



## EDITORIAL

### Repensando os pactos da Antropologia

Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, João Felipe Ferreira Gonçalves

## DOSSIÊ

### Entre a mitologia e a etnografia: transformações nas Américas indígenas

#### Apresentação

João Vianna, Nicole Soares-Pinto

#### A História de Carolina. Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico

Peter Gow

#### Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca

Marcos de Almeida Matos

#### Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico

Nicole Soares-Pinto

#### Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas

Oscar Calavia Sáez

#### A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico

Geraldo Andrello, João Vianna

#### A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”

Eduardo Soares Nunes

#### Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México

Alejandro Fujigaki

## ARTIGOS

### A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª. Parte

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### “¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

Sofia Venturoli

### Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil)

Edmundo Peggion

### Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Urpi Montoya Uriarte

### Parentes especiais, relações Karitiana

Íris Morais Araújo

### Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico

Rosana Castro

### Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

Florencia Daniela Pacífico

### Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos

Edilson Pereira

### O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

Carlos Filadelfo

## Foto da capa

Briki, Ifanhin, no Bênin. 1958. Acervo Verger@Fundação Pierre Verger.

# revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

## EDITORA RESPONSÁVEL

**Pedro de Niemeyer Cesarino**, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

## COMISSÃO EDITORIAL

**Pedro de Niemeyer Cesarino**, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

**Heloisa Buarque de Almeida**, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

**João Felipe Ferreira Gonçalves**, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

## CONSELHO EDITORIAL

**Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz**, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Antonio Motta**, *Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil* | **Carmen Guarini**, *Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina* | **Catarina Alves Costa**, *Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal* | **Claudio Alves Furtado**, *Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil* | **Eduardo Viveiros de Castro**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Esmeralda Celeste Mariano**, *Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambique* | **Gilton Mendes dos Santos**, *Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil* | **Jane Felipe Beltrão**, *Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil* | **Joanna Overing**, *The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido* | **João Biehl**, *Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos* | **Júlio César Melatti**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Klass Woortmam**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Livio Sansone**, *Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil* | **Lourdes Gonçalves Furtado**, *Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil* | **Luiz Fernando Dias Duarte**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Mara Viveiros**, *Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia* | **Marisa G. S. Peirano**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Mariza Corrêa**, *Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam)* | **Moacir Palmeira**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Oscar Calavia Sáez**, *Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil* | **Paul Henley**, *The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido* | **Roberto Kant de Lima**, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Ruben George Oliven**, *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil* | **Simone Dreyfus Gamelon**, *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França* | **Tânia Stolze Lima**, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Wilson Trajano**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Zethu Matebeni**, *University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul*

## PRODUÇÃO EDITORIAL

### Secretaria

Edinaldo F. Lima  
(Editor-Executivo)

### Assistente

**Editorial e Revisão**  
Thiago Oliveira e Amanda Villa

### Editoração Eletrônica

### Foto da Capa

Briki, Ifanhin, no Bénin. 1958.  
Acervo Verger©Fundação Pierre Verger.

## PATROCINADORES

CAPES  
AGUIA/USP

# revista de antropologia

65(1) – Janeiro/Abril de 2022

## Sumário

---

### **EDITORIAL**

#### **Repensando os pactos da Antropologia**

Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, João Felipe Ferreira Gonçalves

### **DOSSIÊ - Entre a mitologia e a etnografia: transformações nas Américas indígenas**

#### **Apresentação**

João Vianna, Nicole Soares-Pinto

#### **A História de Carolina. Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico**

Peter Gow

#### **Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca**

Marcos de Almeida Matos

#### **Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico**

Nicole Soares-Pinto

#### **Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas**

Oscar Calavia Sáez

#### **A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico**

Geraldo Andrello, João Vianna

#### **A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”**

Eduardo Soares Nunes

#### **Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México**

Alejandro Fujigaki

---

## **ARTIGOS**

### **A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte**

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### **A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª. Parte**

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### **“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú**

Sofia Venturoli

### **Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil)**

Edmundo Peggion

### **Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador**

Urpi Montoya Uriarte

### **Parentes especiais, relações Karitiana**

Íris Morais Araújo

### **Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico**

Rosana Castro

### **Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular**

Florencia Daniela Pacífico

### **Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos**

Edilson Pereira

### **O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo**

Carlos Filadelfo

# revista de antropologia

65(1) – January/April de 2022

---

## EDITORIAL

### **Rethinking the Pacts of Anthropology**

Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, João Felipe Ferreira Gonçalves

### **SPECIAL ISSUE - Between mythology and ethnography: transformations in the indigenous Americas**

#### **Introduction**

João Vianna, Nicole Soares-Pinto

#### **Carolina's Story. A case study of the diffusion of a myth in Southwestern Amazonia**

Peter Gow

#### **Between anacondas and white-lipped peccaries: transformations in panoan myths of Ayahuasca**

Marcos de Almeida Matos

#### **Jaguar-Women: Mythology, Gender and Cannibalism on Marico Complex**

Nicole Soares-Pinto

#### **Popular mythologies, learned upgrades**

Oscar Calavia Sáez

#### **Humanity and its gender(s): myth, kinship and difference in the Northwest Amazonia**

Geraldo Andreello, João Vianna

#### **The culture of myths: on the Central Brazilian Karajá's regime of historicity and its "cold" potency**

Eduardo Soares Nunes

#### **Transmigrate between planes of existence. Disnesting the Mythologiques from Northwest Mexico**

Alejandro Fujigaki

---

## ARTICLES

### **The curse of tolerance and the art of respect in the encounter of knowledges – 1a. Part**

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### **The curse of tolerance and the art of respect in the encounter of knowledges – 2a. Part**

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Marcio Goldman

### **“Does she know how to eat?” Food, construction of the person and ethnic-social relations in the Andes of Conchucos, Peru**

Sofia Venturoli

### **Land regularization and knowledge regimes: notes on the south of the state of Amazonas (Brazil)**

Edmundo Peggion

### **The times of the Ladeira da Preguiça: a long-term ethnography of a micro locality in the historic center of Salvador**

Urpi Montoya Uriarte

### **Special relatives, Karitiana relations**

Íris Morais Araújo

### **Black skin, white coats: racism, body and ethics in anthropological fieldwork**

Rosana Castro

### **Houses as collective processes. Ethnographic reflections on the political practices of women in the popular economy**

Florencia Daniela Pacífico

### **Photography and Afro-Brazilian sacred: modulations of difference in Pierre Verger and his contemporaries**

Edilson Pereira

### **The time of “mutirão”: meanings and (re)arrangements of family and home among community workers in a peripheral neighborhood of São Paulo**

Carlos Filadelfo

---

# Repensando os pactos da antropologia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195038>

---

## Pedro de Niemeyer Cesarino

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil  
pncesarino@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4158-7712>

## João Felipe Ferreira Gonçalves

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil  
bhznola@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6627-0236>

## Heloísa Buarque de Almeida

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil  
hbuarque@usp.br

<https://orcid.org/0000-0001-8126-5884>

---

O número 65.1 da Revista de Antropologia promove uma discussão importante sobre a relação entre pesquisa em antropologia e saberes praticados para além das universidades. Não poderia ser este um debate mais atual, haja vista as demandas pelo realinhamento da produção de conhecimento e do lugar de enunciação tradicionalmente associados à minoria branca, privilegiada e ocidentalizada que até hoje controla a academia no Brasil. A Revista de Antropologia, exercendo sua vocação antirracista, pretende contribuir para transformar a maneira pela qual a antropologia tem sido produzida e pensada. É neste sentido que caminha o artigo de Marcio Goldman e de Edgar Barbosa Neto, publicado em duas partes. Em “A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes”, os autores enfrentam questões tão delicadas quanto urgentes ao se perguntarem por “uma espécie de respeito ‘transversal’, capaz de pôr em relação diferenças enquanto diferenças, opondo às moralidades hierárquicas ou pseudo democratizantes do universal uma ética dos bons e maus encontros sempre locais ou situados”. A proposta busca destronar o tradicional ponto de vista de *Sirius* com o qual a antropologia (entre outras ciências humanas) imaginava exercer sua vantagem epistemológica e política sobre outros coletivos e seus respectivos modos de conhecimento, propondo assim uma forma de respeito que não se confunda com a tolerância multicultural e suas hipocrisias de conveniência. O que se quer, ao

invés disso, é “criar conexões não inocentes com tudo aquilo que pode ser afirmado como importante” e reformular, a partir daí, a própria concepção e institucionalização da antropologia. Goldman e Barbosa Neto resumem com precisão a proposta nas seguintes palavras: “A questão, para nós, não é imaginar a universidade como devendo ser equivalente ao terreiro, tentando imitar suas práticas ou algo no gênero. O importante é imaginar como, na relação com o terreiro — uma relação que inclui, no meio acadêmico, a presença de *babalorixás* e *yalorixás* como professores e professoras —, a universidade pode ser diferente de si mesma, sabendo, ao mesmo tempo, que esse é talvez apenas um lado da relação.”

Em “Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico”, Rosana Castro transforma seu próprio corpo de pesquisadora em problema de reflexão, mostrando como pertencimento racial, gênero e sexualidade influenciam em sua etnografia sobre um centro de pesquisa farmacêutica em seres humanos. O artigo demonstra, além do mais, como a branquidade da própria antropologia é uma matriz a ser questionada e modificada. Sua conclusão não poderia ser mais precisa: “Nesse sentido, dentre os desafios para o futuro, estão, ainda, o registro e a produção dos modos com que nossos corpos experimentam e produzem antropologias, da graduação à docência, dos bancos de sala de aula à pesquisa de campo. Aos poucos, adensamos também a compreensão dos meandros da tarefa ética de fazer, a partir desses vários “nós”, também nossa a antropologia.” Ao revisitar um clássico da produção da imagem fotográfica e da antropologia, a saber, a trajetória de Pierre Verger, Edilson Pereira, em “Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos” também pretende questionar as relações de assimetria e as formas de representação da diferença envolvidas no encontro entre sistemas de pensamento e de ação distintos uns dos outros. Pereira sustenta ser possível aproximar a trajetória de Verger “dos debates pós-coloniais e decoloniais mais recentes”, ao postular que o olhar do fotógrafo francês iniciado no culto de Ifá “mirou simultaneamente para dentro e para fora (de si e do outro) produzindo uma perspectiva que colaborou na compreensão de aspectos culturais do Brasil que excedem a perspectiva colonial europeia. Sua obra resulta de um conhecimento artístico e iniciático que dilui os grandes marcos da divisão moderna entre sujeito/objeto, observador/observado, civilizado/primitivo, em prol de uma multiplicidade de posições relacionais.”

As questões raciais, contudo, também podem ser encontradas no estudo das transformações urbanas em Salvador realizado por Urpi Montoya Uriarte. No artigo “Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador”, a autora examina as complexas sobreposições entre tempo e espaço nas dinâmicas de segregação de pobres e negros na histórica Ladeira da Preguiça. Das reformas urbanísticas ao abandono e à especulação imobiliária, emerge contudo uma constante: “Para aqueles que conhecem o que a Preguiça foi até o século XIX, a atual estratégia de abertura nada mais é do que uma reabertura

após um longo período de fechamento. O tempo da abertura, esmagado pela espacialidade própria do século XX, reemerge das cinzas no século XXI. Volta, não por inércia ou destino, mas pela luta pelo direito à cidade de seus moradores.”

Ainda no que se refere às lutas pela moradia e à desigualdade no espaço urbano, Carlos Filadelfo, em “O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo” mostra como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra Leste I exerce um papel de intermediador entre o Estado e as famílias. A relação, entretanto, não deixa de ser caracterizada por suas complexidades próprias, já que “se há uma dupla captura dos sentidos de família e de casa pelo Estado e pelo movimento no atendimento habitacional, há sempre linhas de fuga de arranjos familiares e de ideias e realidades sobre a nova casa que muitas vezes não se enquadram perfeitamente nos objetivos propostos pelo Estado ou mesmo pelo movimento”. Não por acaso, o papel das mulheres na economia popular e nos movimentos pela moradia é também assunto do estudo de Florencia Daniela Pacífico, desta vez destinado à situação argentina. Em “Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular”, a autora mostra como as mulheres integrantes de cooperativas de trabalho criam “formas de politización de asuntos convencionalmente definidos como privados o domésticos, tales como las condiciones de las viviendas o las posibilidades de proyectar cambios o “progresos” en las formas de vida”. Edmundo Antonio Peggion, por sua vez, examina no artigo “Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil)” os entrecruzamentos entre as percepções indígenas e não indígenas sobre território, envolvidas no estudo de demarcação de terras indígenas no sul do Amazonas, Brasil. O desafio envolvido na produção de tais estudos está em “traduzir uma dimensão vivida da terra para um registro jurídico e antropológico denominado Terra Indígena”. Tal processo representa uma das tarefas éticas e políticas mais significativas da antropologia, envolvida em reparar as desigualdades territoriais que constituem o processo colonial e suas heranças contemporâneas.

O número 65.1 da Revista de Antropologia traz, ainda, um conjunto significativo de artigos dedicados à etnologia dos povos autóctones da América do Sul. O artigo de Sofia Venturoli, “¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú”, atualiza para o altiplano andino discussões clássicas elaboradas pela etnologia das terras baixas sobre a construção da pessoa e sua relação com a alimentação. Concebida como um processo semântico e relacional, a comida tanto permitia a indigenização da antropóloga quanto um processo de branqueamento das populações indígenas que modificava as hierarquias locais. Íris Morais Araujo, por sua vez, enfrenta em “Parentes especiais, relações Karitiana” o complexo problema de compreensão do que vem a ser essas “pessoas especiais” às quais se atribuem “corpos diferentes, não inteiramente humanos” situados às margens do parentesco e da vida social. A transformação na alimentação derivada da entrada de

produtos industrializados, não por acaso, vai se somar a outros fatores que acarretam a transformação corporal capaz de gerar pessoas especiais, frequentemente traduzidas como “loucas” pelos próprios indígenas, e produtoras de diversos mal entendidos com relação aos pressupostos médicos ocidentais.

O dossiê “Entre a mitologia e a etnografia: transformações nas Américas indígenas”, organizado por Nicole Soares e João Vianna, apresenta um conjunto expressivo de artigos dedicados à mitologia ameríndia elaborados por Oscar Calavia Saez, Alejandro Fujigaki Lares, Eduardo Soares Nunes, Geraldo Andrello, Marcos Matos, Peter Gow e pelos próprios João Vianna e Nicole Soares. Inspirados no marco fundamental das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, os artigos aqui reunidos, partem de estudos etnográficos elaborados a partir de uma ampla dispersão territorial. Tal dispersão, entretanto, segue um dos sentidos da contribuição dos estudos de Lévi-Strauss sobre o mito, a saber, a articulação fundamental entre interior e exterior: “o mito quando visto de “dentro” de uma sociedade impele inevitavelmente a análise mítica para fora dela”, dizem os organizadores. Ainda que não pretendam oferecer uma mudança de paradigmas no estudo da mitologia ameríndia, o dossiê não apenas visa dar continuidade às contribuições de Lévi-Strauss e reiterar a sua atualidade mas, mais profundamente, fazer com que seja possível “depreender de nossas etnografias uma filosofia ameríndia”. É nesse sentido que, a despeito dos distintos estilos de investigação envolvidos na antropologia francesa, nas narrativas indígenas e na etnologia contemporânea, se torna possível reafirmar que as *Mitológicas* implicavam em uma “continuidade epistêmica entre uma empresa analítica e as formas ameríndias de pensamento”, oferecendo assim um dos mais decisivos casos de reversão da suposta vantagem epistemológica com a qual antropologia se formou.

---

**Pedro de Niemeyer Cesarino** é professor doutor do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP e editor-chefe da *Revista de Antropologia*. Pulicou *Oniska* - poética do xamanismo na Amazônia (Ed. Perspectiva/FAPESP, 2011), *Quando a Terra deixou de falar - cantos da mitologia marubo* (Ed. 34, 2013), entre outros livros e artigos.

**Heloisa Buarque de Almeida** é professora doutora no Departamento de Antropologia e no PPGAS-USP, e membro do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença. Foi Visiting Fellow na London School of Economics com bolsa FAPESP, é e membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia. É bolsista de produtividade do CNPq, e tem apoio da FAPESP.

**João Felipe Gonçalves** é professor doutor no Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. Doutor pela Universidade de Chicago (2012), concentra sua pesquisa e docência

nos estudos caribenhos e latino-americanos e em antropologia política e da história. Tem artigos publicados em periódicos como a *Hau* e a *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo; VIANNA, João Jackson Bezerra. A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192786. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>

ARAÚJO, Íris Morais. Parentes especiais, relações Karitiana. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192932. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192932>

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Goldman. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192790. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192790>

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Goldman. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª. Parte. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192791. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192791>

CASTRO, Rosana. Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192796. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192796>

FILADELFO, Carlos. O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192798. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192798>

FUJIGAKI, Alejandro. Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las *Mitológicas* desde el noroeste de México. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192789. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192789>

GOW, Peter. A História de Carolina. Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192829. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192829>

MATOS, Marcos de Almeida. Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192783. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192783>

NUNES, Eduardo Soares. A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192801. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192801>

PACÍFICO, Florencia Daniela. Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192931. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192931>

PEGGION, Edmundo Antonio. Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil). *Revista de Antropologia*, 65(1): e192794. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192794>

PEREIRA, Edilson. Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre

Verger e seus contemporâneos. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192797. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192797>

PINTO, Nicole Soares. *Mulheres-Onça*: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192785. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192785>

SÁEZ, Oscar Calavia. Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192933. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192933>

URIARTE, Urpi Montoya. Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192795. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192795>

VENTUROLI, Sofia. “¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú. *Revista de Antropologia*, 65(1): e192793. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192793>

# Entre a mitologia e a etnografia: transformações nas Américas indígenas

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.193010>

---

## João Vianna

Universidade Federal do Espírito Santo | Vitória, ES, Brasil  
joajbvianna@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8952-7292>

## Nicole Soares-Pinto

Universidade Federal do Espírito Santo | Vitória, ES, Brasil  
nicsoares@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6450-6794>

## APRESENTAÇÃO

O conjunto de trabalhos aqui reunidos é dedicado à relação entre mitologia e etnografia, partindo do estudo dos mitos e suas transformações em diversos povos indígenas de distintas regiões nas Américas indígenas. As pesquisas contempladas no dossiê percorrem um arco desenhado entre o Brasil Central, os afluentes do Rio Guaporé e o interflúvio Juruá-Purus no Sudoeste amazônico/Amazônia Ocidental, o Alto Rio Negro no Noroeste Amazônico, Mesoamérica e Noroeste Mexicano. Todos os artigos tomam como inspiração as lições das *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss, uma das obras mais monumentais já produzidas no âmbito da antropologia e das ciências humanas. O impacto deste trabalho é, desde sua publicação inaugural em 1964, muito significativo para toda a pesquisa etnográfica realizada na etnologia indígena. Mas a despeito desta trivial avaliação, por sua complexidade, as *Mitológicas* estão longe de ter sido esgotadas. Este dossiê pretende adensar o estudo dos mitos entre povos indígenas, contribuindo para o entendimento de sua atualidade.

Curiosamente, dentre os diferentes esforços de pesquisa etnológica pós-*Mitológicas*, o estudo estrutural dos mitos indígenas foi o que permaneceu mais “envergonhado” diante do extraordinário empreendimento de Lévi-Strauss. É o diagnóstico de Oscar Calavia Sáez, quando afirma que “caberia se perguntar se *Mitológicas* abriu uma nova era dos estudos sobre o mito ou se simplesmente os cancelou, fazendo do mito um objeto ao mesmo tempo magnífico e inane” (2004: 242). Entendemos aqui que as *Mitológicas* nos levaram mais provavelmente à primeira alternativa. Nossa tentativa de comunicação com algumas de suas repercussões e desenvolvimentos é demonstrar como a etnografia pode ser beneficiada pela análise mítica. Pretendemos chamar a atenção para a atual vivacidade do estudo dos mitos, colocando-o em relação com sua

“localização” etnográfica. A primeira e célebre frase da “Abertura” das *Mitológicas* já nos oferece alguns apoios para apresentação de nossa proposta. Vale lembrar o objetivo do empreendimento, anunciado por Lévi-Strauss como o de:

[...] mostrar como categorias empíricas, como as de cru e cozido, de fresco e de podre, de molhado e queimado etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre a partir do ponto de vista de uma cultura em particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições (2004a:19)

Sabemos que, de lá para cá, a precisão e o adjetivo “mera”, quando relacionados à “observação etnográfica”, se complicaram. Estamos todos avisados quanto às dificuldades deste empreendimento, o que é também uma lição retirada da série de estudos de Lévi-Strauss (a tetralogia e as obras menores que a seguiram). Isso porque a etnografia é aquilo sem a qual “o estudo dos mitos se torna impotente” (ibidem: 21), mas também porque *Mitológicas* nos ensinaram sobre a fragilidade de pontos de vistas sobre “uma cultura particular”, já que os mitos são sempre de uma língua estrangeira, ou um ponto de vista sobre uma outra cultura, cuja unidade, assim como a do mito, seria apenas “tendencial e projetiva” (Ibidem: 24).

Sobre essas duas últimas características, em *O Homem Nu*, nos deparamos com a seguinte afirmação:

Se um etnólogo fica acantonado durante um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que em níveis diferentes daqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocaram, tal unidade não se dissolva em graus diversos em conjuntos de que ele em geral nem desconfia. (Lévi-Strauss, 2011: 587)

Dessa lição os artigos aqui reunidos não abrem mão. As análises etnográficas de conjuntos de povos, ou da relação de um povo em particular com seus mitos e os brancos, por exemplo, elucidados por meio da transformação dos mitos, destacam a tal fragilidade de um ponto de vista sobre uma cultura particular ou o esforço por apreendê-la como totalidade. Contudo, se tal fragilidade é elucidada pelas *Mitológicas* e pelos trabalhos aqui reunidos, um ponto de vista localizado é também aquilo do qual, parece-nos, nunca vamos poder tentar parar de escapar. Como etnólogos e etnógrafos estamos situados sempre nessa encruzilhada, que recusa a totalidade, mas não a localização. Isto é, que não se vê resolvida pela supressão da localização de um ponto de vista particular, mas pela assunção de que um ponto de vista supõe sempre outras perspectivas, ou um campo perceptivo-perspectivo a partir do qual conjuntos são anunciados. Mesmo a partir de pesquisas etnográficas localizadas, como na maior

parte dos trabalhos aqui reunidos, o mito quando visto de “dentro” de uma sociedade impele inevitavelmente a análise mítica para fora dela.

É provável que os etnólogos acantonados, isto é, em campo, sempre tenham notado a importância dos mitos para os seus interlocutores e anfitriões indígenas. Mas se isso é verdade para muitos casos, por outro lado sabemos que tal reconhecimento não nos impediu muitas vezes de reservar aos mitos o lugar dos anexos, como apêndices dos trabalhos monográficos. Possivelmente isso se deva menos à subestima do etnógrafo em relação ao mito que pelo seu desconcerto frente a sua exuberância ou, dito de outro modo, seu “escândalo lógico” (Durkheim, 1925: 142 *apud* Lévi-Strauss, 2004a: 23). Mas se recorremos nos encontrávamos desprovidos de ferramentas conceituais para lidar com a complexidade notável daqueles registros, é possível sugerir, considerando atenção aos efeitos das *Mitológicas*, que os mitos deixaram de ser tão escandalosos, ou melhor, já não o eram menos para a antropologia do que um termo de parentesco, uma estrutura social ou um ritual. Ganhamos com a obra de Lévi-Strauss modos para a apreensão intelectual da comunicação entre mitos de continentes distintos, da proliferação de variações míticas locais e supralocais, bem como passamos a reconhecer a eleição de categorias sensíveis como modo de tematizar um problema colocado à razão. Mais que isso, passamos a ser capazes de depreender de nossas etnografias uma filosofia ameríndia.

*Mitológicas* definitivamente conferiram outro valor analítico para os mitos nas etnografias com povos indígenas e, após esse acontecimento, as nossas pesquisas já não podiam ser mais as mesmas, mesmo quando não nos dedicamos a aplicar a análise estrutural aos mitos. Notem-se as analogias entre os gradientes contínuo e descontínuo com a passagem da natureza à cultura, tema da primeira obra; a mitologia regressiva que marca a segunda obra, e que afasta a cultura para o alto e para longe; as imagens de periodicidade e entropia que marcam a terceira e quarta obras; a abertura ao Outro e a dualidade em desequilíbrio perpétuo de *História de Lince*; bem como os idiomas do continente/conteúdo, número e ritmo, um e múltiplo, identidade e alteridade. Tais idiomas tratam de temas filosóficos abordados em *Mitológicas* por meio dos quais os mitos foram “traduzidos” (Viveiros de Castro, 2016: 121). Mas é interessante notar como esses temas figuram hoje como importantes categorias analíticas da etnologia indígena praticada nas Terras Baixas da América do Sul. Mesmo quando os mitos não são objeto primeiro da análise, a *gramática* mitológica (do “mito da mitologia”, como Lévi-Strauss definiu sua análise) se faz presente.

Nas *Mitológicas*, o socorro ao contexto etnográfico imediato é o primeiro ato da análise, que só amplia seu escopo, chegando a sociedades mais afastadas, descobrindo as passagens e/ou as sequências de um grupo de transformação, “com a condição de que ligações reais de ordem histórica e geográfica possam ser verificadas ou justamente postuladas entre elas [as sociedades]” (Lévi-Strauss 2004a: 20). O mito joga com a história, a geografia, o ritual, a língua e a cultura “dos outros”, sejam estes (mais ou menos que-) humanos, espíritos, plantas, animais, rochas, corpos celestes, terrestres

ou subterrâneos. A existência de uma lógica das qualidades sensíveis como uma contribuição do pensamento ameríndio—sua “respectiva originalidade” (id:27)—elucidada por meio de seus mitos, facilmente pode ser subentendida, quando não subestimada, no trabalho etnográfico, se não nos atentarmos para este jogo. E isso nos mostram os estudos de parentesco, xamanismo, ritual, ou mesmo os estudos etnohistóricos, cujos recortes analíticos não são nunca, e nem deveriam ser, capazes de atribuir ao seu “objeto” a característica de totalidade, nem mesmo ostentar sua restrição ao “humano”.

Mas o que a análise mítica de Lévi-Strauss emprestou como imagem para a reflexão etnográfica? Os mitos são “in-termináveis” (Lévi-Strauss 2004a: 24), tanto porque são indiferentes às noções de início e final, quanto porque “não efetua[m] percursos completos: sempre lhe[s] resta algo a perfazer” (Idem). Esse caráter interminável assume a forma de uma nebulosa, corpo multidimensional que surge da análise dos mitos, “sem jamais reunir de modo durável ou sistemático a soma total dos elementos de onde tira cegamente a sua substância” (Ibidem: 20). Um corpo cuja expansão organiza progressivamente seu núcleo central, mas somente na medida em que sua periferia se dissipa em confusão ou incerteza. Ou ainda aquela imagem dos “organismos primitivos” que distendem a si mesmos, emitindo pseudódopes para capturar corpos estranhos (Lévi-Strauss 2004a: 22-3), aplicada aos mitos por Lévi-Strauss. Certamente tais ideias são inspiradoras para pensarmos as meta-teorias etnográficas mais recentes: como um circuito ciborgue composto por corpos que não possuem a mesma origem e que, portanto, podem estender suas posições um por meio do outro (Strathern, 1991), ou da ética epistemológica da disciplina: “always leave a way out for the people you are describing.” (Viveiros de Castro 2016: 122). As *Mitológicas* são o exemplo paradigmático de continuidade epistêmica entre uma empresa analítica e as formas ameríndias de pensamento, por sua “relação recursiva com o corpus dos mitos ameríndios, conectados um ao outro da mesma maneira como os mitos estão conectados entre si: por uma dinâmica comum de variação e transformação” (Viveiros de Castro 2016: 117).

É possível afirmar que, mesmo sendo essa interminável caixa de ferramentas e “modos de fazer e pensar”, as *Mitológicas* renderam entendimentos que nem sempre foram formulados de modo óbvio e explícito em nossas pesquisas. Em certo sentido, a monumentalidade das *Mitológicas*—segundo seu autor, um esboço da sintaxe da mitologia sul-americana (2004a: 26)—a condenaram a ser objeto de contemplação e, por consequência, no que toca o estudo dos mitos ao menos, a um rareamento da referência à potencialidade analítica. Isso não nos impediu de incorporarmos suas lições, ainda que de modo indireto. A sagacidade de Peter Gow, citada por Viveiros de Castro em *A Inconstância da Alma Selvagem*, não nos deixa esquecer: “a etnologia amazônica (ele estava falando da boa) pouco mais é, a rigor, que uma série de notas de pé-de-página às *Mitológicas*” (2002: 18).

É diante desse “embaraço” que reconhecemos neste dossiê a importância da análise estrutural dos mitos nas *Mitológicas*—a tetralogia, *O Cru e o Cozido* (1964), *Do Mel*

às Cinzas (1967), *A Origem dos Modos à Mesa* (1968), *O Homem Nu* (1971), e a trilogia que é conhecida por “pequenas *Mitológicas*”, *A via das máscaras* (1979), *A oleira ciumenta* (1985), *História de Lince* (1991) – para desdobrar questões que estão além (ou aquém) do próprio mito, e que de todo modo, nos empurram para fora dele. O leitor e a leitora terão acesso a análises transformacionais dos mitos que colocam questões ao estudo do xamanismo, gênero, parentesco, história, escatologia, desde a perspectiva de um povo e/ou de um sistema supralocal que articula diferentes coletivos em uma dada região.

Adespite dessa apresentação não hesitar em render homenagens às *Mitológicas*, o dossiê não é exatamente sobre essa fundamental obra de Lévi-Strauss. Por este motivo, não nos propomos aqui a realizar um recenseamento rigoroso dos seus efeitos. Nosso propósito é, antes, tratar sobre os mitos ameríndios a partir de pesquisas etnográficas atuais. No esforço em reunir trabalhos que considerem os mitos como tendo um valor analítico privilegiado como modo de atenção aos fatos e fazer etnográficos, parece-nos descabido desconsiderar as proposições levistraussianas. Dito isso, os trabalhos aqui não se definem pela aplicação exclusiva do método estruturalista de análise mítica de Lévi-Strauss, tampouco por ilustrações ou demonstrações exaustivas de aspectos teóricos endereçados pelas *Mitológicas*. Esta obra é seguramente refratária a exercícios dessa natureza, pois, sem qualquer paralelo, ela é inesgotável e dificilmente emulável. Mesmo cientes desses imperativos, as *Mitológicas* não deixam de provocar a sensação de que não conseguimos aproveitar tudo que ali se oferece.

Os artigos do dossiê evocam aquilo que Perrone-Moisés (2021) no prefácio da mais recente edição de *O Cru e o Cozido* recomendou aos leitores:

Dessa obra mestra pode-se dizer muita coisa – e sempre haverá mais. O fato é que só pode ser apreciada e fazer sentido na execução – como música. É preciso que cada leitora e leitor execute com Lévi-Strauss cada passagem do texto, tendo como instrumento sua mente, feita ‘lugar vazio onde algo acontece’, como diria ele no majestoso ‘Finale’ do quarto volume das grandes mitológicas. (Perrone-Moisés, 2021: 8-9)

Explorou-se diferentes possibilidades de realização das análises míticas nas pesquisas etnográficas entre povos ameríndios, e os autores aqui reunidos executam as *Mitológicas* em suas análises, de modo mais estrito ou indireto, à sua maneira, como música. Execução que não é devida, como dissemos, ao fato de seus artigos aplicarem o método estruturalista, mas porque entende-se que toda a pesquisa etnológica e, em especial, as análises míticas em etnografia entre povos indígenas, foram crucialmente impactadas pela obra. Deste modo, podemos obter da leitura desses textos alguns vislumbres de como os mitos, após mais de 50 anos da publicação do primeiro volume das *Mitológicas*, têm sido estudados nas pesquisas etnológicas atuais, quais os modos de articulá-los à etnografia e quais as perspectivas teóricas deles advindas.

## OS ARTIGOS REUNIDOS

*A História de Carolina: Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico*, de Peter Gow, coloca questões a respeito do tratamento metodológico dos conjuntos (*ensembles*), objetos sociais extraordinários revelados pelos mitos. Tais conjuntos foram formulados por Lévi-Strauss com o intuito de demonstrar que as sociedades “tribais”, objetos históricos da antropologia, não são sociedades de pequena escala e ou sociedades “simples”, mas grandes e complexas. Toda a questão, diz Gow, é que seu tamanho e complexidade não se deixariam agarrar pelos modos habituais de se compreender escalas, seja em tamanho ou complexidade. Gow focaliza seu estudo nos mitos e suas transformações relacionados ao Lua, na Amazônia Ocidental, demonstrando como um único mito contado por Carolina, uma mulher Koniba “descida” para Manaus depois da quase extinção de seu povo, pode ser a chave de apreensão da história de relações de um conjunto de povos indígenas (Koniba, Kanamari, Kaxinauá). Ao tomar como seu fio condutor fatos históricos no interflúvio Juruá-Purus, Gow demonstra o modo como a relação com a terra, num sistema de posições geograficamente orientado, é capaz de absorver e inscrever, via códigos materiais-semióticos, as transformações advindas do contato (entre povos indígenas e com não-indígenas).

A imagem de periodicidade apresentada pela Lua, com efeito, replica em um nível celestial um modelo espacial baseado nos rios da região, que embasa as relações Eu/Outro neste conjunto de povos (2022: e192829). É o fluxo do rio Juruá, oeste/leste, que orienta as sequências de ideias contidas nos mitos de cada povo sobre a Lua, enquanto são coordenadas pelo movimento leste/oeste, e oeste/leste, do corpo celestial (2022: e192829). Contudo, ao contrário do que poderíamos supor, a orientação geográfica-social modulada pelos mitos, ou melhor, “as resoluções dialéticas espaciais [que] saturam um dado campo social” (Ibidem), não obedece a um gradiente proximidade-identidade/ distância-alteridade. Gow demonstra como a mitologia entre/dos povos se assemelha quanto mais distantes eles se encontram num dado momento de sua história de relações. Ademais, a imposição ou empréstimo de temas míticos não dependem da exuberância demográfica do povo do locutor. “Sobreviventes”, homens e mulheres sós, tornam-se valiosos emissores de versões míticas capazes de induzir uma série de transformações no conjunto narrativo de povos que os acolhem ou que com eles passam a conviver, funcionando como chaves-mediadoras de todo um universo social. Gow descreve como um grupo de transformação mítica se reorganiza a partir da ausência de um povo, atraindo para as versões míticas motivos, distinções, sequências e níveis semânticos (como a relação com povos inimigos ou até mesmo o incesto entre irmãos) antes ausentes. Essas transformações são “recolhimentos” das sínteses encarnadas por um mito/povo particular, então ausente, no interior dos mitos/povos vizinhos que permanecem: quando a diferença é banida por eventos históricos particulares, o mito recolhe e amplifica essa diferença.

Máquina de produção dessas sínteses, o mito é a passagem necessária para a reestabilização do sistema translocal, que se utiliza da variabilidade intrínseca aos mitos “como uma forma de diferenciação num nível cosmológico” (Gow, 2022). A constituição da interioridade social não se faz senão pela diferença externa; a “separação” não se dá segundo um modelo genético, em que a diferença aumenta à medida em que se afasta temporalmente de uma origem comum (Gow, 2022). Os mitos nunca são um comentário ou uma autodescrição da forma social comunitária no bojo da qual é enunciado, ainda que sejam “primeira e principalmente fenômenos de parentesco” (Ibidem). Para Gow, mitos *são* os ancestrais, não em termos de distanciamento temporal genético, mas em termos de distanciamento espacial, contados desde uma posição que é, segundo o autor, epistemologicamente inescrutável.

O artigo de Marcos Matos, *Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca*, examina uma série de mitos “pano do sudeste” (Yaminawa, Huni Kuin, Shawandawa, Yawanawa, Sharanawa) e aruak (Piro-yine), conectando mitos de origem da ayahuasca a outros que são transformações deles (mesmo sem qualquer menção à ayahuasca), abrangendo a área do interflúvio Juruá-Purus, principalmente. O autor descortina uma paisagem mitológica no Sudoeste Amazônico que relaciona coordenadas cosmológicas – o mundo subterrâneo, o mundo submerso e o céu – às transformações históricas da região, numa demonstração, ao modo das *Mitológicas*, da lição de Gow em *An Amazonian Myth and its History*, a de que o mito “conta (ou tem) uma história para além do enredo que ele simplesmente narra” (Matos, 2022: e192783). Assim, o artigo demonstra, por meio de uma abrangente e minuciosa análise das diversas transformações que os mitos estabelecem entre si, “não apenas que os mitos que tomamos como objeto são transformações uns dos outros (e de outros, fora do texto), como também que as análises mitológicas podem ser compreendidas como transformação dos mitos em análise, assim como transformação de outras análises dos mitos” (Ibidem)

Advertindo-nos primeiramente da existência de duas estruturas narrativas básicas comumente associadas à ayahuasca: “o mito que conta sobre como um homem namora com uma mulher-sucuri, indo viver com ela no mundo submerso; e o mito que conta como o povo de uma aldeia resolve subir aos céus através do uso intensivo de uma espécie de cipó”, o autor observa, por meio de rica análise estrutural, um “paralelismo entre, de um lado, os mitos de transformação coletiva em queixada e os mitos que contam sobre o povo que subiu aos céus [...] e de outro entre os mitos de transformação individual em queixada e os mitos que narram sobre o casamento de um homem com a sucuri” (2022: 25). Contudo, mesmo as versões “casamento com a sucuri”, estabelecido no fundo d'água, quanto a “ida para os céus”, são relativas a mitos que “preservam em seu pano de fundo ou em seu horizonte a transformação em queixada”. Esse “detalhe” que só pode ser percebido no estabelecimento de um grupo de transformação, revela um jogo do mito entre os polos coletivo-individual, estabelecendo

uma certa transitividade entre eles, não menos que com o tema da mortalidade e da afinidade potencial.

A centralidade da mitologia de povos que se estabelecem no rio Envira, sua antiga morada, vai aparecer como um dos pontos de apoio da extensão da hipótese de Gow (1994; 2001), direcionada aos sistemas sociais do leste das terras baixas do Peru ao Equador, a de que “componentes ou dimensões verticais da paisagem cosmológica vão cedendo lugar às formas populares da escatologia cristã, que são mais compatíveis com o xamanismo ayahuasqueiro” (Matos, 2022). Trata-se, com efeito, da interceptação e transformação pelo xamanismo ayahuasqueiro de dois pontos centrais, desenvolvidos nos mitos e sublinhados por Matos, quais sejam: “a relação que mantinham os xamãs com seres extra-humanos da floresta e dos rios para ter acesso à caça e à pesca; e os aspectos verticais da escatologia presentes nessas cosmologias” (Ibidem), donde a ida aos céus vai cedendo lugar às viagens subterrâneas. Os mitos de origem da ayahuasca jogam com as relações perspectivas, complexificando o gradiente entre ver (colírio) e ser visto (pele). Seu mito mais conhecido e contado por povos indígenas (inclusive em centros ayahuasqueiros) narra o casamento de um homem com uma mulher-sucuri, sendo uma planta-colírio administrada por seu sogro-sucuri o que o permitirá ver o mundo subaquático como ele via o seu próprio mundo. Mas esse efeito será depois revertido pela ayahuasca, o que o permite se dar conta de onde e com quem estava, ao acessar o “outro lado do outro lado” (Viveiros de Castro, 2015: 284 *apud* Matos, 2022). Quanto aos queixadas, trata-se de vê-los como pessoas: “ser capaz de ouvi-los, ou ainda ser capaz de ver como eles (se) veem (com a ajuda do dei-sa yaminawa) ou de ser visto como eles são vistos (vestindo as suas peles, como na história piro-yine)”.

A hipótese a que chega Matos, a de que o xamanismo ayahuasqueiro foi se consolidando como uma resposta muito pertinente à história colonial, tanto é confirmada por meio das transformações míticas, quanto demonstra como estas codificam de maneira exuberante a história de relações com os brancos. História que é tristemente permeada por episódios de perseguição organizada aos diferentes grupos indígenas, “uma época em que os humanos morriam ou eram perseguidos como bandos de queixada”. Contudo, segundo o autor, a ayahuasca introduz uma transitividade ligada à mortalidade, pois as figuras centrais de seus mitos são sempre aquelas que restaram de um evento de morte coletiva ou que da morte (normalmente por envenenamento) retornaram. Não à toa.

*Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico*, de Nicole Soares-Pinto (2022: e192785), tem como problema central a antropofagia realizada pelas mulheres, colocado por uma série de narrativas mitológicas dos povos Tupari, Makurap, Wajuru, Djeoromitxi, Arikapo e Aruá, habitantes imemoriais dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. A partir da articulação com a etnografia cotidiana, em particular referente à produção e consumo de bebida fermentada, a autora pretende investigar, com a ajuda das categorias míticas, ou das “histórias do tempo

em que tudo que se pensava, acontecia”, as condições virtuais colocadas para e pela antropofagia feminina. A divisão de uma sociedade primordial composta por pessoas de ambos os sexos em duas sociedades compostas por pessoas de mesmo sexo, uma exclusivamente feminina, a outra masculina, e a posterior restituição, nos mitos, de uma “sociedade de sexo oposto” é o tema central da primeira série de mitos analisado, enquanto a gente-Onça aparece na segunda série enfocada.

Por meio das transformações míticas e de suas conexões com as ações cotidianas, chega-se a uma espécie de continuidade a partir de descontinuidades, a saber, a articulação das relações de gênero (mesmo sexo e sexo oposto) com a diferença humano/animal/espírito. O artigo sugere que a identificação (virtual) das mulheres com as onças é a condição para a diferença (atual) que separa os homens dos não-humanos e os homens entre si. A característica perspectiva das relações de sexo oposto encontradas entre os povos do Marico indicou, segundo a autora, a necessidade de pensarmos as relações de gênero elicitadas pelos mitos em termos da teoria do parentesco amazônico. Isso porque, inversamente, as relações de parentesco e não-parentesco tematizadas pelos mitos, em suas conexões com certos tipos de substância e seres extra-humanos, são atualizadas em termos da dinâmica alteridade/identidade nas festas de chicha e nos resguardos e efeitos associados a corpos específicos.

A manducação mítica dos maridos pelas esposas foi analisada por meio da predileção da manducação das mulheres pelas onças, de resguardos incidentes sobre a menstruação feminina (que visam impedir o panema nos homens), da afinidade entre cunhadas, e da afinidade de sexo oposto. O artigo sugere que “mulheres onças” posicionam a afinidade no “centro” da socialidade cotidiana e nos obrigam a repensar o “exterior” de uma maneira anisotrópica: não há nenhum “domínio” ou corpo que esteja a salvo desta potência, repensando a característica da “concentração” do campo do parentesco ameríndio (Viveiros de Castro, 2002). Por fim, a autora nota não ser o caso de afirmar que tal potencial não esteja também com os homens (alguns são pajés, todos são idealmente caçadores), mas o ponto é que as Mulheres-Onça nos obrigam a dessemelhar a diferença entre exterior/interior da diferença entre homens e mulheres, como também conceituar as relações de sexo oposto – e não de mesmo sexo – enquanto uma maneira mais pertinente de descrever a “abertura ao exterior” dessas socialidades. A partir dos mitos e de sua etnografia, afirma-se que o axioma canibal, característico das mito-cosmologias indígenas, propõe, exige mesmo, uma cápsula de sexo oposto.

Deixando a paisagem do sudoeste amazônico, *A Humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no Noroeste Amazônico*, o artigo de Geraldo Andrello e João Vianna (2022: e192786) possui como fio condutor dois dos mitos mais importantes e conhecidos na literatura etnológica da região enfocada: o surgimento da humanidade a partir da viagem de uma cobra-canoa, registrado principalmente entre os povos de língua tukano na bacia do rio Uaupés, e as ações de Jurupari, um ser extraordinário

que assume formas múltiplas, entre elas, os aerofones rituais, cuja visão é interdita às mulheres, registrados em toda a região. A coautoria do artigo não dissimula os termos de sua colaboração e, de saída, cada um dos autores se posiciona em uma das duas perspectivas etnográficas na qual a análise se assenta. Assim, a dualidade mítica inicial, cobra-canoa e Jurupari, pode de algum modo se justapor à dualidade do campo etnográfico: povos de língua tukano na bacia do Uaupés e povo Baniwa, de língua arawak, na bacia do rio Içana. Mas na medida em que a análise mítica avança, a coincidência das dualidades mobilizadas – às quais se juntam outras, como parentesco uterino e agnático, relações coletivas e particulares, classificações egocentradas e sociocentradas – se apresenta como sendo provisória e incerta. Os povos de língua tukano e de língua arawak, junto aos de língua nadehup, conformam o amplo nexos relacional que se designou na literatura etnológica de sistema regional do Alto Rio Negro. É nos termos do mito e suas transformações que o trabalho assume a complexidade deste sistema enquanto descrição de uma sociocosmologia compartilhada por diferentes coletivos.

Ao acompanhar a cobra-canoa, nas narrativas tukano e desana, nota-se o seu movimento ascendente desde um lago de leite, no qual os tripulantes foram “matutando” sua condição de humanos, percorrendo o rio Negro e Uaupés às margens dos quais estão descritas as principais “casas subaquáticas” em que realizavam paradas, até alcançar finalmente a cachoeira de Ipanoré, quando “nascem” falando línguas distintas e utilizando termos de parentesco afins para que parentes de coletivos distintos se tratem mutuamente de modo apropriado. O mito do Jurupari (ou Kowai), tal como narrado pelos Baniwa, fornece uma outra imagem da conformação da humanidade. Por meio dele se acompanha uma epopeia que se inicia com a concepção deste demiurgo, cujas condições prévias explicitam os termos de parentesco cruzado utilizados atualmente, percorrendo a gestação até o seu parto. A partir de então, o mito faz suceder as transformações de um bebê, que é “roubado” de sua mãe pelos homens, em um adulto celestial, detentor de conhecimentos xamânicos que especifica o cosmos, quando então é assassinado, tornando-se um conjunto de aerofones rituais que é novamente “roubado”, desta vez dos homens pelas mulheres.

A análise desses mitos descortina transformações notadas em variações locais, cujas nuances se revelam importantes, e nos modos como um mito efetua a passagem, de um problema diante do qual se encontra, a outro mito. Desta maneira, já não se percorre mais somente os dois mitos mencionados, mas um conjunto mais amplo, que trata do surgimento do *caapi* (ayahuasca) e de um adultério primordial de uma mulher com uma cobra. Por meio de inversões, adições, subtrações e transformações, o problema que passa de um mito ao outro não é mais exatamente o mesmo, multiplicando as possibilidades de se pensá-lo.

Deste exercício de seguir os mitos, Andrello e Vianna (2022: e192786) extraem consequências para a compreensão de aspectos da socialidade no Noroeste Amazônico,

colocando à prova algumas das descrições e dos modelos etnológicos consolidados para a região. Os mitos, como destacam os autores, impõem a consideração das relações sociais como não sendo depreendidas exclusivamente dos humanos entre eles e, assim, a transespecificidade assume centralidade nas análises. Para tanto, recorre-se ainda ao problema do gênero, isto é, às relações de sexo cruzado e mesmo sexo, para a descrição da passagem de uma ordem intensiva (o plano do mito) para um sistema extensivo (o plano do parentesco e da organização social), enfocando a atualização da humanidade, mote do artigo.

No artigo *Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México*, de Alejandro Fujigaki (2022: e192789), estamos diante da seguinte questão: como considerar a “boa distância”, categoria que nos empresta Lévi-Strauss, em uma ontologia multinaturalista? Mais que isso, como os povos indígenas administram relações multiespecíficas tendo em seu horizonte existencial a possibilidade sempre premente de um equívoco? Elucida-se de partida que o equívoco é considerado no texto como uma espécie de mal-entendido produtivo (por conseguinte, potencialmente deletério para os que assim o tomam) que sinaliza distâncias mal temperadas entre os planos cósmicos e/ou entre os entes e parentes. O autor descreve “vínculos indevidos”, enfatizando o que designou de “incestos existenciais”, quando os termos da relação se encavalam, como no caso do defunto que não se desapega do mundo dos vivos, ou então, quando por falta de diligência de seus parentes vivos que não prestaram adequadamente os rituais necessários, o morto não foi capaz de encontrar o caminho para o seu destino *post mortem*. O autor enfrenta essa questão descortinando transformações que recortam os rituais mortuários no noroeste do México, o que por si só coloca questões instigantes, mas vai além e, seguindo as pistas das *Mitológicas*, alcança o material etnográfico mobilizado por Lévi-Strauss na América do Sul, apontando comunicações entre diferentes regiões no continente americano.

Essas transformações são especialmente interessantes porque emparelham dois contextos. No lado do noroeste mexicano, acompanhamos rituais de diferentes povos, em práticas nas quais os vivos forjam para os mortos um caminho para a sua partida, impelindo-os a “caminhar” e a “voar” para o céu. Para tanto, os vivos utilizam tecnologias fúnebres que “tecem” caminhos para os mortos, mas também, em sentido inverso, ajudam os mortos a “apagarem” os seus rastros neste mundo, ou então, a “cortarem” os laços, literalmente encordoados, que conectam as pessoas com as topografias cósmicas. Em um segundo contexto, encontramos mitos de povos na América do Sul analisados por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*. A dobradiça que permite vislumbrarmos na análise proposta as relações entre esses rituais mexicanos com os mitos sul-americanos é a última parte da cerimônia fúnebre dos Yaquis, quando os homens fincam um poste que serve como eixo para as suas danças. No topo deste alto mastro coloca-se um ninho e uma pomba branca. Os dançarinos então procedem em seus últimos atos cerimoniais no intuito de desaninharem o pássaro, que é a alma do morto, permitindo

assim a sua transmigração para junto a deus no paraíso celeste. Encontra-se deste modo o motivo do herói transgressor bororo que estabelece relações muito próximas com sua mãe no mito “desaninhador de pássaros”, o M1 das *Mitológicas*. Diante dessa conexão, é que Fujigaki propõe em seu artigo que a criação de laços de descontinuidade e o afastamento de familiares falecidos, que baliza os rituais mortuários entre povos ameríndios no noroeste do México, seria uma transformação dos acontecimentos que ocorrem no mito bororo.

O autor nos lembra, a partir dessas transformações entre noroeste mexicano e América do Sul, que Lévi-Strauss deliberadamente evitou utilizar nas *Mitológicas* os mitos das “altas civilizações da América central e do México”, em virtude de terem sido apresentadas por narradores “letrados”. Fujigaki aponta que essa exclusão teve repercussões importantes na antropologia mexicana, que não dedicou especial atenção ao material etnográfico mobilizado por Lévi-Strauss em sua obra magna, e no eclipsamento na literatura antropológica em geral da existência de povos ameríndios “heterárquicos” no México, na medida em que que esta paisagem etnográfica é frequentemente associada aos grupos hierárquicos do altiplano. No artigo de Oscar Calavia Saez, que se segue no dossiê, o autor propõe a retomada das mitologias eruditas da Mesoamérica, preteridas por Lévi-Strauss. Fujigaki, diferentemente, chama atenção para os povos ameríndios que vivem no México a partir de suas importantes conexões com aqueles povos que estão situados na América do Sul.

O artigo de Oscar Calavia Sáez, *Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas*, retoma a mitologia erudita, cuja análise foi deixada de lado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, porque segundo este último, para que fosse realizada, seria necessário o socorro à filologia ou à arqueologia. Calavia Saéz dirige seu enfoque também ao Noroeste Amazônico (à mitologia tukano sobre a Cobra-Canoa), mas conecta sua mitologia àquela referente à tradição mexicana na Mesoamérica (textos que seriam como uma autoinvestigação sobre sua própria tradição, a partir dos saberes dos antigos Tlaminime). Ambas privilegiam o tema da migração e da origem da diversidade étnica (a tensão referente a uma origem comum e as diferenças entre povos) e estão relacionadas à hierarquia – valor que apresenta uma relação icônica com o território sobre o qual versam. No primeiro caso, a migração desde o Lago de Leite original até a região do Alto Rio Negro, com paradas em diversas casas de transformação, hoje povoados e cidades. Neste mito acompanhamos a origem e a montagem/especialização/transformação da humanidade atual pelas ações dos demiurgos, o que não ocorre sem fracassos e regressões, idas e vindas. Ao final, nas cachoeiras de Ipanoré, os distintos grupos indígenas da região, incluindo os brancos, saem das rochas e sua ordem de saída inscreve a hierarquia entre os coletivos. No segundo caso, os antepassados dos astecas, um dos povos mexicanos, partem do distante lago de Aztlán e chegam, enfrentando o monstro Huitzilopochtli, às sete cavernas de Chicomoztoc ou Colhuacantepec. Destas últimas surgiram as diferentes cidades federadas com Tenochtitlan, e é de

onde os migrantes seguem seu caminho divididos em sete grupos, cuja identidade varia enormemente de uma fonte a outra (Calavia Saez, 2022: e192933).

Nos relatos tukano abordados pelo autor sublinha-se uma dialética de tubos e orifícios – já representados pela alternância entre a forma serpente e a forma canoa, que fazem da migração um empreendimento oculto/secreto –, na qual nunca se lança mão de modos hoje atuais de engendramento da humanidade. A humanidade é construída por meio da combinação de elementos litúrgicos e fisiológicos, onde os primeiros estão dados e os segundos têm de ser improvisados, em “um desenho futurista [no qual] os atos dos criadores primordiais se reformulam em uma engenharia xamânica”.

Nos relatos mexicas, as cerimônias transformam encantadores e feiticeiros, enviados pelos Imperador Montezuma, em feras e pássaros, para que possam chegar a Aztlán, donde sabem, por Coatlicue, mãe enlutada de Huitzilopochtli, que sete homens saíram dali dirigindo seus povos. Em Aztlán, é possível rejuvenescer ou envelhecer à vontade, subindo ou baixando do céu. Em alguns relatos, esse lugar mágico – como as “casas de transformação tukano – equivale a Chicomoztoc e suas sete cavernas, que dão origem aos povos mexicas (Astecas, Tepanecas, Xochimilcas, Chalcas, Acolhuas, Tlahuicas e Tlaxcaltecas), às sete tribos nahuatlacas da região central do México, mas também aos bairros, nações, gêneros de humanos e parcialidades. Noutros, esse segundo lugar – uma montanha que detém diversas analogias com o corpo humano, a principal delas correspondendo a um ventre telúrico – é parte de uma rota, que se revela muitas vezes circular. Seja como for, entre uma concepção unitária e outra confederalista, a tradição mexica investigada pelo autor sublinha ordens de saídas que correspondem às hierarquias, às separações de povos (entre toltecas e chichimecas, por exemplo) e à ascensão à hegemonia política de um grupo depreciado e marginal, os Astecas. Por meio desses relatos, esses últimos são instituídos “como gestores del sacrificio universal”. Em ambas as tradições, as criações da humanidade, antes manufatura que gestação, se ordenam em um gradiente de perfeição, ou de transformações progressivas, e de destruição, ou transformações regressivas. Esse ordenamento em duas vias é realizado por meio de uma série de topônimos articulados aos nomes de segmentos (e suas insígnias) que se organizam de forma hierárquica, constantemente subvertida. Sáez vai embasar a identificação de uma mitologia erudita nesta multiplicidade, em um mesmo texto, de uma série de relatos e vetores, bem como à enumeração/serialização/reiteração que dele brota: “fazer listas se encontra entre os serviços básicos que uma intelectualidade orgânica rende ao poder político”.

Contudo, ao recorrer a mitos de outras regiões das Terras Baixas da América do Sul (Kadiwéu, Guajiro/Wayuu, Yaminawa), o autor constata uma continuidade entre os materiais dos mitos eruditos e as mitologias populares, tanto pelo tema do nascimento dos povos desde a terra, comum nessas mito-cosmologias – lembremos a recorrência da “emergência” em tempos em que céu e terra eram indiscerníveis –, quanto pela proliferação etnonímica. Assim, ainda que frequentemente recorra aos

especialistas e/ou à tinta e ao papel para fixar-se (em ambos os casos a uma certa linguagem esotérica-poética), a mitologia erudita não estaria naquela ponta em que o mito morre e passa a ser novela: ela durará o tempo em que duram os dispositivos de autoridade em torno dela erigidos, e não se livra de sua dependência dos contrastes característico do “pensamento selvagem”, como as antinomias entre contínuo e discreto, manipulação e digestão, etc. Isso, sugere o autor, nos levaria ao fato de que o contraste entre pensamento selvagem e domesticado, longe de ser um divisor entre culturas, se encontraria no interior de cada uma delas: “el chamán es un domesticador de ese pensamiento salvaje como lo es el filósofo, por mucho que puedan diferir sus instrumentos”. Para Sáez, a renúncia de Lévi-Strauss se mostrou finalmente enganosa.

Por fim, em *A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”*, Eduardo Nunes (2022: e192801) parte da complexidade do conceito de “história fria” em Lévi-Strauss para abordar a relação entre a cultura Iny (karajá) e os mitos de emergência de uma “humanidade verdadeira” do Fundo do Rio, para habitar as margens do rio Araguaia. A diferença entre “tempos” compreendida pelas histórias antigas, ou da história desde o ponto de vista Iny, não é cronológica, mas encarnam, cada um desses “tempos”, um mundo de características particulares. Daí a interessante proposição do autor por chamá-los de “tempos-mundos”. Trata-se, de um lado, do tempo primevo, “o tempo dos antigos”, os ancestrais dos Iny atuais e, de outro lado, do “tempo do pessoal de hoje”, tanto disjunto quanto conjunto em relação ao “tempo dos antigos”. É a essa relação diferencial que Nunes vai se dirigir para discutir a relação entre mitologia e etnografia, que em seu artigo toma a forma da discussão do conceito de cultura e sua relação com os mitos – da Cultura dos Mitos, como evidenciado já no título do artigo –, assinalando o valor contextual para o estabelecimento das disjunções ou das conjunções com o tempo dos antigos no cotidiano Iny.

O tempo dos antigos é *presente*, pois a ação humana moralmente apropriada é aquela capaz de evidenciar formas-iny que são, por definição, *do* tempo dos antigos. Isso faz a narração do passado (do mito) ser contingente aos nexos relacionais estabelecidos pelos vivos. Quer dizer, “embora as formas (sejam elas convencionais ou não convencionais) se transformem ao longo do tempo, sua imagem atual aparecerá sempre como já estando dada, desde o princípio”. A origem das ações das pessoas está inscrita no passado mítico – não sem a tortuosidade que lhe é característica, a de eliminar algo para em seguida narrar sua origem. O que as pessoas fazem é replicar essas formas dadas ou inventar: essa diferença se apoia naquilo que o mito diz, a cada momento, mas o ponto é que a ação propriamente humana é a elicitación de formas já dadas (no mito). Apoiado na noção stratheriana de estética (fazer uma forma específica aparecer ou evidenciar que uma relação foi ativada de uma maneira determinada), bem como na dialética invenção/ convenção wagneriana, a análise de Nunes demonstra, ainda, como a absorção de inovações pelo mito ou as incorporações culturais aparecem como sendo uma e mesma coisa. Isso porque tais invenções são “contraefetuadas como parte

do fundo virtual contra o qual a ação humana opera”. Assim, se o mito é fundo contra o qual as ações atuais têm lugar, ao etnografar as contraefetuações da cultura iní, o autor nos mostra como esse fundo virtual é refratário ao senso histórico quente (não aparece como um movimento cronologicamente orientado), mas certamente está em relação com o tempo.

A questão com a qual o autor finaliza sua contribuição é justamente em que é transformado esse tempo quando as ações humanas, como por exemplo a transmissão de nomes entre gerações alternadas, e o mito, inscrevendo a origem dessas ações, operam sobre ele uma compressão intensiva. A anterioridade relativa dos acontecimentos é certamente valorizada, mas ela é sempre mito-lógica: trata-se da produção constante de um passado intemporal, antes que de uma continuidade histórica. Com efeito, é essa compressão o que, segundo o artigo, nos autoriza a falar de uma historicidade indígena, de seu regime “frio” ou seu “arcaísmo em reverso”, ao levarmos em conta essa dinâmica de atualização e contraefetuação das formas. As rupturas ou invenções não embasam, portanto, um devir histórico - o problema, diz o autor, é a formulação do devir como histórico -; antes tais invenções manifestam a maneira “como esses regimes fazem a imagem de uma continuidade aparecer”. Na medida em que “não tomam o tempo como conatural à história”, seria preciso, para avaliarmos corretamente a questão desde o ponto de vista indígena, separar o problema da história do problema do tempo. Salientando o caráter *contrahistórico* dos regimes de historicidade indígenas, Nunes nos provoca a pensar em que medida a questão das sociedades frias ou quentes está bem colocada. Pois, para além da obviedade da consciência indígena da passagem do tempo, o autor chega à conclusão de que “para eles, no que concerne à história, a passagem do tempo carece de importância”.

\*\*\*

No espírito das discussões empreendidas nos artigos, resta-nos uma última digressão a considerar com o leitor desse dossiê. Por que privilegiamos o tempo e a história quando falamos dos mitos e das *Mitológicas*, não obstante a definição de Lévi-Strauss, talvez a mais conhecida, é a do mito como máquina de suprimir o tempo? Ao destacar o caráter transformativo do mito, Lévi-Strauss descortina uma temporalidade nada óbvia ao nosso olhar. A esse respeito, cabe retomar brevemente as formulações de Peter Gow:

The myths are not, in Lévi-Strauss's view, intrinsically stable until they are disturbed by history. Quite the opposite, they exist because of history, they exist to dampen down the effects of disturbances in order to maintain the coherence of meaningfulness. The myths generate the appearance of stability, an illusion of timelessness that cannot be affected by changes in the world, but they do so by means of their ceaseless transformations, which marks their very historicity as objects *from the analyst's point of view* (2001: 11; grifo nosso).

O autor destaca os mitos como sendo *objetos históricos*, afastando uma pretensa ideia de a-historicidade dos mitos como ancoragem para o ponto de vista do analista. A leitura de Gow parece afirmar que o mito é uma máquina *temporal* de abolir o tempo. Deve-se estabilizar as mudanças constantemente, exatamente porque elas são o que não para de irromper: mas ao final, as mudanças nunca são de fato anuladas. Esse entendimento endereça-se criticamente à transcendência do pensamento em relação ao mundo, aquilo que justamente os mitos indígenas não parecem supor. Pois o mito nas Américas indígenas elege o mundo, o corpo e a vida como o lócus do pensamento, na lógica das categorias empíricas, dada aos sentidos: formulada por Lévi-Strauss um pouco antes de *O cru e o cozido* (2004a [1964]), em *Pensamento selvagem* (1962), como uma “ciência do concreto”.

