliográficas relativas à etnologia das terras baixas sul-americanas.

Em minha graduação, a assim chamada “temática indígena” era apenas tangenciada em um ou outro autor. O curso de maneira geral foi fortemente impactado pela obra de Sérgio Buarque de Holanda, em especial sua tese sobre a mobilidade da civilização paulista, tema que se construía em contraponto ao nordeste e o sedentarismo das plantations de cana-de-açúcar, como vemos em *Raízes do Brasil* (1939), *Monções e capítulos da expansão paulista* (1945) e *Caminhos e fronteiras* (1957). Os caminhos do sertão deixam marcas na historiografia paulista, entretanto me parece que interessava para esse autor observar como os povos indígenas *colaboraram, participaram* do povoamento do Brasil. São Paulo colonial, dizia Sérgio Buarque de Holanda, se construiria de certa plasticidade rústica das civilizações indígenas, o que distinguiu ao mesmo tempo que impunha certa autonomia da gente paulista diante da metrópole. É assim o “indígena coautor” da formação do povoamento do Brasil colonial, a ênfase recaindo, claro, na formação da nação, para a qual os indígenas figuram como coadjuvantes, era o que se apresentava para mim nessa historiografia que funda o ensaio modernista, que, por sua vez, revisava a obra de Alfred E. Taunay e de João Capistrano de Abreu.

Como foi sua pós-graduação na Unicamp?

Logo que me formei na graduação fui trabalhar na rede pública no centro de São Paulo, dando aula de história. Atuei também como historiógrafa do setor de museus do Patrimônio Histórico da Prefeitura

de São Paulo, na curadoria de um acervo de fotografias da cidade. O projeto que apresentei na seleção do mestrado do PPGAS-Unicamp tratava do aldeamento de São Paulo de Piratininga. Hoje vejo este projeto como tributário de temáticas da historiografia moderna: o povoamento do Brasil, os caminhos e fronteiras, as monções e caminhos fluviais, na linha de autores como Capistrano de Abreu, Taunay e Sérgio Buarque de Holanda. Tudo muito distante do que eu viria a construir a partir da antropologia e de meu encontro com os Mura da Amazônia. Naquele momento a história social apenas começava a se interessar pela história dos povos indígenas, foi quando conheci e me tornei amiga do jovem historiador norte-americano John Monteiro, que elaborava seu belíssimo livro *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), com quem viria a me reencontrar no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, criado por Manuela Carneiro da Cunha em 1985.

Em 1984, iniciei o mestrado em Antropologia Social na Unicamp sobre a representação da Guerra Mura no século XVIII. Em uma disciplina ministrada por João Pacheco de Oliveira, professor visitante na UNICAMP, que apresentava o debate sobre o conceito de etnicidade, conheci o poema épico *A Muhuraida, ou o Triunfo da Fé*, peça da máquina da guerra que o sistema colonial moveu contra os Mura no período pombalino, que insere os Mura alvo da “Lei de Exceção da Liberdade” do Marquês de Pombal (1773), quando esses coletivos indígenas do rio Madeira passavam a figurar como inimigos da Coroa Portuguesa, se tornaram passíveis de captura e escravidão.

A Antropologia na Unicamp se voltava então para os estudos hermenêuticos e interpretativistas, com aulas que convergiam para a história da disciplina e para biografias intelectuais. Tive aulas com Bela Feldman-Bianco, Antonio Augusto Arantes Neto, Vanessa Lea e Alba Zaluar sobre a história do pensamento antropológico. A história era a bola da vez e estava presente no curso em seus mais variados matizes: da história do pensamento antropológico à relevância da análise processual na explcação antropológica. Cursei em 1986 a disciplina “A consciência hermenêutica na antropologia”, com Roberto Cardoso de Oliveira e Luiz Eduardo Soares, então professor visitante na Unicamp. Ao final do semestre, Roberto Cardoso de Oliveira passou a orientar meu mestrado, defendido em 1991 com o título de *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões* (Amoroso, 1991; 1992). Neste curso, inspirada nas leituras de Hayden White (1975), autor não trabalhado na disciplina, formulei a noção de representação colonial sobre a guerra ameríndia.

Assim, se de um lado o interesse da Antropologia da Unicamp pela hermenêutica e as aulas de Roberto Cardoso de Oliveira viabilizavam a realização de um estudo antropológico feito a partir da textualidade das representações sobre os Mura da Amazônia Central, foi o campo da etnologia indígena das terras baixas sul-americanas que me interessou e garantiu a segurança de levar a contento uma análise da documentação dos arquivos históricos sobre a guerra Mura, com destaque para a sua territorialidade, organização social e suas práticas e padrões de residência junto aos lagos, igarapés e furos do rio Madeira. A etnologia ameríndia e as questões que aproximam e afastam a antropologia e a história passaram a constituir o foco dos meus interesses no mestrado.

Lembro ainda do curso de Robin Wright na Unicamp sobre a história Baniwa do Alto Rio Negro, no Amazonas, que apresentava as tendências de interpretação da história dos povos sem escrita, desde a história dos vencidos (Wachtel, 1971) até a etno-história norte-americana (Hill e Wright, 1988). Na

USP, o curso de Manuela Carneiro da Cunha expunha a especificidade de um campo de pesquisas da história dos povos indígenas fundado e tributário da etnologia indígena. Lemos quarto monografias, iniciando por *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, de Florestan Fernandes (1951), obra sobre a qual Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro proporiam anos mais tarde uma resenha crítica fundamental ao modelo de análise funcionalista de Florestan (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986). Seguiram-se as leituras das monografias de J. Vansina, Renato Rosaldo e Marshall Sahlins. Tivemos discussões memoráveis sobre a construção social do tempo em Evans-Pritchard, E. P. Thompson, P. Bohannan e Jean-Pierre Vernant. A revisão da historiografia colonial relativa à história baniwa, que se acompanhava em trabalhos como os de Robin Wright, remetia à análise do mito. Já a leitura da obra de Marshall Sahlins ampliava as possibilidades da história dos povos indígenas e dos povos ágrafos para além dos limites recomendados pela escola estrutural-funcionalista.

Roberto Cardoso de Oliveira, que assumiu a orientação do meu trabalho e estimulou a pesquisa, dizia: “A história dos índios é o futuro da antropologia, porque não vai ter mais pesquisa com povos indígenas!”, sinalizando para as dificuldades do trabalho de campo com os povos indígenas e depositando suas apostas na guinada hermenêutica da antropologia, que apontava para os estudos literários. Ele foi um excelente interlocutor da minha pesquisa, muito atento para a escrita e para a minha formação em teoria antropológica.

Como a leitura de Clastres influencia na escolha pela guerra Mura?

A obra de Clastres e o tema da guerra na antropologia definiram minha opção pela etnologia indígena. Ainda no mestrado e iniciando minha colaboração como pesquisadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII), passei a frequentar cursos de Lux Vidal e de Dominique Gallois. Foi com Dominique, em cursos e conversas, que construí uma bibliografia específica da etnologia das terras baixas sul-americanas sobre a guerra, que se iniciava com os trabalhos de Bruce Albert, Jean-Pierre Chau-meil, Philippe Descola e Anne-Christine Taylor.

Clastres propunha uma reflexão sobre as mobilidades indígenas enquanto uma estratégia contra o Estado, e isso me interessou. Pude pensar o poema épico enquanto expressão da mobilidade e da territorialidade dos Mura, quando o militar Wilckens descreve que os Mura não constroem habitações, não edificam aldeias, não dependem da agricultura sedentária, concluindo com a impossibilidade de qualquer programa de controle territorial ou planejamento de trabalho que dependa dos Mura, dada sua mobilidade.

A pesquisa etnográfica sobre os Mura Pirahã, em um padrão moderno de trabalho de campo duradouro só se deu com o monografia de Marco Antonio T. Gonçalves (2001). Ele vai para os Pirahã e constrói uma etnografia sobre a relação com tempo e espaço nos Pirahã. Este trabalho me auxiliou a pensar nos padrões Mura de mobilidade. Sou próxima de Marco Antonio Gonçalves até hoje, e penso que foi muito bom para nós dois acompanharmos, sempre paralelamente, os trabalhos sobre os Pirahã e os Mura. Hoje estes coletivos vivem situações de contato muito diferentes. Marco Antonio chega aos Pirahã na década

de 1980, os Pirahã quase não falavam o português, ainda hoje a Funai os classifica como povo indígena de recente contato. Já para os Mura foi diferente, o contato se deu no século XVIII e foi fartamente documentado, entretanto a documentação etnográfica veio depois, com os trabalhos de identificação e demarcação das TIs Mura, no final da década de 1990.

Como foi que você realizou o levantamento de fontes para sua pesquisa de mestrado?

Em 1986, participei de um evento decisivo para minha formação em antropologia: o seminário conjunto da ABA e Anpocs “Pesquisas recentes em etnologia e história indígena da Amazônia”, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro,¹ com sede no Museu Goeldi, instituição onde atuavam Lúcia Hussak van Velthem – etnóloga que então conheci, cuja obra é referência para a antropologia da arte e das coleções museográficas de etnologia da Amazônia –, Adélia Engrácia de Oliveira e Ivelisse Rodrigues, que trabalhavam com os Mura Pirahã. O simpósio reuniu pesquisadores do Brasil e exterior que atuavam em grandes centros de etnologia indígena das terras baixas sul-americanas, como William Balée, Patrick Menget, Terence Turner e Bruce Albert, entre outros. No simpósio encontrei ainda com Marco Antônio Gonçalves, Márcio Ferreira da Silva, Vanessa Lea (minha professora na Unicamp), Bruna Franchetto, Aparecida Vilaça e Carlos Fausto, entre outros.

Os trabalhos desse encontro, que renderam uma série de teses e artigos publicados, foram decisivos para mim.² Descortinava-se, de um lado, a predição ontológica como regime de relacionalidade na Amazônia, como nos mostrava Bruce Albert (1985), presente no seminário, e Eduardo Viveiros de Castro (1995), que conduzia um programa de estudos sobre o parentesco na Amazônia, ambos oferecendo novas perspectivas para a abordagem da mobilidade e territorialidades nas terras baixas sul-americanas. Marco Antonio Gonçalves apresentava, por sua vez, sua pesquisa que mencionei antes junto aos Pirahã, sobre as classificações do tempo e do espaço, os movimentos plásticos de famílias acampadas à beira da praia no verão e que se deslocavam quando as águas subiam, buscando proteção na copa das árvores. Às margens dos rios Maici e Marmelos, no ritmo das águas desses tributários do rio Madeira, os Pirahã configuravam imagens de uma cultura material minimalista similar ao que havia sido descrito pelos viajantes e naturalistas do século XIX a respeito dos Mura do baixo rio Madeira, nas localidades de Silves, Careiro da Várzea, Itacoatiara, Autazes e Borba.

A ida para o seminário de Belém dava continuidade às minhas pesquisas em arquivos. O mestrado demorava muito mais do que hoje. No meu caso, levou cinco anos e, neste intervalo de tempo, casei e tivemos nossos dois filhos. Realizei pesquisas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, no Arquivo Públco de Cuiabá sobre a documentação do gentio de corso, que incluía os Paiaguá, povos indígenas canoeiros citados na documentação colonial sobre os caminhos

1 Com o apoio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Para mais, ver o volume organizado por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1993).

2 De forma sintética, além do trabalho de William Balée (1993), destaco as reflexões de Bruce Albert (1985; 1990), Philippe Erikson (1990; 1993), Carlos Fausto (1992), Bruna Franchetto (1993), Marco Antônio Gonçalves (1988; 1993), Vanessa Lea (1993), Patrick Menget (1993), Marcio Ferreira da Silva (1993), Terence Turner (1992; 1993), Aparecida Vilaça (1992; 1993) e Eduardo Viveiros de Castro (1986; 1993; 1996).

das monções, juntamente com os Mura. Realizei também pesquisas no Arquivo Público do Pará e no Museu Goeldi. Assim, para além da documentação jesuíta relativa aos aldeamentos indígenas no rio Madeira, tive acesso a outro conjunto de documentos, que ofereciam um contraponto: a documentação militar de fronteira, assim como os registros de Alexandre Rodrigues Ferreira relativos aos Mura da Amazônia, onde encontrei depoimentos variados, de juristas e de colonos. Este material, bastante heterogêneo, foi relevante para a escrita do mestrado. Com isso, consegui ancorar a discussão sobre a representação da guerra Mura que me deixou muito contente. Eu gosto desse trabalho, e o mais importante, os Mura também gostam, acham interessante a análise inédita que realizei, e que depois foi muito plagiada, aliás, dos “Autos da Devassa e da Redução Voluntária dos Mura”. Mas, é bom lembrar, os professores da escola diferenciada Mura têm registrado certo incômodo de serem associados pela historiografia do período colonial à guerra, o que alimenta, segundo eles, o decreto da extinção dos Mura, assim como um estigma contra eles, gerando perseguição política. O contraponto decolonial que os Mura propõem para aqueles que querem conhecer suas histórias é que visitem uma aldeia Mura.

No mestrado, participei de dois projetos do Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP. *O Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo*, organizado por John Monteiro (1992) e a coletânea *História dos índios no Brasil* (1992), organizada por Manuela Carneiro da Cunha, onde colaborei com o artigo “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira” (Amoroso, 1992), além de ter realizado com Oscar Calavia a pesquisa iconográfica do volume. Organizei ainda, no NHII, com Nádia Farage, o livro *Relatos da Fronteira Amazônica* (1994), coletânea de documentos setecentistas relativos à territorialidade dos Mura na Amazônia central escritos por Henrique João Wilckens, autor do poema épico *A Muhuraida*.

A Constituição de 1988 já era um assunto desde a fundação do Núcleo?

No NHII propunha-se uma antropologia imbricada com a questão política dos povos indígenas às vésperas da Constituinte. Mostro para os indígenas que hoje visitam o Centro de Estudos Ameríndios, nossas alunas e nossos alunos e também visitantes indígenas, a mesa onde foram rascunhados os capítulos 231 e 232 da Constituição brasileira relativos aos povos indígenas. O rascunho deste documento fundamental da história dos povos indígenas e do direito constitucional do país se encontra em nossos arquivos, como mostra o livro de Camila Loureiro Dias e Artionka Capiberibe (2019).

Como você chegou e para onde conduziram suas pesquisas sobre os aldeamentos indígenas do século XIX?

Eu ingressei no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP em 1993, sob a orientação de Manuela Carneiro da Cunha. Das disciplinas que cursei, destaco “Temas de etnologia contemporânea”, com Aracy Lopes da Silva, pela abrangência e relevância da discussão, mas

especialmente pelo curso ter apresentado o debate sobre as pesquisas recentes relativas a tempo, espaço e pessoa, a partir dos textos-manifestos de Joanna Overing (1977) e de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Além disso, lembro que Viveiros de Castro ministrou naquele semestre uma série de conferências intituladas “Avanços recentes das teorias da aliança e as estruturas do parentesco sul-americanas”.

A decisão de eleger os aldeamentos indígenas do Império como foco do meu doutorado foi, por assim dizer, coletiva. Identificávamos no NHII que o século XIX impusera um constrangedor e estratégico silêncio a respeito das dinâmicas dos coletivos indígenas no momento da fundação da nação. Manuela Carneiro da Cunha e Beatriz Perrone-Moisés haviam sistematizado o debate sobre a legislação indigenista do século XIX (Perrone-Moisés, 1992). Sabíamos, entretanto, que no Segundo Reinado os povos indígenas passaram a ser alvo de políticas públicas, com a montagem dos equipamentos indigenistas para os quais o governo central previa verba e pessoal administrativo. Em 1843, D. Pedro II lançou o programa de “Catequese e Civilização dos Índios”, que estabelece com o Vaticano um acordo de envio para o Brasil de missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, encarregados da administração dos aldeamentos indígenas. Este programa de territorialização dos povos indígenas em todas as províncias do Império fazia parte de uma política central mais abrangente que se segue à Lei de Terras (1850), de privatização das terras públicas. No sul e sudeste do Brasil, este movimento foi acompanhado pelo estímulo à imigração europeia, que passou a ser atraída por propaganda oficial no exterior e farta distribuição de terras.