O xamã yanomami Davi Kopenawa, em uma declaração endereçada aos não indígenas que não poderia ser mais direta, afirmou que “O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!” (Kopenawa e Albert, 2015: 494). Para o leitor de *A queda do céu*, essa declaração possui relações evidentes com o diagnóstico xamânico de que as ações humanas (não indígenas) no capitalismo estão demolindo condições de vida (humana e não humana) na Terra. É contra essas ações e agências que os xamãs lutam para sustentar o “futuro” no alto, à boa distância. Assim, é como se Kopenawa nos dissesse que aquilo que nós vemos como tempo eles veem como espaço, aquilo que nós vemos como história, eles veem como terra. Parece-nos que é nesse ponto que os mitos se revelam como objetos históricos e também geológicos (e geográficos), em outras palavras, eles codificam a mudança não exclusivamente em termos temporais, mas também, destacamos, em termos espaciais.

A máquina de suprimir o tempo funcionaria assim por meio do mundo-terra. Mais que isso, poderíamos sugerir que o mito se revela como uma máquina-terra, operando, diferentemente do que realiza no registro temporal, não pela supressão do espaço, mas pela produção de territórios e das condições materiais-imateriais da vida. Isso permite conceituar o mito por aquilo que produz e não somente por aquilo que desfaz. Mas note-se que essas não são ações contraditórias, pois talvez não haveria como produzir terra sem justamente suprimir/condensar o tempo. Por outro lado, é a desterritorialização das categorias empíricas, dadas aos sentidos, seu menosprezo a elas, em benefício das abstrações desterritorilizadas, o que parece caracterizar a razão transcendente ocidental. A modernidade que habita o tempo cronológico, no sentido da história quente, com seus ideais de progresso, “sufoca” a terra, na expectativa de superá-la, imaginando não ter nada mais interessante que o tempo, sonhando com o futuro (ou com o passado). Por sua vez, o pensamento indígena não parece ser capaz de ser indiferente aos códigos sensíveis da vida, às existências de todos os seres que a compõem, e a notar o cosmos como demasiadamente vivo. Mito, máquina-terra.

Como nos diz Gow em seu artigo, aqui publicado postumamente, os mitos *são* os ancestrais, ou, é Lua quem conta a sua história. Gostaríamos de dedicar esse dossiê à sua memória.

---

**João Vianna** é antropólogo, psicólogo e professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional na Universidade Federal do Espírito Santo. É coordenador do GAIA: Núcleo de Estudos dos Povos da Terra.

**Nicole Soares-Pinto** é professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS-UnB. Realizou dois estágios pós-doutorais no PPGAS Museu Nacional (UFRJ), em 2016 e em 2020. É coordenadora do Gaia: Núcleo de Estudos dos Povos da Terra (UFES).

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo; VIANNA, João Jackson Bezerra. 2022. "A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n.1: e192786. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192786

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2004. "Resenha de O cru e o cozido (Mitológicas v.1) e Do mel às cinzas (Mitológicas v.2)". *Ilha*, vol. 6, n. 1, 2: 241-247. DOI: 10.5007/1678-9857.ra.2022.192786

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2022. "Mitologias populares, elaboraciones eruditas". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n.1: e192933. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192933

FUJIGAKI, Alejandro. 2022. "Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n.1: e192789. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192789

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford/New York: Oxford University Press.

GOW, Peter. 2022. "A História de Carolina. Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n.1: e192829. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192829

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *Do mel às cinzas (Mitológicas v. 2)*. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011. *O homem nu (Mitológicas v.4)*. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *La voie des masques*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. "A Ciência do Concreto". In: *O Pensamento Selvagem*. Campinas, São Paulo: Papirus, pp.15-50.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MATOS, Marcos. 2022. "Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n. 1: e192783. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192783.

NUNES, Eduardo Soares. 2022. "A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência 'fria'". *Revista de*

*Antropologia*, vol. 65, n.1: e192801. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192801

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2021. "Prefácio". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Zahar Editora, pp. 7-21.

SOARES-PINTO, Nicole. 2022. "Mulheres-Onça: gênero e antropofagia no Complexo do Marico (sudoeste amazônico)". *Revista de Antropologia*, vol. 65, n.1: e192785. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192785>

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Updated Edition. Oxford: Altamira Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. "Metaphysics as mythophysics, or, why I have always been an anthropologist". In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Eds.) *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, pp: 249-273.

# A História de Carolina. Um estudo de caso sobre a difusão de um mito no Sudoeste Amazônico

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192829>

**Peter Gow**

University of St Andrews | St. Andrews, Escócia

## RESUMO

Um povo pode desaparecer, mas não uma história. Isso foi o que ocorreu com um mito kuniba, narrado a Nimuendaju por Carolina, em uma situação de remoção forçada promovida pelo Estado brasileiro no começo do século XX. O mito em questão falava da origem da lua, ocasionada pelo incesto de um irmão com uma irmã. Até o começo do século XX, povos vizinhos dos Kuniba, como os Cashinahua e os Kanamari, tinham narrativas muito distintas sobre a origem da lua. No entanto, ao longo do século, com a partida dos Kuniba, o tema do incesto entre irmão e irmã passa a estar presente nas narrativas, difundindo-se pela região das bacias dos rios Juruá e Purus. Isso conduz a uma reflexão sobre o problema da “causalidade informacional”, sobre a “política externa” estabelecida entre diferentes povos e sobre a “dialética espacial” promovida pelos mitos.

## PALAVRAS-CHAVE

Ensemble, mitologia, incesto, história, lua

## CAROLINA'S STORY. A CASE STUDY OF THE DIFFUSION OF A MYTH IN SOUTHWESTERN AMAZONIA

**ABSTRACT** Peoples can disappear, but not stories. This is what happened with a kuniba myth, narrated to Nimuendaju by Carolina, in a situation of forced removal promoted by the Brazilian State at the beginning of the 20th century. Such myth was about the origin of the moon, caused by the incest of a brother with a sister. Until the beginning of the 20th century, neighboring peoples of the Kuniba, such as the Cashinahua and the Kanamari, had very different narratives about the origin of the moon. However, throughout the 20th century, with the departure of the Kuniba, the theme of incest between brother and sister becomes part of the narratives, spreading throughout the region of the Juruá and Purus river basins. This leads to a reflection on the problem of “informational causality”, on the “foreign policy” that differentiates peoples, and on the “spatial dialectic” promoted by myths.

**KEYWORDS**  
Ensemble, mythology, incest, history, moon

## NOTA DOS EDITORES

Em dezembro de 2014, Peter Gow apresentou este artigo, ainda inacabado, para a apreciação da Revista de Antropologia. Dado o entusiasmo da comissão editorial, ele ficou de submeter uma versão finalizada, mas isso acabou não acontecendo. Gow faleceu precocemente em 18 de maio de 2021, deixando uma obra de grande importância para a etnologia dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Como não poderia deixar de ser, decidimos publicar o artigo agora e, para tanto, contamos com a ajuda de Marcos de Almeida Matos que, além de traduzir o texto, recuperou citações e referências bibliográficas, e redigiu notas buscando suprir lacunas. “A história de Carolina” integra um conjunto de textos de Gow, que se dedica a perseguir e analisar transformações míticas – confessadamente sob inspiração das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss – na região do sudoeste amazônico. (Um deles, “Um cline mítico na América do Sul ocidental: explorando um conjunto lévi-straussiano”, foi traduzido para o português e publicado em 2010 na revista *Tellus*). Levando adiante a proposta de seu livro *An Amazonian Myth and its History*, de 2001, Gow reflete sobre a maneira como as transformações míticas ajudam a compreender as transformações históricas dos povos indígenas, e vice-versa. “A história de Carolina” é também o quarto artigo de Gow publicado na Revista de Antropologia (há também uma entrevista, incluída no volume 54/1, de 2011). Com a sua edição, oferecemos uma pequena homenagem a esse antropólogo e colaborador genial.

## INTRODUÇÃO

Nas *Mitológicas*, Claude Lévi-Strauss defendeu a existência de um objeto social até então não reconhecido, chamado por ele de *ensemble*.<sup>1</sup> Os tradutores das *Mitológicas* para o inglês, o casal John e Doreen Weightman, traduziram-no como *larger entity* (“entidade maior”), mas aqui eu mantenho o original em francês. O que Lévi-Strauss procurava mostrar com o conceito de *ensemble* é que as sociedades tribais, objeto histórico da antropologia, não são de pequena escala nem simples, mas de grande escala e complexas. O problema é que elas são de grande escala e complexas de formas muito pouco familiares aos nossos modos habituais de medição de escala, em tamanho ou complexidade. Aqui eu vou dar um exemplo empírico de um desses *ensembles*, e explorar algumas de suas implicações sociológicas.

<sup>1</sup> | N.T.: Na tradução brasileira das quatro obras centrais das *Mitológicas*, o termo *ensemble* foi consistentemente traduzido por “conjunto” (cf. p.ex. Lévi-Strauss, 1964 [2004], 1968 [2006], 1971 [2011]).

## CAROLINA E SUA HISTÓRIA

Em dezembro de 1921, ao antropólogo teuto-brasileiro Curt Nimuendaju foi dada uma lista de 128 palavras na língua kuniba, por uma mulher chamada Carolina, que ele conheceu na cidade de Manaus, na Amazônia. Também lhe foi contado um

mito sobre a origem da lua narrado pelo povo Kuniba.<sup>2</sup> Ainda que não seja inteiramente certo, uma vez que o nome do narrador do mito não foi registrado, é altamente provável que ele tenha sido contado por aquela mesma mulher, Carolina. Aquelas 128 palavras e aquele mito consistem na maior parte do que se pode saber sobre Carolina e sobre seu povo, os Kuniba. As 128 palavras de Carolina mostram, sem qualquer sombra de dúvida, que a língua kuniba era um dialeto de uma língua da família Arawak, conhecida comumente como piro, falada em diversas comunidades espalhadas pelo sudoeste da Amazônia, incluindo as comunidades nas quais venho fazendo pesquisa no rio Urubamba, no Peru, desde 1980. Esse mito será o tema desse texto.

O que se segue é um resumo da história de Carolina, oferecido por Claude Lévi-Strauss, “O que é o jenipapo”.<sup>3</sup>

Uma moça recebia todas as noites a visita de um desconhecido. Numa delas, esfregou o rosto dele com sumo de jenipapo. Descobriu, assim, que seu amante era seu irmão. O culpado foi expulso. Durante sua fuga, inimigos mataram-no e cortaram-lhe a cabeça. Um outro irmão, que tentava alcançá-lo, recolheu-a. Mas ela não parava de pedir comida e bebida. O homem enganou-se e foi embora sem ela. Mas a cabeça foi rolando até a aldeia e tentou entrar em sua casa. Ninguém a deixava entrar. Ele então pensou em várias metamorfoses, água, pedra etc. Acabou resolvendo ser lua e subir ao céu desenrolando um novelo de fio. Para vingar-se da irmã que o tinha denunciado, o homem transformado em lua fez com que ela menstruasse (Lévi-Strauss, 1968 [2006]: 83).

A versão de Lévi-Strauss da história de Carolina veio de um livro de Herbert Baldus, que por sua vez estava baseado em uma carta enviada a ele pelo próprio Nimuendaju. Como explicarei posteriormente, essa versão altera criticamente o que Carolina contou.

2 | N. T.: Optamos por preservar a grafia dos etnônimos utilizada por Peter Gow.

3 | N.T.: Gow se refere ao mito “M392: Kuniba, A cabeça que rola e a origem da lua”, analisado por Lévi-Strauss em *A Origem dos modos à mesa* (1968 [2006]: 83).

## ALGUNS MAPAS E DIAGRAMAS

O *ensemble* que exploro aqui é tematizado por Lévi-Strauss em *A Origem dos Modos à Mesa*, e é ali representado por ele em duas figuras:

Figura 1

"Tukuna e outras tribos". Fonte: Retirado de Lévi-Strauss (2006 [1968]: 89).

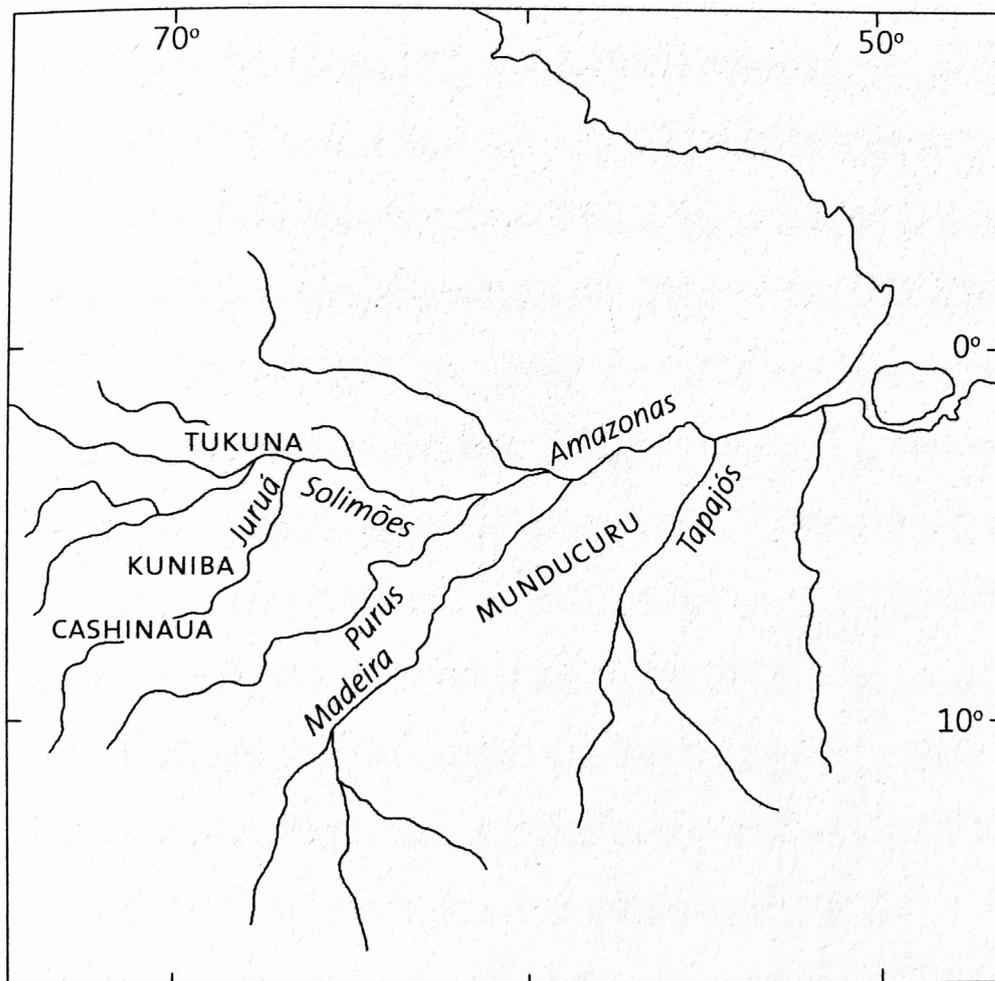
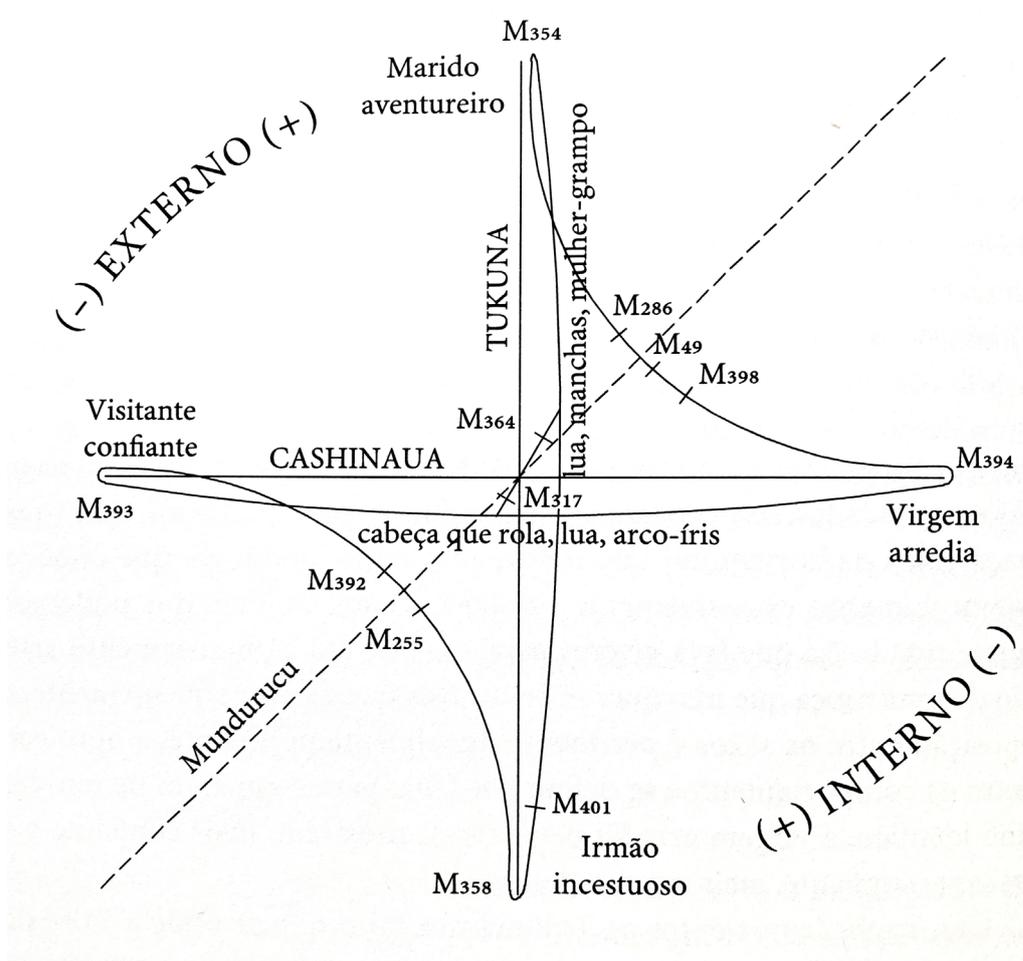


Figura 2

"Estrutura de grupo dos mitos tukuna, cashinaua e mundurucu".  
 Fonte: Retirado de Lévi-Strauss (2006 [1968]: 90).

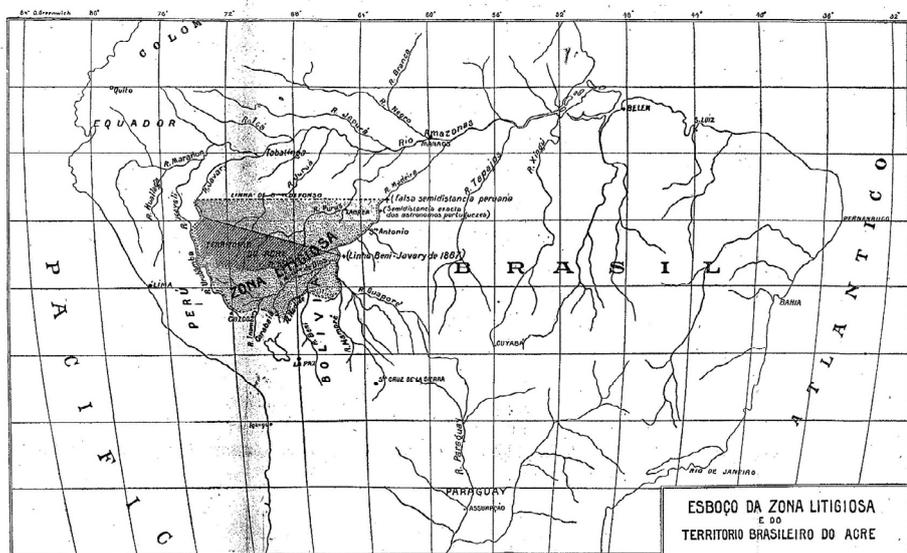


O mito numerado M392 na Figura 2 é a história de Carolina.

A Figura 2 claramente se refere a uma entidade social legítima. Ela é composta por três sociedades humanas empiricamente existentes, os Cashinahua, os Tucuna, e os Mundurucu, e por quatro atores sociais concretos: o marido aventureiro, a virgem arredia, o irmão incestuoso e o visitante confiante. Ninguém, exceto Claude Lévi-Strauss, jamais sugeriu que a Figura 2 fosse um objeto social real. A minha representação favorita desse objeto é essa: o "esboço de uma zona litigiosa", mapa preparado pelo famoso escritor brasileiro Euclides da Cunha:<sup>4</sup>

4 | N.T.: O mapa ao qual Gow se refere está na primeira edição de "Peru Versus Bolívia", de 1907.

**Figura 3**  
 “Esboço de uma zona litigiosa”  
 Retirado de Euclides da Cunha (1907)



O problema não é empírico, mas antes metodológico. Esses objetos impressionantes estão aí, como os mitos revelam claramente, mas nós ainda não possuímos instrumentos metodológicos para explorá-los.

A ilusão funcionalista. O erro de se tomar pressupostos metodológicos como propriedades absolutas de um objeto.<sup>5</sup>

A análise que Lévi-Strauss fez desse *ensemble* foi baseada em mitos coletados no início do século XX. Se fôssemos repetir a sua análise apoiando-nos em mitos coletados nos finais do mesmo século ou no começo do século XXI, ela seria bastante diferente.

## O POVO DE CAROLINA, OS KUNIBA

Obviamente é pouco provável que Carolina ainda esteja viva, e o povo Kuniba está oficialmente “extinto”: isto é, eles não são mais reconhecidos pelo Governo Federal do Brasil como um povo indígena existente. É possível, e mesmo provável, que existam pessoas vivas que descendam dos Kuniba, mas não há uma comunidade conhecida como kuniba hoje em dia. De fato, o relato de Nimuendaju sobre Carolina é quase a última menção desse povo na condição de pessoas vivas no registro histórico.

O próprio Nimuendaju escreveu sobre o povo Kuniba:

Essa tribo, hoje extinta, habitou até 1912 a terra firme entre a margem esquerda do médio rio Juruá e as cabeceiras do Jutai. Em consequência de um assalto que fizeram a um barracão, a maior parte dela foi morta pelos neobrasileiros. Alguns sobreviventes foram transferidos pelo Serviço de Proteção ao Índio para o rio Branco. Sua língua é Aruak, do Grupo Pré-Andino. A lenda foi anotada em 1921 (1986: 89).

5 | N.T.: O texto original é lacônico, mas podemos compreender essa crítica de Gow ao funcionalismo recorrendo a uma citação de Lévi-Strauss presente em outros textos do autor, que fazem conjunto (*ensemble*, gostaríamos de dizer) com o presente texto: “já está mais do que na hora de a etnologia se livrar da ilusão inteiramente inventada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos em que são confinados pelo tipo de estudo que preconizam por propriedades absolutas dos objetos aos quais os aplicam. Se um etnólogo fica acantonado durante um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que em níveis diferentes daqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocaram, tal unidade não se dissolve em graus diversos em conjuntos de que ele em geral nem desconfia” (1971 [2011]: 587).

O relato de Nimuendaju é de certa forma inexato. Ao contrário do que ele conta, os Kuniba viveram pelo menos desde o começo do século dezenove no médio rio Juruá, e eram o único povo que vivia permanentemente no curso do rio principal, em contraste com seus vizinhos indígenas que viviam ao longo dos afluentes, os Kanamari e os Kulina. Em 1867, de acordo com o geógrafo inglês Chandless, os Kuniba estavam trocando ferramentas de metal com comerciantes não-indígenas, que então já subiam regularmente o rio Juruá para obter produtos florestais. Eles trocavam essas ferramentas de metal com seus parentes Manchineri no rio Purus, bem mais ao sul. Aparentemente a população Kuniba nunca foi muito numerosa, e parece ter consistido em apenas uma aldeia, com menos de cem pessoas.

Faltam registros históricos sobre os Kuniba entre 1867 e 1912, mas claramente eles foram tragados, de maneiras que desconhecemos, pela rápida expansão da indústria extrativa da borracha na área do Juruá, e isso os levou ao ocaso. Dada a sua longa história de trocas com comerciantes não-indígenas, é provável que eles tenham se convertido à produção e troca da borracha com relativa facilidade: isso pode explicar a falta de relatos subsequentes sobre eles até 1912. 1912 é uma data bastante significativa, porque ela testemunha o começo do colapso nos preços mundiais da borracha amazônica, e isso pode explicar a mudança repentina nas relações entre os Kuniba e os patrões da borracha.

A julgar pelo testemunho ocular local, aparentemente de origem kuniba, e pelos registros do Serviço de Proteção ao Índio, podemos elaborar uma ideia do que aconteceu. Em resumo, antes de 1912, os Kuniba viviam no rio Itucumã, um tributário do Tarauacá, ele mesmo um tributário ao sul do Juruá, em uma rota comercial tradicional que levava ao povo Manchineri do rio Purus. Quando eles viviam no Itucumã, um patrão da borracha capturou o filho de um chefe kuniba, Manoel Antônio, e de sua esposa, Wariman. Os Kuniba fugiram para o norte, atravessando o Juruá, para Icarahy, um povoado no rio Jutáí. Em maio de 1912, eles foram perseguidos por Cornélio Chavez, presumivelmente o chefe que roubou o garoto. Os Kuniba o mataram, bem como a sua esposa e um de seus trabalhadores. Eles sequestraram cinco filhas de Cornélio e de sua esposa. Os Kuniba foram então perseguidos por dois outros patrões, João Rufino e Reinaldo Cavalcanti, que organizaram um massacre.

Os registros do SPI observam que apenas dois kuniba, o chefe e a sua esposa, foram mortos no massacre pelos patrões da borracha e seus empregados. Os sobreviventes do massacre, sete homens, cinco mulheres e ao menos três crianças foram levados a força para o seringal Restauração, no Juruá: nesse grupo estava uma mulher chamada Carolina. A maioria dos sobreviventes concordaram em seguir viagem com o SPI, enquanto três deles escolheram ficar em Restauração: duas das três crianças foram dadas por suas mães aos patrões brancos. No dia três de novembro, os sobreviventes kuniba embarcaram em um barco para Manaus, e de lá para uma colônia no norte da Amazônia Brasileira.

A história do povo Kuniba então se esfria, como nota Carvalho, até 1921, quando Curt Nimuendaju encontrou Carolina em Manaus (Carvalho, 2002). Trata-se obviamente da mesma Carolina mencionada pelos relatórios do SPI. Em uma carta para Theodor Koch-Grunberg, Nimuendaju expressa sua insatisfação com Carolina como informante linguística, sugerindo que ela havia esquecido a sua língua. Há alguma evidência dessa mesma insatisfação na lista de palavras publicada. A carta de Nimuendaju registra que Carolina estava vivendo no Posto do SPI, uma comunidade indígena supervisionada pelo SPI, ainda que nenhum Posto Indígena jamais tenha sido fundado para os Kuniba. Parece provável, nessas circunstâncias, que Carolina não estava mais vivendo em uma comunidade kuniba, e não falava mais ativamente a língua kuniba. Dito isso, sua maestria na língua kuniba, a julgar pelos dados que temos sobre os dialetos piro, claramente era impressionante.

## A MITOLOGIA JURUÁ-PURUS NO FINAL DO SÉCULO XX

Mesmo que Carolina e o seu povo estejam “extintos”, a história que ela contou não está. Versões dessa história são contadas pelos povos indígenas ao longo da área dos rios Juruá e Purus, povos que antes eram vizinhos dos Kuniba.

Os Cashinahua, falantes de uma língua pano, viveram ao sul dos Kuniba no começo do século vinte, nas cabeceiras do principal tributário do rio Juruá, o Tarauacá. Como observado, essa área estava compreendida na rota comercial que os Kuniba usavam para viajar para e desde o rio Purus. Em algum momento entre 1910 e 1920, muitos Cashinahua se mudaram em direção ao sul, para o rio Purus, e para onde agora é Peru. Cecilia McCallum gravou a seguinte versão cashinahua “fim-de-século XX” da história de Carolina, no Purus. Ela segue assim:

Yube costumava visitar a sua irmã à noite e fazer amor com ela. Ela não sabia quem era o seu amante, então ela manchou a sua face com jenipapo, e por isso ele fugiu da aldeia. Junto com o seu cunhado ele foi caçar inimigos, os anões Bunkunawa. Infelizmente os Bunkunawa mataram Yube e o decapitaram. Seu lamentoso cunhado o enterrou em uma cova, mas ele se levantou da cova. De uma maneira horrenda ele seguia o seu cunhado apavorado, quicando e implorando o tempo todo por comida e água. Todas as tentativas de satisfazer a sede da cabeça falharam, porque toda água escorria pelo buraco aberto no pescoço. Até que Yube percebeu que ele deveria se transformar. Ele pediu à mulher que jogasse algodão tingido no céu, e se agarrando ao fio com seus dentes ele subiu para o céu e se transformou na lua (“uxe”). “Olhe”, uma menina exclamou, “lá está ‘Uxe’!” Furiosa, a cabeça de Yube, que queria ser conhecida como Cabeça-Yube-Estrangeiro (“Yubenawanbuxka”), provocou o sangramento de todas as mulheres com penas do rabo de arara vermelha. Depois que elas pararam de sangrar, todas elas engravidaram. Depois disso, um arco-íris apareceu pela primeira vez, transformado do sangue de Yube. Como resultado, os homens se tornaram capazes de morrer, pois há um caminho deste mundo para o céu (McCallum, 2001: 153-154).

No começo do século vinte, o povo Kanamari, falante de uma língua da família Katukina, vivia como vizinho imediato dos Kuniba nos tributários ao norte do Juruá. Alguns Kanamari permanecem ali, mas muitos se mudaram para mais ao norte ao longo do século XX, para os vales de outros rios. Em uma coleção de mitos kanamari publicada pela organização não-governamental luterana Comin, de 2007, o professor Paranem Manoel Kanamari, do Xeruã, um tributário ao sul do Juruá, contou esse mito como se segue:

Muito tempo atrás, nasceram numa aldeia duas crianças, um menino e uma menina. Elas se criaram juntas. Quando as crianças cresceram, o irmão foi numa noite à rede da sua irmã e fez amor com ela. Ele não falava nada; assim, a irmã não sabia que era o irmão dela que vinha cada noite para fazer amor. O rapaz visitava a irmã só à noite. A moça queria descobrir quem era o rapaz. Ela teve uma boa ideia. Colocou jenipapo numa jarra e deixou a jarra debaixo da sua rede de dormir, esperando o rapaz à meia-noite. Depois de eles terem feito amor, ela marcou o rosto do rapaz com jenipapo. Ao amanhecer, ela viu o rapaz com o rosto marcado com jenipapo. Por isso, descobriu que era o seu próprio irmão que vinha cada noite. Os dois ficaram com muita vergonha e se separaram. A partir daquele dia, o menino virou lua e a menina, sol, e nunca mais se encontraram. Essa história de duas crianças nos trouxe uma coisa muito importante. Elas se transformaram em luz para sempre iluminar todos nós; a menina ilumina o dia, e o menino ilumina a noite (Sass (org.), 2007: 53-54).

Esses três mitos são claramente muito similares. Obviamente, a história de Carolina e os mitos cashinahua recentemente registrados contêm um elemento que está ausente nas versões kanamari: a visita aos inimigos e a decapitação do herói.

Pode parecer que Carolina simplesmente contou a Nimuendaju uma história comum às comunidades indígenas da região Juruá-Purus. Mas ela não fez isso. Por acaso, conhecemos uma porção notável das mitologias dos povos Cashinahua e Kanamari do início do século XX, e sabemos que esses povos não estavam contando a história de Carolina. Ao invés disso, eles estavam contando histórias muito diferentes sobre a lua. É apenas muito depois que eles começaram a contar a história de Carolina, a versão kuniba.

## AS VERSÕES DO COMEÇO DO SÉCULO XX

Os dados cashinahua vêm do livro *Rã-txa hu-ni-kui: a língua dos Caxinauas*, publicado em 1914 no Rio de Janeiro pelo polímático historiador João Capistrano de Abreu. Esse livro é um documento impressionante. Seu título bilíngue, em cashinahua e português, significa “A língua do povo verdadeiro”. Ele consiste em uma longa série de textos na língua cashinahua, mitos e outros, junto com uma descrição gramatical e um pequeno dicionário dessa língua. Os dados foram fornecidos por dois jovens rapazes cashinahua da região do rio Juruá, Bôrô e Tuxinĩ, que viajaram ao Rio de Janeiro a pedido de Abreu.

Bôrô e Tuxinĩ contaram a Abreu três versões (duas em cashinahua e uma em português) do mito da origem da lua muito similares àquela de Carolina, mas com uma notável diferença: nenhuma delas menciona o incesto entre irmão e irmã. A cena inicial do rapaz que se tornaria lua e de sua irmã, e a marcação com jenipapo, estão simplesmente ausentes. No lugar disso, as versões de Bôrô e Tuxinĩ dessa variante começam com a guerra contra os inimigos, e o destino daquele que se tornaria a lua é motivado apenas por sua aproximação a, e decapitação por, esses inimigos, conduzindo à sua tentativa de retornar para casa em uma forma monstruosa, sua rejeição pelos seus parentes, e sua decisão de se tornar a lua.

Bôrô também contou a Abreu uma versão notavelmente diferente, mas que novamente não contém qualquer menção ao incesto. Nela quem se tornará lua é uma mulher, uma moça que se recusa a casar. Sua mãe a manda embora, e ela vaga por muito tempo, choramingando. Quando ela volta, sua mãe se recusa a deixá-la entrar em casa, dizendo “você pode dormir lá fora. Isso vai te ensinar a não querer se casar”. Quando a filha insiste em entrar na casa, a mãe furiosa corta a sua cabeça com um machado. A mãe joga o corpo no rio, mas a cabeça fica rolando e gemendo ao redor da casa durante toda a noite. Como nas outras versões, a cabeça resolve então se tornar a lua e pede à mãe um fio de algodão, que ela recebe; com a ajuda de um urubu ela entra no céu e se torna a lua (ver Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 86).

Voltando ao caso kanamari, um contemporâneo de Abreu, o padre francês Constantin Tastevin, viveu na região do rio Juruá entre 1905 e 1926, e produziu uma quantidade notável de descrições primárias linguísticas e etnográficas dessa região, ainda largamente não publicadas. Seus dados são especialmente ricos sobre o povo Kanamari. Como vou discutir adiante, os Kanamari eram e são divididos em uma série de grupos idealmente endogâmicos, cada qual nomeado por um animal totêmico acrescido de um classificador – *djapa*: essa divisão era geograficamente instanciada na localização dos subgrupos ao longo do fluxo leste-oeste do rio Juruá. Enquanto todos os subgrupos partilhavam os mitos de origem do mundo associados aos heróis Tamakori e Kirak, que eram também associados ao fluxo leste-oeste do rio Juruá, cada subgrupo tinha uma visão distinta da lua. Eu vou resumir os dados de Tastevin comentados por Carvalho (2002) da seguinte maneira:

1. Versão *Amɛna Djapa*: a lua é o ornamento nasal do criador mítico Tamakori, que fica maior, depois menor, e então morre, sendo substituído por um novo.
2. Versão *Wiri Djapa*: a lua é um casal, o homem chamado *Dyuruyã* e a mulher chamada *Aphanyã*, que estão sentados no céu cantando.
3. Versão *Ben Djapa*: a lua é um homem jovem, filho de Tamakori, que fica grande, depois pequeno, e então morre, e é substituído pelo criador por um novo filho.

4. Versão de um subgrupo desconhecido: a lua é uma jovem moça bonita que incha com o sangue menstrual retido, o que a faz envelhecer.

Sendo assim, no começo do século XX, o tema do incesto irmão/irmã em relação à lua estava ausente das mitologias dos povos Cashinahua e Kanamari, enquanto quase um século depois ele se torna dominante. A história de Carolina estava se espalhando, sendo tomada de empréstimo pelos povos vizinhos.

Tendo isso em vista, poderíamos esperar que, no começo do século XX, quando os Kanamari e os Cashinahua viviam bem próximos, e em contato mediado pelos Kuniba, seus mitos seriam mais semelhantes, e à medida em que eles perderam contato uns com os outros, e especialmente quando eles perderam a mediação dos Kuniba, seus mitos se tornariam mais distintos. Esse seria um modelo padrão baseado nas concepções acerca da diversificação biológica e linguística, e de transmissão de informação no geral. Mas não é o que encontramos nesse caso. Ao contrário, à medida que os Kanamari e os Cashinahua se distanciaram mais e mais uns dos outros, e com a remoção da mediação dos Kuniba, seus mitos de origem da lua foram se tornando mais e mais semelhantes.

O caso fica ainda mais estranho quando percebemos que as antigas variantes cashinahua e kanamari foram coletadas *depois* da retirada efetiva dos Kuniba da cena local, em 1912. Os povos Cashinahua e Kanamari então “tomaram emprestado” esse mito de uma antiga comunidade vizinha apenas depois que ela desapareceu. Isso parece totalmente contraintuitivo, em desacordo com todos os modelos de transferência de informação, e assim em desacordo com a Segunda Lei da Termodinâmica. E é provavelmente ainda mais estranho, pois há boa evidência de que os Cashinahua tomaram a variante kuniba apenas no final dos anos 1950. Temos então um problema sobre causalidade informacional.

Esse problema acerca da causalidade é de alguma maneira resolvido pela presença continuada, tanto entre os Kanamari quanto entre os Cashinahua, de um punhado de pessoas kuniba depois do massacre e da remoção. As fontes do SPI mostram que três pessoas kuniba escolheram permanecer na região do Juruá. Tastevin mesmo nota que pelo menos dois kuniba permaneceram entre os Kanamari depois do massacre de 1912 e da remoção dos sobreviventes: o xamã da tribo, chamado Amador, e uma mulher chamada Kiama. Esses dois são presumivelmente nomes alternativos para aqueles que constam nos registros do SPI. Para os Cashinahua, temos uma evidência de coresidência kuniba-cashinahua pós-1912: o diário de Tastevin descreve um homem kuniba chamado Moisés, vivendo no seringal Porto Sérgio com sua esposa cashinahua nos anos 1920.

Portanto, ainda que existam potenciais vetores de transmissão dos Kuniba para os Cashinahua e Kanamari depois de 1912, nós ainda estamos diante de um problema significativo. Por que a versão kuniba do mito se tornou tão difundida entre os Cashinahua e Kanamari ao longo do século XX? Como um punhado de kuniba

sobreviventes, talvez apenas três deles, impuseram sua versão de um mito para dois povos vizinhos, que falavam línguas não relacionadas ao kuniba e entre si, e que estavam por aquele tempo se retirando do contato uns com os outros?

Tanto quanto sabemos, esse fenômeno se aplica apenas ao mito de origem da lua. Obviamente, esse é o único mito kuniba de que temos conhecimento, mas não há qualquer indício na extensiva literatura de que as mitologias cashinahua e kanamari estivessem se tornando mais parecidas no geral ao longo do século XX: ambas as mitologias mostram claras mudanças, algumas dramáticas, mas a convergência só parece estar acontecendo no que diz respeito ao mito de origem da lua.

## OS POVOS DO JURUÁ NO COMEÇO DO SÉCULO XX

No começo do século XX, os Kanamari, os Kuniba e os Cashinahua eram vizinhos na bacia do Juruá, mas eles eram um tipo particular de vizinhos. Como Lévi-Strauss notou há muito tempo para os povos indígenas na Amazônia em geral, os Kanamari, os Kuniba e os Cashinahua eram internamente organizados de formas que implicavam seus vizinhos, de tal modo que as formas sociais internas eram versões diminuídas, domesticadas, de suas políticas externas, isto é, de suas relações com seus vizinhos. Essa característica desses povos foi muito obscurecida pela atual prática de pesquisa de campo etnográfica na área, desde os anos 1950, que tem focado cada povo como totalidade única: “os Kanamari”, ou “os Cashinahua”. Entretanto, essas etnografias recentes são de tamanha qualidade que é fácil explorar em algum detalhe esse isomorfismo entre o interior da sociedade e o seu exterior.

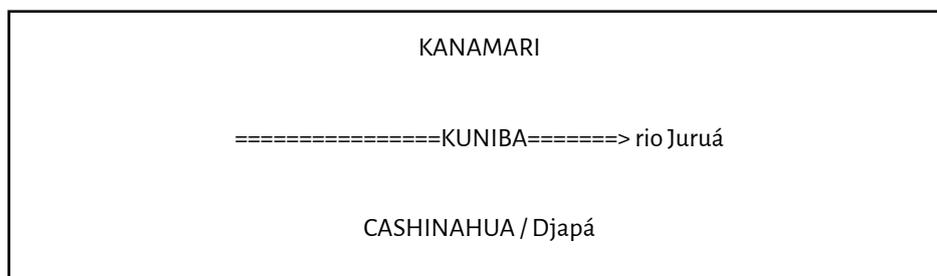
Atualmente, tanto os Kanamari quanto os Cashinahua vivem em comunidades espalhadas ao longo de áreas relativamente extensas, por vezes distantes dos territórios que ocupavam anteriormente à indústria da borracha. Esses movimentos têm, como um todo, feito com que os Kanamari e os Cashinahua se distanciem, um padrão que é ainda mais exacerbado pelas estruturas burocráticas do Estado. As comunidades kanamari modernas estão todas no estado do Amazonas, no Brasil, enquanto as comunidades cashinahua estão ou no estado do Acre, no Brasil, ou no Peru. Sendo assim, existem poucos espaços burocráticos que façam os Kanamari e os Cashinahua se aproximarem, e não há evidências de que esses povos façam isso. Isso posto, a fronteira internacional entre o Peru e o Brasil faz pouco para minimizar os contatos entre as comunidades cashinahua localizadas dos dois lados. Ademais, os Kanamari preservam um grande interesse pelos Cashinahua, que são o paradigma dos *Djapa*, ou “inimigos”. Em contraste, não há qualquer evidência de que os modernos Cashinahua demonstrem qualquer interesse especial pelos Kanamari.

Como notamos anteriormente, os Kanamari eram e são organizados em uma série de subgrupos endogâmicos, cada um dos quais leva um nome composto por um animal totêmico mais *-djapa*, “grupo”, ou “grupo inimigo”, como os já mencionados

Amɛna Djapa, Wiri Djapa e Ben Djapa. De acordo com um de seus etnógrafos, Luiz Costa, cada subgrupo *-djapa* kanamari estava associado a um tributário ao norte do rio Juruá (Costa, 2007). Membros de um mesmo subgrupo *-djapa* consideram-se como *-wihnim*, “parentes”, próximos ou distantes, enquanto membros de outros subgrupos *-djapa* consideram-se como *oatukuna*, “outros humanos”, “estranhos”, isto é, como outras pessoas cuja co-humanidade é reconhecida, mas não socialmente atualizada. Mediando entre tais “parentes” e “estrangeiros” estava a categoria de “amigos” (entre homens, *-tawari*; entre mulheres, *-tawaro*).

A análise de Costa sobre os Kanamari não faz qualquer menção ao povo Kuniba, talvez porque ele tenha trabalhado com comunidades que viviam no rio Itacoá, um tributário do rio Javari, a considerável distância dos territórios anteriores, que ficavam ao sul, ao longo do rio Juruá (Costa, 2007). Carvalho (2002) trabalhou com as comunidades Kanamari ao longo do rio Juruá, muito próximo de seus antigos territórios e dos territórios dos Kuniba (foi nesse rio que ocorreu o massacre). A sua etnografia mostrou a considerável importância do povo Kuniba na autoconcepção de ao menos alguns Kanamari. Ela registrou que seus informantes kanamari falavam vez por outra desse povo, e anotou o seguinte comentário: “Duas famílias perdidas que nós temos, *Kuniba* e *Amɛna*. Esta morava no (rio) Pau d’Alho. Quando os brancos chegaram, arrastaram tudo” (Carvalho, 2002: 72, n. 31). Os *Amɛna-Djapa* eram inquestionavelmente um grupo falante de kanamari, enquanto os Kuniba obviamente não o eram. Esse informante, todavia, claramente incluía os Kuniba no universo moral dos subgrupos kanamari *-djapa*, não como *Djapa*, “inimigos” como os *Cashinahua*, mas como *oatukuna*, “outros humanos, estranhos”, e como atuais ou potenciais *-tawari*, “amigos”. Com efeito, na língua *kušitineri*, aparentemente idêntica à língua *kuniba*, a palavra para “não-kuniba”, ou “outro povo indígena”, foi registrada por Tastevin precisamente como *tawari* (Tastevin e Rivet, 1923/1924).

Figura 4  
O modelo espacial kanamari



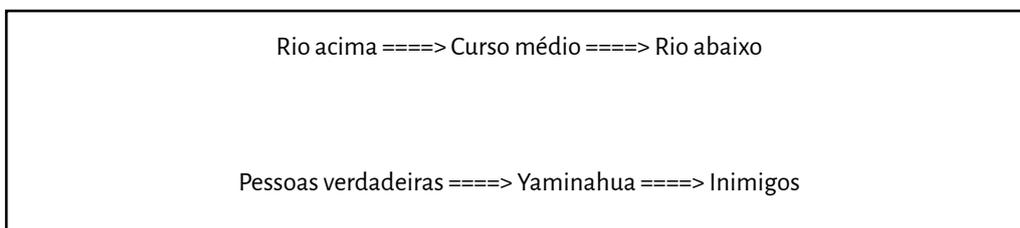
A análises de Costa são do século XXI, e dizem respeito a um sistema fluvial ao noroeste do Juruá. Entretanto, os viajantes descreveram uma situação muito similar

no meio do século XIX, como o fez também Tastevin no começo do século XX.

Os Cashinahua, segundo Deshayes e Keiffenheim, experimentam-se como *huni kuin*, “pessoas verdadeiras”, em oposição a *nawa*, “inimigos”, de uma maneira diretamente espacial e até mesmo geográfica (Deshayes e Keiffenheim, 2003). As “pessoas verdadeiras”, os Cashinahua, vivem nas cabeceiras, nos divisores de águas entre os sistemas fluviais. Os “inimigos” vivem ao longo do curso dos maiores rios, ou às margens do mar. Entre esses dois tipos de gente vivem os *Xutanawa*, os “inimigos que portam nomes”, os povos Yaminahua, falantes de línguas próximas, mas mutuamente ininteligíveis, e que partilham com os Cashinahua um mesmo sistema de transmissão de nomes, bem como conjuntos de nomes. Na concepção cashinahua, os Yaminahua são mediadores decisivos em relação aos “inimigos”, tanto espacialmente quanto socialmente, pois era através dos Yaminahua que os Cashinahua acessavam as mercadorias dos *nawa*. *Yami*, em alguns dialetos yaminahua, significa “machado”, e a tradução mais comum de seu nome é então “inimigos-machado”. Os Cashinahua não têm uma taxonomia muito elaborada dos tipos de *nawa*, “inimigos”, então não é claro se eles reconhecem os Kuniba e os Kanamari como povos separados e distintos.

Figura 5

O modelo espacial cashinahua



Os dados de Deshayes e Keiffenheim vêm dos povos Cashinahua no final do século XX, e de pessoas que viviam bem distantes de seus territórios do começo do mesmo século. Mas, novamente, essa figuração parece de fato corresponder à situação anterior.

## RUMO A UM MODELO ESPACIAL KUNIBA

Dadas todas as coisas que nós não sabemos e nunca saberemos sobre o povo Kuniba, não será nenhuma surpresa concluir que não sabemos virtualmente nada sobre como eles se viam nessa paisagem social. Não existem, é claro, etnografias recentes desses povos que poderiam corresponder aos estudos de Costa e de Carvalho, ou de Deshayes e Keiffenheim. Isso posto, a história de Carolina nos oferece algumas pistas, que são apoiadas pelos relatos de Chandless.

A história de Carolina opõe dois tipos de viagens, e as suas relações, com o interior da sociedade kuniba. A versão kuniba começa de uma maneira diferente das variantes posteriores, e essa *mise en scene* está ausente do resumo de Lévi-Strauss n'A *Origem dos Modos a Mesa*. Por razões desconhecidas e intrigantes, Nimuendaju truncou a história em sua carta para Baldus. A história de Carolina de fato começa da seguinte forma: "Um homem tinha ido a uma viagem, deixando sua mulher em casa. Esta, durante a ausência do marido, recebia todas as noites, na sua rede, a visita de um desconhecido" (Nimuendaju, 1986: 89). Sabemos, por Chandless e por outras evidências para os povos falantes de línguas piro, o que a jornada do marido significava. Os Kuniba eram comerciantes de longas distâncias. Por conseguinte, tinham duas valências para a distância social e para as viagens que lhes estavam associadas: em direção aos aliados de comércio e em direção aos inimigos perigosos.

A documentação arquivística nos permite especificar a direcionalidade desses movimentos. A principal rota comercial dos Kuniba era por terra, até o povo Manchineri no rio Purus, ao sul. Chandless conta que os Kuniba viajavam originariamente para propósitos comerciais ao rio Purus, ao longo do rio Tarauacá, tributário do rio Juruá, e por seu afluente, o Envira, e então viajavam por terra ao outro rio. Entretanto, ao tempo de sua visita, eles tiveram que abandonar essa rota devido aos ataques dos Nawa do alto Juruá, e precisaram seguir uma alternativa mais ao leste. Em meados do século XIX, os Kuniba não viajavam longe subindo o rio Juruá por medo desse mesmo povo Nawa.

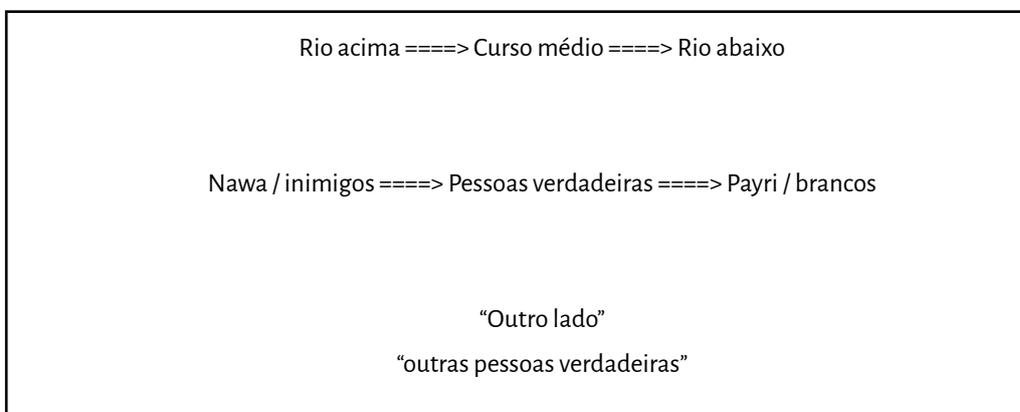
A jornada do homem que se tornaria o cunhado da lua, que inicia a história de Carolina, seria, portanto, uma jornada pelo rio, ao sul, rumo ao povo Manchineri no Purus, enquanto a aldeia inimiga na história, para a qual o rapaz que se tornaria a lua foge, provavelmente estaria localizada entre o povo Nawa, rio acima no Juruá. Fica claro pelo mito e pelo contexto conhecido que a primeira jornada é por canoa, e a segunda por terra. Os contemporâneos Piro do Urubamba distinguiriam essas duas jornadas como sendo "ao outro lado/a outra bacia hidrográfica", de um lado, e "rio acima/para a floresta" de outro. A jornada "para o outro lado", para os Kuniba, era para os parceiros de troca e parentes manchineri, enquanto a jornada "para a floresta" é uma viagem ao mundo do povo inimigo Nawa. É, portanto, provável que os Kuniba distinguissem entre jornadas para "o outro lado/rumo aos parceiros comerciais", e movimentos "rio acima/para a floresta/ rumo aos inimigos Nawa", como o fazem hoje os Piro do Urubamba.

Não parece ser o caso de que os Kuniba identificassem os Cashinahua com seus "inimigos" Nawa. Os comerciantes kuniba historicamente viajaram perto do território cashinahua enquanto eles iam e voltavam do Purus por meio do rio Tarauacá e de seus tributários, claramente sem sentir realmente medo de um ataque. Os "inimigos" Nawa que eles temiam e evitavam viviam rio acima, no Juruá.

No modelo espacial kuniba existe uma terceira possibilidade de jornada, não mencionada na história de Carolina: a expedição de troca rio abaixo para a terra dos

*payri*, os “brancos”. Em meados do século XIX tais jornadas pareciam ter cessado e, segundo Chandless, os Kuniba trocavam com os visitantes brancos que viajavam às suas terras (Chandless, 1869). Pelo tempo de Carolina, tais jornadas provavelmente não eram mais do que vaga memória, dada a extensão com que os patrões brancos vieram a dominar todo o transporte comercial na área. Mas, como vimos, Carolina contou a sua história precisamente no contexto de sua própria viagem dramática ao mundo dos *payri*.

Figura 6  
O modelo espacial kuniba



## A HISTÓRIA DE CAROLINA E A POLÍTICA EXTERNA INDÍGENA NO JURUÁ-PURUS

Caso olhemos novamente para as Figuras 4, 5 e 6, elas se parecem com sociedades segundo a definição clássica de entidades delimitadas. Mas elas claramente não o são, porque em cada caso os aparentes “limites” expressam não fronteiras entre o “Eu” e o “Outro”, mas antes um ponto específico de transição ao longo de um gradiente que vai do “Eu” ao “Outro” e volta. Como Viveiros de Castro argumentou, para os povos indígenas amazônicos, o Eu é precisamente o Outro do Outro. “Pessoas verdadeiras” conhecem-se como “pessoas verdadeiras” porque elas são vistas como “Inimigas” pelos seus “Inimigos”.

Todas as histórias discutidas aqui concernem à lua. Para os povos da área Juruá-Purus, a lua é o operador celestial dessas relações socioespaciais de Eu e Outro. Nessa área, todos os maiores rios seguem um fluxo básico de sudoeste-nordeste, que está geralmente próximo de uma orientação oeste-leste, e como tal próximo dos aparentes movimentos do sol e da lua no céu. Os rios Juruá e Purus nascem onde o sol e a lua se põem, e fluem para a direção em que o sol e a lua nascem.

A história de Carolina, e os outros mitos com os quais lidamos aqui, concerne à origem da lua. Como um corpo celestial, a lua está em contraste marcado com o sol.

Se a lua partilha com o sol o trânsito diário de leste para oeste, ela também mostra um movimento distintivo de oeste a leste em seu período de nascimento e ocaso de base mensal: a lua nova é vista primeiro no céu ocidental, enquanto a lua minguante é vista por último no céu oriental. Como tal, na área Juruá-Purus, a lua sintetiza as duas direções do movimento do rio, rio abaixo e rio acima, e, como vimos, são essas direções do movimento do rio que repousam no núcleo dos modelos locais de espaço social. A lua, por conseguinte, no contraste entre o seu trânsito diário e o seu trânsito mensal pelo céu, replica em um nível celestial a modelagem espacial de base fluvial das relações Eu/Outro entre os povos indígenas dessa área.

A lua é assim a contraparte celestial do fluxo fluvial que governa as relações espaciais entre esses povos vizinhos. Como tal, a lua tem uma significância intrínseca para o que Lévi-Strauss chamou de “política externa” dos povos indígenas dessa região (Lévi-Strauss, 1949). Por política externa Lévi-Strauss queria dizer a relação específica de uma sociedade com suas condições exteriores de existência em um campo de outras sociedades, e assim a atitude de qualquer sociedade para com seus vizinhos. Como ele também notou, os povos indígenas amazônicos são caracterizados pelo isomorfismo entre o interior de sua sociedade e o exterior, de tal modo que cada um replica e modela o outro, um tema desenvolvido em maiores detalhes por Viveiros de Castro (2002).

## UMA ESTRUTURA CELULAR

Os mitos coletados por Capistrano de Abreu, Tastevin e Nimuendaju podem ser conectados ao sistema sociogeográfico da área Juruá-Purus que discutimos acima. As antigas versões kanamari são caracterizadas por sua heterogeneidade, que corresponde diretamente à sua associação com subgrupos endogâmicos particulares localizados em tributários específicos da margem norte do rio Juruá. No antigo sistema kanamari, o mito kuniba é simplesmente outra tradição de um subgrupo. Aqui a história de Carolina não se coloca como algo especial: é simplesmente mais uma história sobre a lua, em uma sequência de tais histórias alinhavadas ao longo do rio Juruá. O fluxo desse rio, e o espaçamento dos subgrupos ao logo dele, é, como vimos, central para a sociologia e a cosmologia kanamari.

De fato, há evidências de que as diferenças entre as antigas versões kanamari da lua são estruturadas pelo “sentido de subgrupos” que o fluxo do rio Juruá possui. Do mapa de Carvalho (2002), seguindo Rivet e Tastevin, nós temos a seguinte sequência, de rio acima a rio abaixo, no Juruá:

Ben Djapa => Wiri Djapa => Kuniba

Sendo assim, temos a sequência rio acima-rio abaixo das antigas versões kanamari/kuniba:

1. A versão Ben Djapa, mais rio acima: a lua é um jovem rapaz, o filho de Tamakori, que cresce, depois diminui e então morre, e é substituído pelo herói criado por um

novo filho.

2. A versão Wiri Djapa, no meio: a lua é um casal, o homem se chama *Dyuruyã* e a mulher se chama *Apohanyã*, eles estão sentados no céu cantando.

3. A versão Kuniba, mais rio abaixo: na qual a lua é o amante secreto e incestuoso de sua própria irmã.

É significativo que a versão Wiri Djapa seja a mais similar à versão kuniba dentre as duas versões localizadas kanamari, e geograficamente a mais próxima também. Com efeito, em uma nota de rodapé ao relato de Tastevin sobre a versão Wiri Djapa, Carvalho escreve que

Em nota lateral, Tastevin observou que *Apohanya* significa “sopro, aquele que sopra”. Suponho ter Tastevin incidido em equívoco, e que ele devesse estar referindo à *ypoanya*, prima paralela, o que faz pleno sentido no contexto da versão *Wiri*, ainda hoje largamente compartilhada, da lua que resultou de uma união incestuosa, e que é, em linhas gerais, a mesma versão do mito da lua que Nimuendaju recolheu, em 1921, e identificou como *Kuniba* (Carvalho, 2002: 283 n. 205).

Me parece que no começo do século XX a versão kuniba do mito da lua estava contida em uma estrutura de subgrupos kanamari, de tal forma que cada subgrupo, incluindo aí os Kuniba, tinha a própria versão de suas ideias sobre a lua, ordenadas sequencialmente por suas localizações ao longo do fluxo oeste-leste do rio Juruá, e plenamente coordenadas com os movimentos leste-oeste e oeste-leste daquele corpo celestial.

Isto posto, o mito kuniba claramente aponta para fora das versões kanamari, para um eixo espacial distinto, aquele dos inimigos. Nas concepções kanamari mais recentes, os “inimigos”, *Djapa*, são os Cashinahua, e esse padrão é bastante antigo. Assim, os inimigos são localizados bem para o sul, longe do fluxo definitivo do rio Juruá, ao longo do qual os atos cosmogônicos dos heróis criadores kanamari Tamakori e Kirak tiveram lugar. Suspeito que os Kanamari foram incapazes de adotar a sequência “visita à aldeia dos inimigos” do mito kuniba, bem como toda a história sobre a decapitação e sobre o retorno para a casa, precisamente porque isso envolveria uma jornada para o sul, e assim ficaria de fora de sua compreensão espacial sobre a relação entre a lua, o rio Juruá e as suas próprias formas sociais.

Voltando agora para os Cashinahua, suas versões do mito da lua, no começo do século XX, diferem do mito kuniba em dois sentidos principais. Ou 1) eles não fazem menção ao incesto irmão/irmã ou à marcação da face da lua com a tinta de jenipapo, e partem diretamente para a jornada fatídica daquele que se tornaria a lua para a aldeia dos inimigos. Ou 2) eles invertem o sexo daquele que se tornaria a lua, e localizam a ação principal em um cenário doméstico e dentro das relações íntimas de parentesco entre uma mãe e sua filha.

Em termos espaciais, os Cashinahua se colocam nas cabeceiras dos rios, de tal modo que qualquer movimento para fora de suas comunidades é um movimento rio abaixo, e assim aos *nawa*, “inimigos”, sempre rio abaixo. Da perspectiva cashinahua do começo do século XX, o mito kuniba é uma espécie de síntese de suas duas possibilidades míticas. Ele começa em um cenário doméstico e dentro de relações íntimas de parentesco, mas transformando a relação entre mãe e filha para aquela entre um irmão e uma irmã, para então ir para as relações entre o rapaz que se tornaria a lua e os inimigos. Pode-se dizer que, enquanto as versões cashinahua do mito no começo do século XX estavam vacilando entre as duas possibilidades, de uma lua masculina e de uma lua feminina, o mito kuniba alcança uma solução dialética para o problema, integrando ambas as possibilidades, e inovando uma possibilidade não atualizada de uma lua feminina na forma de uma irmã-amante da lua masculina: a irmã da lua masculina é implicitamente uma lua feminina.

Temos assim dois conjuntos de sequências para os dados do começo do século XX. A sequência kanamari enfatiza que cada subgrupo ao longo do Juruá tinha uma variante das ideias sobre a natureza da lua, e essa variação é gradual ou clítica. A sequência cashinahua enfatiza a escolha binária entre os sexos da lua, masculino ou feminino. Em ambos os casos, o mito kuniba agia como uma síntese dialética da sequência. Essa síntese não era temporal, de sentido hegeliano, mas antes espacial: uma dialética hegeliana e temporal tem apenas uma síntese; enquanto uma dialética não-hegeliana e espacial possui várias. Em circunstâncias históricas normais, tais resoluções dialéticas espaciais saturam um campo social dado.

## UM HIATO EM UMA PLENITUDE

A questão então se torna: o que acontece quando uma síntese dialética espacial específica desaparece por razões que têm muito pouco a ver com a dinâmica social existente em um campo social? O que acontece quando uma síntese dialética espacial é confrontada com a violência genocida e com a remoção populacional promovida pelo Estado? No caso que analisamos, o que acontece com o sistema mais amplo quando o povo Kuniba é removido? A resposta, ao menos nesse caso, é que os outros dois povos remanescentes no campo social têm que tomar a síntese destruída para si mesmos.

Como uma dobradiça complexa entre os mitos kanamari e cashinahua sobre a lua do começo do século XX, e conseqüentemente sobre ideias acerca da política externa e da relação entre povos vizinhos, o mito kuniba ocupa um lugar chave no papel de mediador dos sistemas mitológicos locais. Ele era ao mesmo tempo uma versão toêmica das ideias kanamari, dentro de um sistema totêmico mais amplo, e algo como uma síntese dialética de duas possibilidades míticas cashinahua. Enquanto os Kuniba estiveram por ali, contando a sua variante do mito de origem da lua, os povos vizinhos

Kanamari e Cashinahua eram capazes de contar a sua própria variante. Quando os Kuniba foram removidos daquela paisagem social, ao que parece, ambos os vizinhos se encontraram obrigados a começar a contar as versões kuniba da história.