Observar as características transculturais desses aldeamentos, misto de colônias agrícolas e destacamento militar de fronteira, e que reunia diferentes coletivos indígenas, exigia sensibilidade para a análise da documentação histórica, assim como domínio do acúmulo da etnologia indígena sobre as particularidades das dinâmicas empreendidas pelos povos indígenas. Por dois anos frequentei o clauso da Igreja do frades capuchinhos no bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro, onde, guiada por um frade arquivista nascido em Itambacuri, Minas Gerais, que os irmãos da ordem tratavam com certo desprezo por conta de suas origens indígenas, localizei cartas e memórias dos frades italianos relativas a todos os aldeamentos indígenas do Império.

A leitura das obras de Bruno Latour (1994) e Isabelle Stengers (1993) me auxiliou a encontrar na história das ciências o contraponto da retórica missionária da conversão irreversível dos indígenas à civilização cristã e ao trabalho edificante. Os naturalistas que chegam ao Brasil depois da Abertura dos Portos (1808) e que visitam os aldeamentos indígenas, muitos deles vinham acompanhados de colonos europeus interessados em se fixar no Brasil. A Fazenda da Mandioca, no Rio de Janeiro, propriedade do Conde de Langsdorff, é o ponto de confluência dos naturalistas, laboratório da ciência onde os expedicionários compartilhavam, além de uma biblioteca, técnicas de montagem e de expedição de coleções de cultura material para os museus da Europa (Amoroso, 2014). Ciências modernas e missão cristã convergem, por fim, ao situar o lugar dos povos indígenas como trabalhadores rurais no país.

Na pesquisa em arquivos, nos primeiros dois anos (1993 e 1994) contei com o apoio do NHII e do Mari: Grupo de Educação Indígena da USP, na reprodução integral do Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos e nos deslocamentos para o Rio de Janeiro, onde realizei juntamente com antropólogos e historiadores da UFRJ (Ribamar Bessa Freire e seus alunos fizeram parte dessa equipe) o levantamento sistemático dos arquivos públicos e religiosos relativos aos aldeamentos indígenas do

Império. Passei a integrar o Projeto Temático do Mari, coordenado por Aracy Lopes da Silva,³ que foi precursor da reflexão sobre a escola indígena diferenciada. O acervo do Mari, que está sob a guarda do Cesta, é hoje bastante consultado, sobretudo pelos próprios indígenas e por aqueles que estão trabalhando com escola indígena diferenciada.

Isso me levou, naquele momento, a refletir sobre a escola da missão capuchinha, analisada em dois artigos (Amoroso, 2001b; 2011), que trataram tanto da escola nos aldeamentos capuchinhos como dos internatos nas capitais das províncias voltados para crianças indígenas órfãs trazidas dos aldeamentos indígenas. Como eu mostro nos artigos, a escola nos aldeamentos sempre existiu, funcionando como instrumento de transformação dos indígenas em trabalhadores, que é o que os capuchinhos faziam no século XIX, as meninas são formadas em oficinas de costura, de culinária etc., e os meninos como trabalhadores agrícolas. Em Pernambuco, Luciana dos Santos, que eu orientei, tem um trabalho belíssimo do que era o internato indígena dos capuchinhos em Recife, que recolhia órfãos de todos os aldeamentos da região.

Desde o trabalho de campo nos Mura, eu estava interessada em uma antropologia atenta aos processos que envolvem um duplo pertencimento, reflexão que parte da condição do fazer das antropólogas e antropólogos de participar de duas ou mais culturas. A etnografia de Peter Gow, *Of Mixed blood* (1991), etnólogo escocês que conheci no doutorado em uma das suas visitas ao Departamento de Antropologia da USP, foi leitura decisiva. Em seu trabalho sobre os Piro (Yine) do baixo Urubamba, Gow reflete sobre seu acolhimento em um aldeamento indígena criado pelo Estado, uma comunidade nativa da Amazônia peruana. O padrão de sua escrita etnográfica torna produtivos para a sua antropologia primeiramente o contraste entre as tradições disciplinares da antropologia, especialmente a britânica e o estruturalismo francês, mas também o contraste entre a história processual sobre o extrativismo e o trabalho indígena, de um lado, e de outro, a memória do parentesco em uma comunidade indígena que se afirma *de sangue misturado*. Em Peter Gow, a experiência no mundo não europeu o leva a pensar na história de um ponto de vista não capitalista, a qual tem acesso na comunidade nativa. Gow celebra com excelente escrita etnográfica a experiência do “viver bem” dos Piro, que se reafirmam indígenas no mundo contemporâneo. O mundo ameríndio amazônico em que Gow procurou refúgio, que o recebeu e o educou nos é apresentado em uma das mais contundentes reflexões sobre a historicidade ameríndia, em contraste com a história progressiva ocidental.

A obra de Peter Gow aponta, assim, para o interesse e a fecundidade para a antropologia de estudos de aldeamentos, da resistência e inovações sociocosmológicas geradas nos equipamentos do Estado e da missão voltados para os povos indígenas. As aldeias Mura que conheci no baixo rio Madeira haviam passado por tais processos e praticavam no mundo contemporâneo a *indianização* de que fala Sahlins, ou a *teoria etnográfica da aculturação*, como Peter Gow prefere (Amoroso & Mahalem de Lima, 2012; Amoroso, 2023). Eram, entretanto, raros no Brasil os estudos das formas de socialidade nos aldeamentos indígenas sujeitos à tutela do Estado e da igreja.

Minha tese, *Catequese e evasão: etnografia de São Pedro de Alcântara, Paraná* (1998a) trata do sistema de aldeamentos de São Paulo e Paraná, a partir de sua sede. Criado em 1855, o aldeamento de São

³ Participaram da equipe do Projeto Temático “Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola”, em arquivos de São Paulo e Paraná, as antropólogas Silvia Coccaro Lanna e Luciana dos Santos e o antropólogo Cássio Ingles de Souza. Uma parte da história do Mari pode ser consultada na página do Cesta: <https://cesta.fflch.usp.br/node/10>. Acesso em jul. 2024.

Pedro de Alcântara no rio Tibagi se inicia com o deslocamento forçado dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul e aldeará ainda os Kaingang, que chegam de Guarapuava, e os Guarani Nhandeva da região do rio Paranapanema, coletivos cujas histórias foram profundamente marcadas pelas dinâmicas dos aldeamentos indígenas do Império. A documentação relativa ao sistema de aldeamentos indígenas do Paraná permitia uma abordagem inspirada na análise multilocal proposta por Marshall Sahlins (1997) e sua reflexão sobre os processos de indianização da modernidade na expansão do sistema mundial, que dava conta da autonomia e mobilidade dos coletivos indígenas aldeados. Remetia, ao mesmo tempo, às dinâmicas de funcionamento da sede local da missão católica, a qual estavam articuladas diferentes aldeias indígenas dos grupos étnicos, localizadas não no centro administrativo da missão, mas sim a uma distância estratégica da sede.

A extensa documentação que localizei e compilei sobre o sistema de aldeamentos indígenas do Paraná, constituída de coleção de cartas e ofícios emitidos da sede da prefeitura apostólica de São Paulo e Paraná para o governo e os superiores da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos, compreendendo quase meio século de atividade dos aldeamentos, permitia acompanhar a migração forçada dos Kaiowá, trazidos do Mato Grosso do Sul para trabalhar em São Pedro de Alcântara. Segui acompanhando os relatos dos missionários que tratam das abordagens guerreiras dos Kaingang de Guarapuava à sede da missão, narrativas construídas no calor da hora. Na sequência, pude descrever em que termos os Guarani Mbyá e Nhandeva negociavam com os equipamentos indigenistas implantados ao longo do rio Paranapanema. Os coletivos indígenas delinearam, assim, dinâmicas políticas particulares e distintas entre si, de apropriação do equipamento missionário, assim como impuseram diferentes formas de resistência à violência do trabalho escravo, às epidemias de varíola e à guerra colonial imposta a seus corpos. Realizei, assim, a etnografia de um sistema de aldeamento do Império, buscando entender como se conformam dois sistemas, o sistema missionário e o sistema indígena, compreender a mobilidade heterogênea em torno dos equipamentos. Perceber essa dinâmica me parece que foi o eixo dessa tese.

Posteriormente, já no pós-doutorado que realizei no Cebrap, pude observar outros sistemas regionais de aldeamentos, quando me dispus a construir uma cartografia dos aldeamentos indígenas nas províncias do Brasil a partir da memória dos missionários capuchinhos italianos.

Como você avalia a diferença entre as discussões feitas no NHII e no CEBRAP?

São momentos e projetos da antropologia muito distintos. O Projeto Temático “Antropologia das Missões Indígenas”, coordenado por Paula Montero, tinha como foco a mediação religiosa e se propunha a refletir sobre a construção do espaço comum investido na tradução cristã. Fui convidada por Paula a compor a equipe e realizei meu pós-doutorado no Cebrap com um projeto que é o desdobramento da pesquisa do doutorado. Nele, desenvolvi um banco de dados sobre a Missão Capuchinha voltado para a cartografia dos aldeamentos indígenas do Império. O projeto de pesquisa apresentado posteriormente no Departamento de Antropologia em 2001, remete a essa pesquisa e se voltava para a constituição desse corpus documental referente à geopolítica da missão católica do período do padroado. As narrativas dos

missionários muitas vezes tratavam de perto e minuciosamente a dinâmica dos aldeamentos indígenas, como tive oportunidade de demonstrar em alguns dos meus trabalhos (Amoroso, 1998a; 1998b; 2001a) que focalizam os aldeamentos do Paraná e São Paulo e as dinâmicas dos Kaingang, Xokleng, Guarani Kaiowá, Mbyá e Nhandeva. No Pará, analisei as memórias da Missão de Bacabal que reuniu os Munduruku; no rio Doce, fronteira de Minas Gerais e Espírito Santo, focalizei o aldeamento de Itambacuri, que reuniu povos indígenas falantes das línguas Jê.

Em “Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs” (Amoroso, 2001a) observei aspectos da territorialidade kaingang e guarani no momento de implantação dos aldeamentos capuchinhos do Império na região do Paranapanema e de Tibagi. O espaço social surge no registro missionário como a expressão do afastamento que as populações indígenas mantiveram da “sede urbana” da missão. No contexto do programa da Catequese e Civilização nota-se ainda a descentralidade do tema da conversão dos indígenas ao catolicismo, o investimento da missão se concentrando na esfera da civilização dos indígenas pelo trabalho. A documentação religiosa é tomada como via de acesso às formas que os Guarani e os Kaingang deram aos aldeamentos indígenas do Império no Paraná (1850-1889). Em “A longa era da catequese dos índios” (Amoroso, 2011) mostro que o conceito de catequese é indissociável das políticas públicas para indígenas no Brasil até meados do século passado, o que nos leva a identificar a matriz marcadamente cristã do indigenismo brasileiro.

Em “A Primeira Missa: memória e xamanismo na Missão Capuchinha do Bacabal, Pará, 1872-1882” (Amoroso, 2006), analisei o ensaio publicado por frei Pelino de Castrovalva sobre o Aldeamento de Bacabal (1872-1883), criado no rio Tapajós entre os Munduruku. Na memória capuchinha do Aldeamento de Bacabal, a memória dos “costumes e superstições” dos Munduruku é um registro a serviço de uma teoria da história que busca reconhecer o outro como gentilidade pagã genérica, conhecida nos primórdios da civilização cristã, o homem-em-estado-de-natureza. A memória de Frei Pelino de Castrovalva, entretanto, sugere outras possibilidades de análise que por certo enriquecem a interpretação antropológica do evento da missão entre os indígenas, já que os registrados do missionário que esteve por mais de dez anos na administração de aldeamentos se reporta às inúmeras negociações da missão com os Munduruku. São memórias sobre a política, sobre a vida ritual e ceremonial dos Munduruku, que descrevem a participação do missionário italiano de uma expedição de caça às cabeças nos vizinhos Apinayé, onde os Munduruku atualizam, diante do missionário, já no final do século XIX, o vigor da instituição do complexo guerreiro da caça às cabeças.

Como você se aproximou dos autores do pensamento social brasileiro?

Logo que ingressei na USP como docente, fui chamada a organizar o Fundo Documental relativo à Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF), sob a guarda da Secretaria Municipal da Cultura de São Paulo. Neste trabalho contei com a participação de Luísa Valentini, que posteriormente realizou uma monografia importante sobre esse encontro entre Mario de Andrade, Dina Lévi-Strauss e Claude Lévi-Strauss, que se deu na SEF (Valentini, 2013).

Falava anteriormente de um momento de reflexão, inspirada no modernismo, em que pensei a relação da historiografia paulista com os povos indígenas, comentando rapidamente a obra de Sérgio Buarque de Holanda. Já para a análise do poema épico *A Muhuraida*, encontrei na obra de Antonio Cândido e no grupo de seus orientandos da teoria literária – como João Luis Lafetá e José Miguel Wisnik – elementos para interpretar o poema no conjunto dos demais épicos do período, ainda que *A Muhuraida* não faça parte do conjunto de poemas analisados em *Formação da literatura brasileira*. Este épico sobre a Amazônia permaneceu por muito tempo inédito. Antonio Cândido, entretanto, forneceu régua e compasso para a compreensão da estrutura de um poema épico, assim analisou a sociologia a que remete sua forma de escrita. Este poema, escrito por um militar português que atuava na equipe de Pombal na demarcação das fronteiras coloniais, cria uma narrativa épica sobre a pacificação dos Mura. Ao mesmo tempo, desloca para notas de rodapé informações valiosas sobre a mobilidade dos Mura, informações que são fornecidas por militares empenhados em desenhar as fronteiras coloniais. A historiadora Heather Roller (2021) analisou recentemente a mobilidade dos Mura, propondo pensar o movimento enquanto estratégia de resistência diante da metrópole colonial. Para o meu trabalho, o poema informa sobre a particularidade da territorialidade dos Mura, o que me interessava especialmente. Sobre as informações históricas ocuparem lugar secundário, entretanto indispensável, Antonio Cândido havia consolidado que este é um padrão da estrutura do poema épico do arcadismo.

Sempre me chamou a atenção a figura iconoclasta do historiador Capistrano de Abreu e acabei escrevendo alguma coisa sobre ele.⁴ Capistrano no século XIX abre a possibilidade de se pensar fora do eixo sul-sudeste, repercutindo em sua obra a conexão do mundo nordestino com os povos indígenas da Amazônia no contexto da economia do avamento. Porque o Capistrano, quando ainda está no Ceará, recebe os indígenas Huni Kuin que chegam à cidade, acompanhando a *produção*, que é como os indígenas se referem ao produto do extrativismo: a borracha especialmente, que chega nas capitais do norte e do nordeste. Capistrano então se volta para uma reflexão sobre a língua e o conhecimento dos então chamados Kaxinawá.

Capistrano, por sua vez, é um autor que está propondo a revisão da história do Brasil, repensar a história de forma a situar os povos indígenas. A uma certa altura, quando suas pesquisas se voltam para São Paulo, por exemplo, no seu projeto de construir o período colonial do Brasil, ele descreve o que é uma bandeira, deslocamento militar composto de indígenas e colonos, em que se planta milho, se espera o milho brotar, se colhe, e a marcha segue. Essa descrição tem uma inspiração etnográfica, lembrando que parece que Capistrano, juntamente com o escritor Machado de Assis, se interessaram pela etnografia alemã, inclusive frequentaram sociedades científicas alemãs de sua época. Assim, o historiador cearense realizou prodígios, dentro dos limites do que o documento colonial possibilita. Sabemos que Capistrano é fonte fundamental para o Mário de Andrade.

Também me debrucei sobre Rondon. O artigo “A intenção de arquivo: o invento etnográfico na Comissão Rondon” (2017) foi uma proposta que veio de Lorelay Kury, que sugeriu que eu pensasse o contraste entre o indigenismo religioso do momento do padroado do Império e o indigenismo do Estado

4 Pude escrever mais longamente sobre a influência de Capistrano de Abreu no pensamento sobre os povos indígenas em um capítulo (Amoroso, 1996) que integra a coletânea *Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. A obra foi organizada por Elisa Reis, Maria Hermínia Tavares de Almeida e Peter Fry como edição do anuário de Antropologia, Política e Sociologia da Anpocs no ano de 1996.

republicano. Rondon de fato é uma ruptura com o que se entendia no Império como programa de “Catexese e Civilização”. Vejam por exemplo os filmes do SPI, em termos da qualidade dos arquivos sobre os povos indígenas. Rondon forneceu plenas condições para a realização dos filmes dirigidos por Luiz Thomas Reis, filmografia considerada pioneira sobre as culturas indígenas, em que se destaca a qualidade de registro dos funerais Bororo, como mostra Sylvia Caiuby Novaes e colaboradores (2017).

Sobre o naturalista João Barbosa Rodrigues, recentemente voltei minha atenção para este pesquisador por conta do interesse pelos estudos sobre as plantas não cultivadas na Amazônia Central, especialmente as palmeiras. É também de Barbosa Rodrigues os primeiros relatos sobre as migrações dos Mura, povos que segundo ele vieram do rio Madre de Dios. Barbosa Rodrigues registrou em aquarelas os acampamentos dos Mura nas praias dos lagos da Amazônia central. Neste momento, oriento o doutorado de Anai Vera Britos, pesquisadora que está trabalhando sobre as classificações Mbyá das plantas e que, juntamente com um xamã guarani Mbyá que mora em uma aldeia litorânea do estado de São Paulo, vem refletindo sobre o trabalho de Barbosa Rodrigues sobre as classificações indígenas das plantas.

Como você avalia, na sua reflexão, as ideias de cultura, de transformação e de comparação?

Sobre o conceito antropológico de cultura, Manuela Carneiro da Cunha (2009) apresenta a atualidade de se pensar essa noção ao contrastar cultura e “cultura”, com aspas, chamando a atenção para a apropriação pelo movimento indígena desta ferramenta conceitual da antropologia. A noção de cultura foi descartada pela crítica pós-moderna por conta de ela engessar determinados traços que a definem. Parece-me que o que está em questão é como interpretar as transformações pelas quais passa constantemente a noção de cultura.

No dossiê “Transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil)”, organizado por José Glebson Vieira, Susana de Matos Viegas e por mim (Amoroso, Vieira & Viegas, 2015), trago um artigo (Amoroso, 2015) que trata das lutas contemporâneas dos coletivos Guarani-Nhandeva, movimento que elege os lugares dos antigos aldeamentos do século XIX enquanto monumentos na paisagem. Estes aldeamentos figuram como lugares especiais que remetem à memória do parentesco, lugares inscritos na paisagem onde estão presentes determinadas plantas, os rios, entes mais que humanos que protagonizam com os terranos indígenas relações multiespecíficas que os Nhandeva retêm quando buscam os bons lugares para se viver e construir as aldeias.

Sobre as comparações, o campo de estudos ameríndios sugere o trabalho comparativo, isso é inevitável. À medida que nos familiarizamos com os dados de campo, inevitavelmente vão se delineando comparações. No meu caso (Amoroso, 2023), me dei conta que havia uma aldeia Pirahã na TI Cunhã-Sapucaia dos Mura, além de núcleos familiares nas aldeias Mura nos quais os Pirahã participam, estimulando que se estabelecessem comparações e uma reflexão sobre os conjuntos, no sentido que P. Gow (Amoroso & Mahalem de Lima, 2012) propõe, de uma *teoria etnográfica da aculturação* (Amoroso, 2023), na qual indagamos de nossos interlocutores como são os *outros* considerados em suas redes de relacionalidades.

Como você avalia, na sua reflexão, as ideias de territorialidades e de paisagens?

Iniciando sobre o termo paisagem, ele vem me interessando de longa data. Paisagem amazônica enquanto um artefato monumental dos povos indígenas, é algo que na minha reflexão surge com o trabalho de William Balée. Este autor estava presente no seminário de 1986 no Museu Goeldi, organizado Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, que já mencionei. Destaco da obra de William Balée (1993) a reflexão sobre a biodiversidade da floresta tropical e os deslocamentos dos caçadores-coletores Awa Guajá e Ka'apor, que passaria a ser a tese central do socioambientalismo do século XXI. Mostrava Balée que os Awa Guajá e os Ka'apor perturbam a floresta de forma a cuidar e disseminar determinados vegetais, não necessariamente os cultivados em roçados, propiciando, com suas práticas de manejo, a biodiversidade das florestas tropicais. Diferenciando a perturbação ambiental das sociedades ocidentais a esta milenarmente propiciada pelos povos indígenas e tradicionais, Balée destaca que o impacto das perturbações humanas no meio ambiente por diferentes culturas e sociedades não é o mesmo, advogando que os povos tradicionais estabelecem uma relação com as florestas que deveria ser objeto de estudos. A ecologia histórica, assim, antecipava com essas pesquisas a discussão que vinha a ser elaborada mais tarde pelas ciências modernas a respeito do Antropoceno.

Sobre o tema da terra, retomo as lições de Dominique Gallois (2004) de que a territorialidade é informada pelos padrões da cultura e da política indígena. A descrição antropológica de uma determinada territorialidade não necessariamente coincide com a noção de TI imposta pelo Estado. No dossiê, que já mencionei, organizado por José Glebson Vieira, Susana de Matos Viegas e eu (Amoroso, Vieira & Viegas, 2015), sobre as transformações das territorialidades indígenas, estamos lidando com inovações, que exigem a descrição etnográfica para serem melhor traduzidas e qualificadas nos termos que são acionados pelos nossos interlocutores. Neste dossiê, os autores refletem sobre as paisagens enquanto evidências de relações que se construíram no tempo e que deixam vestígios em determinados meio ambientes. Posteriormente foram publicados dois outros dossiês (Iubel & Soares-Pinto, 2017; Lewandowski & Otero dos Santos, 2019) que vieram contribuir e aprofundar a discussão seminal sobre a terra. Refiro-me aos trabalhos do grupo de pesquisadores vinculados à UnB coordenado por Marcela Coelho de Sousa (2017), que apresentam o estado da arte dessa discussão.

As paisagens ameríndias dão acesso à dimensão das experiências oníricas de ocupação do território que se atualizam a ação cosmopolítica de luta pela terra, luta que incorpora a *presença* dos mortos, dos demais viventes, dos fenômenos climáticos, que se expressam em formulações como *a terra é cuidada pelos antigos*, onde o conceito terra traduz lugares de relações construídas, lugares habitados no passado e que apontam perspectivas de retorno a eles no futuro. Os vivos são parte de um território dos quais os mortos participam e cuidam. Então “estamos aqui porque isso foi cuidado pelos antigos”, outra formulação que encontro nos Mura, que remete a temporalidades múltiplas, dos vivos, dos mortos, do sonho, dos antepassados, assim como são apostas para o futuro, onde os lugares anteriormente habitados oferecem possibilidades, enquanto lugares bons, para o nascimento de novas aldeias.

Falo desses “lugares especiais” no meu artigo sobre as trilhas na mata dos Mura (Amoroso, 2020) e o acontecimento da descoberta da batata manahfá nestes caminhos percorridos. Essa planta não cultivada dos Mura, que é indicial do solo de terra preta o qual as horticultoras Mura escolhem para cultivar seus novos roçados. Parece-me que estamos diante de um esquema que já foi consolidado por Joana Cabral de Oliveira (2016) em sua reflexão sobre a horticultura dos Wajápi, que descreve a dinâmica de um padrão de habitação que se inicia com os roçados, que por sua vez dão lugar para as aldeias, sendo que estas quando são abandonadas eventualmente podem voltar a abrigar novos roçados, abrindo um novo ciclo de ocupação da terra.

Como o Ingold entra nesse debate?

Ingold foi uma leitura que me surpreendeu, especialmente *The Perception of Environment* (2000), que é um tratado da fenomenologia das paisagens, onde o autor ao mesmo tempo retoma da obra de G. Bateson a formulação de uma antropologia descentrada do humano. Mas antes de Ingold, o tema da antropologia da paisagem pode ser encontrado em P. Descola, já desde a sua etnografia sobre os Achuar, onde este autor chama a atenção para como se dão as práticas e reflexões dos povos indígenas na floresta tropical sul-americana sobre os demais entes que habitam os roçados. Ana Gabriela Morim de Lima, Joana Cabral de Oliveira, Karen Shiratori, Fabiana Maizza e Manuela Carneiro da Cunha, por sua vez têm nos apresentado uma interessante reflexão em torno do debate sobre a contradomesticação na Amazônia, debate que em parte se inspira nos estudos de gênero e que alude a uma ética de relacionalidades com as plantas e seres mais que humanos, o que abre interessantes perspectivas para a reflexão sobre as paisagens. Com elas venho refletindo sobre as plantas não cultivadas, essa antropologia das margens para a qual A. Tsing (2022), assim como Donna Haraway (2016), nos convocam.

Marta Amoroso é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Professora Livre-Docente na mesma instituição.

Íris Moraes Araújo é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Professora Temporária na Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA).

José Glebson Vieira é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Professor Adjunto na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Leandro Mahalem de Lima é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Pesquisador Pleno no Centro de Microeconomia Aplicada (CMicro) da Fundação Getulio Vargas (FGV).

Luísa Valentini é Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Pesquisadora de Pós-Doutorado (com bolsa CNPq) no Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (1985). *Temps du sang, temps des cendres*. Tese de Doutorado. Paris: Université Paris X.
- Albert, B. 1990. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 14(1), 151–189. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6434>
- Amoroso, M. (1991). *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.
- Amoroso, M. (1992). Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 297-310). São Paulo: Companhia das Letras.
- Amoroso, M. (1996). *Capistrano de Abreu e os índios*. Ciências Sociais Hoje, 182–196.
- Amoroso, M. (1998a). *Catequese e evasão*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- Amoroso, M. (1998b). Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37), 101–114. <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200006>
- Amoroso, M. (1999). *Relatório circunstaciado de identificação e delimitação da TI Miguel-Josefa*. Brasília: Funai.
- Amoroso, M. (2000). *Relatório circunstaciado de identificação e delimitação da TI Cunhã-Sapucaia*. Brasília: Funai.
- Amoroso, M. (2001a). Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, 26(1), 35–72. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6787>
- Amoroso, M. (2001b). Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. In A. Lopes da Silva & M. K. Leal Ferreira (orgs.). *Antropologia, história e educação* (pp. 133-156). São Paulo: MARI-USP.
- Amoroso, M. (2006). A primeira missa: memória e xamanismo na missão capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-1882). In P. Montero (org.). *Deus na aldeia* (pp. 209-233). São Paulo: Globo.
- Amoroso, M. (2011). A longa era da catequese dos índios. In L. M. Faria Filho & V. C de Araújo (orgs.). *História da educação e da assistência à infância no Brasil* (pp. 207-243). Vitória: Edufes.
- Amoroso, M. (2014). *Terra de índio*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Amoroso, M. (2015). Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. *Revista de Antropologia*, 58(1), 105–148. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102101>
- Amoroso, M. (2017). A intenção de arquivo: o invento etnográfico na Comissão Rondon. In: L. Kury & M. R. Sá (orgs.). *Rondon, inventários do Brasil, 1900-1930* (pp. 174-197). Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio.

Amoroso, M. (2023). Histórias emaranhadas, arquivos subterrâneos: relações multiespécies nas paisagens do baixo rio Madeira. *Cadernos de Campo*, 32(2), e215764. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215764>

Amoroso, M. & Mahalem de Lima, L. (2012). A aculturação é um objeto legítimo da antropologia: entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, 54(1), 517–539. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38611>

Amoroso, M. & Mendes dos Santos, G. (orgs.). (2014). *Paisagens ameríndias*. São Paulo: Terceiro Nome.

Amoroso, M.; Vieira, J. G. & Viegas, S. M. (orgs.). (2015). Transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, 58(1), 9–29. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102098>

Amoroso, M. et al. (2020). *Vozes vegetais*. São Paulo: Ubu.

Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. (pp. 385-393). São Paulo: NHII-USP.

Barth, F. (1998). Grupos étnicos e suas fronteiras. In P. Poutigant & J. Streiff-Fenart (orgs.). *Teorias da Etnicidade* (pp. 185-228). São Paulo: Ed. Unesp.

Cabral de Oliveira, J. 2016. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 11(1), 115–131. <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

Carneiro da Cunha, M & Viveiros de Castro, E. (1986). Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, 10(1), 57–78. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6354>

Coelho de Sousa, M. (coord.). (2017). T/terras indígenas e territórios conceituais. *Entreterras*, 1(1), 5–60.

Descola, Ph. (1996). *La selva culta: ecología simbólica y praxis entre los Achuar*. Quito: Abya Yala.

Descola, Ph. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrotu.

Descola, Ph. (2016). Landscape as Transfiguration: Edward Westermarck Memorial Lecture, October 2015. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 41(1), 3–14. <https://journal.fi/suomenantropologi/article/view/59038>

Dias, C. L. & Capiberibe, A. (orgs.). (2019). *Os índios na Constituição*. Cotia (SP): Ateliê.

Erikson, Ph. (1990). *Les Matis d'Amazonie*. Tese de Doutorado. Paris: Université Paris X.

Erikson, Ph. (1993). A onomástica matis é amazônica? In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. (pp. 323-338). São Paulo: NHII-USP.

Fausto, C. (1992). Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 381-396). São Paulo: Companhia das Letras.

Ferreira da Silva, M. (1993). O parentesco waimiri-atroari: observações preliminares. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 211-228). São Paulo: NHII-USP.

Franchetto, B. (1993). A celebração da história nos discursos ceremoniais kuikúro (Alto Xingu). In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 95-116). São Paulo: NHII-USP.

Gallois, D. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. Ricardo (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições* (pp. 37-41). São Paulo: ISA.

Gonçalves, M. A. (1988). *Nomes e cosmos*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Gonçalves, M. A. (1993). *O significado do nome*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

Gonçalves, M. A. (2001). *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Hill, J. D. & Wright, R. (1988). Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: J. D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth* (pp. 78-105). Urbana: University of Illinois Press.

Iubel, A. & Soares-Pinto, N. (orgs.). 2017. Dossiê Antropologias das T/terras. *R@U*, 9(1), 7–13. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.177>

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34.

Lea, V. (1993). Casas e casas mebengokre (Jê). In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 265-282). São Paulo: NHII-USP.

Lewandowski, A. & Otero dos Santos, J. (orgs.). (2019). Cosmopolíticas na terra: produção de lugares e os limites da territorialização. *Ilha*, 21(1), 5–20.

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Maná*, 2(2), 21–47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>

Menget, P. (1993). Notas sobre as cabeças Munduruku. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 311-322). São Paulo: NHII-USP.

Novaes, S. C.; Cunha, E. T. & Henley, P. (2017). The First Ethnographic Documentary? Luiz Thomaz Reis, the Rondon Commission and the Making of *Rituais e Festas Borôrô*. *Visual Anthropology*, 30(2), 105–146. <https://doi.org/10.1080/08949468.2017.1276383>

Overing (Kaplan), J. (1977). Comments (Symposium ‘Social Time and Social Space in Lowland South American Society’). *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (pp. 387-94), vol. II.

Perrone-Moisés, B. (1992). Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 311-338). São

Paulo: Companhia das Letras.

Roller, H. (2021). *Contact Strategies: Histories of Native Autonomy in Brazil*. Stanford: University of Stanford Press.

Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). *Maná*, 3(1), 41–73. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

Seeger, A.; DaMatta, R. & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2–10.

Stengers, I. 1993. *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte.

Tsing, A. 2022. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1.

Turner, T. (1992). Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil* (pp. 115-132). São Paulo: Companhia das Letras.

Turner, T. (1993). Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 43-66). São Paulo: NHII-USP.

Valentini, L. (2013). *Um laboratório de antropologia*. São Paulo: Alameda.

Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Vilaça, A. (1993). O canibalismo funerário Pakaa Nova: uma etnografia. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 285-310). São Paulo: NHII-USP.

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 149-210). São Paulo: NHII-USP.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Maná*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Maná*, 8(1), 113–148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

Viveiros de Castro, E. (org.). (1995). *Antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). (1993). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP.

Wachtel, N. (1971). *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard.

White, Hayden. (1975). Historicism, History and the Figurative Imagination. *History and Theory*, 14(4), 48–67. <https://doi.org/10.2307/2504665>

DA HISTÓRIA ÀS COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEAS. ENTREVISTA COM MARTA AMOROSO

Resumo: Nesta entrevista, a antropóloga Marta Amoroso discute suas contribuições para a disciplina, especialmente nos campos da história indígena e das cosmopolíticas indígenas contemporâneas. Formada em História na USP na década de 1970, foi por meio da leitura de Sérgio Buarque e Pierre Clastres que ela se lançou na pós-graduação em Antropologia, com pesquisas de referência sobre os Mura no período colonial e sobre coletivos indígenas diversos em aldeamentos capuchinhos do século XIX. Na carreira docente, realizada no Departamento de Antropologia da USP, e em diálogo com autores como Manuela Carneiro da Cunha e Tim Ingold, Marta Amoroso vem investigando modos de composição de relações e de paisagens entre os Mura contemporâneos, seja na formação de aldeias como em seus deslocamentos por seu território.