A principal mudança nas versões cashinahua e kanamari do mito de origem da lua ao longo do século XX foi a emergência do tema do incesto irmão/irmã. Em ambos os casos, dessa forma, a origem da lua foi radicalmente deslocada para o coração do mundo social, na relação íntima, noturna e sexual entre um irmão e uma irmã. Tanto para os Cashinahua quanto para os Kanamari, no final do século XX, a origem da lua veio a ficar dentro da comunidade mais imediata, no desejo incestuoso de um “humano de verdade” por sua irmã.

No começo do século XX, a variante kuniba estava implicitamente presente nas mitologias tanto dos Cashinahua quanto dos Kanamari. A outra versão de Bô rô, na qual a lua é mulher, diz respeito a uma moça que teme demais seus esposos em potencial, e os trata como inimigos. Ela é dessa forma a inversão do irmão kuniba, que trata sua irmã como se ela fosse sua esposa potencial. Da mesma maneira, a antiga versão kanamari do subgrupo Wiri Djapa alude a um casal formado implicitamente por primos paralelos, isto é, uma forma menos marcada da relação entre irmão e irmã. Essas versões antigas, de ambos os povos, são claramente versões “fracas” em relação à versão “forte” kuniba, mas estão também, por assim dizer, indo semanticamente na mesma direção.

Penso que a razão pela qual os Cashinahua e os Kanamari do começo do século XX não contavam o mito de origem da lua à maneira kuniba é precisamente porque o povo Kuniba já o fazia. Isto é, os antigos Cashinahua e Kanamari eram dispensados da necessidade de contar essa história desse modo porque ele já era conhecido por eles como uma variante kuniba. Essa variante existia para esses dois povos como uma história kuniba, e seu conteúdo semântico estava disponível como uma citação: “o povo Kuniba conta assim, mas nós contamos desse jeito”. Quando a possibilidade de citar o povo Kuniba evaporou com a sua extirpação, essa estratégia não era mais possível. Tanto a mitologia cashinahua quanto a mitologia kanamari foram forçadas a fazer o que a mitologia kuniba se dispunha a fazer: localizar a origem da lua na transgressão do tabu do incesto, uma transgressão à constituição mesma de sua própria interioridade social.

Por não contarem a variante kuniba sobre a origem da lua, os Cashinahua e Kanamari do começo do século XX eram capazes de explorar outras possibilidades míticas. No caso cashinahua, ou ao menos no caso de Bô rô, isso permitia contar dois mitos muito diferentes, focados nas distintas possibilidades de o protagonista principal ser do sexo masculino ou feminino. No caso kanamari, a presença da variante kuniba permitia a cada subgrupo contar sua própria versão sobre o que era a lua, bem como usar essa variabilidade cosmológica como uma forma de diferenciação em um nível cosmológico.

## CONCLUSÃO

Quais são os correlatos sociológicos desse fenômeno? O que isto tem a dizer para a antropologia social?

Um dos problemas da maior parte das abordagens antropológicas dos mitos é imaginar essas narrativas primordialmente como comentários sobre outros assuntos: eles seriam a reflexão consciente de uma comunidade sobre a suas próprias formas sociais. Essa era a posição que os franceses chamavam “anglo-estruturalismo”. Trata-se, é claro, de uma imagem pejorativa. Permitam-me então citar Pierre Clastres:

Que os mitos se pensam entre si, que sua estrutura seja analisável, não há dúvida, e Lévi-Strauss oferece uma prova brilhante; mas isso, de certo modo, é secundário: pois eles pensam primeiramente a sociedade que se pensa neles, e aí reside sua função. Os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, eles envolvem uma dimensão sociopolítica que a análise estrutural evita, naturalmente, levar em conta, sob pena de entrar em pane. O estruturalismo só é operatório à condição de separar os mitos da sociedade, de apreendê-los, etéreos, flutuando a uma boa distância de seu espaço de origem (Clastres, 1978 [2004]: 201-202).

Tudo isto é totalmente inadequado para o caso presente, pois sob qual condição histórica possível uma comunidade abandonaria seu próprio comentário acerca de suas próprias formas sociais para assumir os comentários de comunidades vizinhas sobre as suas formas sociais distintas?

Parece-me que essa ideia segundo a qual os mitos são comentários sobre as formas sociais de uma comunidade é um mal-entendido fundamental acerca do que são os mitos para os povos indígenas amazônicos, e provavelmente o que são os mitos em geral. Ao menos para os povos indígenas amazônicos, os mitos são principalmente transações sociais intergeracionais, transações que são especialmente marcadas entre avós e netos. Essas transações sociais não tomam a forma de uma pedagogia, mas antes constituem ativamente o contador de mitos como avô, como constituem reciprocamente e de forma igualmente ativa quem escuta o mito como neto. Mitos são primordialmente fenômenos de parentesco.

Para os povos indígenas do Sudoeste da Amazônia, o que constitui uma sociedade é também e principalmente um fenômeno de parentesco. Nossa concepção euro-americana de Sociedade não é o modo pelo qual esses povos formulam esse assunto. As formulações deles dizem respeito a ideias como “humanos verdadeiros”, pessoas entre as quais é apropriado viver e se engajar no fluxo cotidiano da vida. “Humanos verdadeiros” está necessariamente contrastado com “humanos que não são verdadeiros”, gente com quem não é possível viver bem e se engajar na continuidade da vida cotidiana. Esse contraste entre “Humanos verdadeiros” e “humanos que não são

verdadeiros”, não é absoluto, mas antes transitivo: para permanecer como projeto, “humanos verdadeiros” precisam conter uma forma de “não verdade” ou de “Outridade”. “Humanos verdadeiros”, pessoas idênticas entre si, são com efeito irmãos de mesmo sexo, portanto não-casáveis. Para se tornar casável, uma relação entre dois “humanos verdadeiros” deve conter sementes de diferença, e essas são mais comumente a diferença de gênero entre irmão e irmã adultos. Enquanto as relações entre irmão e irmã são, como vimos, o paradigma do incesto, seus respectivos filhos, como primos cruzados, são parceiros ideais para o casamento.

Como Viveiros de Castro mostrou em seu ensaio *GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality* (Viveiros de Castro, 2001), o parentesco na Amazônia não tem fronteiras, não há um ponto no qual o parentesco simplesmente termina e o não-parentesco começa. Ao invés disso, o parentesco amazônico é caracterizado por elaborados gradientes espaciais de “proximidade” e “distância”, mas sem transposição do gradiente espacial para a genealogia em sentido euro-americano. À medida que nos afastamos da comunidade da vida cotidiana, as relações de parentesco tornam-se cada vez mais afinizadas, como é minimamente verdade entre um irmão e uma irmã adultos; em direção aos afins atuais, como os cunhados; e mais adiante a estrangeiros, que são afins virtuais; e a seguir em direção aos inimigos, animais, os mortos, seres poderosos, a lua, e assim por diante, numa série escalonada de afinidade potencial. Nas bordas do cosmos todos os seres são plenamente afinizados. A viagem de volta é o inverso: a afinidade é progressivamente expelida das relações, que vão se tornando progressivamente consanguíneas. A consanguinização não termina na relação entre irmãos de mesmo sexo, mas continua no reino do que talvez queiramos chamar de individual: no caso discutido aqui, na relação entre o corpo morto e a sua cabeça decapitada.

Como tais, coletividades etnograficamente conhecidas como os Kuniba, os Cashinahua ou os Kanamari não concebem a si mesmas como distintas em um sentido genético, como diversificações, de um ponto de vista temporal, desde uma origem comum; mas antes como distintas em um sentido espacial. Isto é, a comunidade de “humanos de verdade”, na qual vivemos, é a precipitação localizada de um universo de outridade.

O que são os mitos nesse esquema? Nas linguagens indígenas da região, os mitos são chamados de “histórias dos antigos”, “histórias dos ancestrais”. Seria fácil interpretar erroneamente essa definição, conferindo a ela uma interpretação genética, e não espacial. Os mitos não são estritamente “histórias dos ancestrais” em um sentido genético, como reprodução paralela dos ancestrais e de suas histórias. Os mitos são os ancestrais. E esses ancestrais não são temporalmente distanciados, mas antes espacialmente distanciados. O mito sobre a lua não é primordialmente um mito kuniba, cashinahua ou kanamari. É primariamente a história da lua sobre si mesma, contada desde uma posição que é completamente inescrutável epistemologicamente.

Na *Abertura às Mitológicas*, Lévi-Strauss escreveu:

Sobre o estudo dos mitos, já dizia Durkheim: “É um problema difícil, que deve ser tratado em si, por si e segundo um método que lhe seja específico”. Ele sugeria também a razão desse procedimento, quando evocava mais adiante os mitos totêmicos, “que, certamente, não explicam nada e apenas deslocam a dificuldade, mas que, ao deslocá-la, parecem pelo menos atenuar-lhe o escândalo lógico”. Uma definição profunda que poderia, em nossa opinião, ser estendida a todo o campo do pensamento mítico, dando-lhe um sentido mais amplo do que pretenderia o autor (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 23).

Como Nancy Munn notou brilhantemente sobre os mitos walbiri, quem testemunha a ação mítica? A resposta é: ninguém (Munn, 1973). Quem é esse ninguém, essa pessoa-não-existente que viu a lua se tornar a lua? A Sociedade? Eu acho que não. Precisamos, portanto, de uma nova sociologia.

---

**Peter Gow** (1958-2021) era professor de Antropologia Social da Universidade de Saint Andrews (Escócia). Publicou *An Amazonian Myth and its History* (2001) e *Of Mixed Blood - Kinship and History in Peruvian Amazonia* (1991).

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Capistrano de. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.

CARVALHO, Maria Rosario Gonçalves de. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Ed. Casa de Palavras.

CHANDLESS, William. 1986. “Notes of a Journey up the River Juruá”. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 39: 296-311.

COSTA, Luiz. 2007 *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional

da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CUNHA, Euclides da. 1907. *Peru versus Bolívia*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.

DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. 2003. *Pensar el Otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. Trad. Balbina Vallejo. Lima: CAAAP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2019 [1949]. “La politique étrangère d'une société primitive”. In: DEBAENE, Vicent (ed.). *Anthropologie Structurale Zéro*. Paris: Éditions du Seuil: 201-219.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1964] *O Cru e o Cozido (Mitológicas I)* Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. (Mitológicas III). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011 [1971]. *O homem nu*. (Mitológicas III) Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

MCCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford: Berg.

MUNN, Nancy. 1973. *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca: Cornell University Press.

NIMUENDAJU, Curt. 1986. "Mitos Indígenas na Obra de Curt Nimuendaju". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 21: 64-111.

SASS, Walter (org.). 2007. *Tâkuna. Nawa Bûh Amteiyam Amkira. Mitos Kanamari*. São Leopoldo: Ed. Oikos & COMIN.

TASTEVIN, Constant; RIVET, Paul. 1923/1924 "Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. I. Le groupe arawak pré-andin (Fin)". *Anthropos*, Bd. 18/19, H. 1./3.: 104-113.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2001 "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (eds), *Beyond the visible and the material. The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press: 19-43.

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

---

Tradução: Marcos de Almeida Matos

Revisão: Renato Sztutman

Recebido em 16 de junho de 2021. Aceito em 21 de setembro de 2021.

# Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192783>

## Marcos de Almeida Matos

Universidade Federal do Acre | Rio Branco, AC, Brasil  
tapecuim@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0546-9345>

## RESUMO

O artigo propõe examinar dois dos principais mitos pano relacionados à ayahuasca como transformações de uma série de outros mitos. Estabelecendo assim um conjunto de transformação, procura-se demonstrar que esses mitos estão intimamente ligados aos mitos que versam sobre a relação dos humanos com bandos de queixadas. Essa ligação pode ser compreendida à luz de uma hipótese bastante influente acerca da história da difusão da ayahuasca, expandindo-a para a região dos altos rios Juruá e Purus. Em particular, trata-se de indicar algumas ideias para pensar como os mitos se transformaram para acomodar em seu seio o uso da ayahuasca, e o que essa mudança significa do ponto de vista das cosmologias que produziram aqueles mitos.

## PALAVRAS-CHAVE

Mitos, povos Pano, ayahuasca, transformações míticas, história

## BETWEEN ANACONDAS AND WHITE-LIPPED PECCARIES: TRANSFORMATIONS IN PANOAN MYTHS OF AYAHUASCA

**ABSTRACT** This article proposes to examine two of the main panoan myths related to ayahuasca as transformations of a series of other myths. By establishing a set of transformations, it seeks to demonstrate that these myths are closely linked to the myths about the relationship between humans and herds of peccaries. This connection can be understood in light of a very influential hypothesis about the history of ayahuasca diffusion, expanding it to the region of the upper rivers Juruá and Purus. In particular, we want to suggest some ideas to think about how the myths were transformed to accommodate the use of ayahuasca in their midst, and what this change means from the point of view of the cosmologies that produced those myths.

## KEYWORDS

Myths, Panoan peoples, ayahuasca, mythical transformations, history

O objetivo deste artigo é oferecer algumas chaves de análise para os mitos de origem da ayahuasca contados por alguns grupos “Pano do Sudeste”, isto é, aqueles tradicionalmente viveram nas áreas do alto rio Juruá, alto rio Purus e de seus afluentes (para usar a classificação sugerida por Townsley, 1994: 247). Para fazê-lo, procurarei restituir essas narrativas aos conjuntos de transformação de que fazem parte, para assim iluminar as relações existentes entre os distintos conjuntos de mitos. Espera-se dessa forma tornar visíveis paisagens de pensamento que não podem ser percebidas quando consideramos esses mitos isoladamente.

O impulso inicial para esta reflexão foram as gravações que eu fiz com lideranças e sábios yawanawa ao longo do ano de 2009. Quando voltei a escutá-las, alguns anos depois, me surpreendi ao perceber que uma história de origem da ayahuasca contada pelo saudoso Raimundo Luiz Yawanawa<sup>1</sup> poderia ser compreendida como uma transformação direta dos mitos que contam sobre pessoas que viraram queixada. Quando comecei a comparar os mitos yawanawa com outros mitos pano, e depois com outros mitos de outras tradições linguísticas vizinhas (arawak e arawa), me convenci de que a associação mítica entre os queixada e a ayahuasca não era uma peculiaridade do sistema mítico do “povo-queixada” (tradução corriqueira do etnônimo Yawanawa).

Peter Gow, em *An Amazonian Myth and its History* (2001), já havia explorado a relação entre um mito sobre um homem que foi para debaixo da terra e se transformou em queixada e o sistema xamânico que integra o uso da ayahuasca. Gow relata que o mito fora contado por um compadre seu, Artemio, no contexto de uma conversa sobre mirações de ayahuasca, da qual participava, além dele, um ashaninka chamado Julian, que estava então aprendendo com o reputado xamã Don Mauricio, pai de Artemio (cf. Gow, 2001: 37-39). Don Mauricio, comenta Gow, contava que anteriormente existiam muitos bandos de queixadas na região, mas que “quando os *cahunchis* (xamãs) tomavam ayahuasca, eles encontravam o buraco na floresta através do qual os queixadas vem para esse mundo, e o escondiam” (2001: 38).<sup>2</sup>

Parte do argumento desenvolvido por Gow ao longo do livro demonstra que aquele mito, além de tematizar o problema da disponibilidade dos animais predados pelos Piro e as modalidades de xamanismo que vinham então caindo em desuso, dialoga com um outro mito sobre o destino do demiurgo Tsla (que viaja para o céu, pensado como terra dos brancos, de onde chegam os aviões dos *gringos* do *Summer Institute of Linguistics*), conectando o mundo subterrâneo visto pelo homem no mito ao mundo piro visto pelos *gringos* (“o céu dos Piro é o mundo dos *gringos*, como o mundo dos Piro é o céu dos queixadas” — 2001: 278). O mito, em suma, conta (ou tem) uma história para além do enredo que ele simplesmente narra, e daí o título do livro.

Pretendo sugerir aqui que ao lermos os mitos pano de origem da ayahuasca em suas relações com os mitos sobre os queixada (inclusive aqueles analisados por Gow) nos tornamos também capazes de compreendê-los em relação a uma história. Sigo, portanto, a senda aberta pelas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, que mostram à exaustão

<sup>1</sup> | O “velho Raimundo”, como era carinhosamente chamado, foi uma das grandes lideranças responsáveis por conquistas políticas e territoriais importantes na segunda metade do século XX no Acre indígena. Faleceu no final de 2010, depois de uma longa luta contra o câncer. Eu não poderia mencionar o seu nome e as suas histórias sem deixar aqui esta homenagem à sua memória. Para desembaraçar alguns detalhes da narrativa, me socorri com uma versão traduzida dessa mesma gravação que foi produzida pela linguista Lívia Camargo, a quem agradeço, no contexto de um projeto de documentação linguística apoiado pelo Museu do Índio - Funai.

<sup>2</sup> | A tradução dessa passagem do livro de Gow é de minha responsabilidade, como as dos demais textos em língua estrangeira citados neste artigo.

como os mitos tomados em conjunto, e vistos a partir de suas transformações, falam ainda muitas outras coisas. Ao final de nosso esforço (uma pausa, e não um fim, pois a análise dos mitos é, em certo sentido, interminável) ficará claro não apenas que os mitos que tomamos como objeto são transformações uns dos outros (e de outros, fora do texto), como também que as análises mitológicas podem ser compreendidas como transformação dos mitos em análise, assim como transformação de outras análises dos mitos.<sup>3</sup>

Os mitos que analiso a seguir foram narrados por pessoas cujas histórias coletivas se confundem com o trânsito por igarapés e “varações” que conectam as cabeceiras do rio Envira aos outros afluentes do rio Juruá (como o Tarauacá ou o Gregório), e ao rio Purus e seus afluentes (como o Chandless, o Iaco ou o Acre). Trata-se de pontos de encontros e conflitos envolvendo grupos indígenas e seringueiros ou padrões seringalistas brasileiros, e grupos de caucheiros vindos do Peru, associados a outros coletivos indígenas vindos do rio Ucayali, do Madre de Dios e de seus afluentes — e aqui inclui-se principalmente pessoas piro-yine vindas do Madre de Dios e do baixo Urubamba; pessoas ashaninka e pessoas shipibo e conibo vindas da região do rio Ucayali; entre outros.<sup>4</sup> Voltaremos a esses encontros na conclusão do texto.

## A ANTA QUE JOGAVA JENIPAPO, OU O HOMEM QUE CASOU COM A SUCURI

Os leitores que acompanham a “Panologia” (um dos ramos mais prolíficos da etnologia sobre os povos indígenas na Amazônia Ocidental) sabem que existem pelo menos duas estruturas narrativas básicas comumente associadas à ayahuasca: o mito que conta sobre como um homem namorou com uma mulher-sucuri, indo viver com ela no mundo submerso; e o mito que conta como o povo de uma aldeia resolve subir aos céus através do uso intensivo de uma espécie de cipó. A coleção e comparação de todas as versões dessas narrativas permitiria a escrita de todo um novo volume das *Mitológicas*. Com efeito, o primeiro mito que reproduzo aqui, por exemplo, é talvez o mito pano que foi mais registrado e difundido. Eu mesmo já ouvi sua narrativa por pessoas yawanawa e huni kuin incontáveis vezes. Foi registrado em vários contextos e suportes: dele existem dezenas de versões escritas em livros e monografias, existem muitas pinturas, ilustrações em livros e desenhos. E existe ainda uma versão em filme de animação feita pelos Yawanawa<sup>5</sup>; uma versão em filme, encenada com atores (filmada na aldeia Jacobina, na Terra Indígena Kaxinawa-Ashaninka do Rio Breu); e uma versão em jogo eletrônico para computador (baseada em narrativas registradas na Terra Indígena Kaxinawa do Baixo Rio Jordão).

As versões huni kuin desse mito são reputadas muito explicitamente como a história de origem do *nixi pae* (ayahuasca). Entre os Yawanawa é também comum atribuir essa função ao mito de *Puyahunihu*, que reproduziremos mais adiante (embora nosso artigo não comece por ele, é o nosso verdadeiro M01<sup>6</sup>, e todo esse artigo orbita

3 | Por isso eu não poderia sustentar qualquer pretensão de oferecer neste texto uma análise ou demonstração final de um suposto “verdadeiro sentido” desses mitos. Antes, trata-se de um primeiro apanhado de uma reflexão em andamento. Além disso, como é bem sabido, em mitologia “quem conta um conto aumenta um ponto”: me dou por satisfeito se as análises que se seguem motivarem outras interpretações, consoantes ou discordantes dessas que aqui apresento.

4 | É claro que diversas formas de relação entre esses povos indígenas através dos “varadouros” e *istmos* que cortam os divisores de águas aconteciam antes da chegada e do estabelecimento de não-indígenas na região (cf. Zarzar, 1983; Gow, 1993: 331). O que não havia então, segundo a hipótese com a qual concordamos (e à qual voltaremos na conclusão), era o uso disseminado da ayahuasca.

5 | O filme *Awarã Nane Putani* pode ser assistido no link <https://vimeo.com/72352580>.

6 | Anexada ao artigo está uma lista de todos os mitos mobilizados aqui.

ao redor desse mito). A versão que resumo aqui está baseada na que foi registrada por Miguel Carid Naveira (Carid Naveira, 1999: 188-190; esse será o nosso M02), e inicialmente, como pano de fundo para essa narrativa, terei em vista onze outras versões muito parecidas com esta: cinco versões huni kuin (M03 — Tastevin, 1925: 165; 1926: 202-203; M04 — Lagrou, 2000; 2007: 197-200; M05 — Camargo, 1999; M06 — D'ans, 1975: 122-131; M07 — Ibã, 2005), duas versões sharanawa (M08 — Siskind, 1973: 138-140; M09 — Deleage, 2009: 95-98), uma versão shawadawa (M10 — Iskuhu et. al., 2009: 83-85), e três versões yaminawa (uma do rio Acre, M11 — Sáez, 2006: 460-462; uma do rio Mapuya, M12 — Perez Gil, 2006: 117-119; e uma contada por um homem yaminawa que saiu do rio Acre para morar na Terra Indígena Jaminawa do rio Caeté, M13 — Padilha et. al., 2019: 75-78).

A versão yawanawa (M02) conta que

Um homem já casado estava sem nada para comer e decidiu ir pescar. Na beira de um lago, ele ouviu um barulho, e observou escondido. Uma anta veio até a beira do lago e jogou três frutos de jenipapo na água. Então se ouviu uma voz: “Txipi teu marido te chamou”. Da água saiu uma mulher muito bonita, que transou com a anta. O homem voltou para casa pensando no que tinha visto. Ele não conseguiu dormir lembrando da mulher do lago.

No dia seguinte disse para sua mulher: “Ô, eu vou buscar jenipapo, meu corpo está muito feio, tão branco”. O homem então buscou jenipapo, e deu uma parte para que sua mulher o pintasse, guardando um cacho para jogar mais tarde no lago. A mulher pintou todo o seu corpo. Depois disso, o homem disse que ia procurar alguma coisa para comer no lago, pegou suas flechas e foi embora. Ele foi até o lugar onde tinha visto a anta, e jogou os frutos do jenipapo no lago. “Txu, teu marido chegou”, ele ouviu a irmã mais nova gritar. Do lago saiu uma mulher ainda mais bonita do que a que ele tinha visto no dia anterior. Quando ela passou perto do homem, ele a agarrou pelo cabelo. A mulher, vendo que não era a anta, contorcia-se gritando: “Me deixa, me deixa!”. O homem então contou que vira a irmã dela namorando a anta. A mulher então resolveu namorar o homem: “para que possamos conversar direito, eu vou passar um remédio em seus olhos”. Quando a mulher pingou o sumo de uma planta nos olhos do homem, ele viu que o lago era uma grande casa. A mulher perguntou então se o homem era solteiro, ao que ele confirmou, mentindo. Os dois então se casaram, e o homem passou a viver no fundo do lago com as duas irmãs.

Toda noite, seu sogro tomava ayahuasca com a sua família. O homem queria tomar, mas as suas esposas o desaconselhavam. Uma noite, apesar dos conselhos em contrário, o homem experimentou a ayahuasca. Quando ele começou a sentir os efeitos da bebida, ele logo passou mal. Então a mulher pediu para seu pai assoprar sobre ele. Quando o sogro foi assoprar sobre sua cabeça, desesperado, o homem gritou: “Essa cobra quer me engolir, mulher me ajuda que a cobra está me engolindo”. Ele então passou a noite inteira gritando sem controle.

Muito tempo se passou, e as mulheres já estavam grávidas do homem. Uma delas teve um menino e a outra uma menina. O homem já se acostumara à sua nova família. Enquanto isso, a mulher humana que tinha ficado na terra achava que ele estava morto, e já estava cumprindo o luto, tinha já raspado o cabelo. Passando fome, ela ia com os filhos até uma ponte que o marido tinha construído sobre um igarapé. Dentro da água, as crianças encontraram um bodó (*ishki*) no buraco de um pau, mas tentando pegá-lo descascaram a sua cauda. Quando finalmente conseguiram pegar o bodó, deram-no à criança mais nova para que ela o guardasse no cesto, mas bodó espetou a mãozinha da criança e escapou. A mulher não parava de lamentar: “bodó velho preto, por que tu fugiu? Meus filhinhos estão com fome, eles vivem sem pai, eles vieram pegar um bodó e você foge”.

Esse mesmo bodó viu o homem deitado com as duas mulheres. Em um momento propício, se aproximou dele, e contou que vira a sua antiga mulher lamentando. O homem então sentiu muita saudade de sua antiga família. Os dois então combinaram a fuga do homem.

No outro dia bem cedo o *ishki* convidou o homem para trazer o resto da lenha que tinha deixado. O homem fingiu que não queria ir, mas *ishki* agarrou o homem pelo braço e arrastou ele para fora como tinham combinado. O homem se sentou sobre as costas do *ishki* e este o lançou sobre a terra seca. O homem foi embora de volta para a sua antiga casa, enquanto o *ishki* foi se esconder no último remanso de água, para que as cobras não o encontrassem.

O homem chegou em sua casa e encontrou a sua mulher chorando. Ela reclamou do cheiro ruim que ele exalava. Esquentou água e deu banho nele. Enquanto isso, a família das sucuris sentia a sua falta e o procuraram. O pai-sucuri fez uma reza chamando a chuva, e choveu muito, os rios e lagos alagaram a terra. Mesmo assim as sucuris não puderam encontrá-lo (Naveira, 1999: 188-190).

Há alguns motivos para que esse mito esteja entre os que são mais conhecidos na Amazônia Ocidental: ao oferecer uma figuração muito concreta da experiência de um viajante que longe de casa experimenta a ayahuasca, o mito se presta como uma máquina de tradução para os encontros que se tornam cada vez mais intensos e prolíficos desde que os Yawanawa, os Huni Kuin, os Shanenawa e outros coletivos pano entraram no “tempo da cultura” e dos festivais (Aquino, 2006; Ferreira Oliveira, 2018). Tanto os jovens indígenas que deixam as suas aldeias para conduzir rituais neoxamânicos nas cidades do sudeste e do estrangeiro, quanto os brancos que participam de festivais, encontros e iniciações promovidos frequentemente nas terras indígenas no Acre, encontram ressonâncias fenomenológicas significativas no enredo do mito. Esse mito é por isso muito utilizado, sendo, a cada encontro, introduzido pragmaticamente nesse circuito em expansão, no qual brancos e indígenas desejam comunicar aos outros as suas próprias experiências com a ayahuasca (o que, nesses tempos de “redes sociais”, não é pouca coisa).

Mas o mito possui também ressonâncias mais propriamente amazônicas. A começar pela anta que desvela para o homem a possibilidade de sua relação com uma mulher-sucuri. A anta como um afim sedutor é um personagem comum em mitos ameríndios. Mais do que isso, como demonstra Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido*, a figura do “tapir sedutor” vê-se muito comumente envolvida nos eventos míticos que dão origem aos venenos, em especial ao veneno de pesca (Lévi-Strauss, 1964: 314). Como a ayahuasca,<sup>7</sup> os venenos fazem o mito “passar por uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade” (Lévi-Strauss, 1964: 316), ao promoverem a reversibilidade dos planos da cultura e da natureza, que então tornam-se “permeáveis”: “o veneno definiria assim um ponto de isomorfismo entre natureza e cultura, resultante de sua compenetração”, tal como o animal sedutor, que também representa a “intrusão violenta da natureza no seio da cultura” (1964: 317).

Na versão acima transcrita, diante dos olhos do caçador escondido, a anta atira frutos de jenipapo na água (na maioria das outras versões, o narrador especifica que ela atirou três frutos no lago, e é muito comum que ele faça onomatopeias para identificar o barulho das sementes caindo na água). Esses frutos, que em situações normais estão entre os alimentos da anta (na versão huni kuin Mo6, o jenipapo é fruto de seu roçado), caso em que ela defecaria o caroço no lugar de atirá-los à água como se fossem bolos de oaca (o que evoca a relação apontada por Lévi-Strauss entre as fezes do animal e os venenos de pesca),<sup>8</sup> aparecem como elo de uma relação de afinidade, permitindo a comunicação amorosa entre pessoas de distintos povos-natureza e de sexo oposto. Isso conecta-se muito literalmente à função da tintura de jenipapo na produção das pinturas que embelezam e produzem o corpo das mulheres e dos homens, especialmente em situações ritualizadas de encontro entre diferentes pessoas (homens - mulheres; anfitriões - estrangeiros; humanos - extra-humanos, etc.): nessa versão yawanawa, o caçador sai depois de ser pintado com esmero pela sua antiga mulher; em algumas versões huni kuin, os narradores enfatizam a beleza da pintura da mulher-sucuri que sai do lago (cf., p.ex., o Mo4). Com efeito, para muitos povos pano a origem mais comum dos padrões gráficos *kene* é justamente a pele da sucuri ou da jiboia (Lagrou, 2007; Padilha et. al., 2019).<sup>9</sup>

O jenipapo atirado ao lago pela anta provoca a saída de uma mulher-sucuri, e assim a aproximação súbita do mundo do caçador e do mundo dos seres subaquáticos. Mas é uma planta-colírio que permitirá ao homem ver o mundo subaquático como ele via o seu próprio mundo, efeito que será depois revertido pela ayahuasca, permitindo ao homem ver o “outro lado do outro lado” (Viveiros de Castro, 2015: 284). O mito apresenta a ayahuasca também como uma teoria da visão, ou mais especificamente como uma teoria sobre o que significa ver como os outros (bichos, mortos ou brancos). Esse mundo subaquático é muito comumente representado em mitos amazônicos como morada de povos eminentemente sobrenaturais, por vezes agentes etiológicos

7 | Em *hantxa kuin*, ayahuasca se diz *nixi pae*, sendo que “*pae* é o termo usado para designar bebidas alcoólicas, alucinógenas, tóxicas ou venenosas” (Lagrou, 2007: 218).

8 | Há um mito muito difundido entre povos falantes de línguas pano que conta a origem do veneno conhecido no Acre como “oaca” (ou *poaikama*, em sharanawa): uma mulher transa com uma anta transformada em homem, que a leva para pescar usando como veneno seus próprios excrementos (cf. Siskind, 1973: 115-116). Esse mito, como observou Gow, é uma das bases para os mitos que contam os Piro-Yine sobre um personagem cômico chamado Shanirawa (uma paródia de mitos yaminawa), mitos que parecem também incluir uma versão dessa história que analisamos aqui (cf. Gow, 2001: 98; o personagem aparece também nos mitos escritos por Matteson: 1965: 184-192).

9 | A importância da jiboia e da sucuri nos sistemas simbólicos dos povos pano foi estudada por diversos autores (para ficar no escopo de nossa bibliografia, cf. Lagrou, 2007; Deleage, 2009; Sáez, 2006; Perez Gil, 1999, 2006; Carid Naveira, 1999; Roe, 1982). Por falta de espaço, não cabe aqui tentar resumir as sofisticadas análises desses autores, sobre as quais nos apoiamos.

implacáveis (cf. por exemplo, Barreto, 2013, para uma classificação dos seres subaquáticos do ponto de vista dos tukano). Alguns coletivos falantes de línguas arawak que vivem próximos aos divisores de águas entre os rios Juruá, Purus, Urubamba e Madre de Dios, como os Ashaninka (Varese, 2006: 173; Pimenta, 2015) e os Matsigenka (Johnson, 2003: 189), enfatizam que os brancos (chamados por eles pelo termo de origem quechua *viracochas*) viviam no fundo de um lago, de onde foram pescados.

É admirável também a difusão do motivo mítico do sogro-sucuri que oferece ao herói mítico plantas enteógenas e/ou cantos e técnicas xamânicas de cura, que aparece também em mitologias geograficamente muito distantes do sudoeste amazônico. Entre os Ashuar e os Canelo Quichua, Tsunki ou Tsungi, espírito aquático dono das sucuris e demais seres da água é quem ensina aos seus genros xamãs sobre o uso de plantas, dos dardos de feitiço e de outras técnicas xamânicas (Beyer, 2009: 529-531). Em algumas versões das histórias de Tsunki, esses espíritos vivem em palácios ou cidades submersas, cercados de mercadorias e máquinas. Há também, entre os povos tukano, por exemplo, as muitas versões de um mito no qual o pai de Yawira ou Wai Pino Mahko (uma mulher-sucuri) dá ao genro o tabaco, a coca e o *banisteriopsis* (cf. Bidou, 1983). Poderíamos também mencionar os espíritos da *Yacumama* ou *Yacuruna*, muito presentes nos contextos mestiços do xamanismo ayahuaqueiro na Amazônia Ocidental (Gow, 1994). E os leitores de *A Queda do Céu* (Albert & Kopenawa, 2015) vão se lembrar do relato de Davi sobre os sonhos que renunciavam sua transformação em xamã, e de como seu sogro foi iniciado: as filhas de Têpêrêsiki (comumente associado à sucuri), gente das águas, observam os bons caçadores, “chamam-nos e levam suas imagens até sua casa, onde os retêm por muito tempo. É durante essa estadia nas profundezas dos rios que eles começam a se tornar outros” (Albert & Kopenawa, 2015: 102).<sup>10</sup>

Que um grande predador como a sucuri seja um espírito poderoso e ameaçadoramente antropófago pode-se compreender através de uma espécie de dedução transcendental da razão amazônica:

é comum que os grandes animais predadores sejam formas diletas de manifestação dos espíritos. Entende-se, ademais, por que os animais de presa vêem os humanos como espíritos, por que os predadores nos vêem como animais de presa, e por que animais tidos por incomedíveis sejam frequentemente assimilados a espíritos (Viveiros de Castro, 2002: 393).

Daí a pregnância do caráter espiritual da sucuri, mas também a relação de afinidade mormente tematizada no mito, pois, além disso, nos regimes de troca sem “heterosubstituição” amazônicos, percebe-se

porque a afinidade potencial (...) é especificada nos mitos como afinidade efetiva, mas unilateral, onde os doadores de mulheres são os canibais por excelência. Quem dá mulheres

10 | Curiosamente, Kopenawa conta que diferentemente de seu sogro ele nunca foi capturado pelas mulheres *yawarioma*, mas que, fato comparável, durante uma caçada ele foi atacado por um bando de queixadas. Apavorado pelo fedor e pelo barulho do ranger de dentes dos porcos, ele desmaiou. Naquela noite, ele conta, ele sonhou com os espíritos queixada, e então compreendeu o que havia acontecido: “foi nesse momento que os espíritos queixada começaram a me aparecer em sonho. Um número incontável deles escapava de um enorme buraco na terra, do qual saía também um vendaval. Dançavam devagar com seus enfeites de penas, sobre um espelho que refletia uma luminosidade ofuscante” (Kopenawa & Albert, 2015: 103-104).

sem recebê-las em troca (e só uma pessoa vale outra), abre um crédito canibal contra os tomadores. A mitologia sul-americana tem como uma de suas figuras típicas o sogro antropófago, (...) de quem se obtêm os bens culturais. (...) “O caçador é por excelência um genro”; com efeito, pois, em caso contrário, o genro será a caça por excelência (Viveiros de Castro, 2002: 175, 177).

Como afirmei acima, esse é um mito para o qual existem incontáveis versões. Seu enredo básico possui uma estabilidade muito marcada, desde as versões registradas por Tastevin em 1925 e 1926, passando pelas versões escritas por Lagrou (2000; 2007) ou Deleage (2009), até as versões que se pode ouvir no presente contadas pelos jovens ayahuasqueiros indígenas no Acre. Algumas versões acrescentam detalhes interessantes à narrativa, mas nenhuma delas modifica substancialmente o enredo (alterando a sua estrutura actancial ou introduzindo um novo personagem relevante, por exemplo), exceto nas motivações do caçador (ou pescador, na versão yawanawa) no começo da história,<sup>11</sup> e, mais importante, no seu final.

Nas versões huni kuin (MO3, MO4, MO5, MO6 e MO7), há uma diferença muito importante no final da narrativa: depois que o homem sai do lago, as sucuris o procuram sem sucesso, por vezes depois de fazer chover para que as águas dos rios e lagoas transbordem. O homem então se esconde de sua antiga família sucuri, mas depois de alguns dias ele e a sua família sentem fome de carne. Na versão MO6, ele sai para caçar na beira de um lago, e tenta flechar um jacu, mas erra. É quando vai buscar sua flecha, que ele é encontrado por seu filho sucuri, que o ataca e engole um pedaço do seu pé (em algumas versões, apenas o seu dedo). Então, sucessivamente, ele vai sendo atacado pelos outros membros de sua antiga família sucuri, que vão engolindo um pedaço cada vez maior de seu corpo. O homem clama pela ajuda de seus parentes, mas eles o encontram já todo quebrado. Eles matam as sucuris e abrem os seus corpos com facas, mas o homem já está todo mole, quebrado ou doente.

Nas duas versões mais antigas de que dispomos (MO3 escrita em 1926, e MO6 escrita em 1975), o homem é levado por seus parentes de volta para a aldeia, e, ao sentir que vai morrer, conta da ayahuasca e pede que lhe tragam cipós e folhas da mata, que ele vai conferindo, até que eles encontram o *Banisteriopsis caapi* e as folhagens da *Psychotria viridis*. O homem então ensina a preparar a bebida. Nas outras três versões huni kuin que fazem parte desse nosso *corpus* mítico (MO4, MO5 e MO7) alguns dias depois que o homem morre nasce sobre o seu túmulo tipos de cipó.<sup>12</sup>

Na versão yawanawa que reproduzimos acima (nosso MO2), e nas versões sharanawa MO9 e shawandawa M10, depois que o homem sai do lago com a ajuda do *ishki* (bodó), as sucuris (ou o patriarca sucuri) fazem chover e transbordar as águas para persegui-lo, mas não conseguem encontrá-lo. A versão sharanawa de Siskind (MO8) termina abruptamente quando o homem sai da água. As versões yaminawa do rio Acre (M11) e yaminawa do rio Mapuya (M12), que, como o MO2 yawanawa, não são reputadas como história de origem da ayahuasca, invertem o final, e contam que o homem é

11 | Na maior parte das versões, a narrativa começa quando um homem sai para caçar e chega na beira de um lago (como nas versões huni kuin MO3 e MO4; nas versões sharanawa MO8 e MO9; ou na versão shawandawa M10), ou de um igarapé (na versão MO7, registrada entre os huni kuin do rio Jordão). Na versão huni kuin de D'Ans (MO6), o homem sai para buscar jenipapo para pintar seu filho recém-nascido.

12 | Na versão MO4, no lugar onde o homem foi enterrado nascem quatro tipos diferentes: *xane huni*, *baka huni*, *shawan huni*, *ni huni* (Lagrou, 2007: 199). Na versão MO5, do corpo do falecido nascem três tipos de cipó: *shawan huni*, *shane huni* e *huni kayabi* (Camargo, 1999: 211). Na versão do mito registrada pelo pesquisador Ibã Huni Kuin no rio Jordão (MO7), o homem avisa aos seus parentes que de seu túmulo nascerá, na parte direita, cipó, e na parte esquerda, a “rainha” (*Psychotria viridis*). Ele ainda explica como seus parentes devem preparar a bebida, e avisa que se assim o fizessem ele lhes apareceria na miração, para ensinar-lhes a cantar (Ibã, 2005: 33).

que tenta encontrar sua antiga família sucuri, mas sem sucesso.

Devemos observar que as versões yawanawa, yaminawa e shawandawa não são tomadas pelos seus narradores como histórias de origem da ayahuasca (há, nesses sistemas míticos, outras histórias que cumprem essa função). Também nas versões sharanawa esses mitos não são apresentados por Siskind e por Deleage (e possivelmente pelos narradores que as contaram a eles) como histórias de origem, mas antes como mitos nos quais a ayahuasca desempenha um papel fundamental, e que por isso norteiam a experiência com a beberagem. No mito yaminawa do rio Acre (M11) é dito explicitamente que o homem já conhecia a ayahuasca (cf. Sáez, 2006: 461).

Há um outro mito escrito por Calavia Sáez (chamemo-lo de M14) que se oferece como a origem do costume de tomar ayahuasca: um homem sai para caçar e se esconde “atocaiado”. Ali ele é atacado e engolido até a metade por uma sucuri. Quando seus parentes o encontram, ele diz que eles deveriam tomar *shori* (ayahuasca). Ninguém sabia o que era isso, e ele então ensinou-os a preparar a bebida e a cantar (esse mito é, portanto, uma versão do final das versões M03 e M06). A versão desse mito oriunda dos yaminawa da aldeia Raya, no rio Mapuya (M17), conta como um homem aprendeu a “jogar feitiço e a curar” (Naveira, 2007: 345): quando ninguém sabia enfeitiçar ou curar, um homem que fora pescar na beira de um igapó foi enfeitiçado por uma sucuri. Seus parentes o encontram quando a sucuri já havia engolido a sua perna. Eles cortam a sucuri e retiram o homem, que, no entanto, morreu. Quando seus parentes chegam à aldeia com seu corpo para enterrar, ele ressuscita, mas fica ouvindo uma cantoria da sucuri em seu ouvido (apenas ele podia ouvi-la). Assim ele aprende rezas (*kuxuai*) e plantas para curar e enfeitiçar, conhecimento que repassa para os seus parentes. A narrativa termina sem qualquer menção à ayahuasca.

Percebe-se assim que o tema do cipó que nasce do cadáver de um homem é destacável e compõe um núcleo narrativo independente, que pode ou não aparecer como consequência do casamento com a mulher-sucuri. Esse tema faz uma tímida aparição nos mitos registrados por Calavia Sáez com os Yaminawa no rio Acre (no mito da “ascensão aos céus” M25, uma transformação de nosso M01, o cipó nasce do umbigo do pajé morto). Há também uma (in)versão curiosa no mito M15, que conta que um *koshuiti* (um “rezador”), estando para morrer, pede que seus netos plantem pimenta, cipó e tabaco sobre o seu túmulo. Assim fizeram, e dias mais tarde um desses netos encontrará sobre a tumba do velho *koshuiti* uma *ronoá* (que é como são chamadas em yaminawa a jiboia e a sucuri), que o levará para matar homens do povo Kukushnawa (Sáez, 2006: 428-431).<sup>13</sup>

Mais ainda, a ayahuasca pode estar completamente ausente do mito do homem que se casou com a mulher-sucuri: há uma versão shawandawa (M10), por exemplo, cujo enredo é quase exatamente o mesmo das outras versões que analisamos (o homem vê a anta jogar jenipapo no lago, a imita, namora e se casa com a mulher sucuri...), mas que não menciona a ayahuasca. Os Shawandawa atribuem a origem do

<sup>13</sup> | A história do neto que é levado a matar pessoas kukushnawa pelo seu avô falecido transformado em jiboia é amplamente difundida entre povos falantes de língua pano. Mas nela não costuma figurar a ayahuasca, a pimenta ou qualquer outra “planta de poder” (ver por exemplo a versão desse mito contada por yaminawas do rio Mapuya — Pérez Gil, 2006: 83-85).

cipó a um outro acontecimento mítico, narrado em uma história identificada como “O Surgimento do Cipó” (nosso M16): um velho “pajé”, na hora de sua morte, pediu a seu filho para que fosse enterrado com os pés virados para o sol nascente. O filho o enterra com os pés para o poente, mas o velho já defunto se levantou e virou-se para o nascente, para o espanto de todos. Depois de algum tempo, nasce sobre seu túmulo a pimenta e o cipó. O filho mais velho do pajé descobre que a pimenta serve para enfeitiçar inimigos, e sonha que um homem o ensina a preparar a ayahuasca (mostrando inclusive qual folha deveria ser usada no preparo — Iskuhu et. al.: 2009: 27).

Esse mito é uma versão muito próxima de um outro mito que Tastevin atribui aos Huni Kuin do alto Tarauacá (M18 — Tastevin, 1926: 203-204): um velho huni kuin era um excelente caçador e um excelente pescador. Um dia, voltando de uma pescaria carregado de peixes, ele avisou aos seus paisanos: “vou morrer! Enterrem-me bem, sobretudo!”. Por ter sido enterrado em cova rasa, o velho revivia novamente, para o espanto de todos. Depois da terceira vez que ele saiu de sua cova, seus parentes “o pregaram no fundo da tumba com cinco estacas (...). Desta vez ele estava bem enterrado e não saiu mais” (Tastevin, 1926: 203). De seu túmulo brotaram quatro plantas até então desconhecidas: o *yuti* (pimenta, que nasceu de seu olho direito), o *patchi huni* (cipó, que germinou de seu olho esquerdo); o *chapa huni* e o *tukun huni*, que saíram de sua boca e de seu nariz. Uma criança descobre depois que o *yuti* poderia ser usado para matar por envenenamento.

Esta versão é interessante porque traz a figura velho pajé relacionado à fartura na caça e na pesca (pois para ele “a natureza não tinha nenhum segredo” — Tastevin, 1926: 203), e que se recusa a morrer definitivamente, espantando seus parentes. A recusa em morrer liga esse mito à história shawandawa de origem da ayahuasca (M16), mas conecta-o também e a um outro mito shawandawa: o mito de *Puiayhudihu* (M32), que é uma transformação direta de nosso M01.

## UM INTERLÚDIO PRÉ-MODERNISTA

A versão shawandawa para origem da ayahuasca (M16) não fala de caçadores, lagos ou sucuris, mas apresenta-se como uma transformação muito próxima das versões dos Yaminawa do rio Acre e do Mapuya que comentamos acima (M14 e M17). Nestas, por sua vez, há o tema de um homem que vai caçar ou pescar na beira de um lago e que é então atacado pela sucuri, o que os conecta muito diretamente ao final das versões huni kuin do mito de origem da ayahuasca (M03, M04, M05, M06 e M07).

Esse tema de um caçador que na beira de um lago é atacado e parcialmente engolido por uma sucuri está presente no conjunto de mitos huni kuin que foi registrado em forma escrita há mais tempo. Seu escriba, João Capistrano H. de Abreu, esteve com dois jovens huni kuin, Budu e Tuxin, vindos do rio Iboçu, tributário do rio Muru, afluente do Tarauacá, que foram levados ao Rio de Janeiro por Luiz Sombra em 1908

(Abreu, 1941: 5-9). Considero fundamental passar pelo *corpus* mítico registrado por Capistrano de Abreu pois sua obra teve um papel importante no debate indigenista do modernismo brasileiro, debate que pode ser tomado como uma transformação possível da posição indígena diante da interpelação colonizadora, isto é, como um pensamento sobre o encontro “interétnico” ou “cultural” — encontro nos quais a ayahuasca foi se tornando presença comum.

Em dois mitos narrados em sequência (M19 e M20 — Abreu, 1941: 347-351), um homem vai caçar na beira de um lago e é atacado por uma sucuri, que o engole. No primeiro mito (M19), o caçador escondido em uma tocaia observa uma sucuri atacar e comer uma anta. Enquanto ele assistia à cena, ele é atacado por uma outra sucuri, que o engole. Ele consegue arrancar o coração da sucuri e sair de dentro dela, gritando por seu irmão, que o encontra já com o corpo todo mole. Seu irmão o carrega para a aldeia, onde o caçador, depois de dias com o corpo mole, sem poder comer, falece. No segundo mito (M20), um homem, chamado Busã (como se chama o protagonista de algumas versões do mito *huni kuin* do homem que se casou com a sucuri), flecha uma juriti (o que evoca o M06, quando o homem é atacado pela sucuri ao tentar flechar um jacu), mas quando vai pegá-la percebe que uma sucuri saía do lago, em sua direção. Ele escapa da sucuri escondendo-se dentro de um toco de pau podre.

Em uma outra sequência de dois mitos, referidos por Capistrano de Abreu como “o feiticeiro e a sucuri” (M21) e “o feiticeiro e os porcos” (M22 — Abreu, 1941: 403-409), conta-se que um “tuxáua” organizou uma grande pescaria com venenos (como no começo de nosso M01 *yawanawa*). Depois de pescar peixes e de matar um jacaré, o *tuxáua* e seus companheiros vêem uma sucuri engolir um queixada inteiro. Os homens açoitam a sucuri, que não pode se mexer por estar com a barriga repleta com o queixada. Eles chamam um “feiticeiro” (*mukaya*) para falar com a cobra. Chamada por ele, ela entra em sua casa, e conta que estava apenas comendo, não havia feito nada aos homens, que a espancaram sem motivo. Emendada nessa, está a história (M22) de um feiticeiro que era capaz de “convidar” queixadas para que seus parentes os matassem. Ele então vai até a sua casa e se deita em uma rede, enquanto seus parentes matam os porcos que se aproximam. Depois de prepararem a carne, seus parentes começam a comer. O feiticeiro pede um pedaço bem pequeno de carne, mas se engasga: daí em diante ele não comeu mais carne de queixada.

O último mito deste conjunto que eu gostaria de mencionar faz a única referência à ayahuasca no *corpus* mítico registrado por Capistrano de Abreu: trata-se da história “O caxinauá que bebeu *huni*” (M23 — Abreu, 1941: 413-421). A história conta que Macari, depois de tirar *huni*, manda a sua esposa preparar a bebida. Ele então avisa aos seus parentes que iria tomar *huni* para ver as “almas de sua gente morta”. Quando ficou bêbado de *huni*, Macari corre, vendo sucuris e jacarés agressivos por toda parte. As almas vêm buscá-lo então, mas ele não quer ir. Com medo, seus parentes se escondem, mas ele quebra todas as panelas de barro deles, para depois correr pelo caminho

e subir em uma samaúma. Lá em cima ele corre pelos galhos, gritando com medo das almas, que tentam encantá-lo ainda sem sucesso. Macari desce da samaúma, e vai novamente até a casa de seus parentes. Eles sentem o seu cheiro ruim, e sentem medo dele. Ele continua vendo sucuris que querem mordê-lo, e por isso ele sobe na samaúma outra vez. É então que ele começa a ver as coisas das almas: vê casas, vê criação de onças e cachorros, vê cobras e lacraias deitadas. As almas assentam Macari em uma rede, e então o alimentam com mingau de banana, mudubim torrado, inhames cozidos. As almas perguntam se Macari era casado, e dão a ele muitos presentes: roupas, redes, flechas, arcos, machados, terçados, facas, miçangas, colares de dentes de macaco, pulseiras e braceletes, cintos de contas. Enquanto isso, a mulher de Macari chorava de saudade. Macari não consegue descer da samaúma, até que um urubu-rei, com pena do herói, o leva de volta para a aldeia. Ele então conta para os seus parentes tudo o que viu, e distribui os presentes que ganhou para a sua mulher e seus parentes.

Esses cinco mitos (M19-M23), de registro mais antigo em nosso conjunto, nos interessam sobremaneira aqui, pois eles mobilizam vários elementos presentes nos mitos de origem da ayahuasca com que trabalhamos: está ali o caçador na beira do lago e o seu encontro com a anta e a sucuri; está o corpo mole e doente do caçador que fora atacado pela sucuri (*dunôwã*, na grafia de Capistrano de Abreu), carregado à aldeia pelos seus parentes, para depois falecer; está o encontro e o diálogo do “feiticeiro” com a cobra; estão os queixada convidados a entrar em casa por um xamã. E, por fim, está a ayahuasca (ou *huni*), mas que aparece de um jeito imediato, sem qualquer etilogia, e ainda causando medo e espanto entre os parentes de Macari. Não obstante, esses temas não se articulam em um mito coerente, como aquele que aparecerá nas páginas de Tastevin alguns anos depois (Tastevin, 1925, 1926). E é notável também o resultado da viagem ao alto de Macari: como em uma viagem arriscada, mas bem-sucedida, a um povo estrangeiro, ele retorna a sua aldeia (de carona com o urubu-rei) carregando incontáveis presentes, entre eles muitas mercadorias que, pela época em que essa história foi narrada a Capistrano de Abreu, consistiam nos artigos mais cobiçados de estiva prototípicos dos seringais.<sup>14</sup>

## OS QUE FORAM COM MERDA E TUDO

O outro motivo mítico pano muito comumente associado à origem da ayahuasca fala de um povo que subiu ao céu (cf. Lagrou, 2000; Deleage, 2009; Perez Gil, 2006: 121), e conhece variações mais significativas. A versão que eu transcrevo a seguir, à qual me referi na introdução deste artigo, foi contada e comentada para mim em 2009 por Raimundo Luiz Yawanawa, pensador de capacidade narrativa ímpar. Eis o nosso M01:

Assim aconteceu a história dos Puyaihuniu.<sup>15</sup>

Dizem que nessa época ninguém ouvia falar em morte. Um chefe aconselhou seu pessoal, falando que seus sogros e sogras estavam com fome, que eles deveriam ir caçar. Eles fizeram uma

14 | Calávia Sáez analisa um mito yaminawa que fala de uma expedição a um rio grande, na qual um homem é recepcionado por uma cunhada sucuri e pelo seu esposo. Para levá-lo para sua morada submersa, “passam-lhe um remédio na cara para que possa viver embaixo d’água. O poço é a casa, e o balseiro é seu telhado”, e lá curam suas chagas e lhe dão carne de queixada para comer (2006: 272). Eles então dão a ele muitos presentes, “machado de ferro, terçado, rede e roupa” (2006: 273). Oscar Calávia Sáez especula então se esse povo sucuri doador de mercadorias não poderia ser uma versão mítica dos Conibo falantes de língua pano do Ucayali (2006: 273).

15 | Segundo a linguista Livia Camargo (comunicação pessoal) o nome *Puyaihuniu* pode ser glosado da seguinte forma: *pui*, “fezes”; *yai*, “tendo” ou “existindo”; *hu*, forma plural para “ir”; *ni*, passado remoto; *hu*, coletivizador, plural. A tradução mais aproximada então seria “aqueles que foram com as suas fezes”. Por um tempo estive muito animado com o fato de que *huniu* significa também “queixada” em yawanawa, o que configurava um atalho muito direto para a relação entre a ayahuasca e os queixada. Entretanto, em conversas com alguns yawanawa, especialmente com Maria Julia Kenemani (a quem agradeço muitíssimo!), fui informado que esse nome poderia ser compreendido apenas segundo o significado glosado acima.

caçada coletiva, gritando e espantando os animais para que eles caíssem em um lago. Na beira desse lago o chefe havia feito uma tocaia, onde esperava junto com a sua mulher mais nova.

Desde a tocaia o chefe flechou uma nambu, e quando foi pegar o pássaro morto ele caiu doente. (“Ele havia sido enfeitiçado por cobras aquáticas e por tracajás”, comentou o narrador). A mulher então chamou os outros caçadores, que carregaram o chefe para o acampamento de caçada. O chefe voltou a si, e pediu à mulher que assasse a nambu que ele havia matado. Mas ele foi ficando cada vez mais fraco, até morrer.

As pessoas não sabiam o que era morrer, e ainda ficaram esperando o chefe acordar outra vez. Mas ele nem suspiro deu. As pessoas nem choravam, apenas perguntavam o que ele tinha, assustadas. Depois de um tempo, o corpo dele já começou a feder. As pessoas, ainda sem saber o que fazer, resolveram enterrar ele. (O narrador comentou que “as pessoas não sabiam o que era morrer, e por isso não diziam ‘a alma dele vai assombrar, mexer com a gente’”).

Enterraram ele bem no meio da maloca. Em cima do túmulo dele nasceu pimenta, saindo do seu peito. Do outro lado do peito nasceu *shupa* (um tipo de *Brugmansia*). Do coração dele nasceu o tabaco. O *uni* (ayahuasca) nasceu dos braços dele, o *tukun uni*... (“Isso aconteceu com o chefe porque um pequeno tracajá e uma cobra atraíram ele para perto do lago e envenenaram ele. Dentro do corpo dele não tinha semente de cipó, não tinha semente de *shupa*, não tinha semente de pimenta. A cobra grande, o espírito dela, as sementes no espírito dela, isso que foi colocado dentro do corpo do chefe. Por isso ele morreu, e por isso de seu túmulo nasceram essas plantas”, comentou o narrador).

Quando as pessoas viram essas plantas nascendo, elas disseram “foram esses aqui que mataram nosso chefe. Vamos fazer como o nosso chefe, vamos atrás dele”. Elas então começaram a tomar muito *shanka uni*. Beberam, beberam. Com saudade do chefe, elas beberam do cipó que saiu de seu corpo. Elas não comiam, não bebiam água. O cipó não as deixava sentir fome. Elas não precisavam buscar cipó longe, elas tomavam ali da sepultura dele mesmo. E derramavam cipó no terreiro, e derramavam no caminho do porto. Derramavam nas coisas todas, bebiam e derramavam cipó. Apenas um homem não bebia. Ele dizia: “eu não vou tomar esse cipó velho e amargo com vocês não”. Só esse homem comia, sozinho. Mariscava e comia peixe sozinho. Fazia mingau de banana e tomava sozinho. Enquanto isso as outras pessoas continuavam a tomar *uni* e a derramar *uni* por todo canto.

Não sei quantos meses as pessoas ficaram fazendo isso. Não sei quantos anos. O corpo delas foi secando. Elas ficaram sem sangue. Ficaram sem carne, ficaram pele e osso. Mas o pensamento delas estava forte. Quando elas estavam bem diferentes, elas sentiram que já dava para ir embora. “Vamos embora!”, elas disseram. Elas então pediram àquele homem que não bebia cipó e que estava de barriga cheia, bem alimentado, para ir até a outra aldeia,

dos parentes que moravam perto. Era para ele ir lá e falar que as pessoas estavam indo embora, que eles fossem dar caiçuma para aqueles que iam partir. Esse homem então foi avisar aos outros, mas no caminho ele viu uma mulher pegando água, e quis transar com ela. Mas ela o enganou: “espera que eu vou derramar essa água ali, e já volto”, e não voltou mais. Ele ficou lá, desejando a mulher, esperando.

Os outros, que tinham ficado leves de tanto tomar cipó, ainda esperavam os parentes chegar para começar a subir atrás do chefe. Eles queriam ir com as pessoas olhando. Mas eles cansaram de esperar e começaram a subir. Iam subindo e tocando buzina. As mulheres choravam e iam subindo para o céu. Enquanto subiam, eles tomavam pó de pimenta, tomavam rapé, tomavam *shupa*. Enquanto eles subiam, o Txanu Vete (o homem que ficara tomando mingau) ouviu as buzinas. Ele então se apressou, chegou à aldeia vizinha e disse: “nossos parentes estão indo embora, atrás de nosso chefe que morreu. Eles disseram que vocês deveriam ir dar caiçuma para eles fazerem sua viagem”. “Por que você não nos avisou logo?” eles o repreenderam.

Quando eles chegaram lá, os parentes já tinham passado das árvores. O homem então subiu num pé de açá e ficou gritando: “*epa, epa*, vem me pegar, eu quero ir com vocês!”. Mas não tinha mais jeito. O homem ficou sozinho para trás. E assim todos foram subindo, com suas casas e suas coisas. Eles foram subindo, e quando já estavam entre a terra e o céu o vento quase destruiu todas as suas coisas. Mas eles tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e assim faziam o vento parar. Os marimbondos-morte vinham ferroar eles, mas eles tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e assim escapavam os marimbondos. Assim eles iam se mudando para o céu.

Chegaram até o caminho da morte. O espírito da morte não ia deixá-los passar. Mas eles tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e assim seguiram em frente. Eles chegaram até o pé da terra-morte. E ela balançava, e jogava eles de um lado para o outro. Mas eles tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e assim faziam a terra da morte parar. Eles chegaram na beira do igarapé-morte, e esse igarapé da morte virava de um lado para o outro e assim era muito perigoso. Mas eles tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e seguiram viagem. Assim eles chegaram a um lugar onde nunca tinham ido: o roçado dos espíritos. Eles olharam aquele roçado, e os pé de macaxeira pareciam que estavam todos molhados de sangue e ficavam pingando. Eles, novamente, tomavam rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupa*, e assim seguiram viagem.

Assim eles chegaram ao céu. Viram o que parecia ser uma casa, mesmo sem ter morrido. Lá dentro eles viram o seu chefe, sendo pintado por duas mulheres. Uma pintava as suas costas, outra pintava a frente de seu corpo. Era a casa do povo do céu. As pessoas então se aproximaram de seu chefe. Mas quando iam se sentar, os bancos rolavam pelo chão. As

esteiras rasgavam. As coisas se quebravam todas. Além disso, eles fediam. O chefe então disse: “o que vocês vieram fazer aqui, com essa coisarada de vocês? Vocês são fedorentos! Vão embora!”. (“Eles fediam, porque eles não estavam mortos, eles foram ao céu sem morrer”, comentou o narrador). Eles então pensaram: “nós já viemos aonde está ele, pensando nele, mas ele já fez isso conosco. Nós não podemos fazer mais nada. Então vamos voltar pra trás de novo”. Eles então vieram descendo. Resolveram então que não iam mais voltar ao mesmo lugar, que iam procurar um outro lugar, onde não houvesse doença. Quando paravam em um lugar, ouviam o pássaro: “hiri, hiri, hiri”. “Aqui é terra de doença, vamos embora”, e seguiam procurando um lugar. Foi quando encontraram um lugar onde não havia esse pássaro cantando, onde nada se mexia, silêncio. Aí resolveram ficar. Esse era o povo Puyaihuniu. Quando a gente vê que a pessoa vai morrer, o espírito daquele povo vem buscar o espírito de quem vai daqui para lá. Eles eram muito espertos, porque foram para o céu sem morrer. Assim é a história do Puyaihuniu.

Esse mito, também pensado como “história daqueles que subiram aos céus”, foi explicado por Raimundo Luiz como um dos mitos sobre a origem da mortalidade humana.<sup>16</sup> Esta versão compartilha com as versões sharanawa (M25) e yaminawa do rio Mapuya (M31, em que, curiosamente, não há qualquer tomada de ayahuasca) o começo na narrativa, que conecta essas versões aos mitos yaminawa M14 e M17 que comentamos acima. A versão sharanawa começa com o chefe Chashoroafo construindo uma tocaia de caça na beira de um lago, desde a qual ele será enfeitiçado por tartarugas (Deleage, 2009: 108). As versões yawanawa começam de um jeito muito parecido com o mito huni kuin “o feiticeiro e a sucuri” de Capistrano de Abreu (M21), para, em seguida, se aproximarem do final das narrativas huni kuin sobre “o homem que se casou com uma sucuri” (o homem atacado pelas sucuris é levado doente para sua aldeia onde ele morre, e de seu cadáver nasce o *Banisteriopsis caapi*, a pimenta e o *shupa*).

As três versões huni kuin presentes em nosso conjunto de mitos começam de maneira abrupta, sendo que as versões M28 e M29 não relatam a morte de um velho ou de um chefe: em ambos os casos, “os antigos” simplesmente desejaram ascender aos céus. A versão M30, registrada por professores huni kuin que fizeram suas pesquisas na Terra Indígena Alto Rio Purus no começo dos anos 1990, é claramente uma história de origem do cipó: motivados pelo mau comportamento dos parentes, um conjunto de pessoas decide experimentar as quatro variantes de cipó que nasceram do túmulo do “homem mais velho da aldeia” (*kana huni*, *shane huni*, *baka huni*, e *keya huni*, ou “cipó do alto”, que lhes permite subir até o nível das árvores, pois as versões huni kuin terminam antes da chegada aos céus).

O desfecho das narrativas também se transforma consideravelmente: as versões sharanawa (M25) e as versões yawanawa (M01 e M24) acompanham a subida desse povo até os céus, passando pelas perigosas provações do “caminho da morte” (*yama vai*, em yawanawa). Na versão sharanawa recolhida por Deleage (M25), o chefe, depois de envenenado por tartarugas, percebe que vai morrer e pede para seus parentes

16 | As outras versões desse mito (p.ex., a versão sharanawa M25, a versão yaminawa M26, as versões huni kuin M28, M29 e M30) não o tomam nesse sentido.

prepararem ayahuasca e para derramarem a bebida ao redor da aldeia (o que leva a crer que eles já conheciam a ayahuasca). Eles mandam um jovem ir avisar a aldeia vizinha que o seu chefe havia morrido, mas o jovem se distrai no meio da viagem, pois ao chegar na primeira casa é recebido com o oferecimento de uma perna de queixada assada (o mesmo acontece na versão yawanawa M24). Quando o jovem chega com os outros, os Roa<sup>17</sup> (como são chamados neste mito) já vão alto no céu. Esses Roa passam por alguns perigos em sua ascensão<sup>18</sup>, mas seguem viagem até encontrar um lugar onde as árvores eram baixas, nas quais havia muitos macacos mansos, e onde eles encontram pedaços de queixadas já cozidos. Ali eles fazem morada. “Essas pessoas”, diz o narrador, “quando morremos, nos assistem chegar. E eles dizem para si mesmos: ‘Os pobres morreram de doença; se não tivéssemos vindo morar aqui, teríamos sofrido como eles’” (Deleage, 2009: 108-109).

Deleage observa que a parte final do mito vem sendo deixada de lado por alguns narradores: “talvez a descrição dos estágios dessa ‘jornada escatológica’ tenha mantido relevância apenas em relação a uma tradição xamânica cantada, como ainda podemos observar entre os Marubo” (Deleage, 2009: 109 n.21). Como pudemos ver, essa parte final é bem desenvolvida nas versões yawanawa. Ela está presente também na versão yaminawa do Mapuya (M31), na qual, como observamos acima, surpreendentemente as pessoas não tomam ayahuasca. Entretanto, nela uma perna do chefe morto se transforma em perna de queixada, enquanto a outra perna se transforma em um ramo de *Banisteriopsis* (Pérez Gil, 2006: 122).

Na versão yawanawa que me foi contada pelo velho Raimundo Luiz, do corpo do chefe morto pelos seres subaquáticos nasce o *tukun uni*, o *shupa* e o *utxi* (como no mito huni kuin de Tastevin, o M18). A versão contada pelo Vicente Yawarani a Miguel Carid (1999: 191-194) acrescenta a essa lista o tabaco. De qualquer maneira, o povo Puyaihuniu (que na versão de Vicente, M24, é também designado como o povo chefiado por *Rua*) sobe aos céus, deixando para trás um mensageiro que não soube se abster de comer, e que também falha em transmitir o recado por desejar imoderadamente fazer sexo com uma mulher que ele encontra pelo caminho (as versões huni kuin também incorporam este como o motivo para a falha do mensageiro)<sup>19</sup>.

Depois de passar pelas aventuras do “caminho da morte”, o povo de *Rua* chega à casa no céu onde seu falecido chefe estava sentado, sendo pintado por duas mulheres. Os viajantes são convidados a se sentar, mas as esteiras se rasgavam, os bancos rolavam pelo chão. Ao receber seus parentes que vinham de baixo, na versão M24 narrada por Vicente Yawarani, o chefe fala: “o que foi que vocês vieram fazer aqui, mulheres de mau cheiro, vocês vieram para quebrar tudo, as coisas deste pessoal aqui, vão embora por onde vocês vieram” (Carid Naveira, 1999: 194). O povo que vem de uma viagem de baixo para cima, chega aos céus barulhento (pois eles sobem soprando buzinas e gritando), partindo esteiras e rolando os bancos, e fedendo. Essas pessoas, que vão à terra dos mortos levando os seus corpos e as suas fezes, chegam,

17 | Roa e Dawa são as metades que compõem o *socius yaminawa*, sendo a metade Roa associada às “coisas da água e do alto céu”, e a metade Dawa às “coisas da terra seca e dos bosques” (Townsend, 1994: 308-309). Julio Raimundo Isudawa escreveu que “existem dentro do povo Jaminawa dois tipos de pessoa: Rua Dawavu e os Dawa Vakevu. Cada um desses tipos está ligado a um tipo de animal. Os Rua Dawavu são ligados aos animais aquáticos, como piranha, mandim, jacaré, cobra d’água, arraia. O único bicho da terra que tem relação com eles é o queixada. Estão ligados também aos animais que voam mais alto, como o urubu rei e o gavião. Por isso os Rua Dawavu aprendem a ser pájés mais rápido” (Isudawa, 2013: 28).

18 | Na versão escrita por Deleage um dos perigos enfrentados pelos Roa em sua ascensão é uma espécie de espírito-morcego, do qual eles escapam enrolando caicho no pescoço, impedindo assim que os morcegos lhes chupem o sangue. Eu não posso deixar de observar que esse detalhe inusitado chama a atenção para a eventual ligação transformativa entre essa viagem ao céu e aquela empreendida pelo demiurgo Tslatu entre os Manxineru (cf. Matos, 2018: 182-183), contada em um mito que é uma versão do mito sobre a viagem de Tsla analisado por Gow, que mencionamos na introdução.

19 | Na coletânea de mitos piro-yine do padre dominicano Ricardo Alvarez (voltaremos a ela em breve) existe uma história que é uma transformação muito direta desses mitos, e que fala da tentativa de um grupo piro para ascender aos céus, seguindo um xamã (não incluímos essas versões em nossa análise aqui por falta de espaço). A ascensão vai dando certo, até que sobe na plataforma que transportava as pessoas aos céus uma mulher menstruada, que faz a plataforma despençar. As pessoas que estavam ali caíram em um lago e se transformaram em *Ciyakleshimane*, um povo-peixe (cf. Alvarez, 1960: 28-31). A mulher menstruada aparece aí cumprindo a função do homem que não resiste aos seus apetites. Cabe observar que é a morada subaquática desses *Ciyakleshimane* que é confundida por sua própria casa por Shanirawa, personagem dos mitos mencionados por Gow aos quais nos referimos em nota acima.

quando vistos por quem já estava lá em cima, como se fossem um bando de queixadas. E são mandadas embora pelo seu chefe, que tem o poder de fazer com que o bando desça novamente.

## VIRANDO QUEIXADA

Há dois conjuntos muito interessantes de mitos pano que versam sobre a transformação dos homens em queixada. No primeiro deles, a transformação é coletiva: Ao convite de um chefe, um grupo de pessoas foi para uma caçada coletiva. Enquanto eles estavam acampados, um homem (ou a mulher de um caçador, em algumas versões) encontra um ninho de ovos de pássaro. Os ovos são trazidos para o acampamento, são comidos por todos que ali estavam. Todos os que comem os ovos, quando vão falar, emitem grunhidos: eles haviam se transformado em queixada. Na versão yawanawa (M33), e nas versões huni kuin (M36<sup>20</sup> e M37), apenas uma jovem se recusa a comer, como também se recusava a namorar. Ela pendura a sua rede no alto, fora do alcance de seus pretendentes. Nestes mitos, ela ocupa uma função análoga ao jovem que se abstém de tomar a ayahuasca no mito huni kuin MO4 (e que assim será aquele que se lembrará das canções e poderá ensiná-las aos outros), ou ao *Txanu Vete* do mito MO1 (que se recusa a partilhar a ayahuasca com seus conterrâneos, e que, ao inverso da garota abstêmia, deixa de comunicar por ser guloso e não refrear seus apetites sexuais). Ela será a única que não se transformará em queixada, e que vai depois conduzir os caçadores humanos ao bando transformado em porcos.<sup>21</sup> A versão de D'Ans (M37) comenta ao final da narrativa “a partir de então, os queixadas regressam regularmente para constatar o quanto se multiplicaram os homens. A cada vez, provocam grandes prejuízos nos roçados. Desde então, nos acostumamos a comer carne de queixada” (1975: 112).

Os mitos que compõem o segundo conjunto contam como um caçador ineficiente ou *panema* acaba se transformando em queixada. Como o conjunto anterior, esses mitos apresentam uma notável uniformidade. Neles um caçador sai à caça de queixadas, mas não consegue matar nenhum. Ele permanece na floresta (em algumas versões por persistência, em outras porque fica perdido), e é surpreendido (em algumas versões, entre sonhos intranquilos) por pessoas se aproximando e conversando sobre o ataque de flechas: eram os queixada que apareciam a ele como gente. Ele acaba acompanhando essas pessoas-queixada (em algumas versões casa-se e faz família entre elas). Na versão yaminawa M38, os queixada pingam o sumo da folha *deisa* em seus olhos, para que ele possa ver paxiubinha como comida. Depois de algum tempo, o homem é resgatado por seus antigos paisanos, e ele então ajuda a encontrar e a matar a antiga família queixada. Também na versão yaminawa M38, o homem acaba morrendo ao provar da carne dos porcos ex-parentes (evocando assim o mito huni kuin M22 de Capistrano de Abreu).

20 | Esta versão que faz parte daquele conjunto de mitos escritos por Capistrano de Abreu em 1909, e foi incluído por Lévi-Strauss no “Rondó do Catitu”, destinado a analisar as imagens do mau-cunhado (Lévi-Strauss, 1964: 130).

21 | As versões huni kuin desenvolvem toda a narrativa ao redor da resistência da mulher em se casar: é em retaliação ao seu comportamento que as pessoas vão à mata atrás das frutas e dos ovos cuja mistura lhes permitirá a transformação em queixada, deixando a mulher sozinha. Essa mulher se casará com uma larva de tabaco transformada em pessoa, e sua progenitura irá compor novamente o povo huni kuin. A versão de M37, registrada por D'Ans, termina dizendo que, quando os Roabake (ou Duabake na grafia adotada no Brasil) narram esse mito, eles enfatizam que são os filhos daquele homem-tabaco. Sobre as metades *inubake* e *duabake* entre os huni kuin, cf. Lagrou 2007.

Esses mitos foram objetos de excelentes análises de Sáez (2001, 2002, *sd*), cujas conclusões não cabe repetir aqui. Devo observar, no entanto, que o primeiro conjunto é muito comumente tomado como a origem dos humanos atuais (descendentes do casamento da jovem que restou com a larva de tabaco transformada em homem), e/ou dos queixada como tipo arquetípico de carne de caça. E nos dois conjuntos narrativos é muito comum também que o personagem que resta (nos mitos de transformação coletiva) ou que retorna (nos mitos de transformação individual<sup>22</sup>) se tornem franqueadores à caça, ao serem capazes de apontar onde estão aqueles (antigos) parentes queixada.

22 | Há, é claro, diferenças significativas nas funções assumidas por esse “homem só” nas mitologias pano — cf. Sáez, 2006: 341-343.

### CRUZANDO O *DIVORTIUM AQUARUM*

É possível observar o paralelismo entre, de um lado, os mitos de transformação coletiva em queixada e os mitos que contam sobre o povo que subiu aos céus (o nosso M01, por exemplo); e de outro entre os mitos de transformação individual em queixada e os mitos que narram sobre o casamento de um homem com a sucuri. Em uma interessante coletânea de mitos piro-yine publicada em 1960, o padre dominicano Ricardo Alvarez registrou mitos que poderiam ser pensados à luz desse segundo paralelismo.

Uma narrativa chamada por Alvarez de “A mãe dos queixadas” (M43), lê-se que um feiticeiro (ou *kahonchi*) viaja por dias por dentro da terra, até encontrar uma “cidade dos queixadas”. Nesta cidade, há um palácio, onde vive a “mãe dos queixadas”, que mostra ao *kahonchi* os diferentes tipos de animais que compõe a sua criação, e cada tipo de queixada recebe dela o nome que antes os piro-yine atribuíam aos seus diferentes subgrupos (*koshichineri, manchineri, kakoaleneri, hahamlineri...*). A “mãe dos queixadas” mostra também ao feiticeiro uma buzina, que ela usa para comandar os queixadas. De noite, a “mãe dos queixadas” convida o feiticeiro para dormir com ela, e ele aceita. Mas enquanto ela dorme ele rouba a buzina e volta à superfície. A narração termina dizendo que “desde então a selva está povoada por queixadas, que são alimento muito saboroso e abundante, graças ao *kahonchi* piro que soube tomá-las de sua mãe, que as guardava dentro da terra” (Alvarez, 1960: 153).

Ricardo Alvarez registrou também um outro mito muito parecido com este (M44), mas que coloca em cena a relação entre um *kahonchi* e “a mãe da água” (ou *honginro*). Neste mito, tomando ayahuasca e toé (*Brugmansia*), o *kahonchi* descobre como fazer-se ouvir pela *honginro*. Na beira do lago, ele chama por ela, e pede a ela que o leve à sua casa submersa. Ela dá a ele então pedaços da barba branca de um Yakuruna (ou “gente das águas” em quechua), e explica que o homem deve semear esses pedaços de barba. Da barba de Yakuruna semeada nasce um *piripiri*<sup>23</sup>, que quando mascado pelo homem permite-lhe comandar todo tipo de peixe. O *kahonchi* então casa-se com a *honginro*, e os seus filhos, diz o narrador, “vivem nos distintos rios e distintos poços, e são o terror da gente que habita a terra” (Alvarez, 1960: 158).

23 | *Piripiri* é como são chamados diversos tipos de ciperáceas cujas raízes são cultivadas por indígenas e ribeirinhos na Amazônia Ocidental, e que possuem funções mágicas as mais variadas.

Esses mitos são versões muito próximas do mito que serve como um fio condutor na investigação de Peter Gow em *An Amazonian Myth and its History* (2001). A história narrada a Gow por Artemio (M41) conta de um homem que, estando cansado de viver entre os seus, resolve vagar pela floresta. Ele encontrou então um buraco e ao entrar nele achou um tambor. Ao tocá-lo (“tan, tan, tan!”), uma vara de queixadas aparece e o persegue. Ele sobe em uma árvore e, quando deixa o tambor cair lá de cima os porcos pegam o tambor e voltam para o buraco. O homem volta ao buraco e, dessa vez, vai através dele até o final. Ele chega do outro lado, e vê rios, florestas, como havia no lugar de onde havia partido. Vê também currais repletos de queixadas. O dono dos queixada o vê, e então solta seus porcos, que atacam o homem até quase matá-lo. O dono dos queixadas cura o homem com sopros e pergunta a ele se ele gostaria de viver ali. Ele então troca as roupas do homem: tira as vestes humanas e coloca nele peles de animais, que eram as roupas daquele mundo. Ali o homem vive normalmente, bebe caçuma, caça, pesca, exatamente como fazia em seu próprio mundo. Até o dia em fica doente de saudades de casa. Ele volta pelo buraco e sai outra vez na superfície. É quando ele vê tudo vermelho, como na aurora. Quando ele consegue finalmente chegar à sua velha casa, sua mulher o rejeita. O homem então volta ao mundo dos queixadas, dessa vez acompanhado por seu filho. Seu filho, quando tenta retornar à sua antiga casa, não consegue: o buraco pelo qual eles haviam passado havia se fechado (Gow, 2001: 35).

Mina Opas recolheu uma versão deste mito contada por um velho evangélico na comunidade Diamante, às margens do rio Madre de Dios (2008: 148-149). Semelhante à versão de Gow, essa versão possui, no entanto, dois detalhes importantes: o mundo subterrâneo é chamado de *mtengatwenu* (“rio raso”), e o homem é levado por um tatu para fora do mundo subterrâneo (tal como o homem que se casou com a sucuri fora levado por um bodó para fora do mundo submerso nos mitos pano).

Como observei anteriormente, há um notável paralelismo entre essas narrativas e as versões dos mitos do homem que se casou com a sucuri. A viagem para baixo do homem solitário; a passagem franqueada pelas três pancadas do tambor, como fizera o barulho do jenipapo caindo na água enfatizado por alguns narradores dos mitos da ayahuasca; a troca de roupas, que aqui aparece como análoga ao uso dos colírios (presente também, como vimos, no mito yaminawa sobre o homem que virou queixada M38); o ataque que quase leva o homem a morte, evitada pelos cuidados xamânicos dispensados pelo dono dos queixada aparece aqui no lugar do sofrimento provocado pela ayahuasca, curado com os sopros e cantos do sogro sucuri; a tentativa malfadada de retorno do subterrâneo pode ser vista como a morte definitiva do homem depois de atacado pelos seus antigos afins sucuris; e assim por diante.

O último mito que eu gostaria de evocar revela um horizonte que sugere um fio de continuidade possível entre o mito da “anta que jogava jenipapo” (ou do “homem que se casou com a sucuri”) e o mito do “povo que subiram aos céus” (ou sobre “os que

foram com merda e tudo”), fio que torna visível toda uma paisagem cosmológica em transformação, ligando o mundo subterrâneo, o mundo submerso e os céus<sup>24</sup>. Trata-se, novamente, de mito piro-yine, que também foi analisado por Peter Gow (2001: 58-59) entre as transformações do mito do homem que foi para o mundo dos queixada.

Essa versão foi narrada por Juan Sebastián Perez Etene para a missionária do *Summer Institute of Linguistics* Esther Matteson (Matteson, 1965: 164-169): Um homem estava cochilando no aceiro de seu roçado. Ele acorda, assustado por um veado, que se aproxima fazendo barulho “*nikch, nikch, nikch*”. Afastando-se dele, cai em um buraco. Quando sai do buraco, está em outro mundo, na beira do *mtengatwenu* (“rio raso”). Ali ele vê uma mulher extremamente bonita, chamada no mito *Kmaklewakleto* (ou “aquela que é sempre jovem”). Ela pinga sumo de certas folhas no seu olho, tornando-o capaz de ver. Ele vê no rio diversos tipos de peixe, todos belamente pintados. A mulher leva o homem para sua casa, o alimenta e lhe mostra a sua criação: os queixada. A mulher reclama do destino de seus animais, que quando ela deixa saírem e passearem, eles voltam machucados e quase-mortos. Então ela fala que o seu pai estava para chegar. O pai dela vem em uma canoa celeste. A canoa se aproxima. Os pilares da canoa diziam: “ah, ali está um ser humano, aquele que jogou suas roupas fora”. O homem subiu na canoa. Dentro da parte coberta estava sentado o sol. Seus escravos eram pássaros cabeça-seca. Durante a viagem, quando chegava a hora de comer, os pássaros induziam o homem ao sono. Enquanto ele dormia, eles retiraram seus intestinos, e os dependuraram ao lado da canoa. Depois, continuando a viagem, eles chegaram novamente aonde estava *Kmaklewakleto*, e ali eles deixaram o homem. “Ele não havia jogado suas próprias roupas no rio. Aqueles que o fazem são levados para onde estão os mortos, onde quer que seja. Mas ele não havia jogado suas roupas na água”, comentou o narrador (Matteson: 1965: 169). Por isso eles o deixaram ali outra vez. *Kmaklewakleto* recebeu o homem e o levou de volta por um caminho que ela conhecia. Assim ele chegou novamente aonde estavam sua antiga mulher e os seus filhos (Matteson: 1965: 164-169).

## CONCLUSÃO

Segundo uma hipótese muito influente proposta por Peter Gow (1994; cf. De Mori, 2011), o xamanismo ayahuasqueiro<sup>25</sup> se desenvolveu inicialmente nos centros missionários, e depois se expandiu, com a consolidação da economia extrativista da borracha, pelos rios e pelos novos centros em progressiva urbanização, catalisada pelo processo de colonização. Dali ele teria se difundido nos seringais e nos cauchais, alcançando assim as populações que haviam sido reduzidas ao trabalho pelos patrões da borracha. À medida que se tornava uma forma dominante, porém heteróclita de pensar a doença e a cura (1994: 91), o xamanismo ayahuasqueiro foi se consolidando como uma resposta muito pertinente à história colonial, repleta de episódios de perseguição organizada aos diferentes grupos indígenas, e de tristes epidemias com

24 | Essa paisagem inteiriça, que conectaria linearmente os episódios dos mitos pano da ayahuasca, desde o casamento do homem com a sucuri até a subida aos céus atrás de um falecido chefe, foi também sugerida e problematizada por Oscar Calavia Sáez (cf. Sáez, 2006: 351-355).

25 | O autor chama de “xamanismo ayahuasqueiro” um conjunto de práticas mais ou menos coerentes que se desenvolveu entre mestiços ou ribeirinhos, e que é muito próximo ao que hoje se chama de “vegetalismo” na Amazônia Peruana. Esse tipo de xamanismo é distinto de outro uso comum que os povos do Purus e Juruá fazem da ayahuasca, que é um uso mais coletivo e festivo e menos restrito à atuação terapêutica de um xamã (cf. Gow, 1994: 110; de Mori 2011: 28).

consequências funestas para os povos originários (uma época em que os humanos morriam ou eram perseguidos como bandos de queixada). Por isso, ele estaria presente com mais intensidade entre os coletivos que sofreram mais diretamente com o engajamento no extrativismo gomífero e em seus sistemas econômicos de aviação.

A hipótese de Gow é mais direcionada aos sistemas sociais do leste das terras baixas do Peru ao Equador, região cujas expressões urbanas são as relativamente populosas cidades de Iquitos e Pucallpa. Mas é altamente provável que elementos marcantes dessas formas de xamanismo tenham sido levados por trabalhadores ucayalinos shipibo,<sup>26</sup> conibo, amahuaca ou piro que transitavam entre o Ucayali e as cabeceiras do Juruá, Purus e seus afluentes, a soldo de grandes patrões caucheiros, como os irmãos Mathias e Carlos Scharff (que foi acusado de promover correrias nos rios Gregório e Liberdade), ou Baldomiro Rodriguez<sup>27</sup>.

Ainda que seja completamente vã a tentativa de limitar a interfluvialidade dos coletivos “Pano do Sudeste” (para retomar a classificação de Townsley, 1994: 247), devemos observar que o rio Envira é particularmente interessante nesse contexto, pois ele aparece como antiga morada em quase todas as fontes consultadas no estabelecimento do *corpus* mítico aqui mobilizado. Podemos pensar que o alto rio Envira e os caminhos de interflúvio que o ligam às cabeceiras do Purus e Curanja estão entre os principais pontos pelos quais a difusão do uso da ayahuasca e de seus temas míticos se introduzirão entre esses coletivos Pano do Sudeste.

Sob o pano de fundo dessa hipótese, o nosso périplo parece sugerir que a introdução do xamanismo de ayahuasca na região vai instilar elementos que serão devidamente transformados pelos mitos, e que vão assim aparecer em contextos novos, mas comparativamente reconhecíveis. Em particular, como no caso descrito por Gow (1994, 2001), o uso da ayahuasca vai interceptar e transformar dois elementos centrais nos sistemas xamânicos da região e nos mitos que os acompanham: a relação que mantinham os xamãs com seres extra-humanos da floresta e dos rios para ter acesso à caça e à pesca; e os aspectos verticais da escatologia presentes nessas cosmologias.

Os mitos pano comumente reputados como sendo de origem da ayahuasca, tanto em suas versões “casamento com a sucuri” quando na “ida para os céus”, são mitos que preservam em seu pano de fundo ou em seu horizonte a transformação em queixada. Em certo sentido, poder-se-ia sugerir que foram os mitos que versavam sobre essas transformações que acomodaram e absorveram o impacto causado pela introdução do xamanismo ayahuasqueiro na região. A transformação em queixada é eminentemente de perspectiva: trata-se de ver os queixadas como pessoas, ser capaz de ouvi-los, ou ainda ser capaz de ver como eles (se) vêem (com a ajuda do *dei-sa* yaminawa) ou de ser visto como eles são vistos (vestindo as suas peles, como na história piro-yine). Essa transformação vincula-se aos sentidos da transposição em eixos verticais: aquele que vê um coletivo desde cima, o vê como esse coletivo enxerga aqueles

26 | Roe registra um mito shipibo que é muito diretamente uma transformação do mito do “homem que casou com uma sucuri”: Uma mulher solteira namorava secretamente com uma sucuri. Todas as manhãs ela se pintava com jenipapo e ia para a beira de um lago carregando uma cuia. Um cunhado seu resolve então segui-la. A mulher chegava à beira do lago e batia a cuia três vezes sobre a superfície da água. Surgia do lago então uma sucuri, que fazia sexo com a mulher. O homem corre para avisar ao irmão o que ele vira. No outro dia, os dois vão bem cedo ao lago, fazem como a mulher, e quando a cobra vem saindo da água, os dois homens a matam. Inconsolada, a mulher se transforma em um pequeno pássaro negro (Roe, 1982: 56-57). Interessante observar que o ato de jogar três sementes de jenipapo no lago, nas histórias do “homem que namorou a sucuri” é espelhado aqui no bater da cabaça três vezes sobre a superfície da água, como é também no ato do homem que bate o tambor três vezes para chamar os queixada no mito piro-yine. Os shipibo não parecem associar esta história ao surgimento da ayahuasca, que, segundo de Mori, é narrada pelos “médicos” shipibo como tendo surgido do cadáver de um xamã de nome Agustín Murayari (de Mori, 2011: 30).

27 | Sabemos também que o irmão de Baldomiro, Maximo Rodriguez, manterá sob seu comando um contingente expressivo de trabalhadores shipibo em Fundo Iberia, explorando seringais e castanhais no Madre de Dios e seus afluentes. Ali deu-se um contato sustentado entre grupos yaminawa, grupos piro-yine (e manxineru) e grupos shipibo-conibo (cf. Rummenhoeller, 2003). Calavia Sáez, a partir de uma análise de um conjunto considerável de mitos yaminawa, sugeriu que o contraste entre a importância atual da ayahuasca e o seu papel muito reduzido ou secundário nos mitos poderia ser um “indício, entre outros muitos, de que a ayahuasca, ao menos na sua dimensão atual, pode ser uma relativa novidade vinda do mundo ribeirinho do Ucayali” (2006: 154). Segundo o autor, isso explicaria a atribuição da origem do

que estão no subterrâneo, isto é, como um bando de queixadas. Nos dois conjuntos de mitos de ayahuasca (o do homem que se casou com a sucuri, e o do povo que foi para o céu) essa passagem está intimamente ligada à mortalidade: aquele que traz a ayahuasca para os seus parentes é alguém que foi comida pelas sucuris ou envenenado por elas. A ayahuasca introduz, entretanto, uma transitividade nessas transformações: o comido ou o envenenado retorna.

Essas figuras aparecem também nas histórias sobre os queixada como aqueles que restaram ou que retornaram: eles são aqueles capazes de evocar ou de localizar magicamente a caça. Esse tipo de xamã, que se comunica diretamente com as caças ou com seus donos, é eclipsado nos mitos que se adaptaram à ayahuasca desde a versão de Tastevin<sup>28</sup> (1926). Mas sua arte permanece virtualmente pertinente, e a ayahuasca é o objeto de uma política étnica muito propositiva no Acre contemporâneo: como mostrou Sáez (sd.), na filosofia política que se pode ler nos mitos, alcançar uma unificação política equivale a se tornar uma presa potencial (i.e., equivale e se transformar em bando de queixada).

Ao se ligarem à transformação coletiva ou individual em queixada, que também (*et pour cause*) diz respeito à passagem vida-morte (e às vezes à volta à vida, como nos mitos M16 e M18, por exemplo), os mitos da ayahuasca se inserem num fluxo de transformação da escatologia, que nesses povos foi sendo dissociada da epopéia xamânica do caminho da morte (que tem fragmentos preservados no mito M01 e em suas versões mais próximas, como M25, M24 e M32). Esses motivos narrativos vão sendo progressivamente deixados em segundo plano, num processo no qual os componentes ou dimensões verticais da paisagem cosmológica vão cedendo lugar às formas populares da escatologia cristã, que são mais compatíveis com o xamanismo ayahuasqueiro (Gow, 1994: 94). Seria plausível pensar que as viagens aos céus das escatologias xamânicas foram sendo subsumidas progressivamente às idas e voltas dos mundos subterrâneos ou submersos.

Essa transformação é exemplificada na versão shawandawa do mito do “povo que foi morar no céu” (M32): depois que os paisanos do chefe doente tentam curá-lo sem sucesso, eles começam a tomar muita ayahuasca (“eram índios muito religiosos, sempre tomavam *tsinbu*”, alega o narrador). Eles sobem aos céus, mas um homem entre eles resolve voltar para falar com os parentes deixados para trás. Ele se recusa a levar seus parentes para o céu, e por isso eles resolvem matá-lo. Eles matam esse homem, mas ele continua voltando (como o homem que se recusa a morrer nos mitos de origem da ayahuasca M16 e M18), até um dia em que ele avisa que não retornará mais: “bem meus primos, meus parentes, agora eu vou embora. Mas quando eu voltar aqui à terra, vocês vão ver como é que vocês vão passar, vocês vão ver a diferença que vai ser! Um dia eu ainda hei de voltar”. Seus parentes então choraram muito. E o narrador conclui: “dessa vez ele foi embora e nunca mais voltou. Diz que esse homem era Jesus” (Iskuhu et. al, 2009: 51).<sup>29</sup>

costume de tomar ayahuasca aos Yaminawa, feita pelos huni kuin que informaram Tastevin (1925: 165), uma vez que eram os diferentes grupos designados por esse etnônimo que mormente serviam como elemento de ligação entre a região do alto Ucayali e baixo Urubamba e as cabeceiras dos rios Envira e Purus.

**28** | Em seu artigo sobre o rio Muru, Tastevin observa que os Huni Kuin tomavam *honé* para “adivinhar onde se esconde a caça” (Tastevin, 1925: 167). Esse uso da ayahuasca, muito incomum hoje em dia, parece ter sido muito mais corriqueiro. Ver, por exemplo, o uso que ainda fazem os Matsigenka do rio Manu, entre os quais o uso do preparo do cipó com a chacrona se deu apenas a partir da década de 50, com o contato com os intérpretes dos missionários. Ainda hoje o uso matsigenka está voltado para a purificação dos caçadores (“kamarampi significa, literalmente remédio de vomitar”, sugere Shepard, 2014: 22) e para promover a mira e a sorte dos caçadores. Sobre os Yawanawa, Pérez Gil observou que “a respeito da função do xamã como promotor do sucesso na atividade cinagética dos outros homens do grupo – através de sua mediação com seres considerados como os donos dos animais ou de ações, cantos por exemplo, que visam atrair as presas desejadas –, prática esta tão presente entre outros grupos amazônicos, entre os Yawanawa este aspecto não parece muito saliente hoje em dia, mas existem indícios de que no passado este papel foi mais relevante do que na atualidade” (1999: 52-53). Há um mito shipibo que aponta a ligação entre a sucuri e as capacidades cinagéticas de um caçador: ele conta que uma sucuri transformada em homem assopra a zarabatana de um caçador, e, “daquele dia em diante, o caçador, graças à sua amizade com o homem-sucuri, sempre teve sucesso na caça, tornando-se um caçador muito renomado” (Roe, 1982: 52).

**29** | Um/a dos/as pareceristas anônimos/as deste artigo observou que seria mais plausível atribuir a presença de elementos cristãos no mito shawandawa ao impacto mais recente do evangelismo e

---

**Marcos de Almeida Matos** é antropólogo, indigenista e professor da Universidade Federal do Acre, onde integra o Laboratório de Antropologias e Florestas.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica

**FINANCIAMENTO:** Não se aplica

### ÍNDICE DE MITOS

M01 - Puyahunihu, versão narrada por Raimundo Luiz Yawanawa em 2009.

M02 - “A anta que jogava jenipapo”, versão yawanawa do rio Gregório (Naveira, 1999: 188-190).

M03 - “Origem da Ayahuasca”, versão huni kuin do rio Tarauacá e Muru (Tastevin, 1925: 165; 1926: 202-203).

M04 - “Origem da Ayahuasca”, versão huni kuin do rio Purus (Lagrou, 2000; 2007: 197-200).

M05 - “Yube, o homem-sucuriju”, versão huni kuin do rio Curanja (Camargo, 1999).

M06 - “A invenção da ayahuasca”, versão huni kuin do rio Curanja (D’Ans, 1975: 122-131).

M07 - “A história do cipó”, versão huni kuin do rio Jordão (Ibã, 2005).

M08 - “Sobre o espírito sucuri”, versão sharanawa do rio Purus (Siskind, 1973: 138-140).

M09 - “A mulher-sucuri”, versão sharanawa do rio Purus (Deleage, 2009: 95-98).

M10 - “O homem que se casou com a cobra grande” versão shawadawa do rio Bagé (Iskuhu et. al, 2009: 83-85).

M11 - “A que transava coma anta”, versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 460-462).

M12 - “O homem que casou com a sucuri” versão yaminawa do rio Mapuya (Pérez Gil, 2006: 117-119).

M13 - “Runua shau awa txutadi, a história da anta e da cobra”, versão yaminawa do Caeté (Padilha et. al, 2019: 75-78).

das religiões ayahuasqueiras (como o Santo Daime) sobre as comunidades contemporâneas, no lugar de vê-las como transformações míticas ligadas à expansão do xamanismo ayahuasqueiro pelos interflúvios propulsionada pelo extrativismo gomífero. Trata-se de fato, de uma questão que mereceria uma investigação detida e um trabalho de campo cuidadoso. Observo, em abono à minha hipótese, que a observação da/o parecerista não é incompatível com a hipótese proposta, uma vez que o evangelismo recente pode ser visto em continuidade com os processos de inserção desses coletivos indígenas na Economia-Mundo do extrativismo. Além disso, o significativo não é a simples menção do nome de Jesus, mas antes que o narrador do mito faça ele ocupar a posição que em outras transformações era a do homem que volta da morte (no mito da mesma coleção shawandawa M16, por exemplo), e que na versão de Tastevin (M18) era a de um velho “excelente caçador e pescador”, que morre de maneira estritamente análoga ao chefe do mito yawanawa M01. Por fim, é interessante observar que as referências míticas ao Ucayali abundam nos hinários do Santo Daime, permitindo pensá-lo também como um fluxo de transformação paralelo (e não alternativo) ao que sugerimos aqui.

M14 - “O homem morto pela sucuri”, versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 462-463; variante: “o índio que aprendeu com a cobra”, Calávia Sáez, 2006: 426).

M15 - “Kukushnawa” versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 428-431).

M16 - “O surgimento do cipó”, versão shawandawa do rio Bagé (Iskuhu et. al., 2009: 27).

M17 - “História do homem devorado pela sucuri”, versão yaminawa do rio Mapuya (Naveira, 2007: 344-346).

M18 - “A lenda dos peixes”, versão huni kuin do rio Tarauacá (Tastevin, 1926: 203-204).

M19 - “Os irmãos engolidos por cobras”, versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 347-349).

M20 - “O caxinauí perseguido pela cobra”, versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 349-351).

M21 - “O feiticeiro e a sucuri”, versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 403-407).

M22 - “O feiticeiro e os porcos”, versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 407-409).

M23 - “O caxinauí que bebeu huni” versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 413-421).

M24 - “Puiayhuniyu” versão yawanawa do rio Gregório (Carid Naveira, 1999: 191-194).

M25 - “As tartarugas que enfeitiçaram Chashoaroafo”, versão sharanawa do rio Purus (Deleage 2000: 108-109).

M26 - “A ascensão ao céu”, versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 404-405).

M27 - “Ruva nesa vevadi, história de um homem que foi traído pela tartaruga de igapó”, versão yaminawa do Caeté (Padilha et. al, 2019: 113-114).

M28 - “O mito de shanka huni”, versão huni kuin do rio Purus (Lagrou, 2000: 31-32).

M29 - “O apaixonado que perdeu o vôo dos cashinaua”, versão huni kuin do rio Curanja (D'Ans, 1975: 147-149).

M30 - “A história do cipó leve”, versão huni kuin do rio Purus (CPI/Acre, 1995: 90-92).

M31 - “Hudihu”, versão yaminawa do rio Mapuya (Pérez Gil, 2006: 121-122).

M32 - “Opovo que foi morar nocéu”, versão shawandawa do rio Bagé (Iskuhu et. al, 2009: 47-51).

M33 - “Os que comeram o ovo do pássaro que cantava yawa yawa”, versão yawanawa do rio Gregório (Naveira, 1999: 172-174).

M34 - “Os que se transformaram em queixada”, versão sharanawa do rio Purus (Deleage & Aguilla, 2010: 36).

M35 - “Yawabesbo, os transformados em queixada”, versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 423-424).

M36 - “Os caxinuás que viraram porcos”, versão huni kuin do rio Iboáçu (Abreu, 1941: 187-196).

M37 - “Os queixadas e os homens”, versão huni kuin do rio Curanja (D'Ans, 1975: 107-112).

M38 - “Yawavide, o homem que virou queixada”, versão yaminawa do rio Acre (Calávia Sáez, 2006: 427-428).

M39 - “O caçador obstinado que se transformou quase completamente em queixada”, versão huni kuin do rio Curanja (D'Ans, 1975: 159-162).

M40 - “Aquele que foi levado pelos queixada”, versão sharanawa do rio Purus (Deleage & Aguilla, 2010: 21).

M41 - “O homem que foi para debaixo da terra”, versão piro-yine do baixo rio Urubamba (Gow, 2001: 35).

M42 - “O homem que foi para debaixo da terra”, versão piro-yine do rio Madre de Dios (Opas, 2008: 148-149).

M43 - “A mãe dos queixada”, versão piro-yine (Alvarez, 1960: 152-153).

M44 - “A mãe da água”, versão piro-yine (Alvarez, 1960: 157-158).

M45 - “O sol”, versão piro-yine (Matteson, 1965: 164-169).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, João Capistrano de. 1941. *Rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cia das Letras.
- ALVAREZ, Ricardo. 1960. *Los Piro: leyendas, mitos, cuentos*. Lima, Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.
- AQUINO, Terri. 2006. "Prefácio". In WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco, Edufac, pp. 15-27.
- BARRETO, João Paulo de Lima. 2013. *Wai-Mahsã: peixes e humanos: Um ensaio de Antropologia Indígena*. Manaus, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas.
- BEYER, Stephan V. 2009. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BIDOU, Patrice. 1983. Le Travail du chamane: Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-paraná, Vaupés, Colombie. *L'Homme*, Paris, vol. 23, n. 1: 5-43. DOI 10.3406/hom.1983.368341
- CAMARGO, Eliane. 1999. Yube, o homem-sucuriju: Relato caxinauá. Paris, *Amerindia*, nº24: 195-212.
- CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa: da guerra à festa*. Florianópolis, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- CARID NAVEIRA, Miguel. 2007. *Yama Yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- CPI/ACRE (org.). 1995. *Shenipabu Miyui*. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre.
- D'ANS, Andre Marcel. 1975. *La verdadera Biblia de los Cashinahua*. Lima, Mosca Azul.
- DE MORI, Bernd Brabec. 2011. "Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon". In JUNGABERLE, Henrik; LABATE, Beatriz. (eds.), *The Internationalization of Ayahuasca*. Zürich, LIT-Verlag. pp. 23-47.
- DELEAGE, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda: L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- DELEAGE, Pierre; AGUILLA, Jaime del. 2010. *Mythologie Sharanahua (traduction provisoire)*. (mimeo).
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2018. "Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51: 167-201. DOI 10.1590/S0104-71832018000200007
- GOW, Peter. 1993. Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, vol. 33, n. 126-128: 327-347. DOI 10.3406/hom.1993.369643
- GOW, Peter. 1994. "River people: Shamanism and history in Western Amazonia". In THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline. (eds.), *Shamanism, History & the State*. Michigan, University of Michigan. pp. 90-113

GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.

IBÃ, Isaias Sales. 2005. *Nixi Pae: o espírito da floresta*. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2010. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília, Paralelo 15.

ISKUHU [Edilson Pereira; DIAKA [Francisco Oliveira de Lima]; ISHUKU, Nai Tãde [João Napoleão Pereira]; SHOWÃ, Mäku [José Arenilton Pereira da Silva]. (orgs.) 2009. *Shawã Shãdipahu: histórias do Povo Shawãdawa (Arara)*. Rio de Janeiro e Rio Branco, Museu do Índio-Funai e Comissão Pró-Índio do Acre.

ISUDAWA, Júlio Raimundo. 2013. *Usi Nameash Viana: Somos casados de várias etnias*. Cruzeiro do Sul, Monografia apresentada no Curso de Formação Docente para Indígenas, Universidade Federal do Acre.

JOHNSON, Allen. 2003. *Families of the forest: the Matsigenka indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley, University of California Press.

LAGROU, Els. 2000. "Two Ayahuasca myths from the Cashinahua of Northwestern Brazil". In LUNA PORRAS, Luis Eduardo; WHITE, Steven. (orgs.). *Ayahuasca Reader*. Santa Fé, Synergetic Press, pp. 31-35.

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridades e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. São Paulo, Top Books.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1964] 2004. *O Cru e o Cozido (Mitológicas vol. I)*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac & Naify.

MATOS, Marcos de Almeida. 2018. *Organização e história dos Manxineru do Alto rio Iaco*. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

MATTESON, Esther. 1965. *The Piro (Arawakan) Language*. Berkeley, University of California Press.

OPAS, Minna. 2008. *Different but the same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Turku, Tese de Doutorado, University of Turku.

PADILHA, Rosenilda Nunes; PADILHA, Lindomar Dias; LACERDA, Luiz Felipe Barboza. (orgs.). 2019 *Nuku Shedivawe Xina*. São Leopoldo, Casa Leiria.

PÉREZ GIL, Laura. 1999 *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. Florianópolis, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

PÉREZ GIL, Laura. 2006. *Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

PIMENTA, José. 2015. Alteridade contextualizada: variações ashaninkas sobre o branco. *Anuário Antropológico*, vol. 40, n. 1: 279-306. DOI 10.4000/aa.1558

ROE, Peter G. 1982. *The cosmic zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey, Rutgers University Press.

RUMMENHOELLER, Klaus. 2003. "Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita". In HUERTAS CASTILLO, Beatriz; ALTAMIRANO, Alfredo García. (eds.) *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia. Etnografía y coyuntura*. Lima, IWGIA, pp. 165-84.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2000 "Mythologies of the Vine". In LUNA PORRAS, Luis Eduardo; WHITE, Steven. (Orgs.) *Ayahuasca Reader*. Santa Fé, Synergetic Press, pp. 36-40.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2001. El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones

cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano. *Journal de la Societé des Américanistes*, Paris, vol. 87: 161-76. DOI 10.4000/jsa.1846

SÁEZ, Oscar Calavia. 2006. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Editora da Unesp.

SÁEZ, Oscar Calavia. [s/d]. "The peccary contract". (mimeo).

SISKIND, Janet. 1973. *To hunt in the morning*. Oxford, Oxford University Press.

SHEPARD, Glenn H. 2014. "Will the real shaman please stand up?". In LABATE, B., & CAVNAR, C. (eds.) *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford, University of Oxford Press, pp. 16-39.

TASTEVIN, Constant. [1925] 2009. "O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) *Tastevin, Parrissier*. Rio de Janeiro, Museu do Índio-Funai. pp.136-71.

TASTEVIN, Constant. [1926] 2009 "O Alto Tarauacá". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) *Tastevin, Parrissier*. Rio de Janeiro, Museu do Índio-Funai. pp.172-205.

TOWNSLEY, Graham. 1994 "Los Yaminahua". In SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito, Flacso, pp. 239-358.

VARESE, Stefano. [1968] 2006. *La Sal de Los Cerros: Resistência y Utopía en la Amazonía Peruana*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, Hau Books.

ZARZAR, Alonso. 1983 "Intercambio con el enemigo; etno-história de las relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali". In ZARZAR, Alonso. & ROMAN, Luís. *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 11-86.

---

Recebido em 15 de abril de 2020. Aceito em 17 de junho de 2021.

# Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192785>

## Nicole Soares-Pinto

Universidade Federal do Espírito Santo | Vitória, ES, Brasil  
nicsoares@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6450-6794>

## RESUMO

As narrativas mitológicas dos povos originários dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé revelam uma íntima conexão entre relações de gênero e a diferença humano/animal/espírito. Enfatizam, por um lado, as condições de possibilidade de uma sociedade composta por relações de sexo oposto, e por outro lado, a “antropofagia” praticada pelas mulheres. A partir da articulação com a etnografia cotidiana, em particular referente à produção e consumo de bebida fermentada, o artigo sugere que a antropofagia feminina, i.e., a identificação virtual das mulheres com as onças, é a condição para a diferença (atual) que separa os humanos dos não-humanos e os humanos entre si.

## PALAVRAS-CHAVE

Mitologia  
ameríndia, gênero,  
antropofagia,  
Sudoeste  
Amazônico

## JAGUAR-WOMEN: MYTHOLOGY, GENDER AND CANNIBALISM ON MARICO COMPLEX

**ABSTRACT** The mythological narratives of the people originating from the tributaries of the right bank of the middle Guaporé River reveal an intimate connection between gender relations and human / animal / spirit difference. The myths emphasize, on the one hand, the conditions for the possibility of a society composed of cross-sex relations, and on the other hand, the cannibalism practiced by women. From the articulation with the daily ethnography, in particular regarding the production and consumption of fermented drink, the article suggests that female's cannibalism, i.e., the virtual identification between women and jaguars, is the condition for the (current) difference that separates human from nonhuman and human among themselves.

**KEYWORDS**  
Amerindian mythology, gender,  
cannibalism, Southwestern  
Amazon

Aos narradores indígenas e à Betty Mindlin, que  
primeiro registrou os ingredientes desta grande *moqueca de  
maridos*

Myth does indeed imitate the forms and situations of secular life – this is part of its magic  
and its credibility – but it could equally well be argued that kinship, subsistence, magic and  
ritual imitate the forms and situations of a myth

(Wagner, 1978: 54)

## INTRODUÇÃO

Enquanto bebíamos cerveja de macaxeira na aldeia Baía das Onças (T.I. Rio Guaporé), uma interlocutora djeoromitxi apontou seu filho já crescido e me contou que durante a gravidez daquela criança ela sentia vontade de “comer gente”.<sup>1</sup> Não consegui esconder meu assombro, ainda que a antropofagia praticada por mulheres seja um tema antigo naquelas paragens da margem direita do rio Guaporé. Por certo não foi à toa que Betty Mindlin batizou de “Moqueca de Maridos” o primeiro dos dois livros dedicados ao registro da mitologia dos povos Wajuru, Makurap, Tupari, de língua tupi tupari, os Aruá, de língua tupi-mondé, e os Arikapô e Djeoromitxi, de língua Macro-Jê, que compõem o que ficou conhecido na literatura como “Complexo do Marico” (Maldi, 1991), originários da Amazônia meridional, mais especificamente nos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé, nas cabeceiras do Rio Branco, Colorado e Terebitó, onde localizam suas antigas malocas.<sup>2</sup>

Meu objetivo é investigar as condições virtuais colocadas para e pela antropofagia feminina, que a faz proceder da distinção entre os sexos. Escolhi para a análise seis principais narrativas míticas, e outras subsidiárias, cujos temas abordados são dois: a divisão de uma sociedade primordial composta por pessoas de ambos os sexos (que chamarei de “sociedade de sexo oposto”) em duas sociedades compostas por pessoas de mesmo sexo, uma exclusivamente feminina, a outra masculina (que chamarei “sociedade das mulheres e “sociedade dos homens”), e a posterior restituição de uma “sociedade de sexo oposto”; a antropofagia feminina, e suas consequências. Nos mitos, tanto a chicha (cerveja de milho ou macaxeira fermentada e, portanto, embriagante) quanto o casamento em suas mais variadas formas (intra-humana e transespecífica), têm um lugar central, ora em sua função “cozido” (de produção de uma comunidade de parentes/povo), ora em sua função “veneno” (de alteração e metamorfose). Assim, além de registrar o caráter “miticamente construído” da sociedade de sexo oposto entre meus interlocutores, quero notar outra característica saliente de sua sociocosmologia: a virtualidade que identifica as mulheres às onças (ou seja, à posição de predador), colocando questões a respeito da distinção de gênero e da perspectiva.

1 | Agradeço a João Vianna, Eduardo Viveiros de Castro e Geraldo Andreello, bem como aos pareceristas anônimos da Revista, pelos comentários e sugestões preciosas ao manuscrito. Algumas das ideias contidas neste artigo foram primeiramente apresentadas na Mesa Redonda “Gênero na Cosmopolítica: casos etnográficos em debate”, ANPOCS, 2016, composta por Beatriz Matos, Oiara Bonilla, Julia Otero e Fabiana Maizza, conjunto de mulheres a quem agradeço o diálogo e as proposições que sugeriram na ocasião.

2 | Maricos são bolsas feitas de tucum ou algodão utilizadas para carregar os produtos da roça e coleta. Sua confecção é exclusivamente feminina. Em conjunto, esses povos compõem um sistema multiétnico e multilíngue, mais recentemente composto também pelos Cujubim, Kanoê, Massacá e indivíduos Wari’, agora que estão na T.I. Rio Guaporé, para onde uma parcela significativa desses povos foi deslocada forçosamente, enquanto a outra está na T.I. Rio Branco. Para a história das interações entre esses povos e os deslocamentos territoriais, ver Soares-Pinto (2009; 2014).

A crítica de gênero levada a cabo por diversas etnólogas primeiramente reagiu a uma suposta dominação masculina (Overing, 1986; Franchetto, 1996; Lea, 2001; McCallum, 1996), argumentando a favor da simetria, ou complementariedade entre os sexos, afirmando existir um polo ou esfera da feminilidade (do interior e da consanguinidade/identidade ou da ‘afinidade cognática’) de igual importância para a produção do social. Outros trabalhos criticaram a atribuição exclusiva aos homens das relações com o “exterior”, e portanto com as fontes de criatividade e alteração do socius, enfatizando a presença das mulheres em espaços tomados (erroneamente) como masculinos e sua relação com a alteridade; seja a mitológica (Rodrigues, 1995), seja a dos complexos guerreiros (Conklin, 2001), dos conhecimentos xamânicos (Maizza, 2018; Oliveira, 2019; Magnani *et al.*, 2020); ou rituais (Ramo y Affonso [2014; s/d] para as relações entre gênero e idade que geram efeitos de singularização aos olhos dos deuses guarani; Otero [2019] para mulheres predadoras e o eclipsamento do gênero em vista de uma posição “humana”; e Matos [2019] para a relação de afinidade entre mulheres e espíritos). Esses últimos trabalhos tematizaram ainda as relações entre gênero e perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), cujo tema se encontra nos trabalhos de Belaunde (2006; 2019). Uma recensão recente do tema do gênero na etnologia pode ser encontrada em Matos, Otero e Belaunde (2019).

A associação das relações de gênero com o par consanguinidade/ afinidade guarda um debate extenso. A partir da etnografia enawenê-nawê, Silva (2001) argumentou que a oposição masculino/feminino deveria ser entendida nos horizontes do imperativo da troca, nos termos de uma relação estrutural das relações de parentesco (consanguinidade/afinidade). Em alternativa às interpretações que definiam as relações de gênero de maneira hierárquica (dominância masculina) ou simétrica (igualdade sexual), o autor defendeu, para o caso enawenê-mawê, estarem os homens associados à alteridade/afinidade, e as mulheres à identidade/consanguinidade (Silva, 2001). Essa é também a interpretação de Nunes (2016) para os Karajá, baseada na distinção entre ação cotidiana e ação ritual, que opõe pessoas de gênero e espécies diferentes (: 257). A partir de uma etnografia sobre produção de parentesco – centrada no espaço residencial, humano e feminino – e transformação ritual masculina, como modos de ações voltados em sentidos opostos, o autor conclui: “Tudo se passa, enfim, como se ‘ser parente’ fosse uma condição feminina, como se os homens fossem internamente repartidos entre uma parte Outro, masculina, aõni, e uma parte Eu, feminina, parente” (: 247).

A mesma associação entre homens e afinidade, e mulheres e consanguinidade, encontramos em Taylor (2000) em sua análise sobre canções mágicas jivaro que associam conjugalidade, predação e domesticação. Taylor afirma privilegiar o ponto de vista masculino em detrimento do ponto de vista feminino sobre as relações de parentesco por ser a perspectiva masculina determinante na forma geral da cultura jivaro (2000: 309, nota 01). O sujeito jivaro é fundado, no caso dos homens, na relação com o inimigo-afim, sendo o cunhado a figura metonímica do Inimigo (*id.*: 313). A afinidade é, portanto,

“masculinizada”: “*le rapport entre beaux-frères (WB/ZH) apparaît comme la pierre de touche de la subjectivité et de la sociabilité jivaro*” (: 328). Ao seu passo, a estrutura relacional subjacente às mulheres jivaro assume a forma de uma germanidade cruzada com os animais de caça, homólogo e inverso à afinidade inimiga que subjaz a subjetividade masculina: “*elle est ‘soeur du gibier’ de la même façon que son époux est ‘affin de prédateur’; elle est ‘moitié gibier’ comme il est ‘moitié ennemi’*” (: 317). A imagem da consanguidade, por sua vez, é encontrada no “parentesco vegetal”, da clonagem, pensada enquanto um não-relacionamento subsumido por um único termo auto-replicante (: 329). A predação, ao contrário, marcaria um “hiper-relacionamento” entre diferentes entidades onde cada um dos termos tende para a incorporação do outro (: 329). A interpretação da autora está ancorada na reversibilidade da relação de predação, bem documentada para rituais guerreiros, e que no contexto analisado implica uma relação de mesmo sexo propriamente masculina (: 329), sendo esta reversibilidade impedida quando relaciona parceiros de sexo oposto, cuja diferença se torna então homóloga a que é estabelecida entre o caçador e sua caça (: 317).

Ainda que à associação do feminino à consanguinidade, e do masculino à afinidade, ou vice-versa, seja etnograficamente correta para vários casos, estou de acordo com Silva quando este afirma não se sustentar para a Amazônia “qualquer generalização etnográfica que tenha como resultado o congelamento [d]a associação a priori entre um gênero e uma espécie [consanguidade/afinidade]” (2001: 61). Para resistir a essa “generalização”, tomo como importante a atenção à famosa (e bastante criticada) afirmação de Descola no contexto de comparação entre Amazônia e Melanésia, de que “no continente americano [...] o contraste essencial é entre humanos e não humanos antes que entre humanos (homens) e humanos (mulheres)” (2001: 108). Mais do que inverter a afirmação de Descola, o interessante parece ser, justamente, explorar a relação entre as duas oposições. A investigação aqui conduzida exigiu que a distinção stratherniana para a análise das relações de gênero, qual seja, entre relações “*same-sex*” e “*cross-sex*” (Strathern, 2001), fosse abordada à luz das relações extra-humanas. Com efeito, a característica perspectiva das relações de sexo oposto que encontrei entre os povos do Marico indicou a necessidade de pensarmos as relações de gênero em termos da teoria do parentesco, isto é, a partir da exigência “amazônica” da inclusão do parentesco em campos sociais mais vastos (Viveiros de Castro, 2002a; 2002b).

Lembremos que em *História de Lince*, quando a dualidade em desequilíbrio perpétuo foi explicitamente formulada como operador central da máquina do universo ameríndio, a importante relação da gemelaridade impossível com a diferença de sexo oposto estava já colocada pelo motivo mítico da “sentença fatídica”: “Se for menino eu crio, se for menina eu mato”, ou vice-versa. Segundo Lévi-Strauss, o que a sentença discrimina é “o sexo de um ser único que, em seu estado inicial, continha virtualmente os dois” (Lévi-Strauss, 1993: 63), fazendo-o então “gêmeo de si mesmo”. A sentença contém implicitamente a afirmação de que “toda unidade contém uma dualidade e que, quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode

haver verdadeira igualdade entre as partes” (Lévi-Strauss, 1993: 67). A relação entre a dualidade dos sexos e o tratamento reservado à diferença pelas cosmologias ameríndias não parece ser para o autor, portanto, trivial.

Inspirado em uma passagem d'O Homem Nu, na qual Lévi-Strauss sugere que vários dos gêmeos de mesmo sexo na mitologia ameríndia são transformações logico-históricas de um mito de gêmeos incestuosos de sexo oposto, bem como na obra de Marilyn Strathern, Viveiros de Castro afirma

*that same-sex twins are necessarily a limit case of cross-sex twinship. That irreducible minimum of difference that Levi-Strauss sees as contained in the Amerindian twins of the same sex has its origin in the internal difference that constitute cross-relations. In other words, the difference between same-sex and cross-sex relations is of the same kind as the internal difference that defines a cross-sex relation* (Viveiros de Castro, 2012: 20. Nota 14).

Faz-se interessante, neste sentido, que ao diagramar as bipartições perpetuamente desequilibradas do parentesco amazônico, Viveiros de Castro (2002b: 440) incluiu a relação de sexo oposto no polo da afinidade (potencial) – junto aos “distantes/cruzados/germano sênior ou junior/a placenta-alma” –, enquanto a relação de mesmo sexo foi disposta no polo da consanguinidade – ao lado da “não afinidade/próximos, paralelos/ego/corpo-cadáver”. Essa parece uma pista importante e, no entanto, é notável que as relações de sexo oposto de parentesco, principalmente as de afinidade, não tenham recebido até agora tanto destaque quanto as relações de mesmo sexo nas análises das socialidades das Terras Baixas da América do Sul – ainda que Lima (2005: 314) tenha já chamado a atenção para sua centralidade.

A partir do estatuto de uma “dualidade perpetuamente desequilibrada” para a *relação entre relações* de sexo oposto e de mesmo sexo, pretendo abordar as condições virtuais de sistemas sociais que, como os povos do Marico (Maldi, 1991), originários dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé, que destacam atualmente a patrifiliação e a virilocalidade, nem por isso dispensam menos atenção às capacidades cosmológicas e transformativas das substâncias femininas, como a chicha e o sangue menstrual. Sugiro, ao final, duas possibilidades. A primeira seria a de que os povos aqui enfocados fazem da “determinação recíproca” da relação de sexo oposto e a relação humanos/ não-humanos uma visada privilegiada de sua socialidade – é à relação entre essas duas relações/dualidades, portanto, a que me volto. E a segunda, derivada da primeira: a identificação *virtual* das mulheres com as onças é a condição para a diferença *atual* que separa os humanos dos não-humanos e os humanos entre si. Espero que essas descrições possam servir para a reflexão do papel central das relações de sexo oposto em outros sistemas cosmológicos amazônicos, “multi-étnicos” ou não.

## A INSTAURAÇÃO DE UMA “SOCIEDADE” DE SEXO OPOSTO (PRIMEIRO GRUPO DE MITOS)

De acordo com meus anfitriões, mitos são histórias de pessoas e de momentos de um tempo em que “tudo o que se pensava, acontecia”. Essas histórias podem ser bem curtas, mas também longas e exuberantes, e delas as pessoas extraem um modo atual e criativo de aconselhamento de seus parentes.

### AS MULHERES DO ARCO-ÍRIS

No mito makurap, *As Mulheres do Arco-Íris, Botxatoniã*, (Mindlin, 2014: 33-36)<sup>3</sup>,

*as mulheres se apaixonam por um ser que vivia no fundo das águas, e passam a viver como solteiras, abandonando filhos e maridos. Os homens passam a viver sozinhos também, e os meninos, ao caçarem jacaré, descobrem que no fundo do rio existem mulheres que pareciam suas mães, as mulheres do povo Arco-Íris, as Botxatoniã. Elas enviavam, por meio dos meninos, chicha e comida para os homens, afirmando serem produtos humanos, não de Txopokod.<sup>4</sup> Só um dos homens (o cacique) desconfiou que a comida era enfeitiçada, enquanto os outros se fartavam. A sociedade dos homens passou a visitar as mulheres espíritos no fundo do rio. Ao seu passo, as mulheres permaneciam na maloca, mas apaixonadas por um homem-espírito do fundo das águas.*

*Os homens, através das borbulhas da água, sabiam que as Botxatoniã estavam vomitando para continuar a beber chicha. Eles caçaram e desceram ao fundo do rio levando suas carnes de caça: ficaram dias dançando, bebendo e namorando as mulheres do fundo do rio. Mas elas não bebiam da chicha que ofereciam e o cacique novamente desconfiou. Enquanto isso, as mulheres da maloca faziam colares e chicha, mas o ser pelo qual se apaixonaram não gostava de sua comida, e elas acabam descobrindo que, ao invés de belo e novo, ele era feio e velho. Mataram-no.*

*Tanto o cacique, quanto as mulheres da maloca estavam já com saudades de seus parceiros. Ele mandou o filho, do fundo do rio à maloca, sondar uma possível reconciliação, mas o alertou para não namorar nenhuma das mulheres da terra. “Os homens já estavam virando povo do Arco-Íris, Botxatoniã. Era hora de voltar, ou não daria mais” (id: 36). O filho do cacique chamou muita atenção das mulheres da maloca, pois era lindo e forte, e estava belamente adornado. Ele conseguiu manter-se à distância da mãe, mas caiu nas graças de uma jovem. No dia seguinte, avisou à mãe que ele havia estragado tudo, teria que partir. A jovem enamorada seguiu o moço até o povo Arco-Íris e morreu por isso, mas seu espírito ficou morando com o rapaz. “Desde este dia, os homens ficaram encantados para sempre, morando com as mulheres Botxatoniã [...] Estão lá no fundo das águas, nas cabeceiras do Rio Branco. Esqueceram-se das suas mulheres da maloca, das mães dos seus filhos. Quanto a elas, foram procurar marido noutro canto” (id: 36).*

<sup>3</sup> | Aqui indexado como Mito 1, doravante M1. Apresento, para cada um dos mitos, um resumo do referente publicado em Mindlin (2014), ou mitos que eu mesma escutei em campo.

<sup>4</sup> | Genericamente, espíritos maus, em língua makurap.