Palavras-chave: Etnologia; Povos Indígenas; História; Cosmopolíticas; Paisagens.

FROM HISTORY TO CONTEMPORARY INDIGENOUS COSMOPOLITICS. INTERVIEW WITH MARTA AMOROSO

Abstract: In this interview, the anthropologist Marta Amoroso discusses her contributions to the field, especially in the areas of indigenous history and contemporary indigenous cosmopolitics. She graduated in History from USP in the 1970s and, after reading Sérgio Buarque and Pierre Clastres, embarked on postgraduate studies in Anthropology. She carried out important research regarding the Mura during the colonial period and diverse indigenous collectives within Capuchin villages in the 19th century. In her teaching career at the Anthropology Department of USP, and in dialogue with authors such as Manuela Carneiro da Cunha and Tim Ingold, Marta Amoroso has been investigating modes of relationship and landscape formation among the contemporary Mura, both regarding the establishment of villages and in their displacements throughout their territory.

Keywords: Ethnology; Indigenous Peoples; History; Cosmopolitics; Landscapes.

DE LA HISTORIA A LA COSMOPOLÍTICA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA. ENTREVISTA CON MARTA AMOROSO

Resumen: En esta entrevista, la antropóloga Marta Amoroso comenta sus contribuciones a la disciplina, especialmente en los campos de la historia indígena y la cosmopolítica indígena contemporánea. Graduada en Historia por la USP en la década de 1970, fue a través de la lectura de Sérgio Buarque y Pierre Clastres que inició los estudios de posgrado en Antropología, con investigaciones de referencia sobre los Mura en el período colonial y acerca de diversos colectivos indígenas en asentamientos capuchinos en el siglo XIX. En su carrera docente en el Departamento de Antropología de la USP, y en diálogo con autores como Manuela Carneiro da Cunha y Tim Ingold, Marta Amoroso ha investigado formas de comprender relaciones y paisajes entre los Mura contemporáneos, tanto en la formación de aldeas como en sus desplazamientos por el territorio.

Palabras clave: Etnología; Pueblos Indígenas; Historia; Cosmopolíticas; Paisajes.

SUBMETIDO: 14/03/2023

APROVADO: 22/05/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ENS AIO

Entre corpos e territórios: a luta pela terra entre os Guarani-Kaiowá e Terena em Mato Grosso do Sul

AILA V. BOLZAN

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA), Curitiba - Paraná, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-6665-4467>

ailavillela@gmail.com

LETICIA FERNANDES

Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), Guarapuava - Paraná, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-2511-4509>

leticiafer138@gmail.com

Corpo, território, cosmologia, memória e conflito são elementos que se entrecruzam na captura de chaves analíticas comuns às pesquisas etnográficas dos trabalhos e autores escolhidos para este ensaio. Tratamos aqui das obras *Do corpo ao pó: Crônicas da territorialidade Guarani e Kaiowá nas adjacências da morte*, oriunda da dissertação de mestrado de Bruno Martins Morais, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, publicada em 2017 pela editora Elefante (em 2020, na versão digital), e da tese de doutorado *Vukápanavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político*, de Luiz Henrique Eloy Amado, apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional na UFRJ, publicada em 2020 pela editora E-papers.

A escolha de ambos os trabalhos está atrelada à identificação da existência factual de certa correlação entre os livros, não se restringindo apenas às similitudes do que foi pesquisado no campo da Etnologia Indígena, mas na ocorrência justaposta da proximidade que há nos caminhos (territorialidades, tempo e espaço) vividos e percorridos pelos autores. Somado a isso, a premiação das pesquisas pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), dada a Morais,

como melhor dissertação de mestrado no Concurso Anual de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais, em 2016; e a menção honrosa dada a Amado, na categoria Tese de Doutorado no concurso de Teses e Dissertações, em 2020, exprimem a relevância de suas contribuições no campo da Antropologia e, como um todo, das Ciências Sociais.

Luiz Eloy Amado (2020: 16-35), de pronto, abre o seu trabalho com altivez, invocando a sua própria trajetória biográfica enquanto Terena, da Terra Indígena Taunay-Ipegue, localizada em Aquidauana (MS), que, aos poucos, emaranha-se à educação e à formação acadêmica junto aos *purutuyê* e *puخارará*¹. Com muitos questionamentos quanto às suas escolhas e posição frente aos seus parentes e diversos atores sociais, sua caminhada começa na aldeia, segue para a cidade, chega à universidade, ao direito, às instituições jurídicas, às assembleias indígenas e ganha vigor diante da necessidade de somar-se à frente de resistência indígena, articulada além-mar, para enfrentar a estrutura fundiária sob uma política territorial historicamente autodeclarada anti-indígena. Atualmente, sua luta pela defesa dos direitos dos povos originários se dá a partir do cargo de Secretário-Executivo do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas

Bruno Morais (2020) é formado em Direito, mas o que o levou ao Mato Grosso do Sul, sobretudo aos acampamentos indígenas e às adjacências da morte Guarani e Kaiowá, foi sua atuação na causa indígena. Desde a sua primeira passagem por lá, demonstrou acuidade e sensibilidade para compreender etnograficamente quais os sentidos da violência vivida por eles, a morte/assassinato crescente de pessoas Kaiowá e Guarani nos acampamentos à beira de estradas, nos territórios tradicionais transformados em fazendas e no suposto suicídio coletivo que tomou conta das redes e mídias sociais, entre 2011 e 2012.

Parte-se de um lugar em comum: o “cerco”. O ensaio toma-o como um ponto de partida entre outros possíveis, por estar presente nos dois trabalhos. O “cerco” é entendido por Morais como algo além das reservas indígenas criadas pelo Estado, das cercas das propriedades que os apartam dos territórios tradicionais, mas também como “[...] um projeto colonial de reorganização do espaço e do sistema social que passa pelo corpo [...]” (Morais, 2020: 81). Isso feito a partir do estabelecimento de missões religiosas, da divisão em lotes nas reservas, do estabelecimento da polícia indígena e das prisões. Partindo da proposta de Antônio Carlos de Souza Lima, para Amado, o cerco vai se configurando com a implantação do sistema colonial na América, com a Guerra do Paraguai que culminou no “esparramo” Terena e a expropriação de suas terras no século XIX, se consolidando no século XX com expedientes estatais e o exercício do poder tutelar com o objetivo de assimilação, dominação e desterritorialização. Nesse sentido, as incontáveis situações de violência vivenciadas por representantes indígenas Guarani e Kaiowá e Terena, em Mato Grosso do Sul, atrelam-se à imagem de uma “cerca” que vai se estruturando em “cerco”.

Neste sentido, o presente ensaio busca dar conta de fragmentos sobre a vida dos pesquisadores e das diferentes formas que eles percebem o “furo ao cerco” na comunidade e nas pessoas com as quais se relacionam em suas trajetórias, transformando os sentidos que lhes são dados. Com origens distintas, uma indígena e outra não indígena, e partindo de formações acadêmicas próximas, o Direito e a Antropologia, como os autores dialogam por meio de suas vivências e pesquisas?

1 De acordo com Amado (2020: 78) *purutuyê* seria a corruptela na língua Terena de “aquele que fala o português”, termo mais utilizado atualmente em relação ao termo *puخارará* (não indígena), este último utilizado no passado pelos mais velhos e refere-se ao homem e a mulher branca. *Puxarará* seria também uma referência ao som produzido pelo trovão e o temor que os Terena sentiam por ele demonstrando uma relação de medo sentido diante do colonizador não indígena.

Não é nenhuma novidade que o contato interétnico e a política indigenista orquestrada por agentes não indígenas incidem-se sobre os corpos e territórios de pessoas Guarani e Kaiowá e Terena há mais de cinco séculos, e que vêm sendo sentidos por diferentes gerações e comunidades. No entanto, como esses processos ganham vida ou mesmo a morte dentro e fora do “cerco”?

Com uma escrita simples e direta e, em diversas passagens, com tom poético, ambos marcam a tentativa bem-sucedida de descrever etnograficamente o “chão da aldeia” em seus livros. Os Terena e os “acampamentos de beira de estrada” e os Guarani e Kaiowá pelas “retomadas”, nas antigas reservas administradas pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI e suas adjacências, reúnem e sustentam redes, corpos e caminhos e, ao mesmo tempo, protagonizam o contraponto a essa teleologia da política de extermínio indígena. Tanto nas linhas quanto no próprio corpo dos autores, as suas pesquisas em Antropologia ganham a forma nativa do *Vukápanavo*² e do *isonêuti*³, no caso de Amado; e do *Tekoharã*⁴ para Morais.

Tracejando o “cerco” Guarani e Kaiowá e Terena é fruto de uma reflexão sobre como os autores logo no início dos seus trabalhos procuraram dar conta de fazer uma revisão crítica sobre a história, a bibliografia e os processos que levaram e ainda levam à administração de corpos e territórios indígenas em Mato Grosso do Sul, de duas etnias distintas, sendo os Terena pertencentes ao tronco linguístico Aruák e os Guarani e Kaiowá, pertencentes ao tronco Tupi Guarani.

No segundo momento, entrelaçam-se os autores em suas respectivas obras nos caminhos percorridos por ambos, em trajetórias semelhantes e alteridades distantes, também demonstradas em pessoas, coisas e lugares que lhes são comuns. Por último, o “furo ao cerco” toma forma através das retomadas e dos Conselhos Indígenas, como dispositivos de resistência que articulam não só os pesquisadores aos Guarani e Kaiowá e Terena, mas também os Guarani e Kaiowá aos Terena entre si, assim como o contexto sócio-histórico da territorialidade de ambas as etnias e suas respectivas comunidades

Trajetórias semelhantes, alteridades distantes

Nas descrições etnográficas tecidas nas relações dos autores com representantes dos Guarani e Kaiowá ou Terena são percebidos modos de transformação de sentido para furar o “cerco”, tornando os respectivos trabalhos cheios de imagens e cenários expressivos, que envolvem situações vivenciadas em seus campos de pesquisa. Como uma transparência de acetato, é possível colocar seus textos tracejando experiências semelhantes: a da história dos corpos indígenas no eixo sul e noroeste de Mato Grosso do Sul, do repertório jurídico e antropológico de Morais (2020) e Amado (2020), da incursão e atuação no Conselho Indigenista Missionário – Cimi e da inspiração no antropólogo, indigenista e historiador

² *Vukápanavo* está na abertura da pesquisa de Amado (2020: 9) e é um termo da língua Terena que, traduzido para o português, denota a ideia de “avançar!”. Para este autor do povo Terena, a palavra carrega “um chamado à ação nos processos de luta pela terra e faz alusão a um momento do ritual *Kohixoti- -Kipáe* (dança da ema) em que os dançantes figuram o avanço das emas (animal do cerrado, sagrado na mitologia Terena – Oliveira, 2016).

³ Pensamento Terena que reflete o pertencimento e a alteridade, está relacionado às considerações finais do trabalho de Amado (2020: 227-238).

⁴ Conforme as definições trazidas por Morais (2020), *tekoharã* consiste numa categoria nativa que expressa as relações espaço-temporais intrínsecas à territorialidade Kaiowá e Guarani. Essa é categoria que articula passado, presente e futuro, mediante a retomada de territórios tradicionais. A categoria *tekoharã*, conforme o autor, vem ganhando popularidade nas retomadas efetivadas no Mato Grosso do Sul, cuja junção do termo *Tekoha* com a designação de futuro – *ná*: terra futura. O autor ainda traz a definição de Meliá *et al.*, (1998: 131 *apud* Morais, 2020), podendo significar “o lugar em que viveríamos segundo os nossos costumes” ou “o lugar que queremos viver segundo os nossos costumes” (Morais, 2020: 169).

Antônio Brand. Somam-se a estes, o testemunho e a participação nas retomadas, da reflexão sobre o “cerco” e o “furo ao cerco”, do pensamento nativo que dá sentido à existência aos corpos, à vida e à morte, à territorialidade e à política indígena.

Sobre a trajetória dos autores, Bruno Martins Morais iniciou seus trabalhos com os povos indígenas em 2013, junto ao Cimi, durante o mestrado, em um contexto de acirramento de ataques de empresas de segurança privada sobre os indígenas, mais especificamente aos Guarani e Kaiowá. Diante da busca pela terra, entendida pelos indígenas como territórios-corpos, o autor visava etnografar como agiam as elites agropecuárias. Porém, devido ao contexto conflituoso e à morte de indígenas, o pesquisador acabou conhecendo os acampamentos Guarani e Kaiowá, se debruçando sobre o *Tekoha Apyka’i* e a líder do movimento, Dona Damiana. Ela, ao longo de sua vida e na luta pelo território, acumulava sucessivas perdas de seus entes e uma forte resiliência, que a mobiliza na continuidade da luta pelas terras onde foram enterrados seus pais, marido e filhos⁵.

A perplexidade do autor diante da morte que circundava o acampamento no passado-presente (através dos relatos dos que já se foram e, na ocasião em que lhe foi apresentado um fêmur retirado de uma cova rasa) lhe possibilitou, de forma sutil e visceral, abordar a morte conforme os indígenas foram lhe relatando sobre a sua onipresença nas lutas territoriais, em um movimento persistente de deslocamentos no interior da terra reivindicada. Cercados pela cana, pelos caminhões, tratores, rodovias eseguranças armados, a esses elementos, contrapunham os Guarani e Kaiowá apenas os corpos e seus elementos espirituais, tais como seus *yvyra’i*, “[...] vara em torno da qual se dança, no momento da reocupação fincados no solo” (Molina, 2018: 275).

Já Amado traz inscrito em seu corpo e pensamento as lutas de gerações anteriores e de sua luta pessoal para alcançar o local ao qual chegou: advogado e antropólogo Terena, possibilitando-lhe falar tanto junto a seu povo quanto entre os *purutuyé* (brancos), nas assembleias, nos juizados e, mais recentemente, junto ao Supremo Tribunal Federal. Amado saiu jovem da aldeia, passando a residir na cidade com sua mãe e irmãs, para conseguir concluir seus estudos.

Nota-se que, entre os anos de 2012 e 2014, cumprindo papéis semelhantes, Morais e Amado tiveram os seus caminhos entrelaçados ao do Cimi, em Mato Grosso do Sul. A organização, presente no estado com a sua assessoria jurídica aos povos indígenas, além de publicar anualmente o Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil, com dados sobre violações de direitos a essas populações, convidou ambos para atuarem na região. Somou-se ao acompanhamento dos Kaiowá e Guarani e Terena, como representantes e assessores jurídicos da entidade, a presença do historiador e indigenista Antonio Brand, o qual se tornou fonte de inspiração em suas trajetórias de pesquisas.

Uma vez que a sua bagagem de atuação e pesquisa junto às populações indígenas em Mato Grosso do Sul merece destaque, foi através do incentivo de Antonio Brand, à época coordenador do programa Rede de Saberes, que Amado pôde participar ativamente do programa e perceber a importância da conclusão do curso de Direito, para lutar junto a seu povo. A parceria com o historiador na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) desdobrou-se na orientação de sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós- Graduação em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidade. Para o autor,

⁵ Dona Damiana faleceu aos 84 anos, em 2023. Até o momento não foi concluído o processo de demarcação do *Tekoha Apyka’i* em Dourados-MS.

a dissertação é considerada como o “grito de guerra” da comunidade indígena de Taunay- Ipegue, cujo título inclui uma expressão nativa Terena sobre a luta pela terra: “*Poké’exá ûti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local” (Amado, 2020: 17-20).

Assim como Amado, Morais dedica atenção especial a um breve encontro que teve com o professor indigenista que fora coordenador do Cimi-MS. Ainda que esse encontro tenha se dado bem antes de ter proposto o seu projeto de pesquisa, para além dos agradecimentos, os escritos de Morais carregam as impressões desse momento por todo o texto. A contribuição das pesquisas antropológicas, historiográficas e do indigenismo sul-mato-grossense é reconhecida, impulsionada pela figura de Brand, sendo, segundo ele, a coautoria, ainda que póstuma, de seu próprio trabalho.