A tônica é a fragmentação de uma sociedade de sexo oposto em duas sociedades de mesmo sexo pela intervenção de duas relações transespecíficas e divididas entre o

fundo das águas e a terra. Enquanto as mulheres permanecem juntas e apaixonadas por um único ser-espírito, que matam, os homens são seduzidos por um conjunto de mulheres-espírito, às quais sucumbem. A socialidade transespecífica é denunciada, no primeiro caso, pela recusa da comida propriamente humana; no segundo caso, pelo fato das mulheres do fundo do rio não compartilharem da bebida que elas próprias oferecem. Em ambos, são as mulheres (espíritos ou da maloca) que ou desfazem ou induzem um ardil. Porém, elas estão em funções opostas. À comida das mulheres da maloca vincula-se a função de estabilização da perspectiva humana e à chicha das mulheres espíritos a função veneno ou transformativa da perspectiva. A chicha é assim vinculada às mulheres-espíritos, que por sua vez são associadas ao arco-íris. Como no mito, o vômito é prática comum nas chichadas que ocorrem nas aldeias para que se possa continuar bebendo, já que consiste em imperativo moral não deixar sobrar nenhuma quantidade de cerveja. Está ainda associado à função timbó do cauim extraído por Lima (2005) de sua relação com o conjunto de mitos relacionados ao veneno de pesca (associados também ao arco-íris, doença, morte e luto), por meio dos quais Lévi-Strauss observa a redução ao mínimo do intervalo entre a natureza a cultura, “uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção” (2004a: 321).

No mito, a impossibilidade de volta a uma sociedade de sexo oposto plenamente humana/local se dá pela transgressão do mensageiro/mediador, sua concupiscência irreprimível de natureza sexual. Ao invés da aliança com as mulheres da maloca fornecer essa restituição, é o contrário o que acontece. As coisas se passam como se a aliança (a sexualidade) fosse aquela capaz de contra-efetuar (Wagner, 1977) a distinção entre o povo da maloca e o povo Arco-Íris: é porque o mensageiro se aproximou demasiado a uma humana que a condição “trans humana” dos homens será plenamente identificada. O processo de transformação dos homens se completa e se torna irreversível. Posteriormente, a sociedade humana feminina se abre para “outro canto” e pode-se presumir que as relações humanas se tornam exogâmicas do ponto de vista das humanas-mulheres.

É também um mediador mal sucedido, mas desta vez com a alcunha de o Teimoso, que afasta para sempre as “mulheres sem homens, as amazonas, as kaledjaa-ipeb, mulheres pretas”, outro mito makurap (Mindlin, 2014: 55-63). Teimoso insistiu para que um caçador makurap revelasse sua vida entre elas e lhe ensinasse o caminho até a aldeia das mulheres encantadas. Estas mataram o Teimoso, pois ele não era o pai do filho delas (o bom caçador makurap). Com isso, os homens perderem a oportunidade de terem revelados por elas os segredos das folhas, da caça e da pesca abundantes (id: 63). A interposição de distâncias codificada pelas relações de sexo oposto vem acompanhada de uma espécie de perda ou derrocada, já que uma parcela (de mesmo sexo) makurap, a “sociedade dos homens”, é irreversivelmente transformada ou permanece como “espírito”. A “distância” aqui vem instaurar o valor perspectivo da relação de sexo oposto.

## AS MULHERES-PÁSSARO

Um outro mito, desta vez arikapô<sup>5</sup>, realiza a mesma operação ao tematizar a fragmentação de uma sociedade de sexo oposto em duas sociedades de mesmo sexo, mas inverte a condição transespecífica entre homens e mulheres, pois são elas que se transformam em “outra gente”. A união condenável no mito makurap (M1) entre um menino que vive com as mulheres espíritos e uma menina humana, também aparece transformada e invertida, pois agora o incesto é prescrito. Escutei esse mito pela primeira vez depois de muitos anos de trabalho de campo, e porque comentei com uma senhora djeoromitxi que meu esposo trabalhava com um povo indígena onde os homens também produzem bebida fermentada. Ela não escondeu sua surpresa e um certo asco. Para seu povo e povos vizinhos, a produção da chicha é exclusivamente feminina, e causava-lhe repulsa a ideia de sua matéria-prima ser mascada (o que garante sua fermentação) pelos homens<sup>6</sup>. Desconcertada, ela me contou a história que sua mãe lhe conta; a história de Oné (o pássaro tesourinha):

*Na maloca, as mulheres faziam pamonha, cozinhavam a caça, os peixes e aquilo que plantavam, enquanto os homens caçavam e pescavam. Mas naquele tempo os homens estavam comendo a pamonha de suas mulheres junto com seu próprio cocô. Uma mulher desconfiada de seu marido foi, escondida, espiá-lo. Ficou com nojo. Voltou e contou: “—Mulherada, essa homarada<sup>7</sup> está comendo nossa pamonha junto com a bosta deles”. Elas ficaram com raiva, porque cozinhavam, faziam chicha, faziam tudo, e os homens estavam comendo a bosta deles!*

*Os homens foram caçar, e a mulherada foi tirar talo da palmeira de aricuri. Elas começaram a tomar banho de cinza de talo de aricuri, se sacudindo, criavam penas, no braço, na perna, na cabeça. Viraram esse pássaro tesoureiro. Esse aí que é o couro delas! E foram rodando, rodando, subindo, subindo, até que todas subiram para o céu. Mas a filha do cacique tinha ficado com pena de deixar o pai, e ficou escondida no jirau da casa dele. A mãe falou para ela tomar banho de cinza de aricuri, mas ela não quis deixar o pai: “—Minha filha, eu vou, mas você fica então. Mas não é para você morar com ninguém. Você vai ficar, mas vai morar com seu irmão”.*

*“—Mamãe, meu próprio irmão?”*

*“—Sim, você vai morar com seu irmão”.*

*A mãe dela foi embora, virou esse [pássaro] tesoureiro. Quando os homens estavam sozinhos, ela apareceu, mas só para o pai e para o irmão dela. Os homens começaram a fazer chicha de milho.*

*Cada casa estava fazendo, colocando a chicha nos potes, como era naquele tempo. E a menina ficava escondida no jirau, mascando a chicha do pai dela. Os homens começaram a experimentar chicha, mas todas estavam salobras, não tinham gosto. Só a chicha do pai dela que ficava boa. Os homens desconfiaram:*

*“—Vocês estão escondendo mulher”.*

*O wira<sup>8</sup> do irmão dela foi na casa dele olhar.*

*“Wira, vim ver a sua chicha. Você não está escondendo mulher?”*

5 | Indexado como Mito 2, doravante M2.

6 | Embora, como eu soube depois, no caso do povo com quem meu marido trabalha, a produção de bebida fermentada não envolva a mastigação de sua matéria-prima por homens nem por mulheres.

7 | “Homarada”, assim como “mulherada”, é a utilização em português dos termos para a coletividade de homens ou de mulheres de uma aldeia.

8 | A categoria wira indica casamento preferencial entre pessoas de sexo oposto ou proteção e pilhéria entre pessoas de mesmo sexo, e recobre as posições de filhos de primos cruzados (FZChCh; MBChCh) e, reciprocamente, primos cruzados dos pais (FMBCh; FFZCh; MFZCh; MMBCh), e por isso não raro é utilizada para a referência à relação entre pessoas de povos distintos, neste ambiente patrifiliativo. Na narrativa, o “wira do irmão dela” seria o cônjuge preferencial da menina, que ela “dispensa” em favor do irmão, quando aconselhada pela mãe. Adiante caracterizo mais detidamente as relações wira.

“–Estou não”, ele disse.

*Desconfiado, o wira deitou na rede para conversar, quando caiu no peito dele um pouco de masca da boca da menina que estava no jirau. O wira descobriu, e eles tiveram que contar para os homens. Mas ela já estava grávida do irmão. Tiveram uma mulherzinha e um homem. Já casaram e já tiveram outros filhos e foi assim que as mulheres aumentaram novamente, e aumentou a aldeia de novo. E assim é a história, esse [pássaro] “tesourinha” que é o couro dessa mulherada que ficou com raiva”.*

Ao final da narrativa, minhas amigas presentes, a filha e a sobrinha (BD) da narradora, comentaram que a chicha mascada pelos homens “não ficava boa porque eles comiam bosta”. Neste mito, a distinção entre os papéis de gênero é a tônica e a condição para uma sociabilidade desejada: mulheres cozinham e produzem bebida fermentada, homens caçam e pescam. O fato de os homens comerem o produto do trabalho das mulheres junto com seu cocô, as enjoa e enraivece. Elas mesmas encetam sua transformação nos pássaros tesourinha (*Tyrannus savana*<sup>9</sup>), por meio da cinza de palmeira de aricuri (*Syagrus coronata*). A menina que se recusa a essa transformação realiza, posteriormente, o casamento com seu irmão, seguindo a receita de parentesco de sua mãe, segundo a qual ela deveria tratar um parente como se não o fosse.

A dualidade e complementariedade dos papéis de gênero, negada pelos homens por meio da indistinção entre alimento e excremento, é transformada pela dualidade humanos/não humanos, a qual por sua vez leva à não pertinência da dualidade casável/não casável. Não é a intervenção de um “terceiro”, como em M1, que enceta a divisão da sociedade de sexo oposto em duas sociedades de mesmo sexo, mas uma espécie de diferenciação de um dos termos da dualidade (as mulheres) a partir da “autorelação” do termo oposto (a confusão deliberada entre alimento e excremento realizada pelos homens comendo seu próprio cocô). Essa diferenciação acaba por bloquear um dado circuito de troca, fazendo-o variar. Em suma, uma recusa dos homens a uma relação de troca com as mulheres, pois preferem comer a si mesmos (suas próprias extensões), ao invés de comer a pamonha delas (extensão feminina). Não parece ser por acaso que a restituição de uma sociedade de sexo oposto dividida entre termos trocadores (afins e consanguíneos) é realizada por meio do seu “oposto”, o incesto. Em M2, o incesto entre irmãos se evidencia como uma “imagem para reprodução do social”, emprestando as formulações de Mimica (1991) para reprodução cosmológica da sociedade Iqwaye, segundo o qual o incesto seria a “afirmação por um desvio” ou “substituição da coisa real por seu equivalente mais próximo” (Mimica, 1991: 52, minha tradução).

Em meio às variações de M1 e M2 entre homens não humanos e mulheres não humanas, nota-se que os homens sempre encarnam a anomia, o caráter antissocial ou a tolice. No primeiro mito eles são tolos, se deixam capturar, tanto pelas mulheres-espíritos do fundo do rio, quanto seu mensageiro pela mulher parente, por isso se veem presos em um encantamento irreversível. No segundo mito, as mulheres se transformam em pássaros, mas esta é uma decisão delas; enquanto os homens, humanos do

9 | Nome científico que significa “caçadora implacável que habita/vive na savana ou ave cruel da savana”, segundo <https://www.wikiaves.com.br/wiki/tesourinha>, último acesso: 01/09/2020.

mito, são, no entanto, anômicos (podres) por comerem sua própria bosta. Mulheres e homens transformam-se, mas não do mesmo jeito e tampouco pelos mesmos motivos. Além disso, as mulheres são sempre deliberadamente responsáveis pela continuidade da sociedade proto-humana primordial, restituindo o parentesco por meio da afinidade, seja procurando “casamento em outro canto”, seja recolocando as condições de possibilidade do parentesco por meio de um desvio (o incesto).

### MOQUECA DE MARIDOS

No mito makurap intitulado “*A cantiga komam ou moqueca de maridos*” (Mindlin, 2014: 49-54)<sup>10</sup>, a divisão da sociedade de sexo oposto primeva em duas sociedades de mesmo sexo tem como disparador a interferência de uma mulher espírito, e como desiderato o casamento avuncular.

<sup>10</sup> | Aqui indexado como Mito 3, doravante M3.

*Antigamente, as mulheres da maloca encontram Katxiuréu, uma velha do fundo das águas, que as ensinou, ao som de sua taboca, a cantiga koman, sedutora e feroz. Também aprenderam com a velha que comida de verdade não eram os peixes e sapos de sua lagoa, mas as carnes de seus maridos. Um por um os homens estavam sendo mortos, carregados no marico pelas mulheres até a beira da lagoa e comidos no festim comandado por Katxiuréu. Elas diziam-lhes que saiam para ir à roça e fazer chicha, mas um menino, fingindo que estava doente, as descobriu e contou para os homens. Eles então se vingaram, matando todas as mulheres. Flecharam Katxiuréu em um dos dentes, mas não conseguiram matá-la. Restaram duas meninas, irmãs do cacique, descobertas pois choravam por seu irmão e pelo seu tio, que a mãe e a tia haviam matado<sup>11</sup>. As meninas foram escondidas pelo cacique em um jirau depois que, instadas, afirmaram não terem comido seus tios ou irmãos.*

<sup>11</sup> | A versão em Mindlin (2014) não especifica as posições de parentesco a que se refere “tio” e “tia”, mas desconfio que sejam o irmão do pai e a esposa dele.

*A sociedade dos homens, porém, não era capaz de produzir uma boa chicha. “O gosto era muito ruim, sem doce, mas que outro jeito haveria sem mulheres? Reclamavam, cuspiam a chicha, mas não havia outra” (id: 53). O cacique se ofereceu para a produção, mas eram suas irmãs que, escondidas, mascavam e por isso a chicha ficava boa. Os homens desconfiaram, e por fim ele confessou: “Não deixei matarem minhas irmãzinhas, que não tinham comido carne de homem” (id:54). As meninas então são descidas do jirau para casarem-se com os homens restantes, menos com seu irmão, o qual se casa “só bem mais tarde, quando já havia mulheres que não eram suas irmãs, quando suas sobrinhas cresceram” (Ibid.). O mito termina afirmando que “se não fossem essas duas irmãs, não haveria mais gente makurap no mundo. Elas não esqueceram, ensinaram às mulheres a cantiga koman [...] até hoje cantamos” (Ibid.)*

Em M3 os homens assumem um sentido diverso, porque nem exatamente tolos, nem anômicos, mas presas. A divisão inicial da sociedade de sexo oposto não é sua fragmentação em duas sociedades de mesmo sexo pela autoidentificação de um dos termos, como em M2, mas pela interferência de um “terceiro”, espírito do fundo das águas, como em M1, embora se trate agora de uma velha e não de um conjunto de mulheres. Em M3 essa interferência não leva à distinção simétrica em duas sociedades

(como em M1), mas ao empobrecimento numérico de uma delas, a sociedade masculina. Compensado pela vingança que estes travaram, a situação se inverte e é levada quase ao extremo: a sociedade feminina é aniquilada, mas não totalmente, restam duas meninas (como resta uma menina em M2). Sem elas, com efeito, duas condições para a restituição de uma sociedade composta por pessoas de sexo oposto não seriam possíveis: a fermentação da chicha e o restabelecimento da afinidade. A conjugação entre compartilhamento de bebida e afinidade parece constituir um tema comum aos três mitos, embora apresentem múltiplas relações de aliança.

Em conjunto, o que se observa nestes mitos que tematizam a restituição de uma sociedade de sexo oposto a partir de duas sociedades de mesmo sexo é uma inexorável incompletude das sociedades dos homens e das sociedades das mulheres, e sua analogia com a incompletude de uma sociedade exclusivamente “humana”. Digamos que a abertura para o exterior é também uma abertura para o interior (“*opening to the inside*” cf. Viveiros de Castro, 2012: 11). Do ponto de vista de cada um dos termos (cada uma das sociedades dos homens e das mulheres), o que os distingue também os conecta: a distinção entre os termos é análoga à distinção interna a cada um dos termos, pois cada sociedade de mesmo sexo sempre conta com um elemento de sexo oposto que se mostra residual mas irreduzível. O que esses mitos nos ensinam é que uma sociedade assim dividida (restituída) nunca é plenamente humana, ou melhor, que a humanidade é uma questão de perspectiva.

Nos três mitos, a linguagem da afinidade virtual/potencial se vê conjugada com a afinidade de sexo oposto, como que subjugadas a um “sentimento privilegiado de uma transparência recíproca”, como diz Lévi-Strauss (2004a) da dualidade natureza/cultura em sua “peça cromática”, da qual me aproprio em favor da dualidade de sexo oposto. Na sequência aqui disposta e no desenrolar de cada um dos mitos, exogamia local para povos espíritos, incesto para “autofagia” masculina e avunculato para antropofagia feminina aparecem como soluções distintas de estabelecimento de um “fundo humano convencional” (Leite, 2013) de sexo oposto. Contudo, enquanto o avunculato assume a forma de um intervalo interposto na duração do parentesco (na relação intergeracional), no incesto entre irmãos esse intervalo se introduz minuscilmente. Incesto entre irmãos e avunculato se conjugam do ponto de vista das mulheres, pois em ambas as relações (incesto e avunculato) elas “afinizam” suas relações consanguíneas de mesma geração e de geração ascendente, tanto de mesmo sexo, quanto de sexo oposto. Talvez isso nos sugira que esses mitos tomam para si o ponto de vista das mulheres.

\*\*\*

Esse primeiro grupo de mitos coloca importantes questões acerca do tema da antropofagia ou “preensão perspectiva” embutida na relação de sexo oposto. Em minha experiência etnográfica, a ocorrência de atos rituais canibais é sempre referida ao passado dos Tupari, ainda que Caspar sugira “que tais ocorrências eram extraordinárias” (*id.*:

51). Mesmo assim, como vemos, a questão da antropofagia não é menos elaborada e refletida pelos povos vizinhos por meio dos mitos; e de sua socialidade, como veremos.

Viveiros de Castro (1986), a partir do canibalismo *post mortem* dos deuses araweté, afirmou que este era uma transformação estrutural do canibalismo tupinambá: em ambos, o que se come, isto é, o que se faz diferir através do ato, é uma “posição”. O canibalismo tupi é, antes de tudo, uma “estrutura actancial [...] um processo de transmutação de perspectivas” (Viveiros de Castro, 2002c: 461-462). Em elaborações mais recentes sobre antropofagia, Lima defende que “antropofagia serve de horizonte gerado pelo dom” da cauinagem yudjá.<sup>12</sup> Dom que é ao mesmo tempo “presente-cauim-veneno-gente” (Lima, 2005: 280) por meio do qual também se come uma posição. Vivos e mortos, homens e mulheres, cunhados e cunhadas, irmãos e primos, amigos e inimigos, a cauinagem é “uma maneira de pôr as relações (construídas como parentesco, gênero e amizade) que fundam a socialidade doméstica em um processo de variação contínua” (*id.*: 314). Tal variação é fruto não somente da importância que afinidade potencial assume na socialidade ritual, mas pela “abertura que esta oferece à precedência da afinidade de sexo oposto” (*id.*: 314).

12 | O que a autora chama “cauinagem”, eu chamo “chichada”, seguindo meus interlocutores.

A especial relação entre conjunção dos sexos e chichada é tematizada explicitamente no mito djeoromitxi intitulado O Anta (Mindlin, 2014: 214-215). Ali, o sexo entre casais anta é tomado (erroneamente, diz o mito) por uma “chichada” do ponto de vista de um humano. Este vestiu a “roupa” de um tapir sedutor, depois que o animal foi morto pelos homens da maloca por ciúmes de uma humana, com quem tapir estava namorando. Depois de morto, “o Anta” foi comido pela aldeia humana. “Era um homem grande. Todos comeram um pedacinho, só a namorada recusou” (*Ibid.*). Há duas formulações aqui que parecem dignas de nota: a primeira afirma que o que é sexo interespecífico segundo uma perspectiva, é chichada para outra perspectiva (como o atrator sangue-cauim); a segunda afirma que sexo e manducação se “cruzam” no sentido de serem operações opostas e relacionadas, por isso as “equivalências/identificações” que ambas produzem não poderiam ser confundidas (somente a menina namorada do Anta não o comeu). Fiquemos por ora com a primeira afirmação, a relação entre chichada e conjunção dos sexos segundo diferentes perspectivas. No segundo grupo de mitos, abordaremos a relação entre conjunção dos sexos e antropofagia.

Os mitos até aqui analisados escolhem a bebida fermentada e as relações de sexo oposto como uma de suas invariantes. No cotidiano das aldeias no Guaporé, é uma grande afronta recusar-se tomar da chicha dos outros, bem como ninguém pretende tomar da sua chicha sozinho. A centralidade das festas regadas a bebida fermentada na experiência cotidiana de meus anfitriões raramente passaria despercebida para quem fosse recebido por mais de uma semana em suas aldeias. A bebida fermentada produzida pelas mulheres (normalmente uma sogra, suas noras e filhas não casadas) é a condição para o estabelecimento de uma unidade doméstica frente a outras unidades domésticas. Uma unidade doméstica é um conjunto de casas que possuem um

pilão para a produção de chicha e um cocho para seu armazenamento. A chicha é o pagamento para todo tipo de trabalho coletivo, os quais acontecem algumas vezes na semana, bem como não falta nunca em ocasiões como aniversários, festas culturais etc. A bebida articula as diferentes casas de diferentes povos e diferentes aldeias, e apresenta uma capacidade nada trivial de conexão com os espíritos, bem como coloca em cena a afinidade de sexo oposto.

Não é incomum que mulheres digam que irão tomar da chicha da fulana, enquanto os homens se referem à chicha do ciclano (esposo da fulana). A dualidade de dois grupos de mesmo sexo é expressa espacialmente. Sempre que se encontram ou reúnem, seja numa festa de chichada, seja em uma conversa fim de tarde, seja num acampamento na mata, ou num encontro furtivo por entre caminhos, homens ficam ao lado de homens e mulheres ficam ao lado de mulheres, e normalmente, se o local propicia, esses dois grupos ficam frente a frente. A dissolução desta dualidade só é realizada por meio da beberagem de cerveja fermentada. No desenrolar da embriaguez, essas duas “sociedades de mesmo sexo” diametralmente dispostas ao redor do cocho de chicha, se desfazem e cedem lugar a uma sociedade de sexo oposto por meio da “brincadeira”, cujas forma privilegiada de expressão é a dança entre casais (ao som dos forrós amazônicos) e a pilhéria de alto teor sexual entre afins de sexo oposto.

É também neste momento de beberagem mais avançada e de “brincadeira” que os mortos intervêm: os enlutados se lembram de seus parentes mortos e passam a chorar sentados em seus bancos, é quando também as pessoas podem ser seduzidas e levadas “para o mato” por espíritos quando saem da reunião da festa para urinarem. Ao alarido das músicas e dos berros que acompanham a dança, os mortos recentes sentem saudade da chicha e chegam para tomá-la. Por isso, qualquer mãe ou filha enlutada se desfaz de seu pilão e de seu cocho para armazenamento/fermentação. Pelos mesmos motivos, os enlutados não dançam nas festas em que são convidados a beber chicha, durante cerca de um ano, bloqueando as relações de sexo oposto como quem se afasta de um morto (o luto também designa abstinência sexual). A separação dos gêneros – o interdito da dança entre os casais enlutados – intercepta, assim, estrategicamente o desvio da perspectiva humana pelos espíritos. Luto e brincadeira de casais precisam permanecer separados para que uma perspectiva não seja interferida pela outra, bloqueando erros de perspectivas que podem ser fatais, isto é, que podem arrastar definitivamente os humanos para a perspectiva dos espíritos. Cabe ressaltar, a esse favor, que as velhas enlutadas dançam frequentemente com suas afins, mas não com os homens – como que substituindo a coisa real pela equivalente mais próxima (Mimica, 1991). Será porque o que é chichada para um ponto de vista (uma espécie) é sexo para outro ponto de vista (outra espécie), como no mito do Anta namorador?

## GENTE-ONÇA (SEGUNDO GRUPO DE MITOS)

Passemos agora a analisar a antropofagia (a predação de uma “posição”) a partir de mitos que colocam a capacidade predatória feminina no centro e/ou que trazem a Gente-Onça ao primeiro plano de análise.

### A VINGANÇA

No mito djeoromitxi intitulado *A raposa antiga, Watitinōtxi, ou a vingança* (Mindlin, 2014: 181-190)<sup>13</sup>, ao invés de uma sociedade de sexo oposto ser dividida em duas sociedades de mesmo sexo, o que aparece como termo inicial é uma relação de sexo oposto, a germanidade, interferida ou dissolvida pela afinidade virtual do povo Onça.

<sup>13</sup> | Aqui indexado como M4.

*Uma menina foi enganada por Watxitxinōtxi (o Raposa Velho), que fingiu ser sua companheira (wira) e a levou, junto com seu irmão. Watxitxinōtxi caçava os bichos de criação do pai da dupla de irmãos, trazia a caça, mas eles não comiam, ficavam com fome. Ao tentar escapar do Raposa, o menino acabou chegando na aldeia dos Wanōtxi, a gente Onça Antiga.*

*A dupla de irmãos foge para a aldeia das Onças Antigas, que eram “trabalhadoras”, tinham bastante roça. O cacique Onça quer desposar a menina e manda fazer chicha e esteiras para todos os homens deitarem-se com ela. Somente os que se tornariam tio, avós, pais e irmãos da menina ficaram com vergonha e não copularam com ela<sup>14</sup>. O sogro-Onça comia com pimenta o esperma de cada onça macho que a penetrava “era o esperma, a semente dos filhos dela, o sangue dos netos das onças [...] Ela estava grávida de tantas onças” (id.: 186). O marido então pediu para todos os pais do filho dela furarem aricuri e fazer festa, dar chicha para ela<sup>15</sup>. O marido-Onça Antigo, Wanōtxi, chamou a esposa para taparem os buracos furados para quati não comer as larvas, ela quis levar o irmão, mas o sogro-Onça não deixou.*

<sup>14</sup> | A narrativa, tal como está registrada em Mindlin, não especifica as posições de parentesco (kintypes), mas não deixa de realçar um código social das onças que obedece ao interdito do incesto.

*O sogro-Onça pegou o menino, lavou bem e partiu o menino vivo com o dente, cortando o corpo para repartir com as outras onças. Destripou o menino, jogou fora o cocô, separou o fígado, o bofe, dividiu e cozinhou para a mulherada, deu um pedacinho para cada uma. Deu para todo mundo comer, antes que a moça voltasse (id.: 187). A irmã já entendia a linguagem das onças e ouviu tudo, começou a chorar desesperada a perda do irmão. Ela mandou seu marido trazer todo tipo de caça para ela comer. Ele trouxe muitos, mas ela continuava com raiva. Por fim, o marido-Onça trouxe um veado-roxo fêmea, que estava grávida. A irmã aceitou. Tiraram o filhote, e a menina o levou para o sogro-pajé rezar: “Quero que você cure esse bicho, que vou criar no lugar do meu irmão”, pediu. Dizem que toda onça é pajé, e então o sogro curou.” (id.: 189). A menina ensinou o veado “como se fosse uma pessoa”, enfiou galhos em sua cabeça, como se fossem chifres, aconselhando: “Quando você crescer vai vingar a morte do seu tio”. Na hora marcada pela mãe, o veadinho foi atacar o velho: “enfiou o chifre no corpo do avô-Onça, rachou até a cabeça” (ibid.).*

<sup>15</sup> | Hanō, na língua djeoromitxi, é o designativo das larvas que crescem nos troncos das palmeiras de aricuri depois que são “furados” pelos humanos. A palmeira aricuri e seus produtos (palha, larvas e capemba de onde se extrai suas cinzas) possuem “eficácia mágica” contra os maus espíritos e não raro nos mitos (como vimos em M2) são operadores de transformações.

*Com medo da vingança do marido-Onça, mãe e ‘filho’ fugiram para a roça do pai dela. Ela estava*

*grávida “dos onças”. O menino nasceu, e o outro irmão dela o tratava como humano, dando moqueca das larvas de palmeira de oricuri, mas a criança não acordava, como “filhote de bicho”. “Ele é filho de onça”, dizia o tio da criança, que acabou por matar a criança (seu ‘sobrinho’) para vingar o próprio irmão. A mãe não gostou e disse: “Você matou, nem sabe quantos pais para o vingarem ele tem, vão te comer, são muitos” (id: 190). Enterraram o nenê e em seguida ela montou o veadinho como se fosse um cavalo, que disse a ela: “-Mamãe, a senhora não vai morrer...vovô, titio, todos vão morrer, as onças vão matar, nós vamos ficar vivos”. (ibid.) Foram embora, sumiram pelos campos. “Até hoje, dizem que esse é o relâmpago (ibid.)”.*

Esse mito trata de uma relação entre um casal de germanos de sexo oposto e um povo afim transespecífico (o povo Onça). Por ação da Gente-Onça, a relação de afinidade transespecífica se revelou mortal: o afim onça come seu ‘afim humano’, que por sua vez é vingado pelo ‘filho’ não humano da heroína do mito (vingança possível porque a germanidade de sexo oposto cedeu lugar à relação de ‘filiação’ transespecífica). Sogro-Onça come tanto seu ‘afim’, como o esperma/sangue de seus netos, indexando – por meio da manducação – ao idioma da predação tanto a consanguinidade (filiação, neste caso), quanto a afinidade. A identificação entre esperma e sangue masculino é importante na teoria da concepção entre esses povos, segundo a qual a mulher recebe e transforma o esperma masculino em “sangue” durante a gestação. Depois do nascimento da criança, por meio da alimentação e dos resguardos realizados pelo pai e pela mãe (e pela ‘troca’ conjugal entre carne de caça e chicha), esse ‘sangue’ é transformado em ‘pele’ dos filhos do casal<sup>16</sup> (Soares-Pinto, 2017). Essa teoria, sabemos pelo mito, é instaurada pela perspectiva do povo Onça, impondo uma “assimetria perspectiva” (Lima, 2005) entre a perspectiva Onça e a perspectiva humana.

Esse tipo de assimetria é também traduzida em uma espécie de emulação culinária. No tratamento reservado à caça, os Djeoromitxi fazem tal qual as onças, pois este predador deixa a caça morta sozinha por alguns momentos, constrói do seu moqué em outro local, depois volta para buscá-la. Assim também o fazem os caçadores djeoromitxi em suas incursões pela mata. Ademais, a descrição da cozinha do sogro-Onça presente em M4 é reproduzida *ipsis litteris* na vida djeoromitxi, principalmente em relação à repartição do repasto, reservando às velhas o consumo das vísceras. Além de tal assimetria, é ainda possível que a vingança efetuada pela heroína de M4 indique a precedência da relação de afinidade de sexo oposto sobre a afinidade de mesmo sexo. Para avaliarmos essa sugestão, passemos a um outro mito, no qual o relâmpago é associado explicitamente ao apetite feminino e à posição masculina de presa.

## MULHER COMILONA

No mito wajuru “A mulher gulosa” (Mindlin, 2014: 174-176)<sup>17</sup>, está presente não uma relação de germanidade humana interferida pela afinidade transespecífica (como em M4), mas uma relação de conjugalidade humana que se comporta como

<sup>16</sup> | *Käi*, em djeoromitxi, ‘sangue’, é formado pelo substantivo *kä* /pele, invólucro, roupa/ mais *i* /classificador nominal para líquido (cf. Castro, 2012: 61). “Sangue”, portanto, poderia ser traduzido por “pele líquida”.

<sup>17</sup> | Aqui indexado como M5.

transespecífica, até que nela se transforma definitivamente por intermédio da relação wira. A antropofagia feminina é o mote (como em M1 e M3) e, diferente de M4 (no qual o sogro Onça é o antropófago), agora é um marido que se comporta como caça para fornecer comida a sua esposa.

*Conta-se que antigamente existia uma mulher tão gulosa que não havia carne que bastasse para ela. Cansado de caçar, o marido passou a tirar pedaços da própria carne e dar para a esposa comer, dizendo que era carne que a onça matara e ele apanhara, dizendo que havia roubado “a carniça da onça”. Seu wira lhe dizia: “Você está emagrecendo de tanto roubar a carne da onça” (id.:174). Acompanhou o wira até o mato, passando por sua roça, e chegou onde ele estava cortando a própria carne. “Por que você aguenta uma mulher tão comilona? protestou o compadre [waikub na língua wajuru /wira na língua djeoromitxi]” (id.:175). O marido da gulosa insistiu para seu wira lhe flechar, subiu em uma árvore e empurrava as flechas em sua própria carne, já que seu amigo lhe flechava sem força. Quando flechou com força, o marido da gulosa saiu gritando, já correndo pelo chão.*

*Seu wira ficou com medo e voltou correndo para maloca. Contou para a esposa e pediu para o pajé curar a água de seu banho. “Tomaram rapé e o compadre vomitou muito sangue do homem que fora flechado” (id.:175). Os compadres tinham marcado um dia para se encontrarem de novo, o flechador levou chicha para ele, que estava em cima de uma árvore, com as flechas enterradas na carne, mas essas já haviam se transformado em luzes bonitas, iluminando todo o seu corpo. “Venha ver o que você fez com seu marido!”, disse o compadre para a mulher do desaparecido. Kubiotxi olhou para cima amedrontada” (ibid.). O marido bebeu a chicha em cima da árvore e, quando acabou de beber, foi embora para o espaço estrondando e dizendo, das alturas, “- Não vai se assustar compadre!”.*

*Diz-se que até hoje existe esse estrondo e essa luz, quando se advinha alguma morte, guerra ou desgraça” (id.:176)*

O marido da esposa comilona lhe entrega muitos animais de caça, como o marido Onça faz com a esposa enlutada pelo irmão na narrativa anterior. Mas em M5 o marido como que “coleta” a caça da onça, e é interessante notar como a atividade cinegética é também entendida como um “roubo” por meus interlocutores, pois é comum se ouvir que caçar é “roubar da onça”. A irmã enlutada da história anterior, depois de desprezar muitos animais, cria um veado no lugar do irmão – substituindo uma relação de germanidade de sexo oposto por uma de filiação transespecífica. A esposa comilona, por sua vez, transforma uma relação de afinidade de sexo oposto (conjugalidade) intra-específica em uma relação transespecífica (comendo a carne do marido como se fosse carne de caça).

Em M5, as onças aparecem não como os afins sociais e inimigos de M4 (que cancelam o incesto e são trabalhadoras/agricultoras), mas aqueles de quem se rouba caça, que é o próprio marido da esposa gulosa. Mulher comilona e onças compartilham a caça, como que compartilhando de uma mesma perspectiva. Se em M4 a convivência com os Onças é de início tomada como profícuo, porque esses seriam trabalhadores/

agricultores, se revelando perigosa em face ao apetite do sogro Onça por seu cunhado, em M5 é uma mulher de apetite demasiado que transforma um marido em caça. A história da mulher comilona pode ser tomada, portanto, como a transformação da história de vingança da menina que teve seu irmão comido pelo sogro-Onça. A identificação da esposa comilona é com o sogro-Onça e não com a irmã enlutada.

Notemos ainda o modo como a posição wira aparece no esquema relacional de M5: quando uma mulher toma a perspectiva de afim/onça na relação com seu marido, o wira do marido se coloca entre os termos, suplementando uma simples relação dual e impondo uma triangulação relacional. É possível inferir (pelo sistema de parentesco dos povos enfocados) que o wira do marido em M5 é parente consanguíneo da esposa comilona: há uma relação de consanguinidade de sexo oposto presumida e uma relação de conjugalidade que se revela uma relação transespecífica. Contudo, a conjugalidade transespecífica só é completada (e, portanto, a conjugalidade humana desfeita) pelo wira do triste marido que, ao flechá-lo, transforma-o definitivamente em caça. Com efeito, a relação wira aparece como “mediadora” nos mitos aqui abordados. Em M2 é o wira que descobre a única menina da maloca, escondida no jirau e casada com o próprio irmão. Sua descoberta proporciona a volta da socialidade de sexo oposto. Em M4, foi porque fingiu ser a wira da menina que Raposa Velho roubou o casal de irmãos. Em M5, o wira se coloca como conversor entre o marido e a esposa, o humano e o não-humano, a caça e o caçador. Há, com efeito, uma espécie de analogia entre a formulação nos mitos e os modos de ação de tipo wira na socialidade indígena.

Os wira estão presentes desde o começo do mundo: a dupla de demiurgos djeoromitxi não eram irmãos, mas wira. A relação wira atual se dá entre filhos de primos cruzados e primos cruzados de pais e é relativa, ao mesmo tempo, ao casamento preferencial entre as pessoas de sexo oposto e à amizade (in)formal entre as pessoas de mesmo sexo que ocupam tais posições. Neste último caso, a relação wira é marcada por ajuda mútua, extrema pilhéria e proteção, sendo formalmente a única por meio do qual a raiva é bloqueada efetivamente: “podem discutir feio, chegar a um ponto onde todos pensariam que os dois iriam brigar, mas eles não brigam”, foi a imagem oferecida por um amigo djeoromitxi. Wira são recebidos um pelo outro de maneira deliberadamente efusiva e hiperbólica, não podendo recusar ofertas de chicha e comida, em quantidades muito maiores do que as oferecidas por outras categorias de parentes. Um wira que visita outro volta para sua própria casa ostentando muitos presentes, e não faz questão de escondê-los, pelo contrário—o que normalmente outras categorias de parentes fazem para não despertar os ciúmes e os pedidos alheios. Wiras são necessariamente de “sangue diferentes”, isto é, pertencem a povos distintos nesse sistema marcado pela patrifiliação.

Os wira masculinos geralmente exibem sua jocosidade recíproca publicamente nas chichadas e visitas entre aldeias e atraem grande parte das atenções. “Wiras brincam tanto que parecem que não são parentes”. Esta foi, com efeito, a explicação de

uma amiga wajuru, casada com um homem djeoromitxi. Esse “ardil” em relação aos constrangimentos do parentesco, suponho, é uma curiosa maneira de evidenciá-los, e por certo a jocosidade tem mesmo essa característica, permitindo a obviação (Wagner, 1977) de certas relações. Como um exemplo importante, wiras de mesmo sexo podem performar um casal, vão à roça juntos, ajudam a esposa do outro na produção de chicha (nunca na mastigação), podem cozinhar um para o outro. Nenhuma outra dupla de mesmo sexo o faz. Por meio de suas relações hiperbólicas, a relacionalidade wira, afirma, creio, ser a relação de mesmo sexo um limite inferior da relação de sexo oposto. É o que se pode também depreender de uma curiosa afirmação de um amigo que, apontando seu wira, disse-me o seguinte: “Se ele fosse mulher, eu poderia casar com ele”, como que pronunciando uma sentença que, ao invés de fatídica, revela uma virtualidade. O que eu gostaria de destacar é justamente essa virtualidade de sexo oposto inerente a essas duplas de mesmo sexo em sua característica “articuladora/mediadora” entre “unidades” do sistema multi-étnico aqui em questão – seja um povo/unidade patriafativa; seja uma aldeia/unidade virilocal: podendo deslizar para a categoria dos “terceiros incluídos” (Viveiros de Castro, 2002) tão importante na socialidade amazônica e quiçá indicando-nos a jocosidade como modo de relação modal da afinidade/diferença.

Quando se trata de uma relação entre mulheres, a categoria wira se apresenta mais como um elemento de um grupo de transformação. Nunca identifiquei duplas wiras femininas formalmente estabelecidas, mas o modo de relação de companheirismo e proteção que marca os wiras masculinos está presente entre as cunhadas, as concunhadas e as comadres<sup>18</sup>. Sua relação se desenvolve na tessitura diária do acompanhamento da roça e no compartilhamento de seus produtos (sendo que as roças são concebidas como sendo “do casal”). Elas riem juntas, mas não necessariamente troçam uma da outra: nas chichadas, as duplas de mulheres maduras ou velhas ‘afins’ se fazem acompanhar/dançar entre si e não de/com seus maridos. Isso pode não necessariamente agradar o irmão ou marido em questão.

Segundo sustentam meus interlocutores, antes de seus casamentos, irmãos de sexo oposto idealmente devem cuidar um do outro e guardar respeito entre si (isto é, se ajudar mutuamente nos trabalhos diários e nunca brigarem). Depois de casados, observa-se uma certa evitação e comedimento entre eles (é muito raro ver dois irmãos de sexo oposto já maduros dirigindo a fala ou o olhar um ao outro). Uma mulher frequentemente se referirá ao seu irmão como “esposo de y” (dizendo o nome de sua cunhada) ou como “tio de meus filhos”. Ao que tudo indica, essa tecnonímia – que ao invés de consanguinizar os afins, acaba por afinizar os consanguíneos –, sugere um componente de afinidade na relação entre germanos de sexo oposto (descrito também por outras etnografias: Silva, 2010: 187; Taylor, 2001: 51; Coelho de Souza, 2004). Pesa a favor desta interpretação o fato de que, nas raras ocasiões em que se dirigem diretamente um ao outro, o farão por meio do nome próprio (nunca do apelido, restrição também observada pelos afins efetivos).

18 | Torna-se “madrinha/mãe outra” de uma criança aquela que realiza seu parto e enterra a sua placenta. Contudo, se essa mulher for a “mãe” ou “avó” da parturiente, então as relações simétricas de respeito, ajuda e doação de alimentos entre as “mães” da criança (comadres entre si) ganha uma característica mais assimétrica e passam a fluir muito mais na direção da parenta sênior.

No estado de gravidez, uma mulher costuma sentir raiva de seu marido, seus cunhados e também de seu irmão. Esse afeto, os ciúmes entre irmãos de sexo oposto, muitas vezes é “mediado” pela cunhada dela e irmã dele. Era, com efeito, o que cantava solitária a velha chefe de uma das aldeias, depois de uma longa noite de chichada. A música djeoromitxi que ela entoava dizia para um irmão não ter ciúme de sua irmã com a sua esposa. Perguntei a duas de suas netas o motivo da velha estar cantando aquela música, ao que me responderam que “o homem pensa que sua irmã quer convencer a cunhada dela a ficar com outro homem”. Quanto mais próximas as cunhadas estiverem, mais os ciúmes/desconfianças dele virão à tona. Acompanhante privilegiado da raiva, os ciúmes não se expressam entre dois irmãos e uma esposa, ou duas irmãs e um esposo, mas entre duas cunhadas e um irmão/marido. É na brincadeira da chichada que essa relação é evidenciada.

Há um elemento de afinidade na relação de germanidade de sexo oposto, assim como há uma relação de sexo oposto entre wiras de mesmo sexo. Assim, em vista da precedência das relações de sexo oposto em relação às relações de mesmo sexo, vejamos ainda um último mito que associa as mulheres com as Onças. A assimetria presente no ponto de vista das onças e a antropofagia feminina reaparece em uma história djeoromitxi<sup>19</sup>, em que as condições de um mundo quente e iluminado, e de alternância entre dia e noite, provém da superação da posição predadora feminina, que coincide com o estabelecimento da troca entre o Sol e os humanos no patamar terrestre.

19 | Aqui indexado como M6.

## MULHERES-ONÇA

Wadjdiká Arikapo me contou essa história em uma noite insólita, na beira de uma piscina suja num hotel na cidade mais próxima. A história de Tohō (O Sol) está registrada na dissertação de mestrado de seu filho, André Kodjowoi (Jaboti, 2019). Abaixo transcrevo a tradução realizada pelo autor:<sup>20</sup>

20 | Para a versão em língua djeoromitxi, consultar Jaboti (2019: 58).

*Meus pais me contavam que seus avós diziam que antigamente não existia sol forte como hoje. O sol que existia era um pajé que se transformava no sol para clarear, pois o dia ia e voltava, não escurecia, só que esse pajé tinha um problema: gostava de namorar mulher dos outros, então um dia o povo se uniu e mataram o pajé namorador.*

*Quando ele morreu, os não humanos [hipfopsihi/espíritos malignos] chegaram nas casas comendo criança, adulto; as mulheres gestantes viravam onças e comiam os maridos, tudo se levantaram até ossos dos animais que já tinham sido comidos, como de porco, anta, veado e outros animais, tudo virava onça para comer o povo.*

*Na aldeia havia um pajé bem velhinho, ele convidou a comunidade e disse para meus parentes:*

*— Eu vou virar sol, pode tirar lenha para mim?*

*A comunidade em peso foi tirar lenha à noite, porque o antigo sol tinha morrido, após o pajé anunciar sua proposta, os bichos pararam de comer gente.*

*Os povos, após carregarem com as lenhas, fizeram o fogo, o pajé passou o óleo vegetal misturado com urucum nos seus corpos inteiros, pegou o seu banquinho, espada e entrou no meio da fogueira. A fogueira foi queimando e o pajé foi ficando bem vermelho até sair o fogo por todo lado, quando isso aconteceu, ele se levantou e disse:*

*— Parentes, eu agora já estou indo, nunca mais eu voltarei para cá, vou ser a luz para sua sobrevivência; para vocês poderem plantar, caçar, mas não faz muita queimada se não vocês vão arder meus olhos. Disse também:*

*— Ao chegar meio dia, joguem chapéus com penas de araras e urucum para fortalecer sua claridade. Assim surgiu o sol na história Djeoromitxi (Jaboti, 2019: 84-85).*

Neste mito sobre a origem do sol atual, dois momentos são tematizados: um em que os dias eram ininterruptos, outro de uma longa noite. Os Djeoromitxi possuem outro mito sobre a alternância equilibrada entre o dia e a noite depois que a escuridão, guardada num pote de cerâmica, foi descoberta por Küropsihi – um dos demiurgos. Antes disso só existia dia. Depois de várias tentativas mal sucedidas de Küropsi, a alternância equilibrada entre dia e noite foi por ele conquistada (Soares-Pinto, 2014: 103). A aparição da noite, recortando um dia que era contínuo, é um tema tupi amazônico segundo Lévi-Strauss (2004b: 391). O autor sugere que a oposição entre o dia e a noite, ou a luz e a escuridão, faz surgir um termo mais complexo e de natureza diversa: a alternância. Os mitos que têm por tema um *tempo relativo* colocam a possibilidade de uma disjunção e de uma conjunção realizada por um termo mais complexo que os próprios termos colocados em relação (*op. cit.*: 394-396), operando “uma conjunção com a própria conjunção ou disjunção” (*id.*: 397).

A natureza deste termo mais complexo pode nos ajudar aqui para entender a identificação virtual das mulheres com as Onças (no mito, mulheres gestantes e ossos de caça viraram onças e comiam os homens). Os hábitos das onças são tema de grande elaboração entre meus interlocutores, como vimos brevemente acima. Desses, afirma-se a sua predileção pelas mulheres grávidas, que têm sua barriga rasgada e seu bebê comido. Se uma mulher sonha com um bebê pequeno ou que está grávida, ela certamente topará com uma onça no estado de vigília. Se alguém coloca a cabeça no marico, certamente irá encontrar uma onça (o marico parece um útero, só que invertido, carregado pelo lado de fora e nas costas, e não internamente e pela frente). Por sua vez, quando uma mulher sonha com matanças de seus parentes, ela terá certeza de que seu marido irá trazer-lhes regalos de sua caçaria. Entretanto, caso tenha comido a refeição produzida por outra mulher no dia anterior, a sonhadora saberá que aquela que lhe ofertou o repasto está grávida.

A manducação mítica dos maridos pelas esposas (a identificação virtual entre mulheres e onças) parece-me poder ser analisada por meio da manducação atual das mulheres pelas onças. Na escatologia araweté e no canibalismo tupinambá (cf. Viveiros de Castro, 1986), a manducação seria uma maneira eficaz de consumir uma

semelhança para melhor poder exibir uma diferença. Mas qual é a diferença pertinente aqui? Permito-me responder que a manducação atual das mulheres grávidas pelas onças, contraparte da identificação virtual entre mulheres grávidas e onças, remete à diferença dos humanos entre si e dos humanos com os animais, particularmente com os peixes que morrem com o timbó.

Era o que cantavam duas concunhadas embriagadas no centro de uma festa de chicha. Ao centro do terreiro, abraçadas, dirigiam-se aos seus maridos/cunhados, dizendo-os bêbados na beira de um lago. Era uma espécie de desafio para “dominar” os homens e fazer com que eles caíssem de bêbados. A chicha quando borbulha, sublinham, parece timbó quando jogado no lago. E eles, bêbados, parecem *pabekati*: nome, na língua djeoromitxi, de um peixe de olhos vermelhos que não consegue resistir muito ao veneno e morre rapidamente. *Pabekati bo* (quer dizer, parecidos com *pabekati* ou tal como *pabekati*) é a primeira estrofe da canção que, dirigida aos seus maridos, metaforiza a relação dos peixes mortos com o timbó e os homens bêbados pela ação da cerveja produzida pelas mulheres. Contudo, essa canção é frequentemente entoada pela coletividade (de homens, mulheres, velhos e jovens) durante uma chichada. Daí sua importância e potencial coletivizador, apropriados pelas concunhadas naquela ocasião.

A pescaria com timbó, essa espécie de “caça” aquática, é tornada “panema” (sem efeito) pelas mulheres grávidas. A “bateção” do timbó não terá efeito caso seja acompanhada por uma delas. Os peixes ficam escondidos, podem até morrer, diz-se, mas não boiam para os pescadores o coletarem. Tudo se passa como se as mulheres grávidas cancelassem a potência predatória do veneno em relação aos peixes – como a onça, o veneno e os peixes também não são indiferentes à diferença entre homens e mulheres. Mas a potência predatória das mulheres, se realçada durante a gravidez, não se revela somente neste estado. O sangue feminino (menstrual e perinatal) atrai o panema masculino, a cegueira e velhice precoce dos homens. Por este motivo, a chicha não pode ser produzida (isto é, mascada) durante suas regras, bem como os meninos púberes não tomam da primeira chicha de uma mulher após o parto, evitando o panema. Essa mesma chicha será jogada sobre o corpo dos bebês, limpando-os do sangue do parto que ainda os tinge invisivelmente: nas meninas, para tornarem-nas boas agricultoras e produtoras de bebida fermentada, nos meninos para serem bons caçadores.

Durante as regras mensais, o cheiro de sangue permanece na boca da mulher que mastiga a matéria-prima da bebida, introduzindo-se nela e fazendo com que esta não azede, não fique embriagante. Se o mesmo acontece fora de suas regras, quando uma chicha não azeda, sabe-se que é por interferência dos espíritos dos parentes mortos. O contrário ocorre aos alimentos, pois quando azedam mais rápido do que o esperado, é sinal de que aquele em vista do qual foi produzido está prestes a morrer.<sup>21</sup> Uma chicha que não azedou traz preocupação à aldeia, por significar morte próxima; uma chicha manchada invisivelmente com sangue idem, por significar o panema (morte masculina metafórica?). Bêbados, os homens parecem peixes mortos (na posição de presa), mas se

21 | Vimos no mito relacionado ao Anta (*op. cit.*) a inscrição diferencial entre chicha e alimento.

tomarem uma bebida que não azedou porque manchada invisivelmente com sangue, então tornam-se panema, velhos e cegos (anti-caçadores). Vê-se como estão os homens submetidos a “pequenos intervalos” pela ação do sangue e da cerveja feminina.

As razões para o interdito de produção de chicha por mulheres em suas regras foram-me fornecidas por uma mulher makurap, ao me contar o mito de origem da lua. A força do argumento residia no fato de o incesto, tema do mito, advindo da insistência da menina em “deitar” com seu irmão, encontrar-se associado a uma condição corporal feminina atual e periódica, sua menstruação (quando Lua, o irmão envergonhado manchado de jenipapo, transa mensalmente com as mulheres). Para os povos aqui enfocados, um menino quedaria panema igualmente se comesse de sua primeira caça/peixe de cada espécie, e teria um filho monstruoso (em forma coruja ou sapo) se dormisse com suas parentas de mesma geração (mesmo afins no paradigma dravidiano).

Esse emparelhamento entre predação e casamento, no que tange aos seus respectivos interditos, têm base na duração inerente ao parentesco e à construção da pessoa (não comer da primeira caça, não casar com as primeiras primas, para os meninos; para as meninas, não beber da primeira chicha de um pilão que acabou se ser fabricado pois seu rosto ficaria manchado). A produção de chicha e suas interdições, bem como o sangue das mulheres, separam os humanos dos peixes que morrem com o timbó, mas também separam os humanos entre si, pela aproximação com a morte que as transformações associadas ao sangue das mulheres acarretam.<sup>22</sup>

Portanto, creio ser possível dizer que a “antropofagia feminina” (as Mulheres-Onça) presente na mitologia dos povos aqui enfocados é atualizada não exatamente em um cadáver, mas na capacidade de reunião e alteração por meio da bebida fermentada, na “hematofagia anímica” que a subjaz (Lima, 2005: 330). Separar os humanos entre si nada mais seria, portanto, do que individuá-los pela capacidade de abertura ao exterior (via uma chicha azeda) que os corpos femininos são capazes de produzir. É separá-los dos mortos e das presas. A virtualidade onça das mulheres evidencia a positividade relacional da diferença em uma socialidade marcada por relações de sexo oposto, “de uma maneira tal que a perspectiva feminina vê-se dotada de um elemento de complexidade: é ela que se abre ao terceiro” (Lima, 2008: 247). O que as Mulheres-Onça *comem* (no sentido de ocuparem/exibirem), parece-me, é o próprio sentido de relacionalidade generalizada *entre* todos os seres dos cosmos, evidenciando uma estrutura-Outrem, em que “a diferença humano-não humano se dá *no interior* de cada ser existente” (Viveiros de Castro, 2015: 61).

22 | Como também separam os humanos por meio da patrifiliação, pois as mulheres operam uma série de reversões nos fluxos masculinos de semen/sangue via exogamia de grupo, amamentação das crianças e produção de bebida fermentada. Para detalhes, ver Soares-Pinto 2017.

## A ANTROPOFAGIA REALIZADA POR MULHERES (NOTA CONCLUSIVA)

Ao longo do texto, tentei ser fiel à advertência de Lévi-Strauss quando este diz que “a relação entre o mito e o real é indiscutível. Mas não sob a forma de uma representação. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o

inverso das instituições reais” (1993: 182). Não foi minha intenção, portanto, espelhar o cotidiano no mito, e vice-versa, nem dizer que um pode ser mais real que o outro. Minha “técnica descritiva” perseguiu o que poderiam expressar mito e etnografia em suas “conexões parciais” (Strathern, 1991) – quando as partes não têm a mesma origem, mas fornecem uma posição de extensão umas para as outras, funcionando conjuntamente justamente pela diferença que mantém entre si. No primeiro conjunto de mitos, explorei em maior medida as relações expressas no “interior” de cada um deles e nas passagens entre um mito e outro. O caráter miticamente construído (e, portanto, construído como “dado”) de uma sociedade de sexo oposto se revelou como de grande saliência na mitologia dos povos aqui enfocados. No segundo conjunto de mitos, explorei as relações para “fora do mito”, pois quis evidenciar justamente as consequências etnográficas (analíticas) da “determinação recíproca” da diferença de sexo oposto e a diferença humano/não-humano, que havíamos já identificado no primeiro grupo de mitos.

Ao me dirigir à função predadora das mulheres, passei pelo elemento de conjugalidade/afinidade na relação de germanidade de sexo oposto, e pela intercambialidade entre conjugalidade e predação (Taylor, 2001). Com a ajuda dos wira e da descrição das chichadas, argumentei que as relações de sexo oposto são logicamente anteriores às relações de mesmo sexo na análise da socialidade dos povos aqui enfocados. Depois desse percurso, cheguei à conclusão de que a “perspectiva feminina” apresenta um elemento de complexidade: a diferença (atual) entre os humanos e os animais (os peixes que morrem com o timbó) e os humanos entre si (parentes/não parentes; vivos/mortos; caçadores/não caçadores) está conjugada à identidade (virtual) que aproxima as mulheres das onças.

No caso aqui analisado, podemos afirmar que o “potencial relacional infinito detido pela exterioridade ‘natural’” (Viveiros de Castro, 2002b: 454), é tomado como “inerente” aos corpos femininos produtores de bebida fermentada (que menstruam e gestam). Com o adjetivo “inerente” não estou querendo dizer “biologicamente dado”, já que as meninas precisam ser construídas (isto é, seus corpos precisam ser moldados) como produtoras de bebida fermentada, boas agricultoras, não preguiçosas, não fofoqueiras, etc. Essa modelagem realizada por parentas sêniores ocorre idealmente após a primeira menstruação e após o primeiro parto de uma mulher. Ademais, não é que tal potencial não esteja também com os homens (alguns são pajés, todos são idealmente caçadores), mas o ponto que é as *Mulheres-Onça* não só nos obrigam a dessemelhar a diferença entre exterior/interior da diferença entre homens e mulheres, como também conceituar as relações de sexo oposto – e não de mesmo sexo – enquanto uma maneira mais pertinente de descrever a “abertura ao exterior” característica dessas socialidades.

Lembrando que na Amazônia a categoria de “inimigos” pode receber e fornecer representantes dos “afins potenciais” (cognatos distantes, não cognatos, amigos

formais) (*id.*:136), as “mulheres onças” articulam à potência máxima (canibal) da afinidade inclusive “termos” ligados por casamento (mas não necessariamente de mesmo sexo). Elas posicionam a afinidade no “centro” da socialidade cotidiana e nos obrigam a repensar esse “exterior” de uma maneira anisotrópica: não há nenhum “domínio” ou corpo que esteja a salvo desta potência. A característica da “concentração” do campo do parentesco ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a), e a operação concreta de sua ideia-valor característica, a “predação ontológica” (Viveiros de Castro, 2002:14), vê-se aqui posicionada a partir das relações de sexo oposto articuladas pelas Mulheres-Onça.

A saliência da dualidade de sexo oposto na análise da socialidade amazônica não se contradiz, portanto, com a afirmação de que a definição de um universo social provém de sua determinação pela *diferença intensiva* do reino do mito (Viveiros de Castro, 2007), *i.e.*, que “é a aliança com o não-humano que define as condições intensivas do sistema” (Viveiros de Castro, 2007:123-124). Pelo contrário, podendo estender essa não-contradição a outras paisagens etnográficas, seríamos obrigados a admitir que a noção de troca e de afinidade em seu “valor transcendental/potencial” (Viveiros de Castro, 2002a), que nos conduzem ao axioma canibal, propõem, exigem mesmo, uma capsula de sexo oposto: “O sangue dos humanos é o cauim do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa do meu cunhado, e *pelas mesmas razões*” (Viveiros de Castro, 2002b: 385. Grifo meu). O que tentei esboçar aqui são as razões por meio das quais meus interlocutores dispensam atenção muito especial às Mulheres-Onça, porque pareceu-me que seu apetite por seus maridos e congêneres nos forneciam uma posição interessante a respeito dessa “analogia”. Não à toa, em uma cerimônia de casamento de seus netos, a velha da aldeia, cujo nome pode ser traduzido como “onça vermelha”, enquanto fornecia chicha aos nubentes, aconselhava a sua neta a não matar o seu próprio marido. Como todo mito parece afirmar, se algo já aconteceu, é porque pode voltar a acontecer.

---

**Nicole Soares-Pinto** é professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS-UnB. Realizou dois estágios pós doutorais no PPGAS-Museu Nacional (UFRJ), em 2016 e em 2020. É coordenadora do “Gaia: núcleo de estudos dos povos da terra (UFES)”.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica

**FINANCIAMENTO:** Bolsista de doutorado CNPQ entre 2010 e 2014, bolsista pós-doutorado Faperj entre 2016 e 2017.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAUNDE, Luísa Elvira. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1: 205-243. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>
- BELAUNDE, Luísa Elvira. 2019. O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2: 657-687. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7638>
- CASTRO, Thiago. 2012. *Djeoromitxi: Notes on Phonology and Simple Noun Phrase Structure*. Austin, Master of Arts, The University of Texas.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 10, n. 1: 25-60.
- CONKLIN, Beth. 2001. “Women’s Blood, Warriors’ Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California, University of California Press, pp.141-174.
- DESCOLA, Phillipe. 2001. “The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California, The University of California Press, pp. 91-114.
- FRANCHETTO, BRUNA. 1996. Mulheres entre os Kuikurú. *Revista Estudos Feministas*, v. 4, n. 1: 35-54.
- JABOTI, André. 2019. *Produção de Material Didático Bilingue: aspectos culturais do povo Djeoromitxi (Djeoromitxi hōnō nōtxi)*, Ji-Paraná, Monografia de Especialização, Universidade Federal de Rondônia.
- LEA, Vanessa. 2001. “The composition of mebengokre households”. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, pp. 157-176.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tup”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2: 21-47. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro, NUTI.
- LIMA, Tânia Stolze. 2008. “Uma História do Dois, do Uno e do Terceiro”. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; FREIRE NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 209-264.
- LIMA, Tânia Stolze. 2011. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 601-646. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39641>
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo, Editora Schwarcz.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004a. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac & Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004b. *Do Mel às Cinzas*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac & Naify.
- MAIZZA, Fabiana. 2018. The wander women:

some thoughts about gender in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, New Series, v. X, n. 2: 136-156.

MALDI, Denise. 1991. O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, v. 7, n. 2: 209-269.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2019. O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2: 637-656. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7637>

MATOS, Beatriz de A.; OTERO, Julia; BELAUNDE, Luisa E. 2019. "Corpo, Terra, Perspectiva". *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2: 391-412. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7957>

MAGNANI, Cláudia; GOMES, Ana; MAXACALI, Sueli; MAXACALI, Maísa. 2020. Panela de barro, água de batata, linha de embaúba: práticas xamânicas das mulheres tikmũũn-maxakali. *Cadernos de Campo*, v. 29, n.1: 262-281. DOI <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i1p247-266>

MCCALLUM, Cecília. 1996. The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n. 3: 347-372. DOI: <https://doi.org/10.1525/maq.1996.10.3.02a00030>

MIMICA, Jadran. 1991. The incest passions: an outline of the logic of Iqwaye social organization (part 1). *Oceania*, v. 62, n. 1: 34-58. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1991.tb02382.x>

MINDLIN, Betty; narradores Makurap, Tupari, Wajuru, Djeoromitxí, Arikapú e Aruá. 2014. *Moqueca de Maridos: mitos eróticos indígenas*. São Paulo, Paz e Terra.

NUNES, Eduardo Soares. 2016. *Transformações Karajá: Os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, Melissa. 2019. Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 11, n. 1: 35-64.

OTERO, Julia. 2019. Sobre mulheres brabas: ritual, gênero e perspectiva. *Amazônica: revista de antropologia*, v. 11, n. 2: 607-635. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7643>

OVERING, Joanna. 1986. Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, v. 1, n. 2: 135-156.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. 2014. *De pessoas e palavras entre os guarani-mbya*. Niterói, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

RAMO Y AFFONSO, Ana M. s/d. *Entre o milho e o mel nhemongarai: ritual, gênero e outros encaixes entre os Guarani*. No Prelo

RODRIGUES, Patricia. 1995. Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal. *Cadernos Pagu*, n. 5: 131-146.

SILVA, Marcio. 2001. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, ano 1, n. 1: 41-66. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i1.4>

SILVA, Marcio. 2010. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha*, v. 12, n. 2: 165- 210. DOI: [10.5007/2175-8034.2010v12n1-2p165](https://doi.org/10.5007/2175-8034.2010v12n1-2p165)

SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Curitiba, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná.

SOARES-PINTO, Nicole. 2014. *Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

SOARES-PINTO, Nicole. 2017. Pequeno manual para se casar e não morrer: o parentesco djeoromitxi. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 23, n. 2: 519-549. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n2p519>.

SOARES-PINTO, Nicole. 2018. “Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica*, v. 87, n. 3: 105-132.

STRATHERN, Marilyn. 2001. “Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons”. In: GREGOR, Thomas (org.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. California, University of California Press, pp.: 221-244.

STRATHERN, Marilyn. 2004 [1991] *Partial Connections*. Updated Edition. Oxford, Altamira Press.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. Le sexe de la proie: Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, v. 154-155, pp. 309-334. DOI: <https://doi.org/10.4000/lhomme.35>

TAYLOR, Anne-Christine. 2001. “Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro”. In: RIVAL, Laura M.; WHITEHEAD, Neil L. (Org.). *Beyond the visible and the material: the ameriandization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, pp. 45-56.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Editora Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2: 115-144. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O problema da afinidade na amazônia”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-456.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002c. “Xamanismo e Sacrifício”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp.457-472.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, Cebrap, ed. 77, v. 1: 91-126.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. “Radical Dualism: A Meta-Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss”. *100 notes-100 Thoughts = 100 Notizen - 100 Gedanken*; n. 056, Ostfildern, Hatje Cantz.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, N-1 Edições.

WAGNER, Roy. 1977. *The invention of culture*. Chicago, The University of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 1978. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. London, Cornell University Press.

Recebido em 16 de março de 2020. Aceito em 19 de fevereiro de 2021.

# Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192933>

**Oscar Calavia Sáez**

École Pratique des Hautes Études, L'Université Paris Sciences & Lettres | Paris, França  
oscar.calavia-saez@ephe.psl.eu  
<https://orcid.org/0000-0002-1714-6925>

## RESUMEN

Las mitologías “cultivadas” o “eruditas” de los pueblos amerindios han permanecido en general en el margen del análisis mitológico de tradición estructuralista. Comparando dos conjuntos de relatos históricos de origen –el uno mexicana, tomado de cronistas indígenas del siglo **XVI** y el otro elaborado en la actualidad por autores del Alto Rio Negro, en la Amazonia– este artículo quiere mostrar la conexión, y sobre todo la dependencia, de este tipo de relatos con aquellos otros mitos que, en una ocasión, Lévi-Strauss llamó “populares”, y en los que basaba su propuesta analítica. Se señala el valor que las observaciones de Lévi-Strauss sobre la “muerte” o la “degradación” de los mitos tiene para entender las elaboraciones narrativas de los especialistas indígenas.

## PALABRAS CLAVE

Mitología, Rio Negro, México, Lévi-Strauss, viaje de la serpiente-canoa, Chicomoztoc

## POPULAR MYTHOLOGIES, LEARNED UPGRADES

**ABSTRACT** The ‘cultivated’ or ‘learned’ mythologies of the Amerindian peoples have generally remained on the fringes of the mythological analysis proposed by the structuralist tradition. Comparing two sets of historical accounts of origin –one Mexica, taken from indigenous chroniclers of the 16th century and the other currently elaborated by authors from the Alto Rio Negro, in the Amazon – this paper wants to show the connection, and above all the dependence of this type of cultured stories on those other tales that once Lévi-Strauss called ‘popular’, and on which he based his analytical plan. Moreover, Lévi-Strauss’s observations about the ‘death’ or ‘degradation’ of myths have a great value to understand the making of learned narratives.

## KEYWORDS

Mythology, Rio Negro, Mexico, Lévi-Strauss, travel of the snake-boat, Chicomoztoc

## INTRODUCCIÓN

En las primeras páginas de la tercera parte de *Du Miel aux cendres* (Lévi-Strauss 2004; 253)<sup>1</sup>, Lévi-Strauss se refiere brevemente a un mito sobre el origen del culto de Jurupari, recogido y reelaborado por Ermanno Stradelli. Antes de ocuparse de algunos de sus detalles, advierte que no lo analizará, por pertenecer a un género de mito distinto al de las narraciones populares que han sido su objeto hasta el momento. Se trata, dice, de mitologías de las que aún pudieron recogerse ejemplos a principios del siglo ~~XX~~, en la Amazonia o entre los Guaraní (cita a Cadogan y a Nimuendaju), textos esotéricos vinculados a una tradición erudita de extrema complejidad, composición ingeniosa y tono místico, sin duda vestigios de un nivel de civilización que se perdió después. Analizar esos mitos requeriría, entre otras cosas, el concurso de la arqueología y la filología.

El contraste entre mitologías “cultas” y “populares” tiene una historia larga y elusiva en la etnología americanista. Se hace notar una y otra vez, pero no se le da nombre, y es por eso que Lévi-Strauss usa ese término, “popular”, poco habitual en la etnología indígena, que nunca ha dado mucha atención a contrastes entre “cultura de élite” y “cultura popular”. Por supuesto ante la fragmentariedad, la inestabilidad o la incoherencia de los relatos ha sido muy común entre los mitólogos postular hipótesis versiones perdidas más completas, más coherentes y en definitiva “savantes”. Pero Lévi-Strauss nunca se orientó hacia esas pretendidas versiones originales. En *Mitológicas* se habla muchas veces de versiones más fuertes o más débiles de los mitos, o de la precedencia lógica (y por tanto cronológica) de unas sobre otras, pero esas discriminaciones son de un orden muy diferente. Además, el interés de Lévi-Strauss por la transformación de los mitos excluía dar un valor singular a las versiones estabilizadas: no hay una verdadera jerarquía entre las diversas variaciones de los mitos, todas son igualmente válidas.

Pero las mitologías de élite existieron en el mundo amerindio, y no sólo en el ámbito de las “altas culturas” mesoamericanas o andinas. Ya el relato del misionero Ramón Pané -muy probablemente el primer ensayo de la etnografía americanista- dice, refiriéndose a los cacicados Taíno, “éstos creen que estas fábulas con mayor certidumbre que los otros. Pues, lo mismo que los moros, tienen su ley compendiada en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura.” (Pané 33-34 apud López Austin, 2006: 361). El contraste culto/popular en América fue aplanado por la máquina colonizadora, pero seguramente no era esa la primera ocasión en que ocurría. López Austin supone que “con la caída de los estados del Posclásico, el mito oficial, ya sin sus funciones, debió de dejar paso franco al popular”. (López Austin, 2006: 393). Siglos antes de que el franciscano Diego de Landa ordenase la quema de los códices mayas Itz'coatl, el primer tlatoani independiente de México-Tenochtitlan, había hecho lo mismo con los códices antiguos de las distintas parcialidades de su estado, dando inicio, puede suponerse, a la elaboración de una mitología canónica que sin embargo

<sup>1</sup> | Escrito en español a partir de una conferencia (Homenaje a Lévi-Strauss en el Collège de France, 9 de diciembre de 2019) pronunciada en francés para ser publicado en Brasil, este texto hace referencia casi siempre a las ediciones brasileñas de las obras de Lévi-Strauss.

estaba lejos de presentar un aspecto unificado al tiempo de la conquista española. La estabilidad de la mitología erudita es, como se ve, singularmente inestable.

Pero la opción de Lévi-Strauss por los “mitos populares” no parece dictada por circunstancias históricas, por esa falta de datos a la que se refiere: puede ser más bien un motivo teórico lo que le lleva a ella. En otras ocasiones anteriores y posteriores, él mismo había descalificado el uso tanto de la arqueología como de la filología para el análisis estructural de los mitos. Lo que se hace necesario en ese análisis no es el pasado, sino el contexto (contra V. Propp, vd. Lévi-Strauss 2013a: 150); el detalle filológico no lleva sino a un exceso de información (contra Dell Hymes, Lévi-Strauss 1987). La mitología erudita es, definitivamente, un género aparte, muy aparte, sometido a reglas muy diferentes. De hecho, Lévi-Strauss nunca se dedicó al análisis de ese tipo de corpus, que, sin embargo, como comentó en su día Marcel Detienne (Detienne, 1992: 89 et circa), constituyen lo que siempre, hasta Lévi-Strauss, se había entendido como “mitología”.

Puede que la idea de Lévi-Strauss de una antigua mitología culta de la que quedaban “vestigios” estuviese teñida de un pesimismo etnográfico excesivo. Ejemplos ilustres de ella fueron elaborados ya en plena época colonial y más adelante, como los libros del Popol Vuh o del Chilam Balam.<sup>2</sup> En Brasil, y desde hace ya más de dos décadas, se asiste a un extraordinario florecimiento de una mitología erudita, en la misma región del Rio Negro de la que procedía el mito editado por Stradelli. Decenas de libros, de entidad muy variable, han sido publicados en las últimas décadas por autores indígenas que ponen por escrito el saber de sus antepasados.<sup>3</sup> Incluso por encima de los relatos sobre las flautas sagradas, hay otra narración que tiene en esos escritos una prioridad absoluta: la del viaje de la Serpiente-Canoa, que narra el origen y distribución de la humanidad y de la diversidad étnica.

Hay otra tradición erudita, muy distante de la del Rio Negro - con la cual nunca se le ha señalado ninguna conexión lingüística o histórica-, donde se da el mismo relieve a una migración y a la diversidad étnica que deriva de ella. Me refiero a la tradición mexica. En los siglos XVI y XVII, el saber de los antiguos *tlamatinime*, registrado en su memoria y en códices pictográficos - en su mayor parte destruidos o perdidos durante la colonización -, fue puesto por escrito, en alfabeto latino, en español o en nahuatl, en un nutrido corpus de códices y crónicas. La migración desde la lejana Aztlán, y la estancia en Chicomoztoc o Colhuacantepec de donde surgen los diferentes pueblos federados con Tenochtitlan, es anotada en casi todas ellas.

## VIAJES PRIMORDIALES

Aproximémonos un poco más a lo que dicen esas historias. En el Rio Negro, un creador se convierte en una serpiente-canoa de transformación que transporta en su interior a la humanidad potencial. Comienza, así, un largo viaje que parte de un Lago

2 | Sobre la continuidad hasta los días de hoy de esa escritura sagrada maya, cf. Vapnarsky y Chi-Canul (2021).

3 | Como introducción a esa literatura, cf. Andreello (2010).

de Leche original, que llegará a las costas del Brasil, seguirá Amazonas arriba y llegará al final a la región del Alto Rio Negro. A lo largo de ese viaje subacuático, la serpiente canoa va parando en un gran número de “casas de transformación” origen de los poblados y ciudades, donde el creador y los héroes que dirigen la serpiente-canoa van generando segmentos de humanidad mediante acciones rituales. Al llegar a las cascadas de Ipanoré, en el Alto Rio Negro, los distintos grupos indígenas de la región -y también los blancos y los misioneros- salen de los agujeros en la roca que allí se encuentran.

En el caso de la peregrinación mexicana, los antepasados de los aztecas parten de la laguna de Aztlán, bajo la dirección de Huitzilopochtli -un rey, un hechicero, un dios o incluso un fetiche parlante según las versiones- para llegar a una tierra prometida en otra laguna, la de México. Durante ese largo éxodo, numerosos lugares y episodios se suceden. En su mayor parte, enfrentan a Huitzilopochtli con los que pretenden asentarse antes de que la peregrinación haya alcanzado su objetivo final. El más constante de ellos, con todo, es la estancia en la montaña de Colhuacantepec o las Siete Cuevas de Chicomoztoc, un lugar de donde los migrantes siguen camino divididos en siete grupos cuya identidad varía mucho de una fuente a otra.

## LA CREACIÓN TUBULAR

El relato de la serpiente-canoa se encuentra, como hemos dicho, en la mayor parte de las obras rionegrinas, y me refiero a las de pueblos de lengua Tukano, aunque las mitologías de pueblos vecinos tengan mucho en común con ellas. El resumen que acabo de hacer se basa en Panlon y Kenhiri (1980) y en adelante usaré también las versiones de Maia y Maia 2004, Bayaru y Ye Ñi (2004) y Barreto *et alii* (2018). Se trata de una selección mínima entre un extenso corpus narrativo; de otras obras tomaré algunos datos accesorios.

El viaje de la serpiente-canoa suele figurar en la primera parte de esos textos, junto con otros episodios de la creación: puede ser la culminación de esta, o bien una nueva creación que sigue a fracasos anteriores. De todos modos, constituye la parte más voluminosa del corpus mítico. En Bayaru y Ye Ñi se extiende por cerca de trescientas páginas, e integra también -como ocurre también en mayor o menor medida en otras versiones- otros episodios de la mitología, incluso el más famoso, el del origen de las flautas sagradas.

Hablar de mitos de creación puede sugerir un modelo “creacionista” bíblico que tiene poco que ver con las narraciones amerindias -por mucho que estas integren ecos suyos, recibidos a través de los misioneros. El verbo predominante en los relatos del Rio Negro no es “crear” sino “transformar”. No se encuentra ese empeño del Génesis en imaginar una Nada inicial: aunque el mundo no exista aún, los creadores rionegrinos disponen ya de muchos elementos, sobre todo instrumentos rituales idénticos a los de hoy mismo. El mundo que los creadores intentan generar es, en lo esencial, la actual humanidad.

La tarea no es fácil, y debe ser reiniciada una y otra vez por causa de la desidia de los demiurgos, o por algún accidente en el proceso, o porque los seres creados se revelan deficientes, o, en fin, porque la humanidad stricto sensu solo es posible mediante lentos ajustes en una humanidad potencial. Gentil (2005: 41) sintetiza esa tarea ardua: los Tukano ya fueron creados cuatro veces, cambiaron de nombre cinco, una vez de lengua, veinte de residencia; y la tierra fue castigada tres veces y después recreada; una por el fuego, otra por el agua, otra por el cambio de lenguas.

Los seres humanos son creados de diversos modos, sucesivos o simultáneos. Los creadores recurren a una combinación de elementos litúrgicos y fisiológicos donde los primeros están dados, y los segundos deben ser improvisados por ellos. La primera vagina, por ejemplo, tiene que ser abierta usando como bisturí un pendiente y como patrón la horquilla de sostener los cigarros ceremoniales, que los creadores siempre han tenido a mano (Panlon y Kenhiri, 1980: 116; Bayaru y Ye Ñi, 2004: 30). Nunca se acude, así, a los modos de engendrar (aún) hoy habituales: una diferencia interesante con otro famoso relato de la creación, el griego, donde Hesiodo nos cuenta que Urano y Gea, cielo y tierra, dan lugar a los seres gracias a una larga proeza sexual. Las narraciones del Río Negro dan prueba de un enorme ingenio en su evitación del coito. En algunos casos, los seres surgen del vómito de los creadores (Maia y Maia, 2004: 41) que es “como un parto” (Panlon y Kenhiri, 1980: 58). En otro, las aguas del lago original son transformadas en leche, y el propio lago en un seno materno: los demiurgos, entonces, producen burbujas llenando de leche unos cuencos, y esas burbujas vienen a ser los seres humanos (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 71-72). O bien los humanos son transformaciones de las “riquezas”, o sea de las joyas o adornos que alguno de los seres primordiales posee, o vomita sobre un pari. En el interior de estas joyas están los humanos como están los niños en el vientre de su madre (Panlon y Kenhiri, 1980: 62), o “como el pollito en el huevo” (Idem: 73). Aproximándose un poco más a lo que será la actividad genésica humana, un creador, después de haber producido la primera vagina, extrae su propio fémur (un “tubo de transformación”) y lo inserta en el cuerpo de la mujer para hacer llegar a su vientre el humo de tabaco y el ipadu, las dos sustancias chamánicas primordiales. Así fecundada, la mujer da a luz una infinidad de seres en una secuencia frenética de partos (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 30).

Vale la pena notar que Panlon y Kenhiri (1980: 195 - Fig. 3) representan a la “abuela del mundo” creando al Creador en el humo de ese cigarro atravesado en la horquilla proto-vaginal. La mitología del Río Negro puede ejercer una atracción abismal sobre los descendientes de Freud por muchos motivos, entre ellos esa sobre-manifestación de lo que en otros mundos parecería sobre-interpretación: sí, puede ser que en lejos del Río Negro el cigarro sea, a veces, sólo un cigarro.

La mitología del Río Negro parece girar obsesivamente en torno de una dialéctica de tubos y orificios, que incluye los órganos genitales masculinos y femeninos, el propio cuerpo humano en su totalidad, así como las artes de pesca, y sobre todo los

instrumentos musicales y las palmeras a partir de las cuales se fabrican. El cuerpo de Guelamun, o de Miria Porã, o de los otros avatares de Yurupari, creador y legislador de las flautas sagradas, es en sí un instrumento musical, un tubo - a la vez intestinal, fálico y uterino, capaz de transportar o encerrar a las criaturas. El tema ha sido abordado muchas veces, pero quizás no lo haya sido nunca tan directamente como en la conferencia Eugene Fleischman ofrecida en noviembre de 2019 por el profesor Hugh-Jones. En esa ocasión, Hugh Jones recorre la línea que va de las ideas de Galeno al acierto de cuentas de Lévi-Strauss con el legado psicoanalítico en La alfarera celosa. ¿La Serpiente-Canoa no sería un elemento más en esa galería tubular?

El relato de la creación huye una y otra vez de una conclusión inmediata: siempre queda algo por hacer, y la serpiente-canoa es el instrumento final de su elaboración. Los humanos que la serpiente porta son aún wai-mahsã, gente-pezu, que sólo adquirirá una definición propiamente humana con el surgimiento a través de los agujeros de Ipanoré después de numerosas y largas transformaciones.<sup>4</sup> En Maia y Maia (2004: 44) la Serpiente viaja con los ocho antepasados en su interior, incluido el del blanco; viaja sin detenerse hasta Ipanoré, donde todos surgen, pero aún inmaduros, como niños muy pequeños. Pekasi, el antepasado de los blancos, es el único que se atreve a bañarse en un agua bullente que el creador hace surgir, y por eso crece rápidamente. Pekasi vuelve en dirección a oriente (Idem: 47-48) de nuevo en el interior de la Serpiente, que va dejando a los blancos en varios puntos del camino, hasta llegar a Rusia, Después retorna y esta vez sí se detiene en cada punto del trayecto.

No siempre está claro si las sucesivas paradas de la Serpiente-Canoa originan poblaciones; a veces se explica (Panlon y Kenhiri, 1980: 65) que significan solo estadios de transformación. Después de ellos, los incipientes humanos retoman su periplo; aunque no faltan ocasiones (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 78, 238) en que manifiestan ruidosamente su cansancio del largo viaje y quieren establecerse contra la voluntad de los demiurgos. En esa versión recién citada, la más larga como se ha dicho, el viaje de la serpiente canoa se reitera hasta cuatro veces, repitiéndose en cada una de ellas las mismas paradas, las mismas ceremonias y preces, con una progresión de resultados. En la primera tanda, se repite en cada etapa que “muchas gente apareció” en la casa; en la segunda, que los transformados “iban quedando cada vez más humanos”; en la tercera, que “se iba deshaciendo cada vez más su ropa de invisibilidad”; en la cuarta -después de haber atravesado el océano para dejar a los blancos al otro lado- vuelven a subir río arriba y en cada casa crean nuevos elementos rituales. El ciclo de idas y venidas de la Serpiente-canoa (que en el tercer viaje ya se llama “canao de deshacer la ropa de invisibilidad”) no tiene un final nítido, más bien se disgrega en una serie de otras narraciones.

Las serpientes mitológicas abundan en toda América y en particular en la Amazonia y su forma, obviamente, las habilita para la función-tubo. Pero lo que caracteriza a la del Río Negro es la alternancia entre la forma-serpiente y la forma-canoa<sup>5</sup>. En una breve versión Pira-Tapuya de 1949, se trata de una simple canoa, y toda la acción se

4 | La serpiente-canoa es, de hecho una “serpiente con el cuerpo lleno de peces” lo que inevitablemente hace pensar en el famoso artículo de Lévi-Strauss (1958a). En las cerámicas chimú que en él se analizan hay de hecho canoas, y monstruos con el cuerpo lleno de peces que aparentemente devoran hombres, en lugar de producirlos.

5 | Un mito de origen muy diferente, Wanano (Alves da Silva 67) donde los pre-humanos no son peces sino murciélagos, ofrece un par análogo: un tronco hueco y un “cocho” -o sea un recipiente en forma de canoa- de bebida fermentada. Lejos del río Negro, pero en un medio arawak, los Wauja del Xingú hablan también de una canoa serpiente (Barcelos Neto, 2002: 156-158)

concentra en su tripulante, el creador, que por lo demás realiza un trayecto y una hazaña equivalente al de las que aquí tratamos (Alves da Silva, 1994: 70)<sup>6</sup>; en otras se habla de una serpiente-animal (Ídem: 69 – Fig. 1) identificada con la Cobra Grande, una figura principal en las tradiciones de los ribereños amazónicos -donde, por cierto, no deja de aparecer a veces en forma de barco. En otras se trata de una serpiente “semejante a una canoa” (Alves da Silva, 1994: 67). En Maia y Maia (2004: 43) ella se traga a los wai-mahsã, la gente-peze que se transformará en su interior en humanidad propiamente dicha, y a la que ha alimentado con sus “mamas innumerables”; se trata de una Serpiente de Surgimiento en el primer viaje, pero se volverá Canoa de los antepasados en el segundo (Ídem: 44-47). En lugar de desplazarse por sí, como una anaconda, los demiurgos la pilotan como una canoa, o la conduce el antepasado de los Hupda (Ídem: 43).

La fórmula de ese híbrido, y el carácter del relato en su conjunto, puede depender, tanto como de la tradición, del tipo de interlocución en que tiene lugar el registro. Las versiones que da Alves da Silva son en general contadas a misioneros de los que se podía esperar, en el mejor de los casos, una moderada curiosidad por mitos “populares”: si estaban allí era para combatir el paganismo y la ignorancia, no para recoger los vestigios de una civilización compleja<sup>7</sup>; suelen optar por la canoa o por la serpiente, sin arriesgarse en la combinación de ambas. En un contexto de diálogo entre el saber indígena y el académico como el de Barreto *et alii* (2018), la serpiente deja definitivamente de ser serpiente: “así, después de la construcción de una embarcación especial, Yepaoãku, con la fuerza de bahse, vistió a la embarcación con la ropa y las cualidades de una gran serpiente-cobra, dándole la condición de navegar en el lecho del río” (Barreto *et alii*, 2018: 46-47). Un diseño futurista inspirado en las potencialidades de la forma-serpiente toma el lugar del animal primigenio, y los actos de los creadores primordiales se reformulan en términos de una ingeniería chamánica.

De todos modos, lo que esa ultra-técnica garantiza es precisamente el carácter tubular que la canoa -una canoa no es un tubo- pone en duda: la migración siempre se produce por un conducto oculto. Sea en serpiente o en canoa, se viaja siempre por debajo del agua, e incluso los que la abandonan para seguir a pie hacen esto por el interior de la tierra (Panlon y Kenhiri, 1980: 75); el propio río puede ser un “río sumergido” (Maia y Maia, 2004: 43). Los distintos grupos humanos no desembarcan, como las parejas de animales del Arca de Noé: surgen en “casas de transformación” subacuáticas, a veces llamadas “agujeros de transformación”<sup>8</sup>. donde un proceso ritual secreto las convierte en los grupos étnicos actuales. En Bayaru y Ye Ñi (1980: 227) deben adoptar forma de líquido para poder pasar por el tubo (que es al mismo tiempo *yegu* o bastón ceremonial, pene y “hueso de multiplicación”) que les da acceso a la superficie ya como humanos. Un dibujo de Feliciano Lana (Barreto *et alii*, 2018: 48 y portada) representa una serpiente-canoa con escotillas que podría parecer también una serpiente-flauta.

6 | Hay más versiones donde la creación de los pueblos se realiza sin serpiente ni canoa, por ejemplo Alves da Silva (1994: 244, 249). En la primera, con todo, se hace notar que los trayectos de la creadora son hechos bajo tierra.

7 | Al final de la compilación, sin embargo, se incluye una versión más breve de Panlon y Kenhiri (1980), debida a esos mismos autores y recogida por el Pe. Bekhsta, un misionero cuyo interés etnográfico se destacó claramente sobre e de sus compañeros de orden.

8 | En una versión que no localizo en este momento, surgen a través de agujeros en el casco de la serpiente.

En resumen, ese híbrido de serpiente-canoa parece ser la mejor forma de narrar un orden social en el que se funden una distribución geográfica cargada de valores -la jerarquía está relacionada con el orden de salida, y este con la radicación en diversos puntos del río - y un proceso de maduración realizado siempre en un ambiente oculto, cerrado y linear, cuyo modelo obvio es la propia digestión.<sup>9</sup>

9 | Con la significativa aunque lejana excepción del relato Piratapuya hecho a Giaccone en 1949 (Alves da Silva, 1994: 70)

## LAGUNAS Y CAVERNAS

La narración mexicana no parece, en el apretado resumen antes ofrecido, tener gran relación con toda esta densidad simbólica. Pero una visión muy diferente se abre si la contemplamos en otra escala. Sigo aquí, en términos generales, la revisión que Navarrete hace de las fuentes: hasta veintitrés de ellas (Navarrete, 2011: 99-100) hacen referencia a la partida - o el paso - por las cuevas de Chicomoztoc. Hay que subrayar que entre ellas hay algunas muy ajenas al mundo mexicana, incluso el Popol Vuh, que recoge una tradición maya cakchiquel.

El relato de la migración ha sido durante mucho tiempo tratado como una historia factual más o menos entreverada de hechos fabulosos. En ese sentido, los historiadores modernos han dado continuidad al historicismo y el evhemerismo del proyecto misionero que dió lugar a la mayor parte de esas fuentes. Chicomoztoc o Colhuacantepec (unas veces diferenciados, otras amalgamados, o amalgamados también con el propio Aztlán) son así lugares concretos, topónimos que cabe localizar. Las propias cuevas pueden ser entendidas como meros índices de la primitividad de los antepasados, incapaces aún de construir viviendas -un tópico muy común en las fuentes.

Más recientemente, las lecturas del relato de la peregrinación se han abierto a la interpretación simbólica, una posibilidad que tampoco pasaba desapercibida en el siglo XVI. En un relato de Durán (2002: 268-278) el emperador Moctezuma I decide enviar una embajada a esa tierra ancestral, abandonada siglos antes, para llevar ricos regalos a Coatlicue, madre del dios/héroe fundador Huitzilopochtli, que “quizás esté viva aún”. Pero no puede ser una expedición común: la forman “encantadores y hechiceros” que llegan a Aztlán gracias a las ceremonias que realizan en una montaña próxima, en las que se transforman en fieras y pájaros. Allí encuentran a Coatlicue aún de luto por la partida de su hijo al que sigue esperando; les hablan de los siete hombres que salieron de allí dirigiendo a su pueblo, pero los embajadores no conocen y sus nombres; los habitantes de Aztlán se asombran de que ya hayan muerto. Aztlán no está sometido al tiempo ni a sus desgastes: en Aztlan es posible rejuvenecer o envejecer a voluntad, subiendo y bajando el cerro. Todo el relato de la embajada es testimonio de una reflexión - investigación, incluso - mexicana sobre la propia tradición; una vuelta chamánica a Chicomoztoc que habría que considerar al lado de los relatos de esa tradición.

¿Qué dice lo que ha quedado de esa tradición? Veamos algunas de las fuentes mexicanas más conocidas.

La Crónica Mexicana de Tezozómoc narra la peregrinación en sus primeros cinco capítulos (Durán, 2002: 53-63) aunque en el manuscrito conservado falta todo el capítulo IV, así como el final y el inicio de los capítulos contiguos. Los aztecas han llegado a Chicomoztoc/Aztlán desde un lugar anterior que no se especifica aún. Allí ya tenían un gran templo, del que se dan las medidas, dedicado a Huitzilopochtli: Aztlán es muy semejante a Tenochtitlan, pero el dios principal, Huitzilopochtli, al que todos los otros están subordinados (el autor llama “demonios” a uno y otros) les persuade a salir de allí por la estrechez en que vivían. En la página 55 hace la lista de los siete “barrios” que componían el pueblo en marcha. La Historia de Durán da inicio a la peregrinación en su capítulo I extendiéndose hasta el cuarto (Durán, 2002: 53-81) y se refiere repetidamente a las cuevas como origen absoluto<sup>10</sup> de los pueblos. Chimalpahin trata de la peregrinación y de Chicomoztoc en las relaciones tercera y cuarta (Chimalpahin 1998: 178-215; 306-323.) y a diferencia de los anteriores distingue entre el Aztlán inicial y Chicomoztoc, la cueva de siete hendiduras: la sitúa en una isla a donde iban en canoas a celebrar sus rituales (Ídem: 178-9). En otros pasajes también cita Chicomoztoc como un punto de la ruta, no como un inicio.

Sea como sea, los peregrinos salen de Chicomoztoc divididos en siete grupos, que son designados como calpules, (“barrios”), pueblos (altepetl), naciones, géneros de gentes, parcialidades... esa variación se mueve en un terreno indeciso, entre, digamos, una concepción unitaria y otra confederal. No se dan muchos detalles sobre lo que ocurre en las siete cuevas. Como se ha visto, se trata de un lugar de intensa actividad ritual -como las “casas de transformación” del relato tukano- pero en eso no hay diferencia con los otros lugares citados por el relato: siempre se erigen altares, se hacen sacrificios y penitencias, etc. Chimalpahin (cuarta relación – Chimalpahin, 1998: 315) dice que tras una larga permanencia (en Aztlán) durante la que todos hablaban una misma lengua (“todavía no les mudaba el lenguaje”) los antiguos se volvieron otomíes, cuextecas, diferentes sin que se pueda saber la causa<sup>11</sup>. He optado por hablar de “peregrinos”, un término que no se usa en los textos, porque el sujeto de los relatos varía, o cambia de nombre durante el viaje, a veces por un designio explícito del dios (por ejemplo, en Chimalpahin, 1998: 187). Las siete naciones, cuyas diferencias se enumeran a veces (cada una corresponde a una cueva, o tiene un dios propio, o habla una lengua) no parten de Chicomoztoc a la vez sino con grandes intervalos que a veces se cuantifican, y a este orden de salida corresponde una jerarquía: la primacía corresponde a los mexicas, los últimos en salir, que llegados a su destino final se enseñorean de los otros. Pero la lista séptuple varía considerablemente. Ni siquiera es siempre séptuple. Mendieta, en el capítulo 33 del libro segundo de su Historia Eclesiástica Indiana, habla de:

10 | Aunque cite versiones alternativas, que hablan de los mexicas como como surgidos de fuentes o hechos por los dioses (Durán, 2002: 54)

11 | Un relato de un anciano mexicano (Durán, 2002: 58) al que volveremos a referirnos más tarde muestra el interés de los indígenas por el relato de la Torre de Babel.

un viejo anciano Iztacmixcohuatl, que residía en aquellas siete cuevas llamadas Chicomoztoc, de cuya mujer llamada Ilancuey, dicen que hubo seis hijos. Al primero llamaron Xelhua, al segundo Tenuch, al tercero Ulmecatl, al cuarto Xicalancatl, al quinto Mixtecatl, al sexto Otomitl  
(Mendieta, [s/d]: [s/p]).

Cada uno de esos hijos da lugar a una etnia, y la lista no tiene casi conexión con la que ofrecen otros autores. Pero la discordancia se da también dentro de una misma obra. Hay que tener en cuenta que los textos que tratamos fueron compuestos por agregación de relatos escritos u orales (a menudo códigos pictográficos) que el autor hilvana, sin necesariamente sintetizarlos. Por ello, el relato se reitera y se reinicia constantemente, sometido a las líneas de la escritura, pero muy lejos aún de constituir una narrativa lineal: especialmente en Chimalpahin, nos encontramos una y otra vez de vuelta al principio.

Lo que espera a los peregrinos en su periplo es una sucesión de “trabajos” (en el sentido del castellano de la época: labores, pero sobre todo aflicciones) cuyo conjunto puede apreciarse mejor en el relato más enjuto de Tezozómoc: hacen camino y van recalando en diversos puntos, donde se establecen durante cuarenta años. Cultivan la tierra y, sobre todo, ponen en pie todo un conjunto ritual, incluyendo la construcción de templo y lugar de sacrificio. Al cabo de ese tiempo, Huitzilopochtli, cuyo estatuto varía según las fuentes desde un héroe/rey a un dios o un demonio al que los mexicas no ven<sup>12</sup>, da la orden de seguir camino. Sus promesas de dominio y riqueza son insistentes, y funcionan como motor de la peregrinación, que es a su modo resultado de una conversión o un pacto. Chimalpahin insiste (tercera relación, p.179) que fue entonces cuando comenzaron “el gran desatino” de adorar a Huitzilopochtli.<sup>13</sup> El Códice Boturini (*apud* Navarrete, 2011: 123) lo retrata, con su máscara de colibrí hablando desde el interior de la montaña originaria: su nombre significa colibrí de la izquierda, o del sur.

Pero el colibrí zurdo no tiene un humor fácil: su ira se desencadena cada vez que los peregrinos desobedecen o malinterpretan su voluntad, queriendo dar por concluida la peregrinación. Como ya se ha dicho, comienzan su camino en un lago y acabarán en otro, y siempre parecen dispuestos a caer en la tentación lacustre. Así, como cuentan Durán y Tezoemoc, Huitzilopochtli decide gastar una pesada broma a los que se bañan en el lago de Patzcuaro: hace que les roben las ropas que han dejado a la orilla. Desnudos y avergonzados, no pueden seguir a sus compañeros. Se quedan allí y serán el origen de los tarascos de Michoacán, sobre cuya moral sexual los mexicas tenían una pésima opinión, precisamente por no usar el maxtlatl o braguero. En otro lugar, que Durán identifica como Tula, es el propio Huitzilopochtli el que ordena desviar un río, transformando en lago toda la comarca; allí se establecen los peregrinos en lo que parece ser absoluta obediencia a las indicaciones del dios. Pero o han entendido mal o el colérico dios cambia de opinión: ejecuta una terrible matanza entre ellos, abriendo

12 | Se especifica a veces que es un fetiche guardado en un arca llevada por cuatro “ayos”: se comunica con sus seguidores por diversos medios que incluyen sueños y alguna que otra aparición terrorífica.

13 | Hay que tener en cuenta que tanto él como Durán especulan sobre el origen judaico de los mexicanos; antes de ese gran desatino los mexicanos eran, por tanto, seguidores del verdadero dios, al menos en su versión vetero-testamentaria. Hay una elaboración muy detallada de esa idea.

sus pechos y devorando sus corazones. Las víctimas de esa furia son los allegados a Coyolxauh, la tía de Huitzilopochtli, lo que equivale a introducir en el relato de la peregrinación uno de los episodios de la creación mítica, el del nacimiento del propio Huitzilopochtli.<sup>14</sup>

No todo son enemistades. Chimalpahin, en su tercera relación, narra la llegada de los peregrinos a Teocolhuacán, donde se encuentran con un conjunto equivalente de ocho pueblos chichimecas que se unen voluntariamente a la comitiva (183). Poco más adelante, en una parada a la sombra de un gran árbol, este se rompe, y los mexicas comunican a los chichimecas que no podrán seguir juntos; la ruptura se consuma para gran decepción de estos, pero sin violencia (185-187). En la Historia Tolteca-Chichimeca, en la que se transcribió un relato procedente de Cuauhtinchan (*apud* Navarrete, 2011: 148) esa relación de alianza aparece de un modo muy diferente: los dirigentes toltecas, a instancias de su dios (Tezcatlipoca, en este caso) van a buscar la alianza militar de las siete tribus de los chichimecas a un lugar llamado Chicomóztoc-Coliuhquitépec, un cerro hueco con siete cuevas (Ibidem – Fig. 2) donde los chichimecas viven en forma de abejas salvajes del tipo xicotli y pepeyoli. Los jefes toltecas los hacen salir de allí en forma humana después de un largo y complejo ritual de penitencia y propiciación. La alianza en este caso perdura, con el predominio reconocido de los toltecas debido a su papel en la transformación.

Antes de la matanza que hemos referido, Huitzilopochtli ya ha creado otra escisión en el pueblo que conduce, abandonando en el camino, mientras ella duerme, a su propia hermana Malinalxoch, que es una terrible hechicera. Ella, con su gente, se instalará en el futuro lugar de Malinalco.

Sabemos el final: desde el primer momento de su relato, Tezozómoc ha anunciado que el asentamiento definitivo será señalado por el nopal y el águila que, posada sobre él, devora la serpiente. Es, aún hoy, el emblema de la república mexicana. Pero por lo demás, no hay marcas narrativas que indiquen el final de la narración: el relato continúa, sin solución de continuidad, con la descripción del poder creciente de los soberanos aztecas, que van suplantando a Huitzilopochtli en el uso de la palabra de mando. Durán da un giro más espectacular a esa etapa final: Malinalxoch, la hermana abandonada, da a luz un hijo, Copil, a quien instiga contra Huitzilopochtli. Copil sale en su persecución y levanta una coalición contra él: pero es derrotado e inmolado a sus órdenes. Su corazón es arrojado a la laguna y de él nace el tunal, símbolo de la capital Tenochtitlan. El nombre de los tenochcas, triunfadores de la peregrinación, significa “dueños del tunal/nopal”. Duverger (1983; 306-314) mantiene que el interés del nopal en esa simbología -que acabó dando lugar al emblema de la actual bandera mexicana- se centra en su fruto, de forma y color análogos al de un corazón humano. Es ese fruto, y no una serpiente, lo que devora el águila en la iconografía más temprana. Ese autor insiste a lo largo de su análisis en la equivalencia de los puntos de partida y arribo de la peregrinación: Aztlán y Tenochtitlan son análogas, el trayecto se revela circular, un

14 | Como cuenta, entre otros, Sahagún, Huitzilopochtli nace armado de la virgen Coatlicue, y para defenderla aniquila a Coyolxauhqui, la Luna, y a sus cuatrocientos hermanos.

viaje en torno de la propia laguna mexicana. El relato de la peregrinación, más que un testimonio de una migración, es la descripción del ascenso de un grupo despreciado y marginal a la hegemonía política, un alegato ideológico que instituye a los mexicas como gestores del sacrificio universal.

Lo que vemos también en los relatos, añadido, es la transformación de Huitzilopochtli de un guerrero/brujo caníbal que abre por sí mismo los pechos de sus enemigos para devorar los corazones en un rey-dios mandatario-destinatario de las inmolaciones operadas por otros.<sup>15</sup>

15 | Sobre ese punto, ver también Calavia (2009).

Ya hemos hablado del carácter compuesto e intrincado de los relatos, que se hace más visible, obviamente, en los textos más largos. Al armar el conjunto, los autores, sean indígenas o españoles, tropiezan en el eco bíblico de la peregrinación. El dominico Durán llega a decir que sería mejor sustituir el relato por una transcripción del Éxodo y el Levítico, ya que en su opinión lo que cuentan es la misma historia: los mexicas son descendientes de las tribus perdidas de Israel. Los autores indígenas comparten esa idea, y Chimalpahin la detalla más que ninguno. Es difícil saber hasta qué punto el relato mosaico influye en esa descripción de un dios celoso transportado en un arca y de un pueblo a la vez fiel y díscolo: en cualquier caso, es patente que el relato se compone de episodios tomados de una cosmología muy poco bíblica. Se percibe también un marcado interés en la cronología, especialmente en el caso de Chimalpahin, que va anotando escrupulosamente la datación de los hechos tanto por el cómputo azteca como por el cristiano: escritor indígena con una vasta cultura hispánica, pone en relación la historia mexicana no sólo con la historia sagrada bíblica, sino con la historiografía de la antigüedad clásica y con la historia española.

En todo este conjunto, Chicomoztoc con sus siete cuevas no parece mucho más que un topónimo reiterado. Pero una imagen bastante diferente se revela cuando vamos del hilo del relato hacia sus márgenes. Para empezar, la iconografía. Con frecuencia, las pinturas que acompañan los relatos de la migración representan Chicomoztoc no desde fuera, como un monte horadado por cuevas, sino mediante un corte que permite ver su interior: una cavidad dividida en células donde se albergan los diversos pueblos, como la de la figura 2. En el libro de Durán (lámina 3), los pueblos salen de Chicomoztoc por la boca de un monstruo, en una representación muy semejante a la que ofrecen Panlon y Kenhiri (1980: 212 – Fig. 20).

Si se dejan los relatos históricos y se examinan los mitos de creación, se encuentra constantemente la imagen de un ser telúrico primordial lleno de bocas. En la *Hystoire du Mechique*, probablemente escrita por Thevet a partir de informaciones obtenidas de los franciscanos españoles (Jonghe, 1905) se nos habla de dos dioses que entran en él por la boca y el ombligo para crear a los seres. En otro momento los dos dioses, transformados en serpientes, parten en dos el monstruo para dividirlo en cielo y tierra, pero esta última resulta un ser terrorífico, con bocas en todas sus articulaciones, por las que pide a todo momento ser alimentada con sangre humana. Es obviamente la misma

figura que según Mendieta los indios pintaban “como rana fiera con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comia y tragaba”. En el segundo libro de su *Historia Eclesiástica*, Mendieta sigue, según él mismo declara, el perdido *Tratado* de Andrés de Olmos, el más antiguo escrito sobre las antigüedades mexicanas: cuenta en su primer capítulo que en el cielo había:

un dios llamado Citlalatonac, y una diosa llamada Citlallicue; y que la diosa parió un navajon ó pedernal (que en su lengua llaman tecpatl), de lo cual, admirados y espantados los otros sus hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajon, y así lo pusieron por obra. Y que cayó en cierta parte de la tierra, donde decian Chicomoztoc, que quiere decir «siete cuevas. Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses (en que parece querer atinar á la caída de los malos ángeles).

(Mendieta, [s/d]: [s/p])

Chicomoztoc, así, establece el vínculo entre los relatos de la peregrinación y los mitos de creación de la humanidad. Los hijos de Citlallicue, que han irritado a su madre arrojando a la tierra a su hermano-pedernal, son los que seguidamente crean la humanidad con huesos de muertos puestos en un recipiente y regados con la sangre de su autosacrificio; un acto creador que otras narraciones atribuyen a Quetzalcoatl.

Una vez más, como en el caso tukano, nos encontramos con una profusión de relatos que ponen en juego episodios casi idénticos con protagonistas diferentes: las creaciones de la humanidad se acumulan o se ordenan en un gradiente que las perfecciona, o en un ciclo de destrucción periódica. Ya hemos visto que la peregrinación tiende a absorber otros episodios cosmogónicos como el exterminio de los Mimixcoa o la ruptura del árbol de Tamoanchan.

Chicomoztoc aparece siempre como el lugar de origen de una diversidad de pueblos, no de creación de una primera pareja -un episodio muy frecuente en los mitos mexicanos de creación. La impresión de que Chicomoztoc es una especie de vientre telúrico de compartimientos múltiples -tan vivamente sugerida por la lámina de la *Historia Tolteca-Chichimeca*- es confirmada por el más conocido “extirpador de idolatrías” de México, Ruiz de Alarcón. En seis pasajes diferentes del capítulo de su tratado de 1629 que denuncia las prácticas y los ensalmos de los curanderos (Ruiz de Alarcón, 1953: párrafos de 421 a 499) Chicomoztoc es el nombre que se da al interior del cuerpo del paciente, en cuyas siete cavidades se albergan las enfermedades o los dolores que se quieren expulsar. En un caso, con siete incisiones con una lanceta; en otro, con un bebedizo; en los demás, por medio de una ayuda, o sea un enema.

La analogía entre el cuerpo y una montaña es constante en el universo simbólico mexicano. Basta con citar la fiesta de Tepelihuitl, donde figuras de montañas hechas con masa de amaranto son objeto de ofrendas y otros rituales y son, al final, sacrificadas y comidas como lo son los cuerpos de las víctimas en otras fiestas. Sahagún,

que detalla esa información (cap. XIII, p. 93), dice que esas montañas comestibles ostentan una cabeza de dos caras, humana y de serpiente, y esa homología entre cuerpo y montaña continúa en vigor en épocas mucho más recientes (Galinier, 2006: 248). Cavernas artificiales formaban parte de los complejos arquitectónico-religiosos mesoamericanos, incluyendo alguno de los más célebres, como la pirámide del sol en Teotihuacán, que cuenta en su base con una cavidad en forma de útero; el tema ha sido objeto de una compilación de estudios arqueológicos sobre el uso ritual de las cavernas en Mesoamérica (Brady y Prufer, 2005). Uno de ellos (Aguilar *et alii*, 2005) señala un yacimiento con siete cavernas excavadas en un terreno volcánico. Así, es muy posible que el escaso detalle dedicado a su descripción en las crónicas se explique por su carácter paradigmático: las manifestaciones del Chicomoztoc primordial estaban un poco por todas partes, en el cuerpo de cada individuo, en las montañas donde se celebraban rituales “de encantadores y hechiceros” no totalmente coincidentes con el ritual público de la ciudad, y hasta cierto punto en este mismo: la pirámide no dejaba de ser una montaña artificial. Chicomoztos/Aztlán es un lugar -recordemos la Historia Tolteca-Chichimeca- de transformación de abejas salvajes en seres humanos, al que se puede volver -recordemos el relato de Durán- mediante una transformación “regresiva”. Chicomoztoc es un vientre. López Austin (2006: 183) recuerda que Coatepetl, montaña de la serpiente, designaba también al Templo Mayor de México.

En el conjunto del relato de la peregrinación, Chicomoztoc parece ser un lugar de humanización plena más que de creación propiamente dicha, como lo son las casas de transformación de la tradición del Rio Negro. Lo que sale de allí no son humanos genéricos, sino pueblos con nombres e insignias. Ese vientre telúrico propone una relativa hermandad entre los pueblos de allí surgidos, en contraste con otros episodios de la peregrinación -como el del árbol partido, o las diversas matanzas de Huitzilopochtli- que subrayan el conflicto y la segregación.

## HUMANIDAD GENÉRICA, HUMANIDAD ÉTNICA

Las mitologías eruditas de México y el Rio Negro deben buena parte de sus semejanzas a que enfrentan el mismo problema: dar espacio en el mismo texto a una multiplicidad de relatos. Podría suponerse que esa larga irresolución de la trama, que vuelve atrás una y otra vez cuando parece haber llegado a su fin, se debe a esa necesidad. Pero el problema no es meramente narrativo: refleja también una tensión entre la afirmación del origen común y la de las diferencias, a menudo conflictivas. La extrema dificultad de la composición y de la lectura equivale a la difícil tarea de proponer algún tipo de unidad o de orden entre agregados que constantemente mudan de identidad, de nombre, de composición, cuyos elementos ora se alían ora se enfrentan, ora reconocen una jerarquía ora la subvierten. Y en esa tarea se pone en juego un elemento -la Serpiente-Canoa por un lado, la cueva múltiple de Chicomoztoc por el otro- que, sea

como sea que lo definamos, da lugar a una humanidad “étnica” y “política” diferente de la humanidad genérica previamente creada.

Los mitos tukano o mexica del nacimiento de esa humanidad genérica describen procesos de manufactura. Los dioses o los creadores *hacen* la humanidad, no la gestan: las sustancias corporales (la leche de la creadora, los huesos de los muertos y la sangre de los dioses mexicanos) tienen un papel de ingredientes que los creadores manipulan, digamos, como chamanes o artesanos para hacer los cuerpos humanos. Por contraste, cuando se trata de explicar el origen de la humanidad etnicizada, cultural (esos pueblos que surgen con sus paramentos, sus etnónimos, sus emblemas) traen a colación procesos que remiten a lo fisiológico, a las entrañas de una serpiente gigante o de una montaña. Que cumplen ese papel de una manera contraintuitiva, porque úteros o intestinos no son en principio productores de diversidad: la reproducción sexual amalgama linajes diferentes, la digestión reduce la diversidad de los alimentos a una masa informe. Por decirlo en términos muy levi-straussianos, la humanidad como corporalidad natural es elaborada por medios culturales, mientras la humanidad como conjunto de diferencias culturales procede de una gestación natural.

Esa noción no les pertenece en exclusiva. La idea de la tierra como un seno materno de donde surgen los pueblos por algún tipo de grieta es demasiado general para que resulte significativa en este contexto. Los Kadiweu (Ribeiro, 1980: 105) relatan la salida de los diversos pueblos de agujeros en la tierra: la semejanza entre pueblos (entre paraguayos y brasileños, por ejemplo) se debe a la proximidad de sus agujeros iniciales. En su descripción de la cosmología Guajiro (Wayuu), Perrin contrasta dos versiones opuestas del inicio de los clanes, en un caso modelados en arcilla, marcados e instalados en su territorio por el demiurgo y en otro surgidos cada uno de su agujero en el suelo (Perrin, 1983: 220-221); por lo demás, la cosmología Wayúu parece combinar el relato mexicano y el del Río Negro: frente a Juyá, dueño benévolo del cielo y de la lluvia, está Pulówi, una entidad femenina devoradora y fecunda, que aparece a la vez como serpiente y como cerro hueco donde proliferan los seres vivos. El propio Lévi-Strauss (2014: 272) se refiere a mitos norteamericanos en que el Coyote aparece como demiurgo de la diversidad étnica, guardada en el interior de un monstruo.

Los Yawanawa del río Acre tienen también un mito del origen de la diversidad étnica (Carid, 1999). Para dar una lección a unos jóvenes que le atormentan, un viejo mata a un hombre de otro grupo, un enemigo peligroso; le corta la cabeza, le saca las tripas y de esas tripas extrae una piedra de bezoar. Con esos trofeos vuelve a su aldea, mostrando a los jóvenes en qué consiste ser un guerrero de verdad. Después, guarda el bezoar en una bolsa de paja, que cuelga de una viga de su casa. Por la noche, escucha, viniendo de la bolsa, un ruido “como de reloj que da cuerda”: acude a comprobar qué pasa, pero en la bolsa no ve más que el bezoar. El ruido sigue, y en su segunda inspección encuentra una pluma de japó (*isku*), que se convierte en un tocado. El proceso se repite hasta nueve veces, y en cada una de ellas

hay un nuevo tocado en la bolsa, cada uno característico de un pueblo y hecho de la pluma o el pelo del animal que le da nombre. Al fin, la bolsa se rompe, y de los tocados van saliendo las respectivas naciones: Iskonawa, Ushunawa, Shanenawa, Sainawahu, Kamanawa, Yawanawa, etc. (Carid, 1999: 166-169).<sup>16</sup> Los Yaminawa - muy próximos de los Yawanawa en lengua, cultura y localización - cuentan un mito donde episodios muy semejantes se presentan en orden inverso. Todo comienza con un hombre que mata una mujer nawa, extranjera, y saca de su vientre unos niños minúsculos que guarda dentro de un *romate* -el estuche trenzado donde se solían guardar los adornos y los implementos chamánicos. A las pocas horas salen de él ya crecidos, y su primera actividad consiste en intentar matar a la madre de su captor con flechas inocuas; más tarde la matan de verdad cuando descubren las flechas de verdad, y son enviados por su “padre” a cazar un tapir – que es la situación que da inicio al mito yawanawa. En este caso, no hay ninguna alusión a tocados ni a tribus (Calavia, 2006: 424-426)

Los Yawanawa que contaron a Miguel Carid el mito de origen de las tribus se encontraban en un proceso de “rescate cultural” después de haber expulsado a los misioneros evangélicos, daban un gran relieve a los relatos de su tradición. Restringían su narración a portavoces autorizados, los dos chamanes y secundariamente el jefe. Su mitología, en suma, había dado un paso decisivo hacia su transformación en mitología “erudita”. Esa mitología servía de base a la historia de su formación étnica, esgrimida en todos los procesos políticos en que estaban por entonces envueltos.

Hay algo en la enumeración de la diversidad étnica que la hace especialmente relevante como tema de una mitología erudita. Los Yawanawa comparten con otros pueblos Pano próximos, Yaminawa o Kaxinawá, mitos que tratan simultáneamente del origen de ciertos animales y de la humanidad “propiamente dicha” (Calavia, 2001). Esos mitos ponen en juego el contraste entre humanos y pecaríes, o entre humanos, pecaríes, sajinos (el pecarí no gregario) y venados. O sea, presentan personajes que contrastan simbólicamente y funcionalmente: los unos son gregarios y los otros solitarios, o viven en pequeños grupos; unos siguen a un jefe y los otros, cuenta el relato, son desobedientes; unos son presa de los otros, etc. Ya el mito “del origen de las tribus” da lugar a una serie totémica donde la identificación entre grupos humanos y especies animales se basa poco más que en signos diacríticos. El mito “del origen de las tribus” no pone en relación japós, jaguares, pecaríes, etc. Sólo los enumera, en provecho de otro tipo de discurso, este ya político.

Los Yaminawa, ajenos a toda veleidad de sapientización de la mitología, cuentan mitos que no se interesan por esa etno-diversidad. Sin embargo, el conocimiento de largas listas de etnónimos era también entre ellos, quitando el saber esotérico del chamán, la prueba principal del saber. Mientras cualquier joven se aventuraba a contar mejor o peor un mito, eran los viejos los que enumeraban las listas interminables de los pueblos de sus antepasados.

16 | Un mito Tikuna (Goulard, 2009: 393) relata también el surgimiento de diversos pueblos del estómago de un jaguar que se ha dejado pendiente de una rama y en el que los pájaros han abierto varios agujeros.

Las listas de etnónimos proliferan en los relatos del río Negro y de México. Hacer listas se cuenta entre los servicios básicos que una intelectualidad orgánica rinde al poder político, sea este un poder estatal o más modestamente fundado en el parentesco.

Lo que antecede no es, de modo alguno, un análisis de toda esa mitología, que el autor no está en condiciones de emprender. Pero basta para indicar que sería posible, al precio de un amplísimo recorrido por el camino de la gran serpiente, las grutas y el origen de las etnias, al estilo de tantos otros recorridos que Lévi-Strauss fue capaz de trazar en su obra principal. Y sin embargo está claro que ese análisis no daría cuenta del carácter propio de las elaboradas narraciones del antiguo México y del actual Río Negro: sus motivos son comunes al conjunto de las mitologías citadas, pero la elaboración del relato se aparta netamente de ellas.

Podemos establecer de ese modo tres puntos. El primero, la obvia continuidad entre los materiales de esos mitos indiscutiblemente eruditos y los de las mitologías “populares” que florecen a su alrededor. El segundo, por el contrario, la discontinuidad de su composición: con esos elementos se elabora algo muy diferente, ese tipo de información que los etnólogos no encaran como mitología sino como etnohistoria o etno-sociología. Un discurso que abandona los dominios del “pensamiento salvaje” para aventurarse en los del domesticado. Sin embargo, tercer punto, ese discurso “domesticado” se organiza en torno a figuras (la Serpiente-Canoa, Chicomoztoc) que siguen recurriendo al tipo de contrastes simbólicos que entendemos como característicos del pensamiento “salvaje”, esas antinomias entre lo indiviso y lo diviso, entre la manipulación y la digestión, etc.

## EL SABER CULTIVADO Y LA MUERTE DE LOS MITOS

Los métodos de composición que distinguen los dos tipos de relato son claramente visibles en las narraciones que hemos presentado. Uno de ellos es la práctica de la rapsodia -etimológicamente, la “costura”. O sea, se juntan como episodios de un único relato narraciones que en otros casos nos encontramos aisladas. Otro es la reiteración. La instalación de los mexicas en un paraje y el conflicto con Huitzilopochtli que les fuerza a continuar su peregrinación se repite una y otra vez; frente a las acciones distintas y escuetas de la versión yaminawa, la yawanawa se extiende repitiendo nueve veces la visita del viejo a su bolsa prodigiosa; ya en las narraciones de la Serpiente-Canoa se enumeran hasta 67 casas de transformación, y en cada una de ellas los protagonistas del mito repiten las mismas acciones y las mismas preces, obteniendo una diferencia de tipo serial. Cada vez hay más seres, cada vez parecen más humanos, cada vez son más visibles.

Todo esto recuerda forzosamente algo que dice Lévi-Strauss en la segunda parte (“Del mito a la novela”), del tercer volumen de *Mitológicas*:

la estructura se degrada a serialidad. Tal degradación comienza cuando estructuras de oposición ceden el paso a estructuras de reduplicación: episodios sucesivos, pero todos vaciados en el mismo molde. Y concluye en el momento en que la reduplicación misma hace de estructura. [...] El mito no dura sino a condición de repetirse. Pero al mismo tiempo se estira y por dos razones. Primero, nada impide que episodios que ninguna lógica interna encadena acojan en sus filas otros episodios del mismo tipo, en número teóricamente ilimitado.... Después, y por doquier, la necesidad de llenar periodos cada vez más cortos obliga a alargar, si puede decirse, el mito por dentro. (Lévi-Strauss, 1970: 103).

Ese proceso, que L-S llama “degradación”, y que tres años más tarde designaría como “muerte de los mitos”, es sin embargo muy productivo. Está en el origen de la novela, pero también de la reutilización del mito “... con fines de legitimación histórica. Esa historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundamentar un orden tradicional en un pasado remoto, o prospectiva, para hacer de ese pasado el germen de un porvenir que comienza a tomar forma” (Lévi-Strauss, 2013b: 300)

Es esa la forma que el lector puede reconocer no sólo en los precursores o iniciadores de la novela sino también en ese género narrativo que es la historia, donde la reiteración debe rellenar esas largas líneas temporales de las crónicas o los anales.

Se trata de un tipo de relato inasequible a una memoria espontánea. Cuando Durán solicita a un viejo mexica que le relate el origen del mundo, este le recomienda “que tome tinta y papel”, porque lo que va a contar no podrá recordarlo sin esas ayudas. Sólo puede ser aprendido con mucho tiempo y esfuerzo -y con el debido pago a los detentores de ese capital simbólico.

Por supuesto, esa dimensión puede maximizarse mediante el registro escrito. una vía por la que las consideraciones de Levi-Strauss sobre la muerte de los mitos se encuentran con las de Jack Goody (2008) sobre la domesticación del pensamiento salvaje por la escritura. En ese tipo de relatos no sólo los episodios se multiplican: también pasan de los contrastes netos de la “fórmula canónica” a la enumeración de mutaciones mínimas, seriales.

Más que rellenar una larga línea temporal, lo que permiten esos métodos es crearla: la serialización del relato faculta una ampliación del tiempo y del espacio. En lugar de la síntesis del mito yawanawa, donde todo ocurre en pocos días o pocas horas, las narraciones plenamente eruditas se desplazan en una *longue durée* y en una extensión planetaria, marcada por los nombres propios: etnónimos, topónimos, océanos, continentes, cientos de objetos mágicos, de mínimos detalles del ritual que tienen su origen en cada una de las visitas de la serpiente-canoa a una casa de transformación o en cada una de las peripecias mexicas.

Ciertamente, la prosopopeya del sabio entra también en juego. Los relatos adquieren un tono elevado. En el caso mexicano está la oratoria imperial que constantemente enumera los trofeos y las riquezas que el pueblo peregrino obtendrá y expresa

la voluntad clarividente del dios; en el Rio Negro, en lugar de las acciones caprichosas y abruptas que vertebran la mitología “popular” todo se hace en función de un profundo saber y de una previsión de hechos futuros. Junto a esa prosopopeya, el privilegio de la interpretación: antes o después, la serpiente-canoa o la montaña de las siete cuevas se transforman en metáforas, en pictogramas cuyo verdadero significado deberá ser aclarado por la exégesis, y que pueden ser traducidas en los términos de otras tradiciones eruditas, las de una historia política o sagrada que se elaboró en su día con los mismos instrumentos.

La renuncia de Lévi-Strauss a *analizar* las mitologías eruditas es una renuncia engañosa: a cambio de ella nos da pistas importantes de cómo esas mitologías eruditas se *sintetizan*.

## QUÉ HACER CON LOS MITOS

En un libro donde explora la mitología mesoamericana a través de la figura del tlacuache (o zarigüeya) López Austin (2006) hace un repaso de las numerosas teorías que la antropología ha ensayado a respecto del mito, y propone un compromiso cuidadoso entre ellas. Por un lado, hay que atender a la diferencia entre el mito-narración y el mito-creencia, entendiendo este último no en el sentido literal de “artículo de fe” sino como punto de anclaje entre la narración y el universo vivido que la ha producido: el mito-creencia es el relato más su contexto. Por el otro, el de discernir entre los elementos esenciales y accesorios en los mitos: los primeros son esos motivos míticos más constantes, que se destacan por su ubicuidad y nos permiten postular un armazón mitológico general.

Se trata, claro está, de una solución diplomática que tropieza constantemente con la tensión entre esos dos objetivos: como bien sabe cualquiera que se haya ocupado en esas tareas, cuanto más se atiende al contexto particular más difícil será definir ese armazón común. En mayor o menor medida, todos los recopiladores indígenas o no indígenas han cultivado de ese modo las mitologías “populares”, aunque no sea más que por un trabajo de edición que selecciona los relatos y los ordena en una secuencia. Incluso si no se añade a todo ello una interpretación explícita, la selección y la secuencia ya la valen. Es así como se han elaborado los grandes corpus míticos del viejo mundo, de los poemas hindúes u homéricos a la Biblia: por un lado, composición, por el otro - si se quiere - interpretación.

Ante esa actitud constructiva, la obra de Lévi-Strauss se muestra ambigua. A lo largo de *Mitológicas* nos vamos encontrando una serie de situaciones y personajes nucleares: el desanidador de pájaros, la chica loca por la miel, el viaje en canoa del sol y la luna y un largo etc. Todos ellos, debidamente transformados, se encuentran en parajes muy distantes de norte a sur de las Américas, y todos ellos son vías privilegiadas de acceso al “mito-creencia”, facultando disertaciones sobre las relaciones jerárquicas, sobre

la condición femenina o la ética de la buena distancia. Pero por otro lado nada hay más opuesto a esos asomos de síntesis que las conclusiones que Lévi-Strauss va esparciendo a lo largo de su trabajo y recapitula categóricamente en el Finale de *L'Homme nu*: no hay registros privilegiados, las exégesis (y con ellas el “mito-creencia”) son tan variables como el relato y entran en la misma combinatoria que este. En definitiva, los mitos no encierran un mensaje, no significan o al menos no significan una estructura fija y profunda, un esqueleto. En término más usados actualmente, constituyen una red, no una estructura arborescente, forman un universo sin centro. La mitología culta, que busca la definición de una forma permanente, de un significado verdadero, queda necesariamente fuera de eso.

Cuando los etnólogos se han interesado más por el uso indígena del mito que por su ordenamiento en una “mitología” han encontrado relaciones entre lo culto y lo popular que se alejan mucho de síntesis de compromiso como la de López Austin. Un excelente ejemplo es el del Watunna: Marc de Civrieux y después David Guss organizaron pacientemente esa recopilación a partir de los fragmentos narrativos brindados por los Yekwana. Por todo y cualquier Yekwana, incluyendo hombres de todas las edades, mujeres y niños, capaces todos ellos de relatarlos con considerable libertad. Pero al presentar el resultado, Guss explica que ese no es el *verdadero* Watunna. El verdadero Watunna es un canto esotérico que sólo conocen los hombres que han superado un largo y duro proceso de iniciación y que son capaces de repetirlo *verbatim* en un idioma inaccesible a los demás, compuesto de:

palabras arcaicas, otras tomadas de tribus vecinas, más o menos deformada fonéticamente, complicados finales rituales que disimulan palabras de uso cotidiano, estribillos sin significado definido, vocablos inarticulados, onomatopeyas, silbidos, ruidos de la selva y el agua [...] A medida que el iniciando empieza a entender ese lenguaje, inmediatamente capta su esencia fonética, su música, sin prestar atención al significado de las palabras en particular. Los que aun no lo entienden, no perciben más que una locura inconsistente. (Guss, 1980: 15).