Para Morais (2020: 20), os dados alarmantes apresentados pelo Cimi que denunciava um “surto epidêmico de violência entre os indígenas” que, segundo ele, ia do assassinato de lideranças ao suposto suicídio coletivo de pessoas Kaiowá e Guarani, levaram-no a formular e reformular o seu problema de pesquisa. Diante da impossibilidade e do risco de penetrar as fazendas para compreender como o agro-negócio estaria manejando a violência contra os indígenas, em 2012, enquanto seguia o protocolo de carreira previsto para a profissão – de estágio de Direito em um escritório de advocacia em São Paulo –, foi o próprio Cimi que lhe abriu o caminho para ter o primeiro contato com os Kaiowá e Guarani.

Entre novembro de 2013 e julho de 2014, Morais (2020) recebeu a incumbência

da organização católica baseada na teologia da libertação, que há cinquenta anos mobilizava os Guarani e Kaiowá, a fim de acompanhar os processos penais em curso contra as lideranças indígenas. Seu papel seria monitorar as ações cíveis dos litígios fundiários que chegavam ao Tribunal Regional Federal. Em Mato Grosso do Sul, passou a relacionar-se diretamente com as demandas do *Aty Guasu* – Grande Assembleia dos Povos Kaiowá e Guarani, prestando assessoria jurídica nas ações judiciais, mas também ultrapassando relações tecidas para além de sua condição de advogado.

Em 2011, um ano antes de iniciar o mestrado, ao passar no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Amado recebeu o convite para trabalhar como assessor jurídico do Cimi em Mato Grosso do Sul. Segundo ele, desde então, colocou-se assiduamente junto aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, sobretudo com os Terena, Kaiowá, Guarani, Kadiwéu e Kinikinau. Nos primeiros anos dessa atividade, o advogado indígena se colocou na defesa das organizações Conselho *Aty Guasu* Guarani e Kaiowá e Conselho do Povo Terena (Amado, 2020: 18).

Partindo de suas experiências na defesa dos direitos indígenas, os autores trazem ao leitor um panorama denso do circuito de violência contra os Terena, Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul e suas resistências ao cerco, cujo processo é marcado por mortes e onde cada corpo abatido e sangue derramado se convertem em potências em suas lutas pela terra.

Tracejando o “cerco” Guarani e Kaiowá e Terena

Revisando criticamente narrativas e bibliografias sobre a história dos ancestrais dos indígenas Terena e Guarani e Kaiowá, os primeiros capítulos dos dois livros apresentam um panorama histórico sobre o projeto do “cerco”, que foi estrategicamente delineado nos territórios e territorialidades frontei-

riças de Mato Grosso do Sul em relação às etnias abordadas por Amado (2020: 37-72) e Morais (2020: 37-92). A respeito da acepção da categoria “cerco”, adotada por eles, justapõem-se em leituras e usos aproximados. Para Morais,

[...] me valho do termo ‘cerco’ e não confinamento, primeiro por acreditar que o termo sugere de maneira mais concreta os que se passa nas terras Kaiowá e Guarani, cortadas de todos os lados de arames; segundo, por crer que o termo expressa melhor os movimentos implicados na colonização: ‘confinamento’ sugere uma certa aceitação por parte dos confinados; enquanto o cerco só existe se houver, como há, a insistência em furá-lo (Morais, 2020: 86).

Já para o pesquisador indígena Terena,

Desde a análise do sistema colonial que estava sendo implantado na América, passando pelo acontecimento da grande guerra que culminou no esparramo Terena, na destruição de várias aldeias antigas e na posterior expropriação de seus territórios, os Terena foram impactados por diferentes formas de exercer o poder nas mais variadas relações interétnicas, seja com outros povos indígenas, seja com os *puxarará* (Amado, 2020: 78).

Apesar de Amado (2020) não mencionar especificamente a ideia de “furo ao cerco”, ao longo da sua pesquisa, o próprio *Vukapánavo* (despertar para os seus direitos, que dá nome a tese) pode ser lido como a não aceitação do poder exercido sobre os seus corpos e territórios e as estratégias de mobilidade acionadas por eles para enfrentar o *puxarará*, o som do trovão.

Na seara sobre como se delineou, e se delineia, o “cerco”, são referenciados as missões católicas e o regulamento das missões, as terras devolutas da companhia da exploração de erva mate, os fortes militares e fazendas de pecuária gestadas em consequência da guerra da tríplice aliança (Guerra do Paraguai), o *esparramo*, as misturas, caminhos entrelaçados e que conectam os corpos e os territórios Terena e Guarani e Kaiowá.

O “cerco”, segundo Morais tem efeitos sobre a população Kaiowá que ultrapassam a dimensão fundiária. Ele impôs uma nova disciplina da pessoa, dos corpos, no trato com os mortos, na espiritualidade e também trouxe a fragmentação das redes de parentesco. Para o autor, as definições em torno do “cerco” territorial e seus efeitos são operadas pelos Guarani e Kaiowá a partir de dois conceitos nativos, “*sarambi*” e “*jopara*”, que remontam tanto a noções temporais, como crítica histórica nativa (Morais, 2020: 86).

O primeiro deles, *sarambi*, é entendido como o “espalhamento” das famílias Guarani e Kaiowá, decorrente de situações variadas, como a pressão sobre os territórios tradicionais promovida pelos missionários e colonos, doenças, abertura de fazendas e a própria política indigenista. Esses fatores implicaram na desagregação dos grupos familiares muito antes de se instalarem nas reservas: “[...] as parentelas mais extensas ou são aquelas que lograram se reconstituir ali, baixo aquelas condições; ou são as sobreviventes desse processo de ‘esparramo’, a que os índios chamam *sarambi* [...]” (Morais, 2020: 71).

O segundo conceito nativo abordado pelo autor, *jopara*, é entendido como a “mistura”, cujo sentido percorre as noções de corpos, sementes, parentelas e espiritualidades que passaram a conviver

no interior do “cerco” nas reservas, cujo inchaço populacional implica na impossibilidade de um distanciamento espacial mínimo para o estabelecimento de novas parentelas, necessárias para o bem viver Guarani (Morais, 2020: 70).

Para além do tensionamento nas relações entre os vivos, a mistura também incide no equilíbrio entre vivos e mortos. Tal como relatado a Morais por Dona Alda, Kaiowá da Reserva de Dourados “[...] nem vivos, nem mortos possuem espaço, vivem todos misturados (*idem*: 20)”. Sendo a morte tema recorrente em sua etnografia, para os Guarani e Kaiowá o equilíbrio da vida na terra depende das relações com os mortos, implicando na necessidade de proximidade para que seja realizada uma série de cuidados, desde a escolha dos cultivares, da entoação dos cantos tradicionais *porahet*. Embora próximos da morte e dos mortos, também há a necessidade de uma certa distância, sob o risco da perturbação de espíritos que podem desestabilizar o equilíbrio da vida, sobretudo pelos *anguéri*.

Com o aumento demográfico nas reservas indígenas, a expansão dos cultos evangélicos, a impossibilidade da expansão das parentelas e a formação de novos fogos familiares, o autor aponta que o acampamento é a possibilidade da vida em comunidade para além do “cerco” (Morais, 2020: 70-71).

Sem cair no risco de uma romantização das retomadas, marcadas por assentamentos precários que impõem condições extremas à vida humana, os acampamentos são entendidos por Morais (2020) como um espaço subversivo à disciplina do “cerco”, ou seja, como o local onde se busca colocar em prática a religião tradicional e, inclusive, onde muitas vezes são reproduzidas as unidades sociológicas típicas da sociedade Kaiowá.

Em suas análises sobre o despertar Terena, Amado (2020) utilizou o sentido ontológico de fazer Direito para os Terena, alinhando-se ao que Hooldbraad e Pederson (2017) sugerem ao afirmar que é possível deixar que os próprios materiais etnográficos e os modos nativos de produzir mundos sejam a fonte de todas as reflexões (Puga, 2017: 06).

As reivindicações que circundam a antropologia ontológica envolvem a compreensão de que a abordagem pressupõe gerar conceitos e considera seriamente os encontrados em campo. Foca-se em múltiplas realidades, indo além dos sistemas de conhecimento, ideias relacionadas à natureza, à realidade, ao ser e ao fazer estabelecidas (Venkatesan, 2019, *online*). Nessa perspectiva metodológica, o entendimento dos autores para os processos de mobilização e confronto político levados a cabo pelos Terena, bem como pelos Guarani e Kaiowá efetuados sobretudo pelas retomadas, são um modo próprio de se fazer garantir direitos.

São ações próprias que visam garantir direitos e também produzir direitos. Não aquele direito positivado, que o Estado reivindica sua produção exclusiva, mas o direito entendido como relação social que nasce do chão batido da aldeia, embaixo do pé de manga, que irradia nas retomadas, que ganha porte físico nos corpos indígenas que são ofertados voluntariamente como sacrifício no momento de romper a cerca da fazenda que nos separa do *poké' exa úti* (Amado, 2020: 129).

Tomando o conceito de Barnes (1987) de rede social, Amado afirma que as retomadas são marcadas por conexões que se articulam a partir do Conselho Terena, da *Aty Guasu* e demais parceiros que

visam romper com o “cerco” imposto pelo Estado e retomar suas formas próprias de vida, de cultivos e espiritualidade.

De modo semelhante, Morais demonstra que os acampamentos, entre os Kaiowá, são locais marcados pela circulação de pessoas, coisas, afetos, substanciados no compartilhamento de sementes (milho, feijão, ramas de mandioca) e no deslocamento de rezadores. Essa solidariedade se estende também entre acampados e outros parceiros, tais como organizações indigenistas, assembleia *Aty Guasu* e entre parentelas estabelecidas nas reservas.

Além disso, as memórias são indissociáveis das retomadas, sobretudo nas fazendas em que muitos Terena deixaram boa parte de suas vidas e de suas trajetórias, como sensivelmente demonstra Amado (2020), ao trazer os relatos dos mais velhos (avô, pai, tios, entre outros). Essas memórias remontam tanto a momentos de dor, em que recordam os espaços em que eram impedidos de circular, da privação aos acessos à água e à coleta de guavira.

Eu mesmo constatei a emoção do ancião da Aldeia Ipegue, Seu Nelson Botelho, ao entrar, pela primeira vez na vida, na sala de visitas da Fazenda Esperança, mesmo depois de ter trabalhado ali durante trinta anos. No ano de 2013, esta fazenda foi retomada pela comunidade indígena; e, após o Tribunal de Justiça reconhecer o direito da comunidade em permanecer na área em questão, fomos ao local fazer uma diligência. Quando ingressamos no interior da casa-sede da fazenda, junto com vários anciões, Seu Nelson ficou visivelmente emocionado. Com um suspiro profundo, tirou o chapéu, olhou para o teto do imóvel e disse: “Nunca pensei que um dia entraria nesta casa-sede” (Amado, 2020: 71).

Para o autor, as retomadas materializam a ruptura com esse passado de servidão nas fazendas e, nas primeiras ações efetuadas, surgiram outros atores sociais e novas formas de exercer controle e disciplina sobre eles, confrontando diretamente com as “formas estatais e não estatais” (Amado, 2020: 164). São formas de rearranjos em relação ao “cerco” sobre os Terena e Guarani e Kaiowá, sobretudo diante da força e potência das assembleias e conselhos desdobrados no furo ao “cerco”, que ganhavam corpo de 2012 em diante.

Pode ser uma decisão judicial de reintegração de posse, um inquérito instaurado na polícia federal, uma notícia no jornal acusando os índios, uma carta aberta de entidades indigenistas em solidariedade aos indígenas, um chamado de alerta nas redes sociais, uma manifestação do Ministério Público, o fazendeiro contratando seguranças armados e, até mesmo, a carta da comunidade dando a sua versão dos fatos (Amado, 2020: 164).

Amado (2020) descreve sobre como a morte de um Terena em 2013, Oziel Gabriel, durante uma ação de reintegração de posse feita pela polícia federal na retomada da Terra Buriti, atrelou o sangue à terra e à mobilização das comunidades: “relato esse fato porque o acontecido na Terra Buriti desencadeou uma intensa mobilização das outras comunidades Terena. Como afirmou Arildo Terena, “o sangue Terena foi derramado na terra” (Amado, 2020: 154). Uma das consequências, a retomada da Fazenda Esperança entre a comunidade de Taunay-Ipegue, à qual Amado e seus parentes pertencem,

marca a força que as retomadas adquiriram junto aos Conselhos e Assembleias Terena, arranjando vellhas e novas memórias sobre o “cerco”.

Como esperado, a retaliação aparece com força nas experiências etnográficas de ambos os autores sobre as ações das comunidades. O chamado “leilão da resistência”⁶ colocou-se sobre eles em diversas áreas de retomada, englobando tanto os territórios Guarani e Kaiowá, quanto os Terena. Morais (2020: 134-153) também relata a perseguição das empresas de segurança privada, que se orquestraram, a mando dos proprietários das fazendas, para devolver a morte aos Guarani e Kaiowá, por meio de ataques repentinos na calada da noite, atropelamentos de crianças e adultos, além do envenenamento nas plantações do entorno. No guarda-chuva da articulação dos ruralistas do Mato Grosso do Sul, a “prática de constituir milícia armada para promover ataques aos povos indígenas não era novo. O que se apresentava como novo era como as coisas estavam sendo organizadas de modo explícito” (Amado, 2020: 165).

Organização para as retomadas: conselhos e pessoas

Frente às urgências produzidas a partir de situações como a do “leilão da resistência” e de tantas outras, Morais e Amado, por serem advogados, tornaram-se agentes e aliados fundamentais para a defesa jurídica dos territórios e dos corpos indígenas em Mato Grosso do Sul. Somando-se às reuniões locais, partindo de suas experiências junto às lideranças e movimentos indígenas de retomada, um importante espaço no trabalho de ambos é dedicado aos conselhos dos povos Guarani e Terena.

Reunidos em instâncias que agregam lideranças, anciãos e jovens, os Conselhos Indígenas – entre os Guarani, a *Aty Guasu* (grande assembleia) e o Conselho Terena –, foram formados a partir de organizações indígenas para deliberações sobre assuntos diversos. O Conselho Terena seria a retomada dos Conselhos Tribais dos anos 1980, importantes dispositivos que articulavam os caciques em torno de questões pertinentes às comunidades nas aldeias e à política indigenista nacional, além do movimento indígena também articulado à União das Nações Indígenas (UNI).

Assim, a instância política Conselho Tribal é um elemento fundamental na organização social do povo Terena. Desde os tempos imemoriais, há registros dessa instância política, que sobrevive até os dias de hoje. Nas aldeias, atualmente, todos os caciques possuem o seu conselho tribal, formado por conselheiros que o ajudam a administrar a comunidade. Esses conselhos deliberam sobre diversos assuntos referentes à comunidade, bastando o cacique convocar por meio de ofício ou por provocação de qualquer membro da comunidade (Amado, 2020: 142).

Para esses dois povos, em Mato Grosso do Sul, os Conselhos têm uma grande relevância, sendo discutidos e deliberados em grandes Assembleias assuntos sobre saúde, educação e as retomadas de terras. Inclusive, Amado (2020) afirma que, desde as primeiras experiências do Conselho Terena, lideranças Guarani foram chamadas a participar das Assembleias Terena para compartilhamento de suas experiênc-

⁶ Em 2013, a Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (Acrissul), Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), com o apoio e presença de parlamentares vinculados aos setores do agronegócio no Congresso Nacional, organizaram um leilão para arrecadar fundos destinados à contratação de empresas de segurança privada e armada, que atuariam na “defesa” contra as retomadas indígenas.

cias, sendo essa organização pensada a exemplo do Conselho *Aty Guasu*, e que sempre contam com lideranças de outras etnias, como um espaço de diálogo.

Desde as primeiras assembleias Terena, o Conselho *Aty Guasu* Guarani-Kaiowá tem participado com número significativo de lideranças, anciãos e jovens. A própria estrutura do conselho foi pensada tendo como exemplo o Conselho *Aty Guasu*. Nas primeiras reuniões, as lideranças Terena contaram com reflexões importantes trazidas por Otoniel Ricardo, liderança Guarani. Outro registro importante é o fato de as Assembleias Terena sempre contarem com a participação de lideranças de outros povos indígenas no sentido de compartilhar experiências (Amado, 2020: 147).