Ese tratamiento esotérico del relato -en el que se reconocen también no pocas características del discurso académico- es lo que sale a relucir en análisis como el de Townsley (1993) o de forma más extensa y sistemática Deleage (2016): el mito aparece en el canto chamánico de un modo que recuerda aquel con que los poetas culteranos evocaban las fábulas griegas, sólo que en este caso el reconocimiento del aprendiz no depende de una acumulación letrada de referencias sino de una súbita iluminación pragmática. Una relación semejante se establece entre las elaboraciones chamánicas marubo - en constante innovación- y el saber mítico tradicional (Cesarino, 2011). Hablando de los Araweté, Viveiros de Castro designa los cantos chamánicos como mitos puestos en acción (1986: 64) en una sociedad donde la fabulación chamánica tiene una posición central (idem: 252, en nota).

En este caso, el contraste con la propuesta lévi-straussiana no puede ser más flagrante, y no podría ser de otro modo: nadie podría soñar en emprender un viaje a través de los mitos de ambas Américas sin servirse de traducciones, mientras que el cultivo del mito por los chamanes apunta por el contrario a una elaboración “poética”, a una anti-traducción, a un tratamiento de los mitos que los hace casi siempre irreconocibles para quien, incluso hablante de esa misma lengua, sólo conoce su versión prosaica -y que para un investigador solo son accesibles mediante un conocimiento lingüístico profundo y la asistencia de especialistas nativos.

En ese sentido, la obra mitológica de Lévi-Strauss se sitúa en las antípodas de lo que hoy se entiende como una antropología deseable, colaborativa y co-autoral. En ella, el mito se aparta del lenguaje común en un sentido opuesto al de la creación poética y por lo tanto a la autoría nativa. Si no se compone de ideogramas como los que constituyen el armazón de López Austin, menos aún se compone de esos matices (substituciones, alusiones, circunloquios) que caracterizan el uso chamánico de los mitos. Sus unidades básicas son los mitemas, no muy diferentes de las “funciones” del relato aisladas por Propp, cuyas principales virtudes son la traductibilidad y, en el caso de Lévi-Strauss, la infinita capacidad de recombinación. Son mitemas lo que la fórmula canónica del mito organiza, son los mitemas los protagonistas de esas inversiones o dobles inversiones que jalonan los cuatro volúmenes de Mitológicas. En las conclusiones de la tetralogía es esa combinatoria lo que sobrevive en un análisis que ha descartado las estructuras y los significados estables. En las primeras páginas del Finale (2014: 604) Lévi-Strauss concede que cada mito, o cada versión de un mito, solo puede ser creado por un autor, un primer narrador: pero la transmisión oral, pasando de una individualidad a otra, borra inevitablemente esa autoría, esa marca personal. A medio o largo plazo solo sobrevive en el mito lo que es significativo y relevante, su “mitismo”, aquello que lo hace susceptible de recepción y memorización -una idea que conduce en línea directa a las ciencias cognitivas. Nótese que con ello no se niega la *agencia* individual e histórica, pues el mitismo está perfectamente abierto a constantes transformaciones; pero se niega la *autoría*, o más exactamente se descarta su permanencia. Así -y esta es una inferencia de la que Lévi-Strauss no se ocupa- el mito “cultivado” tendrá siempre una existencia efímera, que durará lo que duren los dispositivos de autoridad erigidos en torno a él, incluyendo en su caso la propia escritura.

En la actitud de Lévi-Strauss, fuerza es reconocerlo, hay algo que recuerda al *double bind* de Bateson: los mitos se disuelven en el análisis, no quedando de ellos más que el mitismo; pero a la vez Lévi-Strauss prescinde de las aplicaciones de ese mitismo - o sea, del desarrollo cognitivo de su teoría - y en sus obras posteriores, especialmente en *Histoire de Lynx* con su dualidad asimétrica amerindia, busca en los mitos más bien las pistas de una filosofía indígena...

Hay, sin embargo, otro aspecto de la cuestión que es en definitiva el foco de este artículo. Porque sea cual sea el camino que lleva de los mitos “populares” a la mitología

cultivada, sea por la vía de la composición/edición sea por la de su elaboración poética/esotérica/chamánica, el caso es que la mitología culta es una elaboración secundaria de la “popular”, dependiente de ella. Chamanes, teólogos, griots o filósofos son comentaristas de mitos, más que sus inventores: prefieren tomarlos de ese acervo “popular” trabajado por el “mitismo”. Su autonomía en relación a esos relatos es grande pero limitada: en última instancia el valor de los mitos reside en que son oídos como viniendo de ninguna parte, de ningún emisor concreto; en que de un modo impensado encuentran eco en todos los rumbos del mundo percibido.

Eso no tiene por qué referirse solamente a los mitos amerindios, ni siquiera solo a las tradiciones orales. El mito platónico de la caverna, ¿tendría la misma fuerza si no remitiera a las fábulas griegas sobre el país de los muertos? Y la apología del Leviatán que hace Hobbes, ¿se sostendría sin una vieja mitología europea del lobo? ¿Cómo quedarían Platón o Hobbes si debiesen contar con un más allá como el mexica o con un predador prototípico como el jaguar solitario de la mitología amazónica? ¿En qué medida la metafísica occidental no se forjó en interminables disputas sobre la hipótesis del nacimiento virginal de Cristo? La filosofía del viejo mundo se ha esmerado en presentar como ilustración, como mera parábola de apoyo, narraciones que quizás deberían ser vistas como semillas de sus reflexiones, o como garantes simbólicos de su relevancia.

Los chamanes o los guardianes de la memoria amerindios enraízan también sus elaboraciones “cultas” en el tejido mutante y aparentemente anárquico de la mitología popular. ¿Por qué Lévi-Strauss no usó, en lugar de ese “popular” tan extraño en su vocabulario habitual, el término “salvaje”? El contraste entre “pensamiento salvaje” y “pensamiento domesticado”, que parece a primera vista como un divisor entre modos de cultura muy distantes, podría situarse también en el interior de cada cultura: el chamán es un domesticador de ese pensamiento salvaje como lo es el filósofo, por mucho que puedan diferir sus instrumentos. Pero puede que tanto el uno como el otro se vean obligados, a la postre, a mantener un cierto grado de fidelidad a ese “pensamiento salvaje”, a sus simetrías y a sus inversiones, si quieren mantenerse relevantes, imponerse a la atención y a la memoria.

Apartar la mitología erudita de la mitología popular dando prioridad a los medios de la filología y la arqueología la aparta del dominio creativo del “pensamiento salvaje”. Es eso lo que han hecho las “religiones universales” con el fondo mítico en el que se apoyan, anulándolo en provecho de una re-escritura guiada por la teología; no es casual que cuando las ciencias humanas emprendieron en el siglo XIX el análisis de esas religiones, uno de sus primeros recursos fue el de restaurar ese tejido continuo de los mitos, mostrando por ejemplo que el nacimiento virgen o el diluvio universal no eran episodios de una historia sagrada en particular: pertenecían a un acervo “mitista” que se encuentra por todas partes y no viene de ninguna.

Lévi-Strauss renunció en *Mitológicas* al análisis de las mitologías cultivadas, pero a lo largo de esa obra ofreció pistas muy valiosas sobre la relación entre estas y

un fondo narrativo más inestable pero también más resiliente. Creó así una laguna potencialmente muy fértil, como lo son todas las lagunas demarcadas por una de las obras clave de la antropología.

---

**Oscar Calavia Sáez** es antropólogo, directeur d'études de la EPHE, París. Colabora también con el PPGAS de la Universidade Federal de Santa Catarina, de la que ha sido docente entre 1996 et 2017. Ha dedicado sus investigaciones -después de trabajos iniciales en España- a temas de etnología indígena y religión en Brasil, en particular en la Amazonia.

**CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA:** No aplicable

**FINANCIACIÓN:** CNPq, EPHE, ANR-AMAZ

---

## BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Manuel Medina et alii 2005 “Constructing Mythic space: the Significance of a Chicomoztoc complex at Acatzingo Viejo”. In: BRADY, James; PRUFER, Keith. (Eds.). *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*. Austin: University of Texas Press, pp. 69-87

ALVES DA SILVA Alcionílio B. 1994. *Crenças e lendas do Vaupés*. Quito: Inspecoria Salesiana Missionária/Abya Yala.

ANDRELLO, Geraldo. 2010. “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no Alto Rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 73: 5-26. DOI 10.1590/S0102-69092010000200001

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/ Museu Nacional de Etnologia.

BARRETO, João Paulo Lima; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. 2018. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: NEAI, Universidade Federal do Amazonas.

BAYARU, Tõrãmu; YE ÑI, Guahari. 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, ONIMRP/FOIRN.

BRADY James; PRUFER Keith M. (eds.). 2005. *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*. Austin: University of Texas Press.

CALAVIA, Oscar. 2001 “El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87: 161-176. DOI 10.4000/jsa.1846

CALAVIA, Oscar. 2006. *O nome e o tempo do Yaminawa*. São Paulo: Editora da UNESP

CALAVIA, Oscar. 2009. “O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol.15, n.1: 31-57. DOI 10.1590/S0104-93132009000100002

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa, da guerra à festa*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina

CESARINO, Pedro Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva /Fapesp.

CHIMALPÁHIN, Domingo. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

DÉLÉAGE, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua*. Paris: Société d'Ethnologie.

DETIENNE, Marcel. 1992. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard

DURÁN, Diego. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GALINIER, Jacques. 2006. “Atracción y repulsión entre cuerpos humanos y animales en el México oriental”. In: MUÑOZ GONZÁLEZ, Beatriz; LÓPEZ GARCÍA, Julián (eds.). *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*. Cáceres: Cicon Ediciones, pp.243-255

GENTIL, Gabriel. 2005. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas 291 p

GOODY, Jack. 2008. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal

GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP/IFEA.

GUSS, David; DE CIVRIEUX, Marc; CRAIG, Rose. 1980. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle* North Atlantic Books (1980)

JONGHE, Edouard de. 1905 “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”. *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. Tome 2: 1-41.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958a. “Le serpent au corps rempli de poissons”. In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon: 295-299

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958b. “L'Analyse structurale en lingüistique et en anthropologie”. In: *Anthropologie Structurale* Paris: Plon: 37-62

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. “De la Fidélité au texte”. In: *L'Homme*, tome 27, n. 101: 117-140.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *Do mel às cinzas. Mitológicas II* São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS Claude 2013 “A estrutura e a forma. Reflexões acerca de uma obra de Vladimir Propp”. In: *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify: 133-166.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2013b. “Como morrem os mitos”. In: *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify: 287-300.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2014. *O homem nu. Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México DF: Universidad Nacional Autónoma.

MAIA, Moisés; MAIA, Tiago. 2004 *Isã Yêkisimia Masike O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira COIDI/FOIRN.

MENDIETA Jerónimo de. [s/d]. *Historia Eclesiástica Indiana, Libro Segundo*. [s/l]: Biblioteca Virtual Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia->

eclesiastica-indiana--o/html/25fcbc58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d\_35.html#l\_21\_ acceso en: 29-feb-2020.

NAVARRETE, Linares Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

PANLÓN, Umúsin; KENHÍRI, Tolāman. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Livraria Cultura.

PERRIN Michel. 1983. *Le chemin des indiens morts* Paris: Payot

RIBEIRO Darcy. 1980. *Kadiwéu. Ensayos etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. 1953. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las*

*razas aborígenes de México* - Tomo II. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, pp.17-180

SAHAGÚN, Bernardino de. 1995. *História general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Alianza Editorial.

TEZOMOC, Hernando de Alvarado. 2001. *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin.

TOWNSLEY, Graham. 1993 “Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge.” *L’Homme* vol. 33, n. 126/128: 449-68.

VAPNARSKY, Valentina; HILARIO, CHI CANUL. 2021. “Écritures nocturnes: régénération et circulation des écrits chez les Mayas Cruzo’ob”. *Gradhiva* n. 32: 82-102. DOI 10.4000/gradhiva.5469

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Arawete: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

---

Recibido el 23 de marzo de 2020. Aceptado el 29 de octubre de 2021.

# A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico<sup>1</sup>

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>

<sup>1</sup> | Agradecemos os comentários de Nicole Soares-Pinto, Milena Estorniolo, Melissa Oliveira e dos pareceristas anônimos às versões que resultaram neste texto.

## Geraldo Andrello

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil  
andrello.geraldo@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7818-5445>

## João Vianna

Universidade Federal do Espírito Santo | Vitória, ES, Brasil  
joaojbvianna@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8952-7292>

## RESUMO

Este artigo pretende articular duas investigações etnográficas, entre os Tukano e Baniwa, que abordam a relação entre parentesco e mito. Pretende-se compreender a produção das diferenças sociocosmológicas no Noroeste Amazônico recorrendo-se às narrativas míticas da origem da humanidade. A análise seguirá os acontecimentos que se desdobram a partir de Jurupari, uma criança extraordinária e artefato cerimonial possuidor de capacidades reprodutivas; da cobra-canoa, um animal-objeto-útero que gesta a humanidade; dos nascimentos nas cachoeiras de Hipana e Ipanoré; do adultério com uma cobra-homem branco; e da guerra entre homens e mulheres. Todos estes eventos, personagens e relações, articulam de modo complexo transespecificidade e relações de sexo cruzado. Esperamos ao final evidenciar esses dois distintos modos pelos quais a humanidade atual é estabilizada a partir de um fundo virtual de alteridade, notando as importantes transformações tukano e baniwa no Alto Rio Negro.

## PALAVRAS-CHAVE

Noroeste Amazônico, mito, parentesco

## HUMANITY AND ITS GENDER(S): MYTH, KINSHIP AND DIFFERENCE IN THE NORTHWEST AMAZONIA

**ABSTRACT** This article aims to articulate two ethnographic investigations, among the Tukano and Baniwa, that address the relations between kinship and myth. The aim is to understand the production of sociocosmological differences in the Northwest Amazonia from the mythical narratives of the origin of humanity. The analysis will follow the events that unfold from Jurupari, an extraordinary child and ceremonial artifact possessing reproductive capacities; from the snake-canoa, an animal-object-uter that manages humanity; from births in the waterfalls of Hipana and Ipanoré; from adultery with a snake-white man; and from the war between men and women. All these events, characters and relationships, articulate in a complex way transespecificity and cross-sex relationships. At the end, we hope to highlight these two distinct ways in which today's humanity is stabilized from a virtual background of alterity, noting the important tukano and baniwa transformations in the Upper rio Negro.

## KEYWORDS

Northwest Amazonia, myth, kinship

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Este artigo pretende articular duas investigações etnográficas que em comum abordam a relação entre parentesco e mito nos povos indígenas do Alto Rio Negro. Os autores realizaram pesquisa, respectivamente, entre os Tukano (Andrello, 2006) e Baniwa (Vianna, 2017), que figuram entre os povos demograficamente mais significativos no interior do extenso sistema social regional. Pretende-se abordar as formas de produção de diferenças sociocosmológicas no Noroeste Amazônico por meio de análises míticas, no intuito de extrair consequências para a compreensão de alguns aspectos da socialidade na região, bem como do lugar central que as relações transespecíficas e de gênero aí ocupam. Partindo de trabalhos de campo com povos habitantes das bacias do rio Uaupés e rio Içana e das famílias linguísticas tukano oriental e arawak que compõem a complexa rede de relações do Alto Rio Negro<sup>3</sup>, nossa intenção é superar uma possível imagem de dois blocos etnográficos estanques, demonstrando as transformações entre eles. Lévi-Strauss (2004: 316) em *Mitológicas* demonstra que “os mitos se pensam entre si” em uma comunicação que não se vê restrita a nenhum tipo de fronteira. Assim, perscrutaremos o que as transformações míticas entre os Tukano e os Baniwa nos ensinam sobre o parentesco e a organização social no Alto Rio Negro.

A consolidação da etnografia da região foi construída sob um desequilíbrio que não reflete sua distribuição demográfica e territorial. O Alto Rio Negro é geralmente entendido pela literatura antropológica por um viés tukano e uaupesiano (Reid, 1979; S. Hugh-Jones, 1996) que tende a ofuscar os povos de língua arawak da bacia do Içana e do rio Negro, bem como os povos de língua nadehup que vivem no interflúvio destas bacias. Neste trabalho, o Alto Rio Negro será tomado como uma série de nexos relacionais em articulação e que nenhuma de suas perspectivas é capaz de totalizar a rede mais ampla. Portanto, nossa argumentação buscará uma apreensão possível que funcionará como um fundo (*background*) para a descrição de algumas de suas transformações específicas entre os Baniwa da bacia do rio Içana e os Tukano da bacia do rio Uaupés.

Os mitos que serão analisados exprimem aspectos e fundamentos complementares da socialidade atual no Noroeste Amazônico: por um lado, a terminologia dravidiana e um plano de relações egocentradas (a descrição das relações particulares) e, por outro, a organização clânica e um plano de relações sociocentradas (a descrição das relações coletivas).<sup>4</sup> Tanto os Baniwa quanto os Tukano possuem motivos míticos relacionados à socialidade atual que podemos formular por meio de dualidades complementares: egocentramento e sociocentramento, aliança e descendência, parentesco uterino e agnático. No entanto, esses aspectos estão distribuídos (e, portanto, transformados) de modos distintos em suas narrativas. Em trabalhos anteriores (Vianna, 2017; 2020) sugeriu-se uma relação de obviação (Wagner, 2010) entre o plano

**2** | Agradecemos os comentários de Nicole Soares-Pinto, Milena Estorniolo, Melissa Oliveira e dos pareceristas anônimos às versões que resultaram neste texto.

**3** | Na porção brasileira do noroeste amazônico habitam 22 povos indígenas, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Barasana, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia), arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow). Esses grupos ocupam cerca de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total de cerca de 33 mil pessoas, montante que incorpora os cerca de 7 a 8 mil índios que vivem nas sedes municipais regionais (Scolfaro; Oliveira; Hernandez, 2014). Todos esses povos apresentam como características sociomorfológicas básicas a terminologia dravidiana, a exogamia linguística ou fraterna e a descendência patrilinear, além de uma segmentação expressa em um número considerável de sibs (“clãs”) hierarquizados entre si, cuja distribuição espacial é extremamente variada.

**4** | Sobre a distinção entre relações particulares e coletivas, ver Strathern (1988, cap. 7), bem como sua associação com relações de sexo cruzado e relações de mesmo sexo, respectivamente. Sobre a terminologia de egocentramento e sociocentramento podemos compreender como sendo análoga a distinção proposta por Lévi-Strauss (1982) entre método das classes e método das relações.

egocentrado (classificação terminológica) e o plano sociocentrado (classificação sociopolítica), bem como entre o parentesco agnático e o parentesco uterino, no Alto Rio Negro. Pretendeu-se demonstrar que estes planos de relações e parentescos coexistem, mas negam-se mutuamente, sem por isso se anularem, posicionando-se alternadamente, ora como fundo, ora enquanto figura.

Obviar é entendido como o duplo movimento de visibilizar certas associações, pontos de vista, planos de relações e de parentesco ao custo de invisibilizar outras associações, pontos de vista, planos de relações e de parentesco, sua contraparte (Wagner, 2010; Kelly, 2005; Viveiros de Castro, 2002). Portanto, sugere-se que o plano agnático, ao ser tornado visível, contra-inventa a invisibilização do plano uterino de parentesco, do mesmo modo que analogamente as relações coletivas entre clãs, ao serem tornadas visíveis, contra-inventam a invisibilização das relações egocentradas, e vice e versa. Para toda invenção uma contra-invenção, por isso invisibilização ou visibilização não são descrições definitivas. Poderíamos sugerir também a noção de pressuposição recíproca para descrever esses conjuntos de relações em relação que, segundo Viveiros de Castro (2007a), designa a determinação de “dois pólos de qualquer dualidade como igualmente necessários, visto que mutuamente condicionantes, mas não faz deles pólos simétricos ou equivalentes” (2007a: 105).

Diante da proposição destas dualidades da socialidade rionegrina como estando em obviação ou em pressuposição recíproca, avaliamos que a literatura regional nem sempre considerou estes aspectos e princípios em uma tal dinâmica, tendendo a privilegiar a descrição do parentesco agnático e de um plano sociocentrado de relações como sendo mais determinantes para a descrição etnográfica. Sugerimos aqui que a menor atenção ao plano uterino e ao egocentrismo ocorra não por uma determinação apenas residual, mas, justamente, por sua invisibilidade produzida pelo parentesco agnático e pela saliência das descrições oferecidas pelas classificações sociocentradas. Defenderemos que a dinâmica que enfatiza alguns aspectos da socialidade rionegrina e minimiza outros, pode ser observada também na análise das variações míticas tukano e baniwa dos mitos que tematizam relações de gênero e transespecificidade – em particular o famoso mito do Jurupari.<sup>5</sup> Esses dois conjuntos etnográficos compartilham esses aspectos, mas não igualmente, de modo que algumas transformações enfatizadas entre os Tukano se encontram minimizadas entre os Baniwa, bem como algumas transformações enfatizadas entre os Baniwa encontram-se minimizadas entre os Tukano.

Assim, vamos sugerir que a afinidade virtual, como especificação da afinidade potencial (cf. Viveiros de Castro, 2002)<sup>6</sup>, entre os Baniwa é formulada no mito primeiro e de modo mais evidente em termos de relações particulares de sexo cruzado (entre conjugues virtuais), ao passo que nos mitos Tukano e Desana a ênfase é posta nas relações coletivas de mesmo sexo (entre cunhados clânicos). Essa distinção pode talvez colaborar para uma melhor compreensão da maior importância de nomes e outros

5] O mito de Jurupari foi objeto de muitas análises na antropologia (Bollens, 1967; S. Hugh-Jones, 1979; Mich, 1994; Reichel-Dolmatoff, 1996; Wright, 2017; Hill, 2009; Journet, 2006; Karadimas, 2008; Maia, 2009, entre outros). Não retomaremos aqui todos esses trabalhos, focaremos naqueles que nos auxiliam em uma interpretação que aponte para sua expressão nos estudos de parentesco e organização social.

6] Viveiros de Castro (2002: 128) distinguiu três afinidades: atual (efetiva), virtual (cognática) e potencial (sociopolítica).

emblemas clânicos entre os povos de língua tukano do rio Uaupés se comparados com o povo baniwa do Içana. Ainda que integrantes da mesma e extensa rede regional altonegrina, veremos que o importante “problema da afinidade na Amazônia” (Viveiros de Castro, 2002) recebe ali distintas inflexões, as quais procuraremos explicitar. Coletivas ou particulares, tratam-se, no entanto, de relações cuja formulação é antes de mais nada marcada pelo problema do gênero, e, sobretudo, pela abertura do campo do parentesco operada pelas mulheres, cujos corpos fornecem aos homens os instrumentos (ora uma criança extraordinária, ora artefatos, as poderosas flautas e trompetes) por meio dos quais pleiteiam a patrifiliação. Mais do que complementares, defendemos que as participações feminina e masculina no processo de estabilização da humanidade são distintamente salientes.

Nosso problema nesse artigo é como as transformações tukano e baniwa formulam a passagem de uma ordem intensiva (o plano do mito) para um sistema extensivo (o plano do parentesco e da organização social). Para tanto vamos recorrer às categorias de gênero (homem e mulher, feminino e masculino) e transespecificidade (humano e não humano) para explicitar a atualização que conforma a humanidade. A ordem intensiva do mito é aquela que não conhece “distinção de pessoas nem de gêneros, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção entre humanos e não-humanos” (Viveiros de Castro, 2007a: 114). Considerando isso, podemos compreender que os seres do mito habitam um campo interacional único, ontologicamente heterogêneo, onde se supõe “variações pré-pessoais em intensidade”<sup>7</sup>, mas sociologicamente contínuo (ibid: 114). Acompanharemos, justamente, a extensão dessas variações pré-pessoais às pessoas e aos clãs atuais, bem como o fato de a heterogeneidade ontológica primordial implicar na descontinuidade sociológica, enunciada pela instauração das relações de sexo cruzado.

De um fundo de variações pré-pessoais, pré-gêneros e pré-específicas em intensidade, vislumbraremos a instanciação de relações extensivas de gêneros especificados e do cosmos como composto por perspectivas irreduzíveis umas às outras, no qual os humanos já não podem mais ordinariamente se comunicar com os não humanos e já não podem mais produzir pessoas sem utilizar como recurso as relações de sexo cruzado. Nesse processo de efetuação da humanidade exclusiva, a passagem do intensivo ao extensivo, notaremos a mitopoese de categorias e termos importantes para a descrição sociopolítica no Alto Rio Negro: afinidade, cunhadio, termos para parentesco cruzado, exogamia, relações uterinas, co-afinidade, agnação, termos de parentesco paralelo, classificações egocentradas, germanidade, classificações sociocentradas, organização clânica, senioridade. Veremos que essas categorias e termos funcionam como códigos que nos permitem acesso à descrição sociopolítica e de parentesco da região.

Iniciamos com o material tukano, em seguida passamos aos Baniwa, para, na conclusão, apontar mais diretamente suas aproximações e contrastes.

7] Formulação extraída por Viveiros de Castro (2007) do livro *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (1981: 183) de Deleuze & Guattari.

## TRANSFORMAÇÕES TUKANO-DESANA

A narrativas míticas dos povos de língua tukano do rio Uaupés tratam, de modo geral, dos eventos cosmológicos que originaram o mundo, em seus diferentes elementos constitutivos, e, por fim, uma humanidade extensamente variada. Notáveis por sua duração, os relatos elaboram o tempo das origens a partir do prisma de narradores inseridos na extensa rede social que veio a se constituir ao longo dos grandes afluentes e subafluentes do rio Negro, conectando centenas de grupos locais de tamanhos e padrões variáveis. As narrativas expressam, assim, o ponto de vista de clãs situados em posições específicas no interior dessa rede, estabelecendo simultaneamente as coordenadas de um mapa mais geral dessas posições.<sup>8</sup>

Para uma noção global desses relatos, podemos dizer que sua estrutura geral é tripartite, e seu fio condutor é o tema da origem e fixação de uma verdadeira humanidade no centro do mundo, *ati imikoho*, “aqui/este tempo/mundo”. É na parte final dos relatos que se dá conta de que tudo que veio antes corresponde ao modo como um narrador específico, de um clã específico, elabora uma sequência de eventos que culmina no estabelecimento de seu próprio grupo em um domínio territorial, em geral um segmento específico de um curso d’água. A etapa anterior a esta corresponde ao período de surgimento e crescimento de uma proto-humanidade em pontos específicos da trajetória da *pamiri-yukese*, a cobra-canoa que a conduz desde o extremo leste do mundo, o lago de leite, através dos rios Amazonas, Negro e Uaupés.

O motivo da viagem da cobra-canoa é talvez o mais emblemático no conjunto de narrativas tukano, e parece operar, precisamente, a passagem de um contexto cuja marca principal são as transformações e distinções intensivas próprias ao mito para o atual mundo humano, no qual as formas e os atributos dos seres apresentam maior estabilidade. Esse contexto originário, ainda anterior à viagem da cobra-canoa, corresponde a um ciclo mais ou menos extenso de acordo com o propósito de cada narrativa e corresponde à primeira parte dos relatos, que trata de uma série de eventos que já prefiguram alguns aspectos das relações entre os grupos atuais. Seus protagonistas formam um conjunto heteróclito designado genericamente como “gente-pedra”, na língua tukano, *îta-masa*. Afirma-se que, até a viagem da cobra-canoa, todos os existentes eram *îta-mahsã*, dentre os quais os *pamuri-mahsã*, os humanos verdadeiros, viriam a se extrair. Os principais protagonistas das histórias narradas nesse primeiro tempo são apresentados em algumas versões (notadamente, as dos Desana) como filhos de uma personagem já existente ao lado de duas divindades que figuram invariavelmente no início das narrativas: o Avô do Mundo, Trovão, e sua filha, também chamada “Avô do Mundo”. Ao lado do Avô e da Avó do Mundo já estava *Baseboo*, ou *Baariboo*, o “dono da alimentação”, aquele que já trazia em seu corpo todas as manivas que serão futuramente cultivadas pelos humanos. De acordo com narrativas desana (Bayaru & Ye Ni, 2004) e tukano (Gentil, 2000), Baseboo gerou uma série de irmãos engravidando a Avó

8 | Nesta seção, utilizaremos um conjunto de relatos míticos desana e tukano já publicados na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, editada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em particular Umusi Parokumu & Tōrāmu Kehíri (1995); Diakuru & Kisibi (1996); Nahuri & Kumarō (2003); Bayaru & Ye Ni (2004); Maia, Moisés & Maia, Tiago (2004). Alguns aspectos serão tomados ainda de uma narrativa tariana publicada por Adriano de Jesus, Pedro de Jesus e Luís Aguiar (2018).

do Mundo, ainda que com ela não tenha tido relações sexuais. Como a mulher ainda não possuía vagina, ele lhe abriu uma entre as pernas usando seu brinco laminado de ouro, introduzindo-lhe em seguida o osso de sua coxa, com a finalidade de preparar seu útero. Por esse orifício, soprou fumaça de tabaco misturada ao pó de ipadu e a engravidou.

Assim, uma primeira e diminuta geração de seres começaria a povoar aquilo que era um escuro, pequeno e solitário universo com apenas três seres – seu intuito era, precisamente, o de povoar este mundo com gente. Esses que vieram a nascer da gravidez da filha de trovão são os “moradores do osso de multiplicação de baaribo”, ou *waigoa marahã*, (Bayaru & Ye Ni, 2004: 30); em uma narrativa tukano (Gentil, 2000) eles são mais sinteticamente chamados de *o’amara*, termo que o narrador Gabriel Gentil irá traduzir como “Criadores”. Trata-se de termo composto, onde *o’a*, “osso”, qualifica o substantivo associado *mara*, “fragmentos”. Poderíamos aventar, assim, que esses seres do começo se originam daquilo que passa pelo interior oco de uma forma tubular, isto é, apontam para aquelas substâncias cujo fluxo corresponde a um princípio vital, nesse tempo primordial, a fumaça de tabaco e o ipadu.

Essa gente-pedra do começo apresenta, assim, dois atributos que a distingue dos humanos atuais: sua multiplicação prescindia de relações sexuais propriamente ditas e sua comida consistia nas próprias substâncias com as quais se inseminavam entre si, tabaco e ipadu. Ações como a aniquilação de uma gente-onça canibal, ou a preparação dos lugares para construção de armadilhas de pesca nas cachoeiras, bem como a origem das plantas cultivadas, da cestaria e da alternância entre dia noite, tudo ocorre por meio das ações dos *itá-mahsã*. O extermínio da gente-onça (Pãrõkumu & Kêhíri, 1995; Diakuru & Kisibi, 1996; Nahuri & Kumarõ, 2003; Bayaru & Ye Ni, 2004; Jesus et al, 2018) é especialmente interessante, uma vez que elabora um conjunto de parâmetros que virão a nortear a existência futura, bem como, em certas versões, aludir ao deslocamento da cobra-canoa que origina a humanidade. Seu tema central diz respeito ao potencial originário de hostilidade embutido nas relações de afinidade, que, no mito, é o que liga um herói-demiurgo à gente-onça e a outros povos-animais daquele tempo primordial. Trata-se, assim, de uma antecipação do tema das relações entre cunhados, que virá a ganhar novos tons com a emergência futura da humanidade. Relações de hostilidade e predação já aparecem, portanto, no começo dos tempos, indicando alguns dilemas que marcarão a vida da futura humanidade.

É, precisamente, com o ciclo posterior da cobra-canoa que o tema do parentesco e da afinidade, nos primeiros tempos problematizado no contexto das relações entre demiurgos e gentes-animais, virá a ser projetado para uma esfera intra (ou proto) humana propriamente dita. A forma que assume tal processo é o tema de todas as narrativas, que, sem exceção, culminam na determinação da identidade dos grupos atualmente presentes na região, e, mais que isso, na definição de suas relações – quais dentre eles serão cunhados ou irmãos, isto é, quem são meus afins aliados e quem são

meus parentes agnáticos. As narrativas, desse modo, não cumprem apenas o papel de estabelecer a origem de um grupo em particular, pois fornecem simultaneamente uma visão mais global do quadro de relações sociais no qual se inserem. Em suma, esses relatos não tematizam apenas o modo pelo qual um grupo específico veio a se extrair daquele fundo pré-humano de diferenças intensivas (Viveiros de Castro, 2002: 422), mas também o modo como veio a se conformar a presente configuração de diferenças extensivas intra-humanas sociocentradas, isto é, entre diferentes grupos humanos.

A passagem daquele contexto originário a esta outra fase é complexa, e os vários relatos sugerem que o motivo da cobra-canoa representa uma solução para os impasses nos quais aquela gente-pedra do começo enredou-se a si mesma no intuito de originar uma humanidade exclusiva. Entre outros episódios, nos quais intrigas e excessos impedem o andamento de seus intentos, um deles parece delinear a questão central que viria a marcar a geração de novas pessoas: o roubo das flautas sagradas pelas primeiras mulheres. Motivo central de antigos relatos já coletados desde fins do século XIX por Stradelli (2009 [1890]), Barbosa Rodrigues (1890) e Brandão de Amorim (1987 [1926]), esses instrumentos figuram no centro de um velho debate sobre cultos masculinos vedados à participação feminina que, via de regra, foram interpretados como uma forma de dominação masculina sobre as mulheres. Em estudos mais recentes, no entanto, as chamadas flautas Jurupari, termo da língua geral amazônica traduzido como “diabo” nos relatos mais antigos, têm sido repensadas em termos de sua presença constante em rituais de crescimento e fertilidade, articulando elementos masculinos e femininos (S. Hugh-Jones, 1979; 2001; Hill & Chaumeil, 2008), abordagem que as narrativas do Uaupés, não sem especificidades, parecem reforçar.

Com efeito, uma diferença importante entre as narrativas diz respeito a uma oscilação entre aquelas nas quais Jurupari corresponde ao primeiro filho nascido da filha do trovão (*Miriã Porã Masi*<sup>9</sup>, o Dono das Flautas), e que trazia todas as flautas em seu corpo, e aquelas nas quais os instrumentos aparecem inicialmente na forma de palmeiras paxiúbas. Aparentemente, trata-se de uma diferença de ênfase em distintos aspectos da história da conformação do mundo, pois, ao passo que as primeiras se concentram nas características agressivas de um personagem que demonstra um caráter canibal, as segundas salientam os poderes vitais encapsulados em artefatos (as flautas) confeccionados a partir do tronco de palmeiras que irrompem no solo da floresta desde um patamar inferior – e há ainda narrativas desana que combinam os dois episódios em sequência. Em todos os casos, no entanto, a trama gira em torno da iniciação dos rapazes de uma primeira geração que se origina da gente-pedra do começo. Nesse caso, ao falar de iniciação (*amó-yee*, termo que designa a menstruação) as narrativas se referem a um processo pelo qual os rapazes seriam dotados de capacidades reprodutivas ao soprar as flautas pela primeira vez. Em todas as versões, o plano é frustrado, ora pela desobediência dos rapazes – que terminam devorados por Jurupari –, ora pela indolência de um deles – que deveria ter despertado de

9 | O termo *Miriã*, nome da personagem de cujo corpo as flautas irão se originar, significa “submerso” na língua tukano, alusão ao modo como as flautas são guardadas sob as águas de pequenos cursos d’água, onde ficam escondidas de mulheres e crianças. Em algumas narrativas, este personagem recebe o apelido *Bisiu*, cuja acepção é “aquele que ressoa ou produz sons”. Uma vez que os termos são usados de modo variável nas narrativas, seguimos nesta seção usando o termo Jurupari, palavra da língua geral amazônica com a qual se designa este complexo de maneira mais ampla.

madrugada para banhar-se e tocar as flautas de paxiúba na beira do rio. No primeiro caso, Jurupari é objeto de vingança por parte dos pais dos meninos devorados, e vem a ser queimado vivo em uma grande fogueira. De suas cinzas nascem as paxiúbas com as quais as flautas serão fabricadas pela futura humanidade. Resultantes da queima de Jurupari, ou oriundas do mundo inferior e irrompendo violentamente através do solo da floresta, as palmeiras paxiúba são a matéria prima das flautas que serão roubadas pelas primeiras mulheres, episódio presente em todas as narrativas. Em vários relatos tukano, aponta-se que os ancestrais de cada um dos grupos atuais deveriam ter confeccionado sua própria flauta com as diferentes paxiúbas que surgiram em diferentes partes do patamar terrestre. Quando a paxiúba destinada aos Desana (gente-universo) foi roubada pelas primeiras mulheres – inadvertidamente regurgitadas pelo ancestral –, todas as demais foram sugadas de volta para o aquático mundo inferior.

Apoderando-se das flautas, as mulheres passavam a protagonizar as tentativas de gerar a nova humanidade, antecipando-se aos homens. Porém, ao soprá-las, geravam apenas outras mulheres a partir de plantas, o que levará os homens a persegui-las por diferentes partes do mundo de então. Embora capturadas, em algumas narrativas salienta-se que uma das mulheres veio a ocultar um dos instrumentos na vagina, gesto que irá determinar decisivamente os episódios subsequentes: a iniciação dos rapazes não foi, ou não foi mais uma vez, possível (a depender de como a narrativa encadeia os episódios), e, talvez mais importante, o corpo feminino veio com isso a concentrar em si os poderes das flautas, definindo o modo pelo qual a futura humanidade viria a procriar – ou, desde um outro prisma, as flautas viriam a ser um dispositivo pelo qual aqueles poderes reprodutivos concentrados no corpo feminino poderão vir a ser compartilhados com os homens. Mas isso não ocorre de imediato, pois no episódio do roubo uma das mulheres é castigada pelo irmão que, tomando-as todas como inimigas, a violenta. Com isso, elas se dirigem (*numiío paramerá*, “mulheres-netas”) às beiradas do mundo, duas delas tendo se deslocado até o distante Lago de Leite, no extremo leste, onde tornar-se-ão as donas das roupas e mercadorias. É também para lá que, mais tarde, os ancestrais tukano e desana seguirão atraídos por seus movimentos. E dali iniciam a longa jornada da cobra-canoa através dos rios Amazonas, Negro e Uaupés, e que conduz a futura humanidade na forma de um cardume de peixes. Seja por meio de uma decisão deliberada, ou por meio de uma constatação irrevogável, as narrativas apontam de modo geral que é através dos peixes que a humanidade encontrará finalmente os meios de sua vida futura. Embora as narrativas não o mencionem, podemos supor que as roupas fabricadas pelas mulheres que desceram ao Lago de Leite denotam tanto a roupa dos brancos como uma roupa de peixe, com a qual a futura humanidade seguirá pelo curso dos rios até alcançar a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés, onde, aos despi-la, saem como humanos de um grande buraco existente em uma de suas lajes.

Significativamente, foram os peixes que, em todas as versões, ensinaram as mulheres a tocar as flautas, precisamente porque são oriundas de um patamar inferior que apresenta contiguidade com o mundo subaquático – a paxiúba, aliás, ocorre em florestas inundáveis ou em áreas de transição para a floresta de terra firme (nas zonas próximas de rios e igarapés); além disso trata-se de uma palmeira monóica, que contém os elementos masculino e feminino, com a propriedade de autopolinizar-se (cf. Reichel-Dolmatoff, 1996). No episódio em que a paxiúba será derrubada para a confecção das flautas aparecem vários animais para ajudar na tarefa, e cada um deles recebe um segmento específico do tronco da palmeira, que lhes assigna um canto ou grito característico. Já os peixes, o sabemos através de um relato makuna (Arhem et al, 2003), seriam “como o jurupari”, pois a “zoada” que produzem na piracema é equivalente ao som produzido pelas flautas de paxiúba. Mas de modo ainda mais significativo, o mesmo relato aponta que os peixes prescindem da relação sexual para se reproduzir porque boa parte de seu alimento corresponde aos caroços de frutas, em grande medida de palmeiras, que caem nas águas dos rios, especialmente antes do início das piracemas em novembro: são frutos de palmeiras que permitem sua reprodução, porém dotando machos e fêmeas de capacidades procriativas específicas, as ovas e o sêmen, reiterando que as frutas, e portanto as palmeiras, condensam os dois aspectos em um mesmo ser andrógino. Essas são imagens implícitas nas viagens da cobra-canoa, em cuja descrição estará presente um conjunto de índices da potência (re)generativa dos ciclos naturais. Em suma, as viagens da cobra-canoa à montante refletem os sucessivos movimentos dos peixes rio acima, conforme a sazonalidade do nível das águas, dos verões e invernos marcados pela subida e queda de um conjunto de constelações ao longo do ano.

As narrativas que fornecem mais detalhes sobre o ciclo da cobra-canoa apontam, de fato, ao menos duas viagens de subida pelos rios – uma delas chegando a detalhar minuciosamente quatro viagens (Bayaru & Ye Ni, 2004), ao longo das quais são arroladas mais de uma centena de casas subaquáticas nos rios Negro e Uaupés (com seus afluentes Tiquié e Papuri), cujas marcas são pedrais e corredeiras. Os pontos extremos do percurso correspondem ao lago de leite, de onde partem os ancestrais da humanidade conduzido por dois irmãos, em geral dois daqueles gente-pedra do começo, designados como ancestrais tukano e desana, e ao igarapé Macucu, afluente da margem esquerda do Papuri, em cujas cabeceiras se localiza o centro do universo, marcado pelo aparecimento das primeiras paxiúbas. O lago de leite veio a ser identificado como a Baía da Guanabara, mas em geral as várias versões o situam também na chamada “porta das águas”, ora associada à foz do Amazonas, ora ao encontro do rio Negro com o Solimões, logo abaixo de Manaus.

Assim, umas das subidas da cobra-canoa, segundo uma extensa narrativa desana (Bayaru & Ye Ni, 2004) concentra-se em indicar minuciosamente os locais (as casas) ao longo dos rios onde praticamente todo o conjunto de frutos silvestres consumidos

pelos povos da região foi aparecendo, bem como quais deles viriam a ser ofertados entre parentes nos futuros dabucuris e quais passariam a ser utilizados para “fortalecer o coração dos recém-nascidos” (buiuíú, abio, ingá, umari, ucuqui, bacaba, patauá, açai, uirapixuna, cunuri, buriti, caju). Nessa mesma viagem, os tripulantes da cobra-canoa vão recolhendo ainda um conjunto de penas de pássaros que serão utilizadas futuramente na confecção dos adornos cerimoniais, assim como uma série de materiais utilizados na produção de outros itens rituais (penas de arara, papagaio, gavião, jacú, garça, pelos de rabos de macaco e onça, cipós e palhas, breus, argilas, tinturas). Em algumas das casas são igualmente obtidas novas flautas de osso.<sup>10</sup> Ao final dessa etapa, os dois irmãos que conduzem o processo constatam que, afinal, “recuperamos aquilo que tínhamos perdido”, isto é, a narrativa parece sugerir uma equivalência entre as flautas anteriormente furtadas pelas mulheres e as frutas, penas de pássaro, flautas de osso e outras substâncias e materiais. A cada parada, depois de encontrar cada um desses itens, o narrador acrescenta frases significativas: “fazendo isso, eles tiravam sua roupa de invisibilidade”, e, assim, “se tornavam um pouco mais humanos”. Isso sugere que, tal como se afirma quanto aos peixes em geral, ao alcançar as casas subaquáticas, essa proto-humanidade tirava a roupa de peixe, mostrando-se e vendo seus anfitriões-peixe em forma humana. Esse tornar-se “mais humanos” era, portanto, muito singular, pois tratava-se de uma humanidade compartilhada com a gente-peixe, em cujas casas aquela série de itens era recolhido. Assim, a proto-humanidade experimenta a si mesma inicialmente segundo a autopercepção dos habitantes das águas, de modo que sua exteriorização, para si mesma, se efetua à medida em que adota o ponto de vista dos peixes. Por isso, os peixes são ditos parentes em alguma medida, mais especificamente cunhados.

Esse ponto nos leva à última das viagens, a subida derradeira pelos rios que leva à passagem dos viajantes à terra, no buraco de surgimento de Ipanoré, com o abandono definitivo da roupa de peixe. Mas os dois episódios mais instrutivos dessa última viagem, e que operam uma modulação, por assim dizer, das relações externas com os peixes às relações internas da futura humanidade entre si, ocorrem em dois pontos mais abaixo no trajeto, ambos designados como *Dia Wi’í*, “casa do rio”, ou também *Teya-Wi’í*, a “casa dos cunhados”. O primeiro é situado na metade do caminho, como se aponta em uma narrativa, exatamente na localidade conhecida até hoje como Temendavi, situada no médio rio Negro abaixo da cidade de Santa Izabel; o segundo é situado já no baixo rio Uaupés, mais ou menos também na metade entre Temendavi e o destino final da humanidade, o centro do universo situado nas cabeceiras do Igarapé Macucu. Os dois locais são marcados – no baixo Negro e no baixo Uaupés – pelo (re)aparecimento da flauta Jurupari, mas, sobretudo, por um duplo (ou gêmeo) seu: o caapi (ayahuasca, *banisteriopsis caapi*), uma substância psicoativa utilizada, principalmente no passado, pois hoje em desuso, nos rituais com flautas. As narrativas variam significativamente na elaboração desses episódios, ora situando essas novas aparições em cada um dos pontos, ora condensando as duas em um ou outro episódio.

10 | Em algumas versões os ornamentos são entregues já prontos pelo Avô do Mundo (ora trovão, ora sol), em uma visita específica que os ancestrais lhe fazem. Ali irão obter um par do diversificado conjunto de adornos cerimoniais, que, ao que parece, prefiguram a forma exterior da futura humanidade (cf. Maia & Maia, 2003)

Seja como for, esses acontecimentos míticos estabelecem novos parâmetros para a vida da humanidade que, logo em seguida, irá emergir pelo buraco de surgimento em Ipanoré. Esquemáticamente, as coisas se passam da seguinte maneira: até então, a proto-humanidade cresceu seguindo as piracemas, isto é, dançando nos rituais subaquáticos dos peixes, valendo-se de seus cantos e instrumentos cerimoniais. Agora através do uso do caapi, essa humanidade que falava uma mesma língua, irá passar a falar línguas variadas, de modo que, de irmãos entre si, eles passam a se relacionar como cunhados – eis aqui o correspondente mítico daquilo que a literatura etnográfica qualificou classicamente como um traço característico dos povos do Uaupés, sua exogamia linguística (Sorensen, 1967; Jackson, 1983). A diversificação das línguas aparece, portanto, como marca da relação de afinidade, que, na primeira casa dos cunhados (Temendavi no médio rio Negro), é apontada como o vínculo que os viajantes mantiveram com os peixes, ao passo que, na segunda, vem a substituir a relação de germanidade que vigorava entre os tripulantes da cobra-canoa. A proto-humanidade seguia com os peixes visitando suas casas, mas sem com eles estabelecer alianças matrimoniais (casamentos com animais ocorrem no primeiro tempo do mito), pois suas espécies, concebidas como irmãos maiores e menores, se reproduzem internamente a seus respectivos grupos, e sem intercuro sexual – por meio dos caroços de frutas que ingerem, como vimos. Os peixes, enquanto cunhados, são aqueles, portanto, com os quais não se obtém esposas, mas sim instrumentos rituais -- frutas, penas, flautas e cantos. Nesse sentido, seriam como que a versão não-humana dos chamados afins potenciais, esses parceiros de trocas rituais que constituem o elemento exterior do parentesco humano (cf. Viveiros de Castro, 2002). A partir dessa primeira casa, conta-se que a cobra canoa seguiu levando somente aqueles que iriam se transformar em humanos, deixando ali os *wai-mahsã*, a gente-peixe, momento a partir do qual passam a chamar-se a si mesmos de *pamuri-mahsã*, a gente de transformação (cf. Diakuru & Kisibi, 1996). Na segunda casa, a Casa do Rio propriamente dita, já muito próximos à passagem à condição humana, a afinidade passa a marcar a esfera intra-humana, na qual a troca de irmãs e o intercuro sexual serão os meios de seguir crescendo e reproduzindo. Mais marcadamente, é nesta segunda casa que se dá a diversificação das línguas, projetando a afinidade potencial de até então para o interior da esfera humana, a afinidade efetiva.

Nas duas casas os viajantes encontram uma cuia repleta de ipadu, um fino pó produzido com folhas torradas e pulverizadas de coca. Esse conteúdo deveria ter sido experimentado pelos ancestrais da humanidade, o que lhes proporcionaria a eterna juventude por meio de uma troca de pele na velhice. Como havia insetos peçonhentos em suas bordas, eles hesitaram, mas suas duas irmãs experimentam do conteúdo da cuia, mais uma vez se adiantando aos homens. O resultado foi sua gravidez imediata – isto é, se no primeiro episódio em que aparecem, as mulheres roubaram as flautas, aqui elas tomam a frente dos homens na ingestão do ipadu, que é como o sêmen (cf.

Umusi Parokumu & Tõrãmu Kehíri, 1995; Maia & Maia, 2004). Em outras versões, conta-se que o caapi iria ser recolhido por um irmão mais novo, ou retirado de seu próprio corpo, que, uma vez introduzido enquanto esperma em um fruto de abiú, seria dado às irmãs para que engravidassem da fruta (cf. Diakuru & Kisibi, 1996; Nahuri & Kumaro, 2003). Em todos os casos, a participação masculina diz respeito, mais uma vez, à *abertura* da vagina feminina pelos irmãos, para o que se valem ora da ponta da forquilha de seu cigarro, ora de seus brincos laminados.

Variando de acordo com a versão, as mulheres deram à luz a *Jurupari* e ao menino *caapi*, ora condensados em uma mesma pessoa, ora dois irmãos gêmeos de uma mesma mulher ou de duas irmãs. O primeiro originará mais tarde a palmeira paxiúba, com cuja madeira se fabrica as flautas rituais de hoje, mas neste episódio ele é levado a uma casa celeste sem que sua mãe possa vê-lo; ela apenas escuta seu choro, que é como o som de uma flauta (ver especialmente Maia & Maia, 2004). Já a segunda criança origina o alucinógeno caapi (*banisteriopsis caapi*, a ayahuasca). Foi por ocasião de seu nascimento, e sob o transe que provocou, que a diferenciação intra-humana ocorre: os irmãos passaram a falar línguas diferentes, como vimos. Essa intensa embriaguez é provocada pelo sangue do parto, especialmente aquele contido no cordão umbilical, e os leva a enxergar uma série de imagens que correspondem aos desenhos das esteiras trançadas em arumã preparadas para receber o bebê. A cena é descrita como uma grande confusão, causada pelo fato que já não podiam entender-se entre si. Cada qual tem agora uma “fala” própria, *u'ukunsehé*, condição, de acordo com as narrativas, adequada para a relação entre cunhados. Ao final, os irmãos dividem entre si as partes do corpo da criança, cada qual adquirindo assim um *caapi* com intensidade específica, com poder variável de produzir visões – os mais fortes são os que ficaram com os grupos situados nas cabeceiras. As visões geradas pelo efeito do caapi se reduplicam assim em uma multiplicidade sinestésica de sons, de línguas e falas variadas (cf. S. Hugh-Jones, 2019). Significativamente, uma das versões desana aponta que o caapi se originou da cabeça e dos membros do menino, ao passo que seu tronco, adquirindo a forma de um pênis, dispara para o céu: ele é o Jurupari, que mais tarde virá à terra para iniciar os filhos da humanidade (cf. Diakuru & Kisibi, 1996). De sua queima, aparecerão novas paxiúbas que fornecem a matéria-prima para as flautas de hoje.

Um ponto a explorar a partir desse episódio seria sua possível analogia com aquela gravidez primordial da filha de Trovão que aparece em algumas narrativas desana. Como veremos, tal como estas, as narrativas baniwa (arawak) situam o nascimento do Jurupari logo no início dos mitos de origem, ao que se segue sua queima (o castigo pela devoração dos primeiros rapazes) e o surgimento das paxiúbas a partir de suas cinzas. Em uma das versões baniwa, logo ao nascer Jurupari é posto sobre uma peneira – comumente utilizada para coar a massa ralada de mandioca –, fazendo isso, a mãe separava a criança do sangue vertido no parto. À medida que o menino cresce, o sangue recolhido e decantado origina um veneno potente, capaz de causar a morte

de mulheres no parto e de homens por hemorragia (Journet, 1985: 270). Nos relatos tukano, o Jurupari nasce, por outro lado, da segunda e mais tardia gravidez, por meio do ipadu que proporcionaria a troca de pele e a eterna juventude aos homens. Mas o contraste com a narrativa baniwa demonstra que o caapi, esse gêmeo de Jurupari, pode ser tomado como um veneno de baixa intensidade. Um veneno administrado em boa medida, por assim dizer, que viria a proporcionar uma língua específica, ou uma força-fala distintiva, característica de grupos que passavam de irmãos a cunhados. Oriundo do sangue feminino, o caapi evoca ainda o episódio inicial no qual uma das primeiras mulheres introduz a flauta na vagina para escondê-la dos homens, especialmente salientado nas narrativas tukano-desana. Como se aponta em geral, essa é a origem da menstruação feminina (cf. especificamente Cayón, 2013). Assim, é como se as mulheres já possuíssem desde então algo de imortalidade, proporcionada por uma troca interna de pele sinalizada pelo sangramento menstrual (Belaunde, 2006; Karadimas, 2008).<sup>11</sup> Já os homens deveriam ter provado do ipadu para poder trocar de pele. Em sua hesitação, eles ficam com o caapi, essa outra manifestação das flautas, espécie de duplo placentário do bebê Jurupari processado interiormente pelo corpo feminino. Em sua forma exterior, esse outro aspecto do Jurupari vem a se materializar sonoramente nas falas de cada grupo, com as quais, através das encantações sopradas da nomação, os homens poderão igualmente dotar seus filhos de vitalidade. Homens e mulheres possuem assim o Jurupari, mas cada qual a seu modo.

Significativamente, na Casa do Rio, após a diversificação das línguas, os viajantes irão fazer um grande dabucuri entre si, oferecendo vários tipos de frutas às mulheres. Quando falavam uma mesma língua, os dabucuris não funcionavam, pois não respondiam adequadamente entre si – suas falas, por serem as mesmas, não operavam o contraste que marca esse tipo de cerimônia. Mas com o caapi, passaram se expressar apropriada e contrastivamente, respondendo reciprocamente às interpelações nos diálogos cerimoniais. O dabucuri veio a ser adequadamente instaurado, ao final do qual, guardadas as flautas, ocorre a entrega de uma grande quantidade de frutas às mulheres. É exatamente o que se passa no ritual de iniciação masculina, quando, após longo aprendizado na mata com as flautas, os neófitos entregam frutas às suas mães e irmãs. Assim, por meio da ingestão do ipadu, as mulheres proporcionam aos homens os instrumentos fundamentais para os rituais, as flautas e o caapi, ao passo que estes entregam às mulheres as frutas, que, afinal, é sêmen, o que sugere que a iniciação masculina pode ser interpretada como uma troca mediada e genderizada, um dabucuri entre sexos. Se o dabucuri entre cunhados de mesmo sexo é a forma mais típica desse ritual de trocas, encontramos aqui sua prefiguração originária no contexto das relações de sexo cruzado.

Na seção seguinte, esta implicação das relações de afinidade nas relações de gênero será evidenciada de modo ligeiramente distinta. Como veremos na versão baniwa do mito de nascimento de Jurupari, uma relação primordial de sexo cruzado já insinua

11 | Significativamente, o nome dessa mulher é um termo que designa tanto a "menstruação" (feminina), como a "iniciação" (masculina): *Amó*. Literalmente, essa palavra significa a fase "crisálida" dos insetos que passam por metamorfoses completas em seu ciclo de vida. Denota ainda "eccidise", a troca de exoesqueleto experimentada por outros insetos. Em suma: trata-se de um termo associado às transformações ligadas ao motivo da troca de pele (para o complexo do Jurupari, ver Karadimas, 2008, e, para uma abordagem mais ampla do tema, Belaunde, 2006).

o parentesco por afinidade no começo dos tempos, antes mesmo da emergência de uma humanidade segmentada em clãs. Se a versão tukano situa o aparecimento dos cunhados em relações coletivas (sociocentrismo) naqueles movimentos imediatamente anteriores à origem da humanidade em Ipanoré, quando grupos exogâmicos e clãs ganham existência e passam a empregar categorias de tratamento próprias à nova relação, na versão baniwa os termos de afinidade aparecem primeiro codificados em uma classificação egocentrada para relações particulares e, mais importante, para qualificar relações de sexo cruzado. No caso tukano, a narrativa introduz um termo de referência para os cunhados prototípicos – *teya* – em substituição a categorias de germanidade masculina – *mamí* e *nihá*, “irmão”, maior e menor respectivamente --; já no caso baniwa, veremos a seguir, a narrativa explícita por meio de um termo de parentesco de referência um casamento amital entre Ñaperikoli e sua tia paterna Amaro, do qual nasce Kowai, o Jurupari baniwa.

## TRANSFORMAÇÕES BANIWA

A mitologia baniwa explica a origem da humanidade atual por meio de diferentes mitos. Wright (1993-1994) e Hill (2009), dois importantes etnógrafos do povo Baniwa, pesquisando, respectivamente, os clãs Hohodene<sup>12</sup> no Brasil e Dzawinai<sup>13</sup> na Venezuela, propuseram compreender a cosmogonia mítica como um conjunto internamente diferenciado que pode ser apreendido em três grandes ciclos. O primeiro ciclo trata de uma temporalidade marcada por conflitos incessantes de Ñaperikoli e seus irmãos, os demiurgos criadores, contra os animais que eram os seus cunhados e sogros. Nesse conjunto de mitos, as esposas de Ñaperikoli eram sempre filhas e irmãs de seres não humanos, portanto, os casamentos assinalavam relações de aliança matrimonial com o não humano. Em primeiro plano nessas narrativas, notam-se as relações conflituosas com os verdadeiramente outros, os afins potenciais: inimigos, animais, não humanos.

O segundo ciclo é marcado principalmente pelo mito que narra o nascimento de Kowai, o filho branco e extraordinário de Ñaperikoli com a sua tia paterna Amaro. Wright (1993-1994; 2013; 2017) reforça que esse mito narra a criação das condições por meio das quais se configura a reprodução da ordem social da humanidade, ressaltando suas expressões rituais atuais para o nascimento, iniciação e morte. Neste segundo ciclo, a relação matrimonial primordial ocorre por meio de termos específicos para a afinidade virtual cognática (a tia paterna), que podemos reconhecer na terminologia baniwa de tipo dravidiana. A aliança matrimonial é entre os demiurgos criadores, Ñaperikoli e Amaro, e não mais dele com os não humanos. As relações entre afins continuam conflituosas, mas essas encontram-se especificadas entre a inimizade (com os não humanos) e a afinidade virtual (com os humanos). A mediação destas relações pela terminologia de parentesco parece impedir a projeção de um cenário caótico que

12 | Hohodene é um clã baniwa cuja população é bastante numerosa, suas comunidades situam-se principalmente no rio Aiari. O seu animal epônimo é o inambu e, por isso, os Hohodene se consideram os “netos do inambu”.

13 | Dzawinai é um clã cuja população vive hoje principalmente na Venezuela, tendo migrado da região do médio rio Içana e baixo rio Aiari. O seu animal epônimo é a onça e, por isso, consideram-se os “netos da onça”.

marca o primeiro ciclo ao fornecer meios para controlar as relações com os afins. Por fim, o terceiro ciclo é um desdobramento do segundo, pois uma vez elicitada as condições de reprodução social - termos para parentesco cruzado, diferenciação de gênero, rituais de iniciação -, o que ocorre é a estabilização dessas conquistas e a expansão do cosmos. Destaca-se nesse ciclo o mito da cachoeira de Hipana, de onde Ñapirikoli retira os ancestrais dos atuais clãs baniwa e os distribui na Terra, conformando a disposição territorial atual de comunidades na bacia do rio Içana (Wright, 1993-1994).

A proposição de três ciclos míticos é evidentemente fruto do artifício antropológico, uma vez que os mitos não supõem em si uma ordem cronológica explícita. Devemos considerar que os diferentes episódios cosmogônicos, ora categorizados em um ciclo podem remeter também às questões e problemas caracterizados em outro ciclo e, ainda, que algumas narrativas escapam completamente a estas categorizações. Não é fortuito, portanto, que parte dos mitos que Wright (1993-1994) localiza no terceiro ciclo, Hill (2009) situe-os no segundo ciclo mítico. Para Hill, o mito de Kowai encerra a tripartição cosmogônica, enquanto para Wright é Hipana. A propósito, Hill (2009) quando propõe a tripartição cosmogônica não menciona o mito de surgimento dos clãs baniwa na cachoeira mítica, embora dedique uma análise dele em outro trabalho (Hill, 1993). Não obstante os múltiplos caminhos para caracterizar os três ciclos míticos baniwa, essa proposição ajuda-nos a compreender alguns dos modos pelos quais os Baniwa formulam complexamente a passagem de uma ordem intensiva (o plano do mito) para um sistema extensivo (o plano do parentesco e da organização social). Com esse intuito, agora analisaremos o mito de Kowai, mas para tanto faremos primeiro uma comparação com o mito de Hipana e, por fim, notar uma transformação do mito de Kowai no mito da cobra suciriju Hoianali (ou Oliamali).

Hipana e Kupipan são as cachoeiras das quais Ñapirikoli retirou os ancestrais dos diferentes clãs baniwa e curripaco<sup>14</sup>, bem como os dos brancos e de outros povos indígenas. Essas primeiras pessoas ao romperem à terra não eram propriamente humanas, conforme os atributos atuais. Sobre isso, um interlocutor do clã Komada Minanai<sup>15</sup> observou para Journet: “quando nós viemos ao mundo, nós ainda tínhamos uma cauda, como os animais (1995: 304: nossa tradução)”. Esse narrador explica que Ñapirikoli precisou extirpar a cauda de cada um dos “nascidos”, bem como lhes conferir a fala. Estas primeiras pessoas receberam ainda de Ñapirikoli: um nome, um território, espécies de tabaco e pimenta, além das flautas e trompetes Kowai (Jurupari) exclusivos ao clã de pertencimento.

Esse mito é em geral narrado pelos Baniwa de modo muito breve e pouco detalhado, mas ainda assim assume um valor fundamental, na medida em que instância relações hierárquicas entre os clãs de suas fraternias<sup>16</sup>. Esta narrativa, no que toca à segmentação da humanidade em grupos, é análoga à da cobra-canoa, no entanto entre os Tukano e Desana, vimos, recebem uma extensa elaboração. Esse contraste faz equivocar a equivalência desses mitos ao explicitar suas diferenças, revelando que sua

14 | Etnônimo que designa os clãs baniwa que vivem no alto rio Içana no Brasil, Colômbia e Venezuela.