No escopo das redes de trocas de experiências políticas e de consolidação dos Conselhos, o protagonismo da liderança Guarani, Otoniel Ricardo, é mencionado em ambos os trabalhos. Em Amado (2020), Ricardo aparece como importante articulador político das Assembleias e Conselhos Terena e Guarani e Kaiowá. No trabalho de Morais (2020), é ele quem dá importantes pistas a respeito da relação do corpo e da terra na escatologia Kaiowá e Guarani, demonstrando que o corpo faz parte do local, ao mesmo tempo em que o pó escatológico acaba se misturado à terra após a morte, assim como nas relações de parentesco tecidas com os seus parentes em vida em que você se mistura aos seus: “Se bem entendo, ele estava me explicando que durante a vida as atividades da pessoa vão sediando o corpo no terreno, vão mesclando-o com a terra, até o ponto que ele se confunde com a mesma” (Morais, 2020: 214).

Territorialidade indígena: aspectos sócio-históricos

Cada autor, a seu modo, traz informações acerca da territorialidade Guarani e Kaiowá e Terena, seu desterro e reterritorialização. A Guerra do Paraguai, na segunda metade do XIX, foi um dos marcos iniciais do processo de desterro de ambas as etnias, que se estendeu no decorrer do século XX. Ambas estão inseridas num contexto regional bastante próximo: os Guarani no Centro-Sul e os Terena na região do Chaco pantanal sul mato-grossense. Os Guarani e Kaiowá, após a Guerra do Paraguai, tiveram suas terras distribuídas para a Companhia Matte Larangeiras e, posteriormente, redistribuídas para a agropecuária extensiva, facilitadas por políticas de governo e SPILTIN/SPI. Essa divisão de terras não levou em conta os direitos adquiridos com a Lei de Terras de 1850.

No caso dos Terena, houve uma participação expressiva deles na guerra, seja como soldados, fornecedores de víveres e proporcionando abrigo e armas recolhidas nas batalhas a favor das tropas brasileiras. Com o final da guerra, seus territórios localizados no Chaco pantanal foram ocupados por ex-combatentes, comerciantes, e redistribuídos para atividades agropecuárias pelo SPI e governo estadual. A participação Terena na guerra visava a regularização das terras por eles ocupadas em sucessivas gerações.

Para além da obtenção do território físico e das categorias administrativas do Estado, são intrínsecas as relações entre solo, sangue e os Guarani e Kaiowá e Terena, frente a esses territórios e corpos. Embora despojados de suas terras, e em situações “incompreensíveis”, ao invés de aceitarem o “cerco” nas aldeias e terras indígenas, muitos continuam a viver em fazendas, mantendo o vínculo com o território tradicional, de modo que as retomadas sempre ocorrem em locais nos quais há uma memória: uma antiga

aldeia, um local de passagem, caminhos percorridos, locais onde eram realizadas suas rezas e onde se pode cuidar dos seus mortos.

Para Amado (2020: 224), os [...] Terena mantêm seu vínculo de pertencimento, ou como é costume na aldeia: ali está enterrado o seu umbigo [...], o *isonêuti*, o pensamento Terena e sua corporalidade também se inscrevem no território. Por outro lado, ele está dentro e fora da aldeia, uma vez que tanto o pertencimento quanto a alteridade compõem este pensamento. A alteridade seria a capacidade que os Terena demonstram de se apropriarem de outros símbolos e que, acionados pelas lideranças, possibilitam a abertura de diálogo, de ouvir o outro e compreender as suas próprias relações.

Desta maneira, os capítulos 03 e 04, coincidentemente em ambos, dão corpo à política Terena e ao território-corpo Guarani, enquanto modos de resistir ao “cerco” e dar continuidade a sua existência. A revisão histórica apresentada nos primeiros capítulos soma-se às vivências transformadas em relatos etnográficos. As narrativas e percepções nativas aparecem diretamente acionadas por eles ao longo dos capítulos finais, na chave da estrutura fundiária sedimentada num processo de colonização que se inscreveu e ainda se inscreve sobre as vidas indígenas.

Os dois autores discorrem sobre como o corpo e o pensamento sustentam os acampamentos, as retomadas, e que ainda sim, a partir deles e com eles, permitem sonhos e criam linhas de fuga. Corpo e pensamento são formas de devolver aos Guarani e Kaiowá e Terena o seu próprio território, sem “cerca”, “furando o cerco”.

Considerações finais

Longe de esgotar as possibilidades de leituras desses trabalhos, o ensaio trouxe à tona algumas percepções acerca de temas relevantes para o campo da Antropologia. *Tekoharã* e *Vukapánavo* estão na chave de dar continuidade às formas de existência desses povos, na vida ou na morte, em diferentes corpos e territórios, possibilitando que também sejam retomadas suas formas de vida e do bem viver.

Corpo e território se misturam. Com a morte, o sangue, o couro e os ossos se misturam ao solo e, em vida, os corpos dão suporte às retomadas. São eles que dançam, rezam, lutam, que furam o “cerco” do Estado e das cercas, imprimindo suas próprias concepções de direitos sobre a terra e sobre o território, como demonstrado magistralmente pelos autores, cujas trajetórias aparecem entrecruzadas.

Aila Villela Bolzan é Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

FINANCIAMENTO

Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)

Leticia Fernandes é Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Especialista em Indigenismo na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

A G R A D E C I M E N T O S

À Edilene Coffaci Lima, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da UFPR, a qual nos propôs durante a pandemia da covid-19 uma disciplina em que os autores e as obras aqui ensaiadas iluminaram as nossas problemáticas de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- Amado, L. H. E. (2020). *Vukapánavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político.* 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: E-papers. [Versão Digital].
- Hoolbrad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (New Departures in Anthropology. P. I). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Molina, L. P. (2018). Morais, Bruno M. 2017. Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. *R@U Revista de Antropologia da UFSCAR*, 10(2), 272-277. <https://doi.org/10.52426/rau.v10i2>
- Morais, B. M. (2020). *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte.* São Paulo, SP: Editora Elefante. [Versão Digital].
- Puga, F. (2021). Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas. *Cadernos de Campo*, 30(2), 1-24. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe181847>
- Souza Lima, A. C. (1995) *Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes.
- Venkatesan, S. (2019). Debate: Ontologia é apenas outra palavra para cultura (Parte 1) – Introdução, por Soymhua Venkatesan. Tradução do debate do debate da GDAT, Ontology is just another word for culture, Critique of Anthropology, 30 (2), 152-200. *labemus.* [Versão Digital]. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>

ENTRE CORPOS E TERRITÓRIOS: A LUTA PELA TERRA ENTRE OS GUARANI-KAIOWÁ E TERENA EM MATO GROSSO DO SUL

Resumo: Este ensaio bibliográfico coloca em perspectiva comparada chaves de leitura dos livros de Bruno Martins Morais (2020), *Do corpo ao pó: Crônicas da territorialidade Guarani e Kaiowá nas adjacências da morte*, e de Luiz Henrique Eloy Amado (2020), *Vukápanavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político*, indígena da etnia Terena. Sendo o primeiro originado da dissertação de mestrado, e o segundo, da tese de doutorado, ambos em Antropologia. Os dois autores, antropólogos e advogados, dedicam-se à compreensão do “cerco” diante da perspectiva do corpo, do território, da territorialidade e da retomada entre os Guarani e Kaiowá (analisado por Morais) e dos Terena (por Amado). Complexas e robustas, as páginas escritas ganham a atenção no campo dos estudos ameríndios, cujos territórios-corpos dos Guarani e Kaoiwá e Terena se colocam como a base de suas reflexões etnográficas.

Palavras-chave: Territorialidade; Guarani-Kaiowá; Terena; Movimento Indígena.

BETWEEN BODIES AND TERRITORIES: THE STRUGGLE FOR LAND BY THE GUARANI-KAIOWÁ AND TERENA IN MATO GROSSO DO SUL

Abstract: This bibliographical essay puts into comparative perspective the books by Bruno Martins Morais (2020), *Do corpo ao pó: Crônicas da territorialidade Guarani e Kaiowá nas adjacências da morte* (*From the body to the dust: Chronicles of Guarani and Kaiowá territoriality in the vicinity of death*), and by the indigenous of the Terena ethnicity Luiz Henrique Eloy Amado (2020), *Vukápanavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político* (*Vukápanavo: The awakening of Terena people to their rights. Indigenous movement and political confrontation*). The first comes from a master's and the second from a doctoral final paper, both in Anthropology. The authors, also anthropologists and lawyers, are dedicated to the understanding of the “siege” from the perspective of the body, territory, territoriality and the resumption among the Guarani and Kaiowá (analyzed by Morais) and the Terena (by Amado). Complex and the robust, the written pages gain attention in the field of Amerindian studies, whose body-territories of the Guarani and Kaoiwá and Terena are the basis of their ethnographic reflections.

Keywords: Territoriality; Guarani-Kaiowá; Terena; Indigenous Movement.

ENTRE CORPOS Y TERRITORIOS: LA LUCHA POR LA TIERRA ENTRE LOS GUARANI-KAIOWÁ Y TERENA EN MATO GROSSO DO SUL

Resumen: Este ensayo bibliográfico pone en perspectiva comparativa los libros de Bruno Martins Morais (2020), *Do corpo ao pó: Crônicas da territorialidade Guarani e Kaiowá nas adjacências da morte* (*Del cuerpo al polvo: Crónicas de la territorialidad Guarani y Kaiowá en torno de la muerte*), y del indígena de la etnia Terena, Luiz Henrique Eloy Amado (2020) *Vukápanavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político* (*Vukápanavo: El despertar del pueblo Terena a sus derechos. Movimiento indígena y enfrentamiento político*). El primero se origina como producción de máster y la segunda de doctorado, ambos en Antropología. Los autores, antropólogos y juristas,

se dedican a entender el “cerco” desde la perspectiva del cuerpo, del territorio, de la territorialidad y de la retomada entre los Guaraní y Kaiowá (analizados por Morais) y los Terena (por Amado). Complejas y robustas, las páginas escritas llaman la atención en el campo de los estudios amerindios, cuyos cuerpos territorios de los Guaraní y Kaoiwá y Terena son la base de sus reflexiones etnográficas.

Palabras clave: Territorialidad; Guaraní-Kaiowá; Terena; Movimiento Indígena.

SUBMETIDO: 08/02/2023

APROVADO: 04/11/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença Creative Commons
BY-NC

RESENHA

Ferraz, D., Gama, F., & Fleischer, S. (2022). *180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama.* (J. R. C. M. Ayres, Prefácio). (C. Siren, Ilustrações). 1. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora. pp. 336.

CLARISSA LEMOS CAVALCANTI

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal (DF)
<https://orcid.org/0000-0002-7118-8886>
clarissalc09@gmail.com

Pesquisas sobre adoecimento e itinerários terapêuticos vêm ganhando destaque dentro do campo da Antropologia da Saúde, e as contribuições de abordagens que visam uma compreensão mais integral e centrada nas pessoas foram fundamentais para a criação de novas perspectivas sobre os processos de saúde e doença. É justamente dessa tradição de trabalhos que a obra *180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama* faz parte, tendo como ponto de destaque não apenas seu formato – uma etnografia em *graphic novel* –, como também o caráter colaborativo da criação do livro.

A obra é de autoria de Dulce Ferraz, pesquisadora e analista em gestão em saúde, com colaboração de Fabiene Gama e Soraya Fleischer, antropólogas da saúde que atuam na docência em universidades públicas. O projeto gráfico é de autoria de Camilla Siren, designer gráfica. O livro possui 331 páginas e está organizado com um prefácio de José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres e uma apresentação da autora, seguida de três capítulos da *graphic novel*. Ao final, há, também, quatro textos complementares à obra que visam explicitar o processo de produção e os potenciais das escolhas metodológicas realizadas.

Através da articulação entre a abordagem teórica do cuidado, da autoetnografia e da medicina gráfica, Dulce Ferraz se propõe a contar a história de Carol, uma mulher de 36 anos diagnosticada com câncer de mama. Ainda que não se reduza ao relato de seu próprio processo de adoecimento, a autora parte da sua experiência com o câncer para elaborar uma narrativa visual sobre o processo de descoberta da doença, os encontros com médicos, a bateria de exames necessários e a busca e vivência por tratamentos. A obra, inclusive, se baseia nas anotações que a autora foi tomando ao longo dos meses em que esteve imersa na descoberta e no tratamento do câncer. Contudo, longe de ser um relato meramente descritivo, o livro nos possibilita acessar a dimensão subjetiva desta experiência, confrontar os imponderáveis do adoecimento e suas implicações na vida de um indivíduo e acessar informações científicas sobre o tema de maneira contextualizada.

O livro é dividido em três capítulos gráficos, nos quais são apresentadas Carol e as personagens que compõem sua história: marido, filhas, amigas, familiares e médicos. No primeiro capítulo, acompanhamos a suspeita do câncer através do autoexame, a busca por mamografias e ecografias para investigar a “bolinha” na mama. A dimensão do tempo evidencia-se como um fator relevante neste processo, visto que o não saber e a demora na marcação e realização dos testes deixa a personagem principal em suspenso sobre seu futuro e sobre seu próprio corpo. Também vivemos com Carol a dimensão do medo pelas implicações do adoecimento em sua vida, bem como a necessidade de coragem para lidar com o que a confirmação do diagnóstico representa para sua percepção de si: agora como “paciente”, “caso” e pessoa “doente”.

A confirmação de que a “bolinha” na mama era uma lesão sugestiva de malignidade implica em uma série de novos procedimentos, conformação com novas espacialidades do ambiente hospitalar – as quais são tão bem retratadas nos quadrinhos – e uma nova relação com o seu próprio corpo. Sendo uma mulher jovem, a dimensão reprodutiva é também colocada em xeque com o diagnóstico, e não apenas Carol é confrontada com a iminente necessidade de diversos tipos de intervenções sobre e no seu corpo, mas também precisa avaliar a dimensão da maternidade em sua vida. É evidente como o processo de adoecimento não diz respeito apenas à doença em específico, mas impacta de maneira ampla os projetos de vida e a percepção sobre si mesma.

Diante de um diagnóstico de câncer de mama, como escolher, então, quais caminhos percorrer? No segundo capítulo, acompanhamos Carol na decisão pelo seu tratamento, sobretudo no questionamento sobre evitar intervenções desnecessárias e sua relação com a biomedicina. E este é um destaque do capítulo: ao apresentar as angústias sobre as decisões que precisa tomar para si, a autora traz informações baseadas em evidências que são informativas e essenciais para que mulheres possam fazer escolhas informadas sobre seus corpos. Não apenas a dimensão do acesso à informação através de pesquisas é ressaltada, mas também a importância da troca de experiências com outras pessoas que tiveram câncer como forma de acessar conhecimentos e informações.

Após realizar a cirurgia para retirada do câncer, Carol precisa entender quais os caminhos terapêuticos vai tomar para evitar recidivas, que poderiam ser sessões de radioterapia, hormonioterapia e quimioterapia. Levando em conta os efeitos colaterais, o grau de malignidade do tumor e a sua qualidade de vida, acompanhamos a personagem lidando com profissionais da saúde prescritivos que pouca atenção

dão a suas dúvidas e questionamentos; com a procura por profissionais mais sensíveis e dispostos ao diálogo e com a busca por compreender quais, dentre todas as alternativas, era aquela que fazia mais sentido para sua situação clínica.

É interessante como Dulce Ferraz apresenta esse embate com a medicina como uma área de saber-poder que pouco permite ser questionada, sobretudo por pessoas que se encontram vulneráveis e fragilizadas física e psicologicamente pelo adoecimento. Ainda assim, acompanhamos essa disputa de conhecimentos sobre si, que engloba mais do que apenas a doença, mas também o entendimento sobre as próprias necessidades e prioridades de vida e sobre o manejo do próprio corpo. Neste embate, felizmente, vemos Carol sair vitoriosa com a procura por profissionais de saúde mais atentos e cuidadosos, dispostos a ouvi-la em suas demandas e necessidades.

No terceiro capítulo, acompanhamos a adaptação de Carol ao tratamento escolhido, a radioterapia, e a volta, aos poucos, a um ritmo de vida perdido pela ruptura instaurada pelo diagnóstico. Aqui vemos, também, como a recuperação do adoecimento, ainda que ancorada em tratamentos biomédicos, é aliada a outras práticas que permitem que a personagem lide com o giro de 180 graus que o câncer trouxe para a sua vida. Novamente, vemos como a dimensão reprodutiva perpassa as vivências de saúde das mulheres, visto que uma das etapas do tratamento, a hormonioterapia, tem potencial de impactar o ciclo reprodutivo ao induzir a menopausa. Como uma mulher jovem, também vemos Carol lidar com a escolha de hormônios mais leves – ainda que sempre questionada pelo seu médico – para evitar sintomas e mudanças drásticas em seu corpo, as quais julga desnecessárias naquele momento.

Como um desfecho para uma obra sensível sobre temas sensíveis, Dulce Ferraz argumenta pela necessidade de acabar com a idealização de quem sobrevive a uma experiência de adoecimento e pela necessidade da não homogeneização das experiências com câncer – afinal, elas são múltiplas e diversas. A autora também advoga por possibilidades de uma experiência de adoecimento ancorada em fatores básicos como acesso aos tratamentos no tempo necessário, ao apoio para conseguir dedicar tempo para o cuidado e uma ampla rede de solidariedade, composta por pesquisas científicas, por políticas públicas, por profissionais sensíveis, por formas de organização familiar e comunitária de cuidado, por espaços de apoio e escuta e pelo direito humano a se cuidar.

Além da história em quadrinhos propriamente dita, a obra contém quatro textos valiosos, os quais buscam refletir sobre o processo de criação e sobre os potenciais do livro em sua forma, método e usos. O primeiro texto é um diálogo entre as autoras, as colaboradoras e a designer, que apresentam para as leitoras como surgiu a colaboração entre elas, o processo de desenvolvimento do livro e da estética da *graphic novel*.

No segundo texto, intitulado “Por que usar quadrinhos para falar sobre o câncer de mama?”, Dulce Ferraz destaca o potencial do formato *graphic novel* para retratar uma situação de adoecimento e como esse formato possibilita comunicar para um público mais amplo, sobretudo para além das pessoas adoecidas. A *graphic novel* ajuda na elaboração sobre a disruptura biográfica, como bem pode ser notado na leitura da presente obra, e traz outras perspectivas para uma tradição consolidada de diálogo entre literatura e saúde. A medicina narrativa é um formato já bastante utilizado, sobretudo nos Estados Unidos, mas

ainda vemos poucas obras lidas e traduzidas para o português que seguem esse formato. Nesse sentido, o livro de Dulce e de suas colaboradoras apresenta uma proposta inovadora no Brasil.

Já Fabiene Gama reflete sobre “A potência da autoetnografia para a área da saúde”, ressaltando os benefícios de se olhar de maneira crítica e informada para as próprias experiências. Essa metodologia permite a elaboração sobre situações de vulnerabilidade e acomoda, segundo Fabiene, a emocionalidade, ampliando a compreensão sobre as dinâmicas sociais. Não apenas o processo de adoecimento é narrado ou descrito para fins de divulgação científica, mas a autoetnografia abre espaço para a construção de significados sobre o adoecimento à medida em que se narra.

Por fim, Soraya Fleischer destaca os múltiplos cenários e situações em que o livro pode ser usado. Além de ser um texto antropológico sobre um processo de adoecimento que acrescenta para o estado da arte da Antropologia da Saúde, sobretudo aquela focada na saúde das mulheres, a obra é informativa e possui usos plurais para o ensino, pesquisa e extensão, para os serviços de saúde, para gestoras e para comunidades. As possibilidades de transbordamento do que surge de um trabalho etnográfico deve-se, sobretudo, ao formato inovador proposto pela autora e por suas colaboradoras, as quais pretendem que o livro amplie o diálogo interdisciplinar sobre saúde e doença.

Em um país no qual o câncer de mama é o mais incidente em mulheres em todas as regiões, é essencial evidenciar histórias e trajetórias de pessoas que passaram por ele como forma de amparar e informar sobre caminhos e tratamentos possíveis, bem como de centralizar a subjetividade desses indivíduos e os impactos que a descoberta da doença tem em suas vidas. Neste sentido, o livro destaca-se como uma obra fundamental para os debates sobre os manejos e as perspectivas da saúde integral das mulheres, sendo um recurso valioso para informar tanto o campo da Antropologia, como as áreas da saúde.

Clarissa Lemos Cavalcanti é mestrandona programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB) e Pós-Graduada em Políticas Públicas e Justiça de Gênero (CLACSO). É analista em incidência e pesquisa na Anis - Instituto de Bioética.

SUBMETIDO: 20/06/2023

APROVADO: 11/12/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

RESENHA

ABRANTES, Carla Susana Alem. (2022). *Os futuros portugueses: Um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960)*. Rio de Janeiro, Mórula, pp. 322.

THAIS BILL

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Curitiba, PR, Brasil
<https://orcid.org/0009-0000-7960-9027>
thaisbill6@gmail.com

Carla Susana Abrantes é docente na Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab). Este livro é resultado da sua tese de doutorado. O trabalho de arquivo foi realizado em importantes bibliotecas do Brasil e Portugal, sobretudo o Real Gabinete Português de Leitura (Rio de Janeiro) e os arquivos da Sociedade de Geografia de Lisboa e do Instituto de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP, Lisboa). Através de um amplo *corpus* documental, o livro analisa o sistema de ensino que formava os futuros quadros da administração nas colônias portuguesas. Uma das circunstâncias que despertou a curiosidade da autora se situa em uma dimensão autobiográfica. As histórias contadas pelo seu avô, carpinteiro em Angola nos anos 1950, veiculavam a incoerência entre o discurso e a prática colonial, tal como evidenciado na narrativa que descreve como os africanos eram levados com correntes até os seus ditos “trabalhos livres”.

O livro possui seis capítulos divididos em três partes. Primeiramente, contextualiza o colonialismo como objeto de pesquisa, apresentando os conceitos e debates mais relevantes, além de explicar os eventos que marcaram a época e as instituições que o consolidaram. Na segunda parte, concentra-se no ensino

colonial, na sua estrutura e nas suas reorganizações ao longo do tempo. Mostra a crescente importância dos alunos e a forte relação entre a Escola Colonial e a administração colonial portuguesa. Por último, aprofunda-se nas dissertações feitas por esses alunos, as quais mostram a necessidade de se adaptar ao cenário internacional. Ou seja, perante as pressões internacionais, os egressos das instituições coloniais começam a elaborar discursos, em aparência, críticos, à violência colonial, o que permitia indiretamente que Portugal pavimentasse um caminho de permanência indefinida nos seus domínios coloniais. Esse tom de suposta amenidade veiculado nas dissertações vai se incrementando entre as décadas de 1950-1960.

Para melhor entender a insistência de Portugal em manter o controle das colônias, Abrantes relembraria o contexto anterior. O colonialismo do século XX foi delineado pelas discussões realizadas na Conferência de Berlim (1884-1885), também conhecida na historiografia como a Partilha da África. Nessa ocasião, propôs-se uma outra lógica de dominação dos territórios africanos, renunciando-se ao militarismo como marca e focando-se na criação de Escolas Coloniais nas metrópoles. Em 1890, Portugal foi intimado pelo Ultimato Britânico a retirar suas forças militares na região do Niassa. A situação alimentou, em Portugal, um sentimento de orgulho nacional, perante uma reputação colonial ferida.

Após a II Guerra Mundial, o cenário internacional se torna favorável às pressões independentistas e à autodeterminação dos povos da África e Ásia. Surgem organizações como a ONU e a OIT, que fazem críticas ao trabalho forçado e a outros abusos praticados por países colonizadores. Nesse novo cenário, Portugal tenta se legitimar sem se desfazer de seus velhos mitos imperiais. Ainda em pleno Estado Novo, algumas reformas administrativas são realizadas e testemunha-se uma mudança denominativa: as colônias passam a ser chamadas de províncias ultramarinas. Essas reformas vão de mão dadas com a construção de um discurso plurirracial e pluricontinental. Finalmente, em dezembro de 1955, Portugal consegue ingressar na ONU.

O período desse processo de transformação de paradigma coincidiu com o regime ditatorial do Estado Novo, que começou em 1933 e perdurou até 1974. No seu início, predominavam ideias que buscavam descrever, através de supostos argumentos científicos, a superioridade racial dos brancos. Em seguida, esses discursos pautados no racismo científico foram sendo substituídos pelo lusotropicalismo. Expressões como “harmonia entre raças” eram divulgadas por várias figuras intelectuais e políticas, como Adriano Moreira, que atuou no Ministério do Ultramar e influenciou, durante o período em que foi professor no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, as dissertações redigidas nas décadas de 1950 e 1960.

Estas mudanças acerca das concepções sobre os africanos ocorreram também na Escola Colonial, a qual foi central para a disseminação dessas ideias para as gerações vindouras. Esta se tornou ainda mais importante ao ser convertida em Escola Superior Colonial (ESC), em 1926. Sua relevância na produção de conhecimento encontra o seu ápice em 1954, quando transformada em Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Iseu).

Abrantes usou os anuários como fonte para entender a estrutura desse ensino colonial. Estes tinham a função de divulgar as atividades institucionais, apresentando anualmente informações como atividades de ensino, legislação, corpo docente e trabalhos dos professores e alunos. Na fundação da Escola Colonial, o corpo docente era majoritariamente de oficiais do exército e de funcionários civis a serviço do Ultramar. Estes elaboraram as sete cadeiras fundadoras do curso de administração colonial, as quais

foram reformuladas ao longo dos anos. Seus conteúdos incluíam geografia, línguas nativas, economia nas colônias, conhecimentos administrativos e legislativos, regime econômico das colônias e higiene colonial.

A transmissão do conhecimento era feita por meio de “sebentas” que continham o conteúdo das disciplinas: assim eram chamadas, pois eram papéis que circulavam pelos alunos de mão em mão, tornando-se sujas. As possibilidades de reflexão promovidas nas disciplinas não iam muito além destes materiais feitos pelos professores. Os quais elegiam as questões que os alunos deveriam focar, o que demonstra uma forte relação de hierarquia no ensino.

A expectativa de emprego estável na administração colonial era o que levava as pessoas a ingressarem nesta carreira. Essa possibilidade era vista com grande apreço pelas famílias, por conta da estabilidade, bom salário e pelo prestígio. Um terço dos primeiros alunos eram militares ou do governo na metrópole. O restante era do ensino secundário metropolitano.

No contexto da primeira reforma, em 1926, o governo português passou a atuar mais na instituição. Nesse momento, as regras de entrada foram definidas e ao longo das reformas, foram se modificando. Em 1946, a mudança de dois critérios foi marcante. Um deles foi a idade máxima ter baixado para 25 anos, almejando nova orientação de pensamento; aos mais velhos restou o espaço de ensino complementar. Foi também descartada a exigência de nacionalidade portuguesa; no entanto, os alunos oriundos das colônias sempre foram poucos.

Por volta de 1926, os estudantes da Escola Superior Colonial tinham certas vantagens que lhe conferiam um certo prestígio. A eles era facilitada a entrada em funções administrativas ultramarinas, além de maior possibilidade em subir na hierarquia profissional. Em 1933, há uma Reforma Administrativa Ultramarina (RAU), a qual procurava estabelecer limites entre os militares e os civis. As funções administrativas que eram ocupadas por militares foram sendo desempenhadas por novos administradores, o que provocou uma mudança nas características de atuação. Gilberto Freyre, ao viajar aos territórios portugueses, compara estes administradores a missionários que ‘cuidam’ das populações.

Abrantes observa uma hierarquia administrativa forte e subordinada à metrópole. A partir da análise da estrutura administrativa, de acordo com a análise de Mahmood Mamdani (1996, apud Abrantes 2022), a configuração de um Estado bifurcado, ou seja, uma relação hierarquicamente racializada – e “bifurcada” entre o mundo rural e “civil” – do Estado colonial com respeito às sociedades africanas. Com o fim do Estatuto do Indigenato, o abrandamento dessa hierarquia é apenas aparente. Apesar da mudança de discurso, as práticas hierarquizadoras perduram.

As dissertações buscavam resolver o que se via como os principais problemas das colônias, desenvolvendo práticas tanto epistêmicas (Stoler, 2009 apud Abrantes 2022, p. 180), quanto institucionais (Souza Lima, 2002 apud Abrantes 2022, p. 180). Abrantes seleciona e analisa seis dissertações sobre Angola, redigidas entre as décadas de 1950-1960. A partir delas, é possível observar como as ações coloniais eram planejadas e divulgadas, tendo como centralidade o trabalho, a educação e a política indígena. A visão dos africanos como povos diferentes que precisavam ser assimilados, e que requeriam da tutela de Portugal, continua sendo uma constante naqueles trabalhos.

O estudo de Abrantes está em diálogo com as pesquisas anteriores sobre a temática, como as de René Pélassier e Donato Gallo. O primeiro analisa, em 1960, dissertações desse mesmo período e observa

tendências de mudança efetiva nas perspectivas portuguesas, apesar da paixão que as tendenciou. Já Gallo, analisando o período de 1950 a 1975, com foco no papel da relação entre antropologia e administração colonial, tem uma visão distinta. Segundo ele, Portugal não transformou suas práticas nas colônias; pelo contrário, os saberes científicos tiveram a função de conservar um modus operandi já existente na metrópole.

A elaboração das teorias tinha como alvo assimilar os africanos a partir do trabalho. Para tanto, castigar os “indígenas” era usual. Todavia, optou-se pela dominação através da educação, não menos hostil, com a finalidade de se adequar às novas expectativas do cenário internacional. Para fornecer justificativas à assimilação e à tutela pelos administradores coloniais, os conhecimentos nativos eram vistos como inferiores, fadados à ruína. Contudo, para abrandar as críticas, os administradores construíam, por momentos, narrativas no sentido de promover uma suposta cooperação com conhecimentos nativos, permitindo a permanência de práticas nativas ou desenvolvendo lógicas parecidas. Assim, afirmavam que a pouca violência que o colonialismo português perpetrava havia acabado, triunfando a harmonia entre as raças.

As dissertações circulavam na metrópole, nas colônias e internacionalmente. Os alunos que as desenvolviam se converteram em “intérpretes” da realidade ultramarina, já que os seus modelos de agir colonial eram disseminados aos futuros funcionários que atuariam face a face com as populações. A ideia central das dissertações continuava gravitando em torno ao “problema” dos povos atrasados que precisavam de ajuda e de tutela, legitimando, assim, a autoridade de uma elite instruída que formulava ações a serem implementadas pelo Estado.

Tais modelos tinham por objetivo serem, em aparência, mais humanitários. Para tanto utilizavam uma linguagem considerada legítima no cenário internacional por influência de organismos internacionais recém-criados como a ONU, a Unesco e a OIT. Através desses mecanismos discursivos, desejavam dar uma imagem de sucesso ao colonialismo português. Um desses organismos internacionais foi a Comissão de Cooperação Técnica para a África (CCTA). Criada em 1950, tinha o objetivo de propor reformas administrativas. Era formada por França, Inglaterra, Bélgica, Portugal, África do Sul e Rodésia. Portugal, que contribuía financeiramente, almejava ter influência na CCTA, o que não aconteceu. Pelo contrário, em 1962, a organização substituiu os membros, dando lugar aos países africanos que haviam conquistado a independência. Esse abalo nas dinâmicas de poder deixou Portugal inconformado.

Por fim, os modelos de agir colonial veiculados nas dissertações buscavam, de modo supostamente científico, trazer novas orientações de pensamento, em termos de uma fingida colaboração com os povos africanos. A partir da década de 1950, os funcionários coloniais aprenderiam a lidar com movimentos políticos nativos críticos a Portugal. Dentro desse desafio estava também a crescente urbanização das colônias. Era preciso, pois, que essas mudanças ocorressem sem que a tutela ficasse comprometida.

“Os futuros portugueses” inicia-se com um instigante prefácio de Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional-UFRJ), que orientou o trabalho. O livro contribui com um corpus de análise até agora pouco explorado no Brasil. Mesmo que nos últimos anos, assistamos a um crescimento dos estudos antropológicos sobre o colonialismo português em Moçambique, ainda são escassos aqueles relativos à experiência angolana. Por isso, o livro de Carla Susana Abrantes tem um aspecto desbravador. A essa inovação se soma a qualidade de escrita e a riqueza das fontes consultadas. Atualmente “o colonial” interpela as

ciências sociais das mais diversas formas. A partir de uma experiência colonial específica, e com oportunidade originalidade, este livro responde a essa interpelação.

Thais Bill é bacharel em Ciências Sociais pela UFPR, na linha de Antropologia e Arqueologia. Atualmente é supervisora de coleta e qualidade no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

SUBMETIDO: 17/04/2023

APROVADO: 31/07/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC

RESENHA

MENEZES, P. (2023). *Entre o fogo cruzado e o campo minado: a “pacificação” das favelas cariocas.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 506.

CAMILA LUÍZA DE SENA

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-8340-6441>
camila.sena.adv@gmail.com

VICTOR PIMENTEL FERREIRA

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-5205-0240>
victor.pimentelferreira@gmail.com

Em *Entre o fogo cruzado e o campo minado: a “pacificação” das favelas cariocas*, Palloma Menezes apresenta ao leitor uma pesquisa densa sobre o início e o desenvolvimento das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro. Realizada entre 2008 e 2015, a investigação nos remete a um momento histórico recente e de grande relevância para uma das principais capitais do país: a preparação para a Copa do Mundo de 2014 e para as Olímpiadas em 2016. Durante esse período, uma série de modificações foram efetuadas em setores estratégicos da cidade – como no transporte público, por exemplo –, impactando significativamente o cotidiano de sua população. É exatamente nesse contexto que a pesquisa de Menezes se insere, tendo como objeto central a política de segurança pública no Estado do Rio de Janeiro.

O livro é resultado de uma etnografia conduzida em três favelas cariocas: Morro Dona Marta, Cidade de Deus e Parque Proletário. Localizadas em diferentes áreas da cidade – respectivamente, Zona Sul, Zona Oeste e Zona Norte –, essas comunidades compartilham o histórico de terem sido os primeiros locais a receberem as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), política de policiamento comunitário que

ganhou grande destaque nacional na última década. Embora o livro aborde de forma detalhada a formulação e implementação das UPPs, bem como suas interações com diversos atores da política institucional da época, como governadores e secretários de segurança pública, a ênfase de Menezes está no “outro lado”, ou seja, nos “invadidos”, termo utilizado pela autora para se referir aos moradores. Aqui surge o primeiro dos quatro pontos que gostaríamos de destacar nessa resenha.

Como descrito na obra, para os moradores, as UPPs se manifestaram inicialmente como uma ocupação policial sem um prazo definido, ou seja, elas não foram anunciadas antecipadamente pelo governador do Estado. Nem mesmo a imprensa conseguiu descrever com precisão o que era aquela ação da Polícia Militar do Rio de Janeiro nas últimas semanas de 2008. Alguns dos policiais entrevistados por Menezes afirmaram não ter conhecimento prévio de qualquer plano orientador por trás da ordem para ocupar permanentemente o território do Morro Dona Marta. Se até mesmo os agentes de segurança não tinham informações claras sobre o que estava acontecendo, os moradores das áreas sob o controle das UPPs vivenciaram os estágios iniciais dessa política como períodos de genuína incerteza.

Mobilizando os conceitos da sociologia pragmática francesa, Menezes desenvolve uma análise abrangente da *experiência dos moradores das comunidades* estudadas em relação à implementação e evolução das UPPs nesses territórios. Isso significa que a autora se dedicou a considerar seriamente as opiniões, críticas e “teorias nativas” dos seus entrevistados sobre os eventos que viveram. Além disso, Menezes também investiga como a introdução das UPPs desencadeou momentos críticos e diversas instabilidades na vida cotidiana dos moradores das favelas, que, por sua vez, se viram compelidos a reorganizar suas rotinas em resposta a essas mudanças impostas.

Tal abordagem, fundamentada em uma investigação das respostas dos atores sociais diante de situações problemáticas, iluminou uma série de ajustes comportamentais mobilizados cotidianamente pelos interlocutores da autora. Tais ajustes incluíram desde a frequência a determinados locais e eventos dentro da comunidade até a rotulação de moradores com base em suas interações com policiais ou traficantes, além da adoção de “sinais” para avaliar o “clima da favela”, entre outros aspectos, todos eles indicadores de uma alteração na “fenomenologia” do morador da favela: de uma lógica do *fogo cruzado* (confrontos diretos entre traficantes e policiais, invasões esporádicas da polícia etc.) para uma lógica do (ocupação permanente da polícia, todos se vigiando e monitorando mais intensa e reflexivamente seu próprio comportamento etc.). Dessa forma, Menezes mostra como as UPPs se tornaram progressivamente um elemento sujeito a investigações contínuas efetivadas não apenas por parte dos moradores, mas também por traficantes e policiais. Nesse sentido, a socióloga brasileira desenvolveu sua análise “seguindo os atores” em seus processos de investigação sobre as UPPs e em suas tentativas de restabelecer a normalidade cotidiana.

Esse é o primeiro ponto a ser destacado: o emprego criativo, por parte de Menezes, do arcabouço teórico da sociologia pragmática para investigar um problema público de grande relevância no Rio de Janeiro: a segurança pública e a experiência recente das UPPs. Inspirada por tal enquadramento, a autora desloca a visão de senso comum sobre as UPPs, informada sobremaneira pelos discursos oficiais e pela imprensa, ao destacar as perspectivas dos próprios moradores de favela enfrentando mudanças significativas em suas rotinas diárias. Ao acompanhar moradores e policiais, entrevistar traficantes e

analisar um conjunto substancial de reportagens jornalísticas, Menezes constrói um panorama detalhado e diversificado de um período específico da política de segurança pública carioca, além de trazer reflexões importantes para pesquisas dedicadas à investigação de como as pessoas lidam com situações indeterminadas em seu cotidiano.

O segundo ponto a ser destacado é a contribuição significativa deste estudo para as investigações sociológicas sobre ilegalismos. Aqui vale lembrar ainda que a classificação de algo como legal ou ilegal está intrinsecamente ligada a jogos de poder, códigos/leis e regras sociais/morais, que estão sempre em disputa e podem variar entre a tolerância, a transgressão e a repressão. Menezes realiza uma análise minuciosa sobre a gestão diferencial dos ilegalismos nas favelas cariocas e quais foram os impactos após a inauguração das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP's). A autora revela que práticas de monitoramento, negociação e confrontação tornaram-se cada vez mais frequentes, sendo vistas como complementares e diretamente ligadas à gestão nas favelas do Rio de Janeiro.

Menezes destaca que a gestão contemporânea dos ilegalismos tende a estabelecer conexões complexas entre traficantes, moradores das favelas e, até certo ponto, agentes de segurança pública. A obra contribui ao demonstrar as diversas manifestações do ilegalismo, variando entre transgressão consentida, mercados de proteção, extorsão e uso da violência. Outra importante contribuição do livro é destacar um aspecto até então pouco explorado pela literatura: o uso de *dispositivos de vigilância* em favelas. Segundo a autora, esses dispositivos, embora não sejam novos, foram intensificados e diversificados com o início das UPPs em 2008. Tal mudança evita confrontos armados e introduz uma nova dinâmica de vigilância nos territórios pacificados, caracterizada pela lógica do campo minado, intensificando dramaticamente o monitoramento constante dos diversos atores presentes nas favelas pacificadas.

Nesse contexto, Menezes destaca os três elementos que, em sua percepção, são essenciais para a gestão dos ilegalismos: a negociação, que frequentemente envolve chantagens, propinas e redes de proteção; as demonstrações efetivas de poder, que muitas vezes incluem confrontos armados; e o uso de dispositivos de vigilância para monitorar o fluxo de circulação de pessoas na favela. Nas palavras da autora (2023: 213), “monitorar, negociar e confrontar têm se mostrado cada vez mais como práticas complementares associadas à gestão dos ilegalismos em favelas cariocas”.

O terceiro ponto que gostaríamos de destacar diz respeito à centralidade dos *rumores* nessa pesquisa. Tal categoria, já estudada há décadas pelas ciências sociais, mas com estudos ainda pouco sistematizados, “surgiu” na investigação da autora a partir de uma dificuldade enfrentada durante a pesquisa de campo. Como descrito nas primeiras seções da obra, Menezes enfrentou diversos desafios no início de sua pesquisa para captar as opiniões dos moradores sobre as UPPs. Além de ser mais uma pesquisadora investigando favelas, em meio a muitos cientistas sociais que intensificaram seus estudos sobre o tema no Rio de Janeiro nas últimas décadas, os moradores mostraram-se cansados das narrativas midiáticas amplamente aceitas pela população do “asfalto”, que retratavam as UPPs como uma melhoria inquestionável na vida dos residentes das favelas.

Por esses motivos, havia várias barreiras entre a pesquisadora e seus interlocutores. Menezes (2023: 35-36) descreve uma situação em que uma entrevista provocou uma mudança significativa na postura e na linguagem de um morador. Anteriormente calmo, o entrevistado ficou visivelmente desconfortável,

desconfiado e tenso diante da persistência da pesquisadora em obter sua avaliação sobre as UPPs. Longe de ser algo atípico ou fruto de falta de sensibilidade, Menezes relata que a maioria de seus interlocutores se esquivava de falar abertamente sobre o tema de pesquisa.

Dante desse ambiente pouco propício, a autora (2023: 37) optou por interromper temporariamente suas perguntas, reduzir seu ímpeto questionador e concentrar-se “no esforço para entender por que as pessoas preferiam não falar sobre os temas” abordados. Nesse ínterim, Menezes focou nas “narrativas que ecoavam pelos becos, vielas e esquinas da favela” (2023: 38), valorizando esses relatos cotidianos, em sua maioria impessoais (“ouvi dizer que...”) e imprecisos. Ao registrar e acompanhar a evolução de tais rumores, a autora percebeu que essas “narrativas indiretas” eram valiosas para entender como os moradores vivenciavam e interpretavam o contexto de suas favelas após a pacificação.

Do ponto de vista metodológico, este é um dos aspectos mais relevantes do livro. Em nossas pesquisas, frequentemente enfrentamos dificuldades que podem prejudicar a investigação, causando desânimo e frustração. No entanto, como Menezes mostra, as dificuldades encontradas durante a pesquisa podem conter elementos “analiticamente ricos” para serem explorados, junto com os demais dados coletados em campo.

Por último, destacamos outro ponto “metodológico”: a ampla utilização de quadros e tabelas pela autora. Essa forma de explicitação das ideias da pesquisa aparece em várias partes do livro – como no início, sobre o inquiry deweyano; no terceiro capítulo, sobre as medidas do Estado, rumores e reações dos moradores no primeiro ano das UPPs; no quinto capítulo, sobre as expectativas dos moradores em relação a traficantes e policiais da UPP –, com destaque para a tipificação dos rumores no Apêndice, que fornece uma visão abrangente das principais narrativas circuladas. Muitas vezes, nos contentamos com textos escritos divididos em parágrafos, deixando outros recursos – como desenhos, esquemas, tabelas – para outros cientistas (como economistas, por exemplo). Contudo, Menezes nos lembra da importância de apresentar certas ideias em diferentes formatos para melhor organização e detalhamento de nossas ideias ao leitor.

Gostaríamos de concluir a resenha convidando o(a) leitor(a), especialmente estudantes, professores e pesquisadores das ciências sociais, a se engajarem nessa leitura. *Entre o fogo cruzado e o campo minado* é uma obra valiosa para aqueles interessados em ilegalismos, violência, criminalidade, segurança pública e em usos criativos da sociologia pragmática francesa aplicada aos problemas públicos, além de metodologias qualitativas, como observação participante e entrevistas.

Camila Luíza de Sena é mestrandona em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Victor Pimentel Ferreira é doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ) e mestre em Sociologia pela mesma instituição.

SUBMETIDO: 04/06/2024

APROVADO: 02/12/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença Creative Commons
BY-NC

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia aceita as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.2. **Ensaios bibliográficos:** balanço crítico sobre a contribuição de um ou vários livros, desde que tratem de temas correlatos, ao campo da Antropologia. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos três últimos anos, seja título nacional ou estrangeiro. Devem apresentar no título a referência completa da obra analisada, conforme o padrão bibliográfico adotado pela revista. Não devem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes no campo da Antropologia e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais (autor e/ou editoras) permitindo sua publicação em português. O eventual pagamento de taxas relativas à autorização da tradução é de responsabilidade do proponente da tradução. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) como primeiro(s) autor(es), seguido pelo nome do(s) entrevistador(es). Deve conter uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

1.6 **Ensaios etnofotográficos:** ensaios visuais contendo entre 6 e 12 imagens, p&b ou coloridas, com resolução a partir de 300 dpi. Legendas são opcionais. Os ensaios devem ser acompanhados de uma apresentação com até 2.000 palavras e as devidas autorizações de uso de imagem.

2. Todas as submissões indexadas, com exceção das resenhas, precisam ser acompanhadas por três elementos: título, resumo e palavras-chave, todos apresentados em português e em inglês, dispostos na primeira página do material. O resumo deve conter entre 100 e 150 palavras. A lista de palavras-chave deve conter entre três e cinco descritores, separados por ponto-e-vírgula. Recomenda-se a utilização do Thesaurus UNESCO ou ERIC para definição dos descritores.

3. São aceitas submissões em fluxo contínuo e mediante chamadas específicas.

4. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia (*desk review*), e por

pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

5. As submissões devem ser encaminhadas exclusivamente via SER - UFPR. Os textos devem ser submetidos em formato .DOC (não serão admitidas submissões em PDF). A primeira versão do texto deve ser submetida sem quaisquer marcas de identificação de autoria (isto é, sem nome e informações institucionais, agradecimentos, vinculação do artigo a projetos de pesquisa e financiamentos), assegurando a avaliação por pares cega. Pela mesma razão, os trabalhos de própria autoria eventualmente citados no manuscrito devem ser substituídos pela seguinte notação: Autor/a, ano.

6. Durante a submissão os autores deverão registrar na plataforma os seguintes metadados: nome completo; ORCID ID, filiação institucional (nome da instituição por extenso), país, resumo da biografia (titulação máxima), título da submissão em português, resumo em português, área de conhecimento, palavras-chave, idioma e, se for o caso, agência de financiamento da pesquisa. Também se solicita a inclusão das referências bibliográficas (com doi, sempre que disponível) no respectivo campo da plataforma OJS, que hospeda a revista.

7. Imagens (em formato JPG, TIFF ou GIF) devem sempre ser encaminhadas como documentos suplementares, uma a uma, com resolução mínima de 300dpi. O texto principal deve apresentar indicação do ponto da inserção das imagens. No texto, todas as figuras devem ser numeradas e tituladas corretamente, incluindo a devida fonte da imagem e, quando cabível, autorização para sua reprodução.

8. Os textos deverão ser formatados considerando os seguintes parâmetros: tamanho A4; margens de 3 cm; fonte Times New Roman, corpo 12; espaçamento entrelinhas 1,5; espaçamento entre parágrafos 0; alinhamento justificado; recuo especial na primeira linha 1,25. Citações superiores a três linhas devem aparecer em parágrafo próprio, com recuo de quatro centímetros, fonte Times New Roman, corpo 11, espaçamento entrelinhas 1,0.

9. Deve-se reservar o recurso das notas para esclarecimentos e adendos substantivos ao texto. O uso de notas meramente referenciais deve ser evitado, devendo a remissão à bibliografia ser inserida diretamente no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/vírgula/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins, 1995:43-47). Recomenda-se que as notas não ultrapassem a extensão de 500 caracteres com espaço.

10. O uso do itálico deve ser reservado a palavras estrangeiras, termos nativos e títulos de obras citadas no corpo do texto. Negritos e sublinhados não devem ser utilizados no corpo do texto.

11. A partir de 2021 a Campos passou a adotar o estilo de referência da **American Psychological Association (APA)** - **6a. ed.**. Dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, as referências devem respeitar (com especial atenção ao uso de maiúsculas, itálico, pontuação e ordem de elementos) o formato que aparece nos seguintes exemplos:

a) livro

Único autor: Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Dois ou mais autores: Comaroff, J. & Comaroff, J. (1992). *Ethnography And The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.

b) coletânea na íntegra

Overing, J. (ed). (1985). *Reason and Morality*. London & New York: Tavistock Publications.

c) capítulo de livro

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. In: C. MacCormack & M. Strathern (eds). *Nature, culture and gender* (pp. 174 - 222). Cambridge: Cambridge University Press.

d) artigo em periódico

Herzfeld, M. (2019). What is a polity? 2018 Lewis H. Morgan Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 23-35. <http://dx.doi.org/10.1086/703684>

e) tese acadêmica

Garcia Jr, A. R. (1983). *O Sul: Caminho do Roçado - Estratégias de Reprodução Campesina e Transformação Social* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

12. Direitos Autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. Qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à Campos.

13. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

CAMPOS