15 | Komada minanai é um clã baniwa cujas comunidades situam-se principalmente no Alto Rio Içana entre Brasil e Colômbia. O seu animal epônimo é o pato e, por isso, os Komada Minanani se consideram os “netos do pato”.

16 | A literatura etnológica sobre os Baniwa convencionou chamar de fratria uma associação que varia entre 3 a 7 clãs (sibs) que se classificam mutuamente como sendo parentes (-*kitsinape*), isto é, clãs germanos. Convencionou-se chamar a fratria pelo nome do clã irmão mais velho e, portanto, chefe. Esta associação de clãs parentes entre si tem o valor de uma unidade exógama, importante no cálculo dos casamentos. Os ancestrais dos clãs de uma fratria nasceram em Hipana segundo uma ordem de ascensão à terra que determina a senioridade entre germanos e, por consequência, a hierarquia dentro da fratria. Para uma complexificação desta categoria ver (Vianna, 2017:157).

analogia é mais interessante se situarmos as continuidades sem excluir as descontinuidades. Vimos nas *Transformações tukano-desana*, que o surgimento da humanidade segmentarizada enuncia as relações de afinidade virtual cognática entre os grupos exogâmicos. Foi nesta ocasião que os ancestrais Tukano e Desana de irmãos passaram a se tratar como cunhados (*teya*). Diferentemente, um narrador baniwa ao descrever o nascimento da humanidade segmentarizada em Hipana não faz referências ao surgimento mítico de seus afins virtuais cognáticos (Cornelio, 1999: 82-89; Ganelo, 2003: 193; Hill, 1993: 36; Journet, 1995: 299; Rojas, 1997: 210; Vianna, 2017: 158).

Em suma, um narrador baniwa descreve o nascimento mítico da humanidade, narrando o surgimento dos ancestrais de seus clãs e dos clãs irmãos (consanguíneos), isto é, os clãs de sua fratria, relata também o surgimento dos ancestrais dos coletivos estrangeiros (afins potenciais), mas suprime os ancestrais dos clãs de seus cunhados (afins virtuais cognáticos). Quando questionados, os narradores geralmente alegam que somente uma pessoa do clã pode contar a sua própria origem e dos seus parentes. Notamos neste ponto da comparação entre os mitos Baniwa e Tukano um tratamento diferencial da afinidade virtual que possui efeitos importantes na descrição das transformações da socialidade entre esses povos.

Assim, não perscrutaremos mais o que seria a versão baniwa do motivo da segmentação da humanidade em grupos exogâmicos (relações coletivas em uma classificação sociocentrada), mas abordaremos o outro polo da socialidade atual no Alto Rio Negro. O que é saliente na mitologia baniwa, com destaque para o nascimento de Kowai, é a formulação do parentesco em um plano egocentrado, em especial relações particulares de afinidade virtual sem consideração a grupos exogâmicos.

Este é o mito de Kowai, a partir da versão hohodene de Afonso Fontes<sup>17</sup>:

Havia um homem chamado Ñapirikoli que morava em uma aldeia chamada Warokoa. Com ele havia quatro mulheres irmãs, suas tias paternas, eram as Amaronai<sup>18</sup>. Ñapirikoli começou a gostar de uma delas. Então, ele se transformou em ralo de mandioca e em tipiti e, sem que Amaro percebesse, Ñapirikoli estava tendo relações sexuais com ela. É por isso que hoje não se respeitam as tias. Assim foi desde o princípio.

Amaro percebeu que estava grávida, o coração de Amaro se agitou. Era o filho do Ñapirikoli na sua tia. Ñapirikoli sabia os pensamentos dela, sabia quando a criança nasceria e estava preocupado, pois Amaro não tinha vagina. Na hora do parto, Amaro gemia e, para que não morresse de dor, Ñapirikoli a fez dormir profundamente. Ele aproveitou para fazer-lhe uma vagina e, em seguida, o parto. Após o nascimento, Ñapirikoli observou que o bebê não era humano, como hoje em dia, ele era totalmente diferente, bonito, branco e o seu choro não era normal. Enquanto isso, Amaro estava desmaiada.

No lugar da criança, Ñapirikoli deixou uma preguiça. Quando Amaro voltou a respirar falou: “Este não é meu filho”, “É ele mesmo”, retrucou Ñapirikoli, apontando

17 | Esse é o resumo de uma versão foi fornecida a um dos autores em trabalho de campo por Afonso Fontes, do clã Hohodene, com a transcrição em baniwa e a tradução para o português realizadas por sua esposa Ilda Cardoso do clã Awadzoro. Awadzoro é um clã baniwa, sua população é pouco numerosa e encontra-se atualmente dispersa. O seu animal epônimo é a paca e, por isso, os Awadzoro se consideram os “netos da paca”.

18 | *-nai* é um sufixo coletivizador, portanto, trata-se do coletivo das mulheres, Amaro e suas irmãs.

para o animal. Ñapirikoli tinha escondido Kowai, mas não conseguiria mantê-lo assim por muito tempo, pois ele era totalmente diferente dos bebês de hoje. Então, Ñapirikoli o mandou para o Outro Mundo, outra camada chamada Céu (Enolikolhe).

Este é o primeiro episódio, o único que analisaremos mais detidamente<sup>19</sup>, de um total de três que caracterizam a armação do mito de Kowai para os Baniwa.<sup>20</sup> Nele acompanhamos a disputa de Ñapirikoli, o pai, e Amaro por Kowai, em que o primeiro impõe à revelia da segunda, a mãe do bebê, o exílio do recém-nascido deste mundo para o outro mundo, porque ele não era humano. Nesse momento, o cosmos já não é descrito como um campo interacional único, pois passa a ser dividido entre céu (outro mundo) e terra (este mundo). No segundo episódio, Kowai é um adulto e mora no Céu, a sua aparência é a de um homem branco, “como um patrão”, o que confirma sua estranheza. Ele volta à Terra para iniciar os seus primos paralelos matrilaterais, isto é, os filhos dos irmãos (*niri*, “filhos classificatórios”) de Ñapirikoli<sup>21</sup>, mas eles rompem o jejum cerimonial imposto e são, por isso, devorados por Kowai que, para tanto, se transformou em uma caverna e esperou que os jovens se refugiassem nela após uma chuva torrencial que ele mesmo provocou.<sup>22</sup> Em vingança pelos “filhos classificatórios” canibalizados, Ñapirikoli mata Kowai em uma fogueira, de suas cinzas ele renasce na forma de uma palmeira a partir da qual são confeccionados as flautas e trompetes cerimoniais Kowai. No terceiro episódio, os homens possuíam esses aerofones, sendo seus primeiros detentores, entretanto, logo são roubados pelas mulheres que os inauguram a passam a utilizá-los ritualmente em suas cerimônias. Assim, retoma-se a disputa do primeiro episódio entre Ñapirikoli e Amaro por Kowai na forma de uma guerra entre mulheres/mães e homens/pais não mais por um bebê, mas pelos aerofones utilizados atualmente em rituais. Os homens perseguem as mulheres e o desfecho do mito é a retomada dos instrumentos Kowai roubados pelas mulheres Amaro que foram assassinadas ou exiladas por Ñapirikoli nas franjas do território indígena, onde vivem os brancos.

Consta nas versões baniwa de Kowai aqui analisadas (Saake, 1976 [1956]; Cornélio, 1999; Hill, 2009; ACEP, 2012; Garnelo, 2005; Vianna, 2017) que Amaro é a tia paterna (*-koiro*) de Ñapirikoli. Queremos destacar esse aspecto, pois atualmente entre os Baniwa, cuja terminologia de parentesco é de tipo dravidiana, embora privilegiem os casamentos entre primos cruzados, o casamento amital é possível na medida em que a tia paterna é uma afim. O termo de referência para sogra em baniwa é *-nhêro* (Ramirez, 2001) ou em curripaco *-hñerru* (Journet, 1995), mas o seu uso diante desta afim é ofensivo, devendo ser evitado (Journet, 1995: 155). No lugar utiliza-se o termo de referência *-koiro* ou o vocativo *koíkoi* que designa a irmã do pai, tia paterna, FZ (ou MBW). Classificatoriamente, tia paterna é o mesmo que sogra (FZ=WM). Em ambientes patrilineares, a tia paterna é uma parenta agnática não consanguínea e, portanto, uma afim terminológica, tal como, em contrapartida, a mãe (M) é uma parenta uterina (portanto, de um clã diferentes daquele de Ego) e uma consanguínea (Viveiros de Castro, 2002: 127; Journet, 1995: 153).

19 | Para outras análises do mito em seus diferentes episódios, remetemos o leitor a outros trabalhos (Hill, 1993, 2009; Vianna, 2017; Wright, 2013; 2017).

20 | O mito se divide basicamente em três episódios bem definidos, coincidindo com o que propôs, primeiro, Saake (1976 [1956]).

21 | Sobre a relação destes meninos com Ñapirikoli, Wright comentou “Their relationship to Nhiaperikuli is as ‘younger brother’s children’ or some say ‘grandchildren’ or ‘his children’ (2013: 252)”. Estes meninos são chamados de Kanheekanai e são os descendentes de Ñapirikoli e os ascendentes dos Baniwa atuais. Em outra versão do mito o narrador observa “[...] nós [os Baniwa] surgimos através daqueles Kanheekanai” (EIBC-CPDEK, 2012, v.1). Isso talvez sugira uma inflexão oblíqua na terminologia baniwa de caráter dravidiano, referente ao casamento inaugural entre Ñapirikoli e sua tia Amaro.

22 | Nota-se aqui o aspecto afim na relação entre primos paralelos matrilaterais entre os Baniwa, para ver mais sobre esse motivo (Vianna, 2017; 2020).

Consideradas estas ressalvas, observamos nessa relação entre Ñapirikoli e Amaro, um homem e sua tia paterna, a codificação da afinidade virtual cognática em termos de relações particulares e de sexo cruzado (cônjuges). Notamos ainda nessa relação desembrulhar-se a construção da intraespecificidade na mitologia baniwa. Essa intersecção não nos parece sem importância, pois nota-se nela a experimentação do que seriam as primeiras relações que prefiguram a reprodução que considera as relações de sexo cruzado como capaz de agenciar modos específicos de produzir pessoas: a filiação atual via reprodução sexuada. Não parece ser fortuito que antes de Amaro e Kowai o mundo fosse pequeno, os humanos eram poucos, apenas Ñapirikoli e os seus irmãos Dzooli, Eeri e Mawirikoli. Tratava-se de uma humanidade que não se diferenciava internamente de modo evidente e que não crescia como atualmente, uma proto-humanidade pré-gênero, onde não havia mulheres humanas e, tampouco, crianças.

O mito de Kowai demarca, portanto, uma modificação importante em relação ao mundo primordial do primeiro ciclo, ao descrever Warokoa, uma aldeia mítica, cuja população estava dividida por gênero: de um lado, Ñapirikoli com três irmãos e, de outro, Amaro com três irmãs. Esse advento é coroado com a relação “sexual” entre Ñapirikoli e sua tia paterna Amaro. O mito sugere-nos que a diferença de gênero entre os Baniwa instanciada pelas relações de sexo cruzado (e não pelas de mesmo sexo) passam a engendrar a intraespecificidade, produzindo condições para a atualização da ordem intensiva em uma humanidade exclusiva.

Nas versões míticas aqui analisadas, a relação entre Ñapirikoli e Amaro varia entre o “desrespeito” e a aceitação sem restrições (Hill, 2009: 117); do mesmo modo, a relação sexual é descrita em alguns casos de modo indireto, por meio do ralo de mandioca, tipiti, pensamento ou sonho (A. Fontes; Cornelio, 1999; Saake, 1976), ou então, de modo explícito, por meio de um intercuro sexual convencional (Hill, 2009; Garnele, 2005). O mito em suas variações levanta dúvidas sobre a ocorrência de relações sexuais entre Ñapirikoli e Amaro; mas, em contrapartida, em Warokoa, sugere-se sem hesitações a pertinência e a consumação de relações de sexo cruzado entre os irmãos de Ñapirikoli e suas “esposas”, as suas tias paternas. É o que podemos saber no segundo episódio do mito de Kowai, ao descobrir que Ñapirikoli possui “filhos classificatórios” (*niri*), filhos de seus irmãos, aqueles que seriam em seguida iniciados por um Kowai adulto. O resultado destas relações de sexo cruzado é a reprodução sexuada entre homens e mulheres e a filiação como seu efeito possível.

Na versão de Pequira, narrador do clã Dzawinai (Hill, 2009), Amaro e Ñapirikoli eram amantes, mas este não queria que a relação fosse revelada: “Ele [Ñapirikoli] teve intercuro sexual com a Amaro, sua tia. Eles esconderam suas relações sexuais do restante de sua família (Hill, 2009:117: nossa tradução)”. Nesta versão, não se revela as razões pelas quais Ñapirikoli pretendia ocultar a relação, mas em uma das versões walipere<sup>23</sup> (ACEP, 2012:5) narra-se o seguinte: “Quando os irmãos de Ñapirikoli perceberam que Amaro estava grávida, falaram: - Então você será o marido da nossa tia!”. A

23 | Walipere ou Walipere dakenai é um clã baniwa cuja população é bastante numerosa, suas comunidades situam-se principalmente no médio rio Içana. O seu animal epônimo é a anta e, por isso, consideram-se os “netos da anta”.

relação “conjugal” descoberta pelos irmãos de Ñapirikoli contou com a aprovação daqueles que eram a sociedade de então. A despeito deste fato, Ñapirikoli escondeu-se. Então, Amaro, grávida e solteira, sabia o que se seguiria ao parto: Ñapirikoli tentaria capturar ou desfazer-se da criança (Kowai) que nasceria.

A partir de então, a questão que o mito coloca em relevo é que para Ñapirikoli não propriamente o casamento era indesejado, mas a criança. Ñapirikoli, quando perguntado por seus parentes se sabia quem tinha engravidado Amaro, respondeu: “Não é nada [...] isto é somente o esperma deste mundo” (Hill, 2009: 116: tradução nossa), negando que fosse o seu sêmen. Ele exime-se de qualquer participação nesta concepção, recusando a relação de filiação e não reconhecendo-se na posição de inseminador. A hesitação de Ñapirikoli na afirmação de paternidade de Kowai coloca-se como uma questão. Na versão koripako de Rojas<sup>24</sup> (1997), Kowai diz o seguinte: “Escutem bem que vou dizer uma só vez o que eu sou. Sou o espírito do espaço, perigoso. Sêmen do espírito, espírito do firmamento (1997: 210: nossa tradução)”. Em outra narrativa da compilação de Rojas, Kowai diz: “- Ji... Ji... para onde eu vou? Para o céu eu vou, eu vou para o final do universo, não tenho pai, sou único” (idem: 117: nossa tradução). Kowai não é órfão<sup>25</sup>, *mhaniridali*, mas bastardo, *maapatsika*, o que fica mais evidente na versão walipere: “Kowai era filho de Ñapirikoli para a Amaro. Mas não é totalmente filho, pois era o pensamento de Ñapirikoli que penetrou nela, ou seja, Ñapirikoli *imaapatsikale* (ACEP, 2012: 8)”. A tradução da expressão “Ñapirikoli *imaapatsikale*” é o “bastardo de Ñapirikoli”, deixando evidente a ambiguidade e as dúvidas que se suscita sobre a filiação paterna deste nascimento. Portanto, a primeira filiação entendida como o resultado de relações de sexo cruzado no mundo mítico foi recusada pelo pai e era, portanto, a de um *maapatsika*, um bastardo, o que significa dizer que ele era um “filho de mãe”, cuja ascendência uterina é a única evidente ou assumida.

A antropóloga baniwa Francineia Fontes, do clã Walipere, observa em sua dissertação de mestrado:

Entendi a importância de saber que Kowai é mapatica (criança que não é assumida pelo pai) para o mito. Essa é uma pergunta que não é comum ouvir, pois os velhos não falam muito abertamente sobre isso. [...] O mito do Kowai me ajuda a entender qual é a importância das mães no parentesco Baniwa, falamos muito dos pais, mas não sabemos a importância das mães, o mito ajuda nesse entendimento (2019: 28).

O mito de Kowai traz ao primeiro plano as relações uterinas, destacando a relação do herói com sua mãe Amaro, contrapondo-se à dominância do idioma do parentesco agnático e da filiação patrilinear. Nesse sentido, é interessante notar a relativização da capacidade de Ñapirikoli em ter filhos, o que coloca em questão a filiação paterna de Kowai. Alguns narradores baniwa apontam, em um conjunto de outros mitos, que Ñapirikoli é estéril ou impotente. Journet (1995) observa: “Ele [Ñapirikoli] é celibatário

24 | Filinto Antonio Rojas é um autor curripaco do clã Walipere que elaborou uma compilação a partir do registro em gravações de áudio, transcrição e tradução para o castelhano de narrativas de diferentes narradores de clãs baniwa que vivem principalmente na Colômbia.

25 | Não temos espaço aqui para explorar o motivo mítico da orfandade, para tanto remetemos o leitor a mitos já publicados que registram as razões de Ñapirikoli e seus irmãos serem órfãos (Cornelio, 1999; Cardoso, s/d; Garnelo et al, 2005; Hill, 2009; Rojas, 1997).

e repugna as relações sexuais: os narradores atribuem a ele um pênis muito pequeno e flácido (Idem: 110-111 nossa tradução)”. Em outro mito, na versão hohodene do narrador Gabriel Silva, a sucuriju Ooliamali propõe à esposa de Ñapirikoli:

- Deixa que eu faça relação contigo?

- Eu não sei, você que deve saber... É que nunca meu esposo fez relação comigo, mas posso fazer relação contigo se você quiser.

Sabemos, assim, que Ñapirikoli não se relaciona sexualmente com suas esposas, seja porque não consegue, seja porque não quer. A impotência e esterilidade de Ñapirikoli apontada pelos narradores em um conjunto amplo de mitos contrasta com a lascívia e a fertilidade feminina. Assim, façamos agora um salto, acompanhando por meio do motivo da fertilidade feminina não somente as transformações do mito de Kowai entre as versões de diferentes clãs baniwa, mas suas transformações em diferentes mitos baniwa, em especial, o mito de Omawali, a cobra sucuriju, chamada Hoianali.

O que se segue é um resumo da versão de Afonso Fontes:

No princípio, Ñapirikoli tinha uma esposa. Todos os dias ela ia à roça e enquanto isso ele ia caçar. Ao fim da tarde, eles voltavam para casa. Um dia, após a mulher voltar da roça e ralar toda a mandioca, ela desceu até o rio para tomar banho. Na beira do rio, ela aproveitou para limpar o ralo de mandioca, batendo em seu fundo de madeira, fazendo desgrudar a sujeira. Com o barulho surgiu no rio uma sucuriju, era um homem branco e estava todo vestido, ele apareceu pilotando uma lancha de alumínio com motor de popa. Este era a cobra chamada Hoianali. Eles ficaram conversando, se enrolaram e fizeram amor. Assim aconteceu.

Sempre depois da roça, a mulher descia para o porto, batia na água e Hoianali aparecia. Mas não demorou até Ñapirikoli descobrir e matar o amante de sua esposa, sem que ela soubesse. Ñapirikoli preparou uma vingança. Ele foi ao rio onde estava o cadáver de Hoianali boiando e cortou o pênis da cobra em vários pedaços, transformando-os em sardinhas, separando dos outros peixes que havia também pescado. Ao voltar para casa, ele assou os peixes e sua esposa pediu do peixe. Ñapirikoli deu as sardinhas que eram na verdade o pênis de Hoianali. Ele a esperou e quando só faltava um peixinho por comer, falou:

— Puxa, mulher, é assim que se goza com o pênis do seu amante? Será que é gostoso comer o pênis de uma pessoa?

Imediatamente, ela correu para a beira do igarapé, tentou vomitar, mas não conseguiu expelir todos os peixes. Depois disso, Ñapirikoli a abandonou. O peixinho que ficou nela gerou uma cobra. A barriga dela encheu, era o filho daquele finado cobra Hoianali. Ela ficou sozinha até nascer o filho cobra que, quando nasceu, se enrolou nela, sentando-se em

sua clavícula sem querer se separar dela. Com este filho parasita, ela andou, muito tempo, sozinha. Assim, foi no princípio.

Wright (1993-94) e Hill (2009) oferecem diferentes análises para este mito da cobra sucuriyu Hoianali ou Ooliamali, designada genericamente pelos Baniwa como Omawali e considerada o pai dos peixes. Hill defende que o mito demonstraria a desintegração da vida social humana quando indivíduos perdem o controle de seu desejo sexual.<sup>26</sup> Para o autor, este mito pode ser ainda uma metáfora das relações interétnicas, entre indígenas e brancos. Por sua vez, Wright compreende que o mito não é tanto sobre o contexto colonial, e nem possui uma finalidade moral, tematizando antes a filiação e a reprodução sexuada, bem como os elementos que estão implicados nesse processo: gênero, troca, afinidade e consanguinidade. Apesar das divergências, os etnógrafos notam em comum relações de continuidade deste mito com o de Kowai, na medida em que ambos os personagens são brancos (*ialanawi*), associando cobras e estrangeiros não indígenas enquanto a epítome dos perigos e poderes da alteridade. Tratam, assim, por diferentes caminhos das condições e meios pelos quais se produz parentes e a ordem social que marcam o segundo ciclo mítico baniwa. Partindo dessas aproximações, propomos a descrição de outra transformação entre os mitos de Kowai e de Hoianali.

A esposa de Ñapirikoli no mito de Hoianali não é Amaro, nenhum narrador nunca nos sugeriu isso, no entanto, no exercício da análise estrutural do mito podemos notar que elas parecem ocupar uma mesma posição, não tanto por seus comportamentos, díspares nos dois mitos, mas pelas atitudes de Ñapirikoli endereçadas a elas. Ñapirikoli se comporta com Amaro como se ela fosse a sua esposa no mito de Hoianali. É como se o acontecimento em um mito, a traição da esposa com a cobra-homem branco Hoianali justificasse, no outro mito, a desconfiança de Ñapirikoli em relação à gravidez de Amaro. Em comum, as duas mulheres dão à luz a uma criança indesejada por Ñapirikoli e que ele não reconhece como sendo sua. No mito de Hoianali, Ñapirikoli não tem dúvidas de que o filho é da cobra-homem branco, ele mesmo inoculou o esperma de seu rival (e não o seu próprio) em sua esposa, e, no mito de Kowai, ele atribui a criança às substâncias de um outro, ao “esperma deste mundo”. Nos dois casos, os filhos são seres ambíguos, não humanos, em um caso, um bebê-cobra e, no outro, um bebê-branco (animal-vegetal-musical). Por fim, a esterilidade de Ñapirikoli é contrastada pela fertilidade não apenas das mulheres, mas também de Hoianali. Ñapirikoli somente consegue inseminar suas esposas por meio de outros, Hoianali, ou de artefatos, ralo de mandioca, tipiti, ou de artifícios xamânicos, como benzimento e sonhos. Sobre isso, Garnelo et al (2005) registra a narrativa de Alberto Lourenço, do clã Awadzoro, segundo a qual Omawali era um homem que tinha por ofício fabricar ralos de mandioca, das lascas de madeira que sobravam da sua confecção e que caíam na água, nasciam os peixes. Assim, o ralo de mandioca que aparece como inseminador e mediador das relações sexuais é atribuído à cobra sucuriyu que é “pai dos peixes”, ou então, “carpinteiro dos peixes”.

26 | Essa análise se aproxima de uma elaborada por Chernela (1988) para o mito da cobra Onoratu entre os Arapaço, povo de língua tukano.

Mas há também inversões interessantes, no mito de Kowai, a criança bastarda é indesejada pelo pai, no mito de Hoianali, a criança órfã de pai é indesejada pela mãe. O mito de Hoianali explicita a patrilinearidade, destacando a relação por meio da aparência entre um pai-cobra morto e um filho-cobra órfão, eclipsando a relação de transmissão entre a mãe-humana (esposa de Ñapirikoli) e o filho-cobra (filho do Hoianali). Vimos que no mito de Kowai é a relação com o pai que está mascarada, dando destaque à relação entre mãe e um filho bastardo. Assim, se até aqui a bastardia nos auxiliou na compreensão da importância do parentesco uterino e do vínculo entre Amaro e seu filho Kowai, motivo pelo qual afastamos provisoriamente do foco a patrilinearidade como modo de compreender o mito, no caso da narrativa de Hoianali, o motivo da orfandade de um filho pelo pai e da recusa materna da filiação, recoloca a patrilinearidade como linha importante para a análise. Nossa aposta é que a relação entre o pai-cobra morto e o filho-cobra vivo fornece pistas para compreender a condição ontológica ambígua de Kowai.

Os brancos na mitologia baniwa estão associados ao Kowai e à Amaro, ao primeiro porque este é branco, e à segunda porque é a “mãe dos brancos”. Kowai é o único Jurupari que assume a aparência de um homem branco nos mitos registrados no Alto Rio Negro do qual temos notícias, por sua vez, associar a mãe do Jurupari aos brancos é recorrente. Nenhum narrador ou versão mítica sugere explicitamente, mas podemos depreender no exercício da análise estrutural que o mito de Hoianali, ao apontar um amante para a esposa de Ñapirikoli, especula um amante também para Amaro e, por consequência, um pai para Kowai.

A comunidade Warokoa é caracterizada por uma sociedade primordial dividida simetricamente entre quatro homens, os Ñapirikonai, e quatro mulheres, as Amaronai. A partir do nascimento do filho de Amaro com o “esperma deste mundo” (Hill, 2009) ou “sêmen do espírito” (Rojas, 1997), um terceiro elemento se insinua e a dualidade é desequilibrada por um terceiro elemento: Kowai. Agora, podemos sugerir que ele é um terceiro não somente porque é o fruto da relação que o precede entre Ñapirikoli e Amaro, mas porque talvez ele seja filho de Outro, o que insere potencialmente um quarto elemento na aldeia primordial do mito. A relação “conjugal” entre Ñapirikoli e Amaro é controversa, ainda assim capaz de delinear uma aliança matrimonial que, ao esboçar uma intraespecificidade marcada por uma relação de sexo cruzado e de afinidade virtual cognática, é a figura central do mito. No entanto, o nascimento de Kowai, sua estranheza e sua aparência de homem branco, revela a instabilidade dos relacionamentos que esboça e, então, o que estava no fundo (*background*) da narrativa de Warokoa, a afinidade potencial, ameaça vir ao primeiro plano. O aspecto branco (*ialanawi*) de Kowai - que é também artefato, vegetal, animal - e de Hoianali - que é também uma cobra -, assinalam a exterioridade destes personagens se insinuando (e determinando) na sociabilidade proto-humana descrita nos mitos. Se, portanto, a filiação intraespecífica como produto de relações de sexo cruzado é um dos motivos

chave do mito de Kowai, é a aliança com o não humano (neste caso Hoianali), a afinidade potencial, que é o seu fundo. É esta aliança que parece repor a diferença e que permite os processos do parentesco se atualizarem infinitamente. Esse fundo afim significado por Hoianali é cristalizado no corpo de Kowai. Para usar uma imagem do parentesco amazônico, Hoianali seria o “terceiro” e Kowai o “terceiro incluído” (cf. Viveiros de Castro, 2002).

Se atribuímos um caráter fundacional do parentesco ao relacionamento entre Ñapirikoli e Amaro por codificar termos para afinidade virtual cognática em relações particulares intraespecíficas de sexo cruzado, não é porque notamos neste episódio uma relação modelar que passou a ser performada no mundo pós mito, superando definitivamente relações como aquelas que constituem o primeiro ciclo mítico. As condições intensivas do sistema, “o estado basal do pré-cosmos amazônico” (Viveiros de Castro, 2007a), não foram suplantadas com o tempo pós mito e o advento do cosmos como um sistema extensivo, de gêneros especificados e relações de sexo cruzado intraespecíficas. Entendemos que a suposta traição primordial que teria resultado em um filho não humano de Outro mundo, não demonstra o negativo de uma ordem social, ao contrário, trata do fundo de diferenças da qual se deriva a filiação na aldeia Warokoa entre os irmãos de Ñapirikoli e suas tias paternas. Enfim, este episódio parece-nos interessante para pensarmos o parentesco, exatamente porque tematiza não somente a sua atualização em termos de afinidade virtual e nem somente as condições intensivas de sua elicitación, mas o próprio processo do parentesco que envolve contra-efetuações e explícita, assim, maneiras pelas quais a tensão relacional entre seus distintos princípios torna-se produtiva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhamos aqui seres que, no princípio, possuíam roupas-peixe, rabos animais, que falavam a mesma língua de todos os outros seres do cosmos, que se casavam com mulheres-animais-vegetais e que tinham sogros não humanos. Esses demiurgos não tinham filhos por meio de relações de sexo cruzado, entretanto, por meio de certos acontecimentos, passaram a conformar um corpo humano, a dispor de línguas distintas entre si e a não serem mais capazes de se comunicar ordinariamente com os animais; passaram a se casar com mulheres-humanas e a ter afins (cunhados e sogros) humanos. É a partir disso que podemos assinalar que os povos Tukano e Baniwa, bem outros povos do Noroeste Amazônico, pertencem ao mesmo metaesquema de afinidade intensiva que constitui o estado basal — o plano de imanência — do pré-cosmos amazônico, conforme as formulações de Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1993; 2002) para o problema da afinidade na Amazônia e para o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996). Nesses termos, podemos assinalar a tematização da afinidade potencial entre Tukano e Baniwa como uma exterioridade

(extraparentesco) englobante - os peixes, as frutas, artefatos cerimoniais, substâncias como ipadu, tabaco, caapi, cobra e os brancos -, isto é, aquilo que antecede, miticamente, à humanidade exclusiva, e procede escatologicamente aos humanos vivos.

Mas se há uma convergência de base entre Baniwa e Tukano com o problema amazônico da afinidade, há um conjunto importante de contrastes que abordamos aqui e que devemos assinalar. A diferença entre esses povos e seus mitos reside não tanto na tematização da afinidade potencial, mas na tematização da afinidade virtual (cognática). Vimos que esta última afinidade é, no caso tukano, formulada de modo mais elaborado em termos de relações coletivas, enquanto, no caso baniwa, é formulada em termos de relações particulares. No caso tukano, a afinidade virtual é formulada de modo muito nítido em termos de relações coletivas no mito da cobra-canoa, quando os ancestrais tukano e desana que até então se tratavam como “irmãos” passam a se tratar como “cunhados” (*teya*), narrando a história de como os povos Tukano e Desana se tornaram atualmente cunhados preferenciais. Notemos que esses ancestrais são magnificados enquanto coletivos e apontam para a segmentação da humanidade em grupos exogâmicos. Já no caso baniwa, a afinidade virtual aparece logo de saída no mito de Kowai em termos de relações particulares, isto é, entre um homem e sua tia paterna: eles fazem parte de um mesmo grupo ou sociedade que é diferenciado internamente por gênero e afinidade. Mesmo no mito de Hipana, onde é formulada a segmentação baniwa da humanidade, não há qualquer menção aos coletivos considerados afins virtuais (clãs classificados como cunhados), mas apenas aos coletivos considerados parentes (clãs classificados como consanguíneos) e aos afins potenciais (no caso, o coletivo significado pelos brancos). Esta ausência da afinidade virtual no mito de Hipana destaca a sua presença no mito de Kowai em termos de relações particulares. Assim, entre os Tukano e Desana destaca-se a afinidade virtual em relações de mesmo sexo, dois ancestrais cunhados, enquanto no caso Baniwa destaca-se a afinidade virtual em relações de sexo cruzado, um homem e sua tia paterna.

Poderíamos nos perguntar, por que o mito baniwa omite afins clânicos e o mito tukano omite afins em relações particulares, ou então, por que o mito baniwa opta por apresentar os afins virtuais em relações particulares e o mito tukano o faz por meio de afins coletivos? Por que enfatizar relações de sexo cruzado ou de mesmo sexo na codificação da afinidade? E então, por fim, quais os efeitos que esse tratamento diferencial da afinidade virtual imprimem no parentesco e na organização social destes povos que compõe o Alto Rio Negro?

Primeiro, com base nessas comparações, diríamos que a descrição desse tratamento diferencial da afinidade virtual entre Baniwa e Tukano nos permite compreender o que se designou como sistema regional do Alto Rio Negro em termos de sua complexidade, enquanto um conjunto diferenciado. Em seguida, poderíamos reiterar que a ênfase na afinidade virtual a partir de relações particulares e de sexo cruzado, de um lado, e em relações coletivas e de mesmo sexo, de outro, estariam associadas às

diferenças e aos contrastes já fartamente descritos na literatura regional. Entre elas, figuram a alegada tendência mais hierarquizante dos povos do Uaupés e a tendência mais igualitária entre os clãs baniwa; o “pacifismo” tukano, com ausência de menções à antropofagia (S. Hugh-Jones, 2013), e a belicosidade baniwa e o canibalismo guerreiro do passado (Journet, 1995). A esses contrastes, associar-se-iam ainda uma ênfase no xamanismo vertical (sacerdotal) no Uaupés e no xamanismo horizontal (profético) entre os Baniwa (S. Hugh-Jones, 1994; Wright 2005), bem como uma maior importância de nomes pessoais e outros emblemas clânicos entre os povos de língua tukano do rio Uaupés quando comparados com o povo baniwa do Içana (Maia & Andreello, 2019). Assim, se é verdade que todos esses apresentam aspectos e elementos em comum, chamamos atenção para o fato de que eles são distintamente atualizados e enfatizados. A essa variação, pensamos, é preciso dedicar ainda alguma reflexão.

A literatura etnológica das Terras Baixas da América do Sul há muito tem enfatizado as relações particulares como modo prototípico de caracterizar a socialidade amazônica. Os exemplos mais paradigmáticos de povos que habitam a Amazônia indígena são aqueles cujas descrições atendem às ideologias de cognação, tidos como “igualitaristas”. Nas comparações etnográficas da região, o Noroeste Amazônico, tal como o Brasil Central, sempre funcionou como contraponto à Amazônia “típica”, descrita a partir das Guianas, Yanomami e alguns povos tupi. Uma das consequências da utilização deste contraste entre Tukano-Jê (Alto Rio Negro/Brasil Central) e Tupi (Amazônia) é a caracterização dos primeiros não por aquilo que falta, mas sobretudo por aquilo que excede (clãs, fratrias, hierarquia, classes) em relação aos primeiros. Como se o que os caracterizasse fosse exclusivamente aquilo que os singulariza na paisagem mais ampla.

Neste artigo, tentamos descrever os povos tukano e baniwa a partir dos mitos, cuja socialidade é marcada pela cognação e pela agnação, por relações particulares e coletivas, por ideais igualitários e hierárquicos, pela consanguinidade e afinidade, pelo parentesco agnático e uterino, em uma dinâmica de pressuposição recíproca. A nosso ver, os polos atratores dessas dualidades não são excludentes entre e si, nem revelam uma exterioridade dos Baniwa e Tukano em relação à Amazônia indígena. Diferentemente, apostamos que as análises aqui propostas, que trazem à tona tensões relacionais entre princípios distintos, poderão vir a re-situar os povos rionegrinos no interior de um debate mais amplo. Por essa via, talvez seja possível retomar o problema das relações entre interior e exterior sob uma nova luz, isto é, buscar precisar o modo específico como, entre os povos rionegrinos, se daria a passagem das relações domésticas (particulares) às relações (cosmo)políticas (coletivas) – e quais os efeitos recíprocos exercem entre si.

Um exame mais acurado das narrativas acerca da conformação e crescimento dos grupos rionegrinos no período pós-mítico – i. e. um exame da maneira pela qual eventos moleculares de fissão e dos processos molares de fusão de clãs são agenciados – apontaria precisamente para essa outra e talvez complementar face da moeda, isto é, para as relações de parentesco que se desenrolam no cotidiano, incluídas aqui aquelas

relações entre cunhados tradicionais – aqueles definidos no mito -- e aquelas estabelecidas no curso da história humana propriamente dita – no movimento contínuo de busca por esposas. São essas relações que criam no presente ambientes e contextos locais marcados pelo cognatismo no próprio interior daquilo que a etnografia da região descreveu como o cenário agnático global do alto rio Negro, ao privilegiar o foco nas relações coletivas. É nessa escala que as mulheres majoritariamente circulam e se fixam nas comunidades de seus cônjuges garantindo seu crescimento. Em suma, são essas relações de sexo cruzado que, hipoteticamente, produzem uma objetificação -- ou são objetificadas por algo -- que irá se expressar no contexto das relações de mesmo sexo entre clãs agnáticos: pessoas, o índice mais visível do crescimento e da força de vida de um grupo. Trata-se, portanto, da abertura do campo do parentesco proporcionada pelas mulheres, tal como aventamos na introdução, e que os mitos tukano e baniwa analisados nos parecem, em conjunto, guardar como tema de fundo.

O uso dessas expressões (“sexo cruzado”, “mesmo sexo”, como também “relações particulares” e “coletivas”) no contexto da etnografia rionegrina recomendaria, em princípio, verificar em que medida outros pares análogos a esse poderiam ser também relevantes neste caso. Trata-se, evidentemente, do conjunto do léxico stratherniano do qual fazem parte (ver Strathern, 1988: cap 7). Como propõe a autora, discriminações como essas correspondem a expansões ou contrações de outras, como troca não mediada e mediada, eventos de substituição e replicação, técnicas de reificação e personificação, convenção e invenção, socialidade doméstica e socialidade político-ritual, pessoas múltiplas e singulares. É importante frisar que esses pares não constituem sub-categorias de categorias mais gerais; são tropos, “metáforas que participam umas das outras”. E essas conexões, para a autora, constituem precisamente o objeto de investigação do antropólogo. Trata-se assim de todo um campo a ser explorado, melhor dizendo, toda uma nova exploração das ideias rionegrinas a ser empreendida.

De imediato, o que parece razoável aventar é uma possível conexão entre relações que se dão na esfera doméstica e aquelas próprias aos contextos de trocas político-rituais, e, sobretudo, a maneira com essas últimas se constituem a partir das primeiras. Outro ponto, que decorre desse primeiro e que segue a mesma inspiração stratherniana, diz respeito às formas pelas quais uma dessas “construções” – entendida como um ponto de vista privilegiado – permite que outras se tornem visíveis. Para que um clã apareça enquanto tal é preciso que operações desse tipo sejam efetuadas. A ação emerge, assim, como aquilo que promove uma “apresentação”, em um tornar visível determinada forma através da eliminação de outra. Mas essas ações dependem de uma reificação prévia, isto é, de convenções estéticas através das quais os atores apreendem os efeitos que exercem uns sobre outros. Se na Melanésia é o idioma de gênero, do masculino e do feminino, que fornece tal convenção, na Amazônia, e o rio Negro pode ser aqui exemplar, é o idioma do “humano versus o não-humano” que vem fazer as vezes. O problema da humanidade exclusiva, tema central nos mitos que tratamos, seria nesse caso a reificação que

permanece oculta nessas operações de visibilização—operações que se situam no vértice da alternância entre as socialidades doméstica e ritual, entre o parentesco cognático e a política agnática da hierarquia entre clãs.

Em suma, a conexão entre a série de relações domésticas de sexo cruzado e a série de relações político-rituais de mesmo sexo parece efetuar-se por meio dessa outra convenção estética referente ao problema da humanidade e da não-humanidade. Isto é, uma forma de reificação que parece infletir a distinção de gênero. Para finalizar, pensamos que é possível tomar essa reificação como “uma convenção interpretativa básica da práxis indígena”, para usar uma formulação de Eduardo Viveiros de Castro (2007b). Mas essa é uma definição, entre outras elaboradas pelo autor, de perspectivismo. Nesse texto específico, Viveiros de Castro propõe que o perspectivismo se manifesta sobretudo no xamanismo, contexto no qual certos indivíduos mostram-se capazes de ver com olhos de outros, de outras corporalidades, enxergando espíritos e animais, e se fazendo ver por eles, como pessoa. O xamã é definido então como um “diplomata cosmopolítico”, atuando no espaço de confronto entre diferentes “interesses socioculturais”. Daí sua aproximação à figura do guerreiro amazônico, que, na relação com o espírito de suas vítimas, se vê envolvido em um processo de “agonismo perspectivo”. O problema é: “quem é o humano aqui”? Somos ambos humanos, congêneres, ou eu sou o humano e você minha presa? A comutação de perspectivas é, portanto, o dispositivo comum às operações do xamã e do guerreiro, o primeiro atuando na zona interespecífica e o segundo na zona inter-humana ou intersocietária.

Transpondo essas formulações para os mitos rionegrinos, vale reter o modo peculiar como o perspectivismo interespecífico se expressa nessa região. Ali, uma humanidade exclusiva parece resultar de transformações agenciadas (ou engendradas) com outras gentes-animais, e não de uma condição cuja atualização se dá pela subtração dos não-humanos. Essa dependência originária se reduplica com a instauração do sexo reprodutivo tal como este é especificado nas narrativas que analisamos, uma vez que este acontecimento mítico faz das mulheres, e, por extensão, dos cunhados virtuais de outros clãs, a dobradiça mestra da aliança com o não-humano. Eis a condição fundamental para a expansão do parentesco no tempo presente (e para um desenvolvimento deste ponto, sugerimos o artigo de Nicole Sores-Pinto neste dossiê). Assim, parece ser possível aplicar uma interpretação de Viveiros de Castro quanto à relação existente entre o espaço relacional interespecífico do xamanismo e o intra-humano do guerreiro aos espaços doméstico e político-ritual do rio Negro: “Essas zonas se superpõem intensivamente, mais do que se dispõem extensivamente em relação de adjacência (horizontal) ou de englobamento (vertical)” (Viveiros de Castro, 2007b, p 96). Outra maneira de tratar esse ponto face à etnografia rionegrina, de lidar com essas diferentes formas de “comunicação transversal” que sugerem aquela aliança incontornável com o não-humano, é tentar vislumbrar como relações de parentesco e relações políticas se constituem umas a

partir das outras, e, além disso, como acionam diferentes aspectos de um mesmo fundo de relações cosmológicas entre humanidade e não-humanidade.

Os ajustes necessários para desenvolver essa transposição certamente dependerá de incursões mais aprofundadas nos mitos tukano e baniwa que começamos a explorar aqui.

---

**Geraldo Andrello** é antropólogo e professor associado no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. É pesquisador do LETS (Laboratório de Etnologias Transespecíficas), da UFSCar.

**Jackson Bezerra** é antropólogo, psicólogo e professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional na Universidade Federal do Espírito Santo. É coordenador do GAIA: Núcleo de Estudos dos Povos da Terra

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Geraldo Andrello contribuiu para o desenho da pesquisa, obtenção de dados de campo, concepção do artigo, discussão teórica, análise, escrita e revisão final do texto.

João Vianna contribuiu para o desenho da pesquisa, obtenção de dados de campo, concepção do artigo, discussão teórica, análise, escrita e revisão final do texto.

**FINANCIAMENTO:** Agradecemos o apoio da FAPESP (Linha regular de Auxílio à Pesquisa, processo 2016/05996-5) e o apoio do INCT Brasil Plural (processo 57.3716/2008-0).

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEP. 2012. *O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo*. v.1 e 2, São Gabriel da Cachoeira, ACEP.

Disponível em <[https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/manejo\\_pamaali\\_portugues](https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/manejo_pamaali_portugues)> acesso em 20 de abril de 2016.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio*. Transformações e cotidiano em Iauareté. São Paulo, Editora UNESP-ISA; Rio de Janeiro, NUTI.

ARHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCIA, Maximiliano. 2004.

*Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Bogotá, Acta Universitatis Gothenburgensis & Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

BARBOSA RODRIGUES, João. 1890. Poranduba Amazonense. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 14, n. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630\\_1980\\_00100.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630_1980_00100.pdf) acesso em 23 de agosto de 2021.

BAYARU, Tõrãmu; YE NI, Guahari. 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, ONIMRP/FOIRN.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia* vol. 49, n. 1: 205-243. DOI 10.1590/S0034-77012006000100007

BOLLENS, Jacqueline. 1967. Mythe de Jurupari – Introduction à une analyse. *L'Homme*, vol. 7, n.1: 50-66. <https://doi.org/10.3406/hom.1967.366858>

BRANDÃO DE AMORIM, Antonio. 1987 [1926]. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus, Fundo Editorial - ACA.

CABALZAR, Aloísio. 2008. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo, Editora da Unesp/ISA/NuTI.

CARDOSO, Júlio. [s/d]. Novo Milênio: as histórias e a vida de Júlio Cardoso Awadzoro. São Gabriel da Cachoeira, [s/e]. (mimeo)

CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, logo creo. La teoría Makuna del mundo*. Bogotá, Instituto Colombiano de História y Antropología.

CHERNELA, Janet. 1988. "Rethinking history in the Northwest Amazon. Myth, structure, and history in an Arapaço narrative". In.: HILL, Jonathan D. (éd.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 35-49.

CORNELIO, José; FONTES, Ricardo; SILVA, Manuel. 1999. *Waferinaipe lanheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN.

DIAKURU [Américo Castro Fernandes); KISIBI (Durvalino Moura Fernandes). 1996. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

FONTES, Francineia. 2019. *Hiipana, eeno hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GARNELO, Luiza. 2002. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Campinas, Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

GARNELO, Luiza; ALBUQUERQUE, Gabriel; SAMPAIO, Suelly; BRANDÃO, Luiz Carlos. (Orgs.) (2005). *Cultura, escola, tradição: mitoteca na escola Baniwa*. Manaus, RASI/UFAM.

GENTIL, Gabriel. 2000. *Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidades*. Zurich/Basel, Waldgut.

HILL, Jonathann. 1993. *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson, The University of Arizona Press.

HILL, Jonathann. 2009. *Made from Bone. Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana/Chiacago, University of Illinois Press.

HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre (Orgs). 2011. *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.226-252.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. Resenha de La paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie), de Nicolas Journet. *American Anthropologist*, vol. 98: 672-673. DOI 10.1525/aa.1996.98.3.02a00510

HUGH-JONES, Stephen. 2001. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment". In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press. pp. 245-278.

HUGH-JONES, Stephen. 2013. Bride-service and the absent gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19/2: 356-377. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12037>

HUGH-JONES, Stephen. 2019. Thinking through Tubes: Flowing H/air and Synaesthesia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 16: n. 2: 20-46.

JACKSON, Jean. 1983. *Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press

JESUS, Adriano de; JESUS, Pedro de; Aguiar, Luís. 2018. *Ennu lanáperi. História dos Tariano pelo clã Koivathe*. São Gabriel da Cachoeira, COIDI/FOIRN.

JOURNET, Nicholas. 1995. *La paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme.

JOURNET, Nicholas. 2006. Sacred Flutes as the Medium for an Avowed Secret in Curripaco Masculine Ritual. Sevilla, 52nd *International Congress of Americanists*.

KARADIMAS, Dimitri. 2008. La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien. *Journal de la Société des Americaniste*, vol. 94, n. 1: 127-169. DOI 10.4000/jsa.9253

KELLY, José. 2005. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 11, n.1: 201-234. DOI 10.1590/S0104-93132005000100007

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify.

MAIA, Arlindo; ANDRELO, Geraldo. 2019. Ye'pã-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1): 53-81.

MAIA, Moisés; MAIA, Tiago. 2004. *Yekisimia Masike'. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira, COIDI/FOIRN.

MICH, Tadeusz. 1994. The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí Rite Source. *Anthropos*, vol. 89, n. 1/3: 39-49. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40463193>, acesso em 23 de agosto de 2021.

NAHURI [Miguel Azevedo] & KUMARÕ [Antenor Azevedo]. 2003. *Dahsea Hausirõ Poã ukushe wiophesase merã bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

PANLÕN KUMU, Umusi [Firmiano Arantes Lana]; KEHÍRI, Tõrãmu [Luiz Gomes Lana]. 1995. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

RAMIREZ, Henri. 2001. *Dicionário Baniwa Português*. Manaus, Ed. Universidade do Amazonas.

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996. *Yuruparí: studies of an Amazonian foundation myth*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University press.
- REID, Howard. 1979. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil*. Cambridge, Tese de doutorado, University of Cambridge.
- ROJAS, Filinto. 1997. *Ciencias naturales em la mitología Curripaco*. Guainia, Fundación Etnollano.
- SAAKE, Wilhelm G. 1976. "O mito do Jurupari entre os Baniwa do rio Içana". In SCHADEN, Egon. (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional. pp. 277-285.
- SCOLFARO, Aline, OLIVEIRA, Ana Gita; HERNÁNDEZ, Natalia; GÓMEZ, Silvia. 2014. *Cartografia dos Sítios Sagrados*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- SORENSEN, Arthur. 1967. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, vol. 69, n. 6: 670-684. DOI 10.1525/aa.1967.69.6.02a00030
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STRADELLI, Ermano. 2009. *Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermano Stradelli*. São Paulo, Martins Fontes.
- VIANNA, João. 2017. *Kowai e os Nascidos: a mitopoesis do parentesco Baniwa*. Florianópolis, Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- VIANNA, João. 2020. A coafinidade baniwa: descrições e modelos no Noroeste Amazônico. *Maloca. Revista de Estudos Indígenas*, vol. 3, n. 1: e020009. DOI 10.20396/maloca.v3i.13502
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O problema da afinidade na Amazônia". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, pp. 87-180.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007a. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos CEBRAP*. Vol. 77: 91-126. DOI 10.1590/S0101-33002007000100006
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007b. "Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: QUEIROZ, Rubem Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire (org). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, pp.87-136.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac e Naify.
- WRIGHT, Robin. 1993-1994. Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of fish. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, Genebra, v. 57/58: 37-48. [http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa57-58\\_05.pdf](http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa57-58_05.pdf)
- WRIGHT, Robin. 2013. *Mysteries of the jaguar shamans of the northwest Amazon*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- WRIGHT, Robin. 2017. As tradições sagradas de Kuwai entre os povos aruaque setentrionais: estruturas, movimentos e variações. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 23, n. 3: 609-652. DOI 10.1590/1678-49442017v23n3p609

---

Recebido em 13 de abril de 2020. Aceito em 17 de junho de 2021.

# A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”<sup>1</sup>

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192801>

1 | Agradeço a Lucybeth Arruda, Rodrigo Brusco e Marcela Coelho de Souza por terem pacientemente lido a versão inicial desse artigo, cuja forma atual deve muito a seus comentários.

**Eduardo Soares Nunes**

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém, PA, Brasil  
[eduardo.s.nunes@hotmail.com](mailto:eduardo.s.nunes@hotmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-9917-1704>

## RESUMO

Esse artigo toma a caracterização de Lévi-Strauss das “sociedades frias” como inspiração para discutir o regime de historicidade karajá, um povo do Brasil Central. Sua mitologia narra um tempo da criação, onde diversos aspectos do mundo são criados e a humanidade adquire os conhecimentos que hoje a caracterizam enquanto tal. Já a ação no mundo atual não é criadora: antes, as ações fazem aparecer formas que já estavam lá, desde o princípio, pois inscritas pelo mito. Dessa maneira, as ações atuais fazem aparecer ou uma continuidade em relação aos tempos antigos, pois elicitam os mesmos nexos relacionais, ou uma ruptura marcada para com “a cultura”. Em um caso como no outro, o que é colocado em evidência é a potência “fria” de seu regime de historicidade, ou seu caráter contrahistórico. Para dar conta desse regime, escapando da ideia de história formulada em termos de mudança e continuidade, argumento que é preciso separar o problema da história do problema do tempo.

## PALAVRAS-CHAVE

Iny-Karajá,  
mitologia,  
tempo, história

## THE CULTURE OF MYTHS: ON THE CENTRAL BRAZILIAN KARAJÁ'S REGIME OF HISTORICITY AND ITS “COLD” POTENCY

**ABSTRACT** In this paper, I take Lévi-Strauss' characterization of “cold societies” as an inspiration from which to discuss the central Brazilian Karajá's regime of historicity. Their mythology narrates a time of creation when diverse aspects of the world are created and humanity acquires the knowledge that now characterizes it as such. Action in the actual world, on its turn, is not creative: they make appear forms that were already there, for inscribed by the myth. Actual actions therefore make appear either a continuity in relation to “ancient times”, for they elicit the same relational *nexus*, or a marked rupture in relation to “the culture”. In the one case or the other, what is evinced is the “cold” potency of their regime of historicity, its contra-historical character. To grasp this regime though escaping from the idea of history put in terms of change and continuity, I argue that it is necessary to set the problem of history apart from the problem of time.

**KEYWORDS**  
Iny-Karajá, mythology, time, history

‘História’ é uma palavra traiçoeira que, passando por autoevidente, traz na bagagem muito mais do que declara; quanto mais quando acrescida do adjetivo “indígena”. A facilidade com que a expressão comunica elude a multiplicidade de sentidos a ela imputados: há quase tantos conceitos de “história” quantas vezes para enuncia-lo. Um dos exemplos mais emblemáticos dos mal-entendidos (nada produtivos, diga-se) que isso pode gerar é a antiga oposição entre povos “com” e “sem” história; oposição essa cuja crítica se tornou o cavalo de batalha de parte considerável da etnologia nos anos 1980. Algo como um compromisso ético, a valoração da história ou historicidade indígenas “equivalia a uma reatualização de reconhecimentos anteriores; o de que eles têm, por exemplo, alma, ou racionalidade” (Calavia-Sáez, 2005: 40).

Como alternativa à velha e infértil oposição, Lévi-Strauss havia proposto ainda em fins da década de 1950 que a questão poderia ser melhor apreendida pelo contraste entre “sociedades quentes” e “frias”. Mas seu propósito, como se sabe, foi “parcialmente negligenciado, parcialmente mal compreendido” (Maršálek, 2009: 134) por uma legião de críticos, cujos olhos estavam firmemente voltados para a afirmação de que os índios “têm” ou “estão” sim na história. Para Lévi-Strauss, entretanto, isso era ponto passivo e, por isso, a questão estava aquém do que deveria ocupar nossas reflexões. Seu intento era avançar no sentido do reconhecimento de que diferentes sociedades lidam de maneiras diferentes com essa “condição comum”. Tomando-a do ponto de vista da diversidade, seu movimento implicava que, “ao menos de direito, podem existir tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião” (Goldman, 1999: 229).

É bem verdade que o debate em torno do contraste de Lévi-Strauss já há algum tempo está, com o perdão do trocadilho, frio. Se muitos já o criticaram, tantos outros já mostraram a inadequação ou a injustiça das críticas, apontando que Lévi-Strauss não recusa a história aos índios, que a perspectiva de seus críticos se assenta sobre premissas “quentes”, que os mitos são artefatos históricos e que a história pode operar como um mito (ver p. ex. Calavia-Sáez, 2005; Goldman, 1999; Gow, 2001; Harkin, 2009; Maršálek, 2009).<sup>2</sup> No entanto, a caracterização positiva que Lévi-Strauss faz dos regimes “frios” de historicidade permaneceu pouco explorada. Em parte, certamente, pelas limitações do próprio argumento; mas penso que há algo nele que mereceria maior atenção.

Nesse texto, parto da noção de “sociedades frias” como inspiração para descrever—ou antes esboçar—o regime de historicidade karajá. Meu foco inicial recairá sobre um material fundamental nos trabalhos de Lévi-Strauss, a mitologia; entretanto, não a tomarei por si mesma, mas em sua conexão com a ação humana atual mediada pelo estoque de formas convencionais que os Karajá chamam de seu “conhecimento” ou “cultura”. Mas há também formas não-convencionais, formas-Outro, e muitas vezes são elas que as ações das pessoas têm feito aparecer em um tempo em que os Karajá dizem viver “como os brancos”. Diante disso, a percepção corriqueira dos índios é a de que “a cultura está acabando”. É em relação a essas transformações, penso, que a discussão sobre a potência “fria” dos regimes de historicidade indígenas se faz mais pertinente.

2 | Ou mesmo Overing (1995), cuja proposta, a despeito da incompreensão de base dos argumentos de Lévi-Strauss, caminha em paralelo aos escritos do autor.

## HISTÓRIAS DO PASSADO

Para os Karajá<sup>3</sup>, habitantes imemoriais da calha do rio Araguaia, só há uma única maneira para se referir a toda e qualquer história: dos relatos míticos sobre o começo do mundo à narrativa das artimanhas ou desventuras de um homem em uma pescaria, todo relato é uma *ijàky* ♀, *ijyy* ♂. A continuidade de natureza entre o passado mítico e o presente que o termo denuncia é constantemente por eles reafirmada: as narrativas sobre os tempos antigos são muito comumente acompanhadas de comentários como “isso aconteceu mesmo, não é mentira!”. Do ponto de vista karajá, a velha diferença entre “mito” e “história” carece de sentido e, quando se pergunta sobre sua história, suas respostas remetem sempre às suas histórias no plural, ou seja, em grande parte àquilo que chamamos de “mitos”.

A diferença entre relatos antigos e mais atuais é, antes, uma de gradação temporal. Os Inỹ apontam com precisão considerável que tal ou qual acontecimento teve lugar antes ou depois disso ou daquilo. O resultado dessa organização temporal, entretanto, não é uma sequência linear e homogênea ligando o começo do mundo ao aqui e agora, mas o reconhecimento de três grandes tempos.<sup>4</sup> As narrativas sobre tempos remotos – nossos “mitos” – são chamadas de *ihetxiu ijyy* ♂ ou *hàkỹna ijàky* ♀, *hỹỹna ijyy* ♂, literalmente “histórias antigas”. Mas essas compreendem dois tempos distintos: o tempo primevo, anterior ao surgimento da humanidade verdadeira, e *hàkỹna mahãdu bàdeku* ♂, *hỹỹna mahãdu bàdeu* ♂, “o tempo dos antigos”, os ancestrais dos Inỹ atuais. Ainda que o primeiro tempo não seja nomeado, tal diferença é plenamente reconhecida pelos índios – assim como plenamente reconhecível pelo conteúdo das histórias. Em contraste como esses passados mais ou menos remotos, os Inỹ se reconhecem como vivendo “no tempo do pessoal de hoje” (*wijina bòdu mahãdu bàdeku* ♀). Esse tempo presente é tanto disjunto quanto conjunto em relação ao tempo dos antigos: em certos contextos, os Karajá se reconhecem como fazendo as mesmas coisas que seus ancestrais faziam, ao passo que, em outros, eles dizem que “está tudo diferente” ou que “a cultura está acabando”. Para compreender como essa diferença de contextos, apresentada em termos temporais, remete a uma teoria inỹ da história que não é ela mesma “temporal”, i.e., para a qual o transcurso do tempo é largamente indiferente, será necessário nos voltarmos para a maneira como a ação cotidiana opera uma mediação entre esses diferentes tempos, fazendo-os aparecer ora como pura continuidade ora como uma “ruptura”. Antes, porém, é preciso que nos detenhamos sobre o passado.

## A DUPLA DISJUNÇÃO DO PASSADO MÍTICO<sup>5</sup>

*Kànỹxiwè* ♀, *Ànỹxiwè* ♂ é o grande demiurgo transformador da mitologia inỹ. No começo de tudo, “antigamente, antes de conhecer, antes de começar a aparecer as coisas, os Karajá ou qualquer pessoa. Só existia Kanysiwe com a avó dele” (trecho de

3 | Os Karajá são um povo falante de uma língua macro-jê (Davis, 1968). Assim como os Javaé e Ixỹbiõwa, eles se autodesignam como Inỹ. Os três povos falam variantes de uma mesma língua, o *inỹrybè*, que apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante (ver Ribeiro, 2012). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

4 | Enquanto algumas histórias são localizadas com precisão umas em relação às outras, outras são localizadas mais vagamente como tendo acontecido em um certo período de tempo (igualmente vago) entre dois acontecimentos ou momentos: das muitas histórias cujos protagonistas são animais, por exemplo, diz-se apenas que aconteceram “no tempo que Ànỹxiwè caminhava sobre este chão” (ver *infra*), sem se incomodar com a ordem relativa em que aconteceram.

5 | A exposição que se segue do passado mítico karajá e o argumento a partir dela delineado é uma síntese do segundo capítulo de minha tese de doutorado (Nunes, 2016). Para fins de economia textual, e com o perdão do abuso da síntese, me limitarei a referenciar as narrativas por meio da numeração (MO1, MO2, e assim por diante) com que são identificadas em minha tese, em cujos anexos se encontram a íntegra das traduções das narrativas. Outras versões são citadas apenas quando apresentam variações importantes para o argumento. Para a leitora ou o leitor interessados na mitologia inỹ, remeto também aos compêndios de narrativas ou etnografias que registram uma quantidade significativa de histórias: Pimentel da Silva e Rocha (2006), Toral (1992: Anexos), Pappiani e Lacerda (2014), Pétesch (1992: Anexos), e Rodrigues (2008).

uma narrativa do finado Ijèsèbèri Karajá em Toral, 1992: 14 – Anexos). Ele descobre o sexo, que não conhecia, ao violentar sua própria avó (M01). Como comentou o tradutor de uma versão registrada por Patrícia Rodrigues (2008: 51): “Devido a esse acontecimento, de *Tanỹxiwè* [pronúncia javaé] ter feito sexo com a própria avó, nós herdamos esse costume de fazer sexo, de produzir filhos, para aumentar a população, pois antes não tinha, era tudo por encanto. O exemplo de *Tanỹxiwè* foi seguido por várias espécies, os animais, os pássaros, todos os seres vivos da terra”.

Denunciado pelo Mutum, que presenciou a agressão, *Ànỹxiwè* mata o pássaro em vingança e depois abandona sua avó. Ele vai andando e encontra *Myreikò* ♀, *Myreidò* ♂, uma mulher inỹ, com quem se casa e passa a morar, na companhia também de sua sogra. Naquele tempo, o sol andava rápido demais; amanhecia e logo escurecia novamente. As pessoas sofriam muito. Certa feita, a sogra de *Ànỹxiwè* é pega pela escuridão quando estava na roça, tropeça em um tronco pontudo e corta a perna. De lá mesmo a velha reclamou: “Eu tenho um genro *anõni* ♀ e mesmo assim o tempo escurece comigo ainda aqui!”, ela falou com raiva. Ele era *aõni* ♂, por isso escutou e partiu novamente, agora para resolver tal problema. Transformou-se em um bicho morto, já inchado pela putrefação. Vários abutres diferentes se aproximam e, após constatarem que estava “realmente” morto, *Rararèsa* (o Urubu-Rei) desce sobre ele.

Com o embuste, *Ànỹxiwè* agarra o Urubu-Rei e, depois de alguma negociação, consegue se apropriar do sol (que era o grande cocar do abutre) e o coloca a andar vagorosamente pelo céu. Antes de soltá-lo, *Ànỹxiwè* corta o cabelo do Urubu-Rei. Os abutres eram todos parentes ascendentes dele – *ilana* (MB), *ilabàtèrỹ* (FZ)... – e, por isso, fizeram *bròtyrè* para seu sobrinho, dando origem assim a esse comportamento cerimonial cuja presença na vida inỹ atual é notável.<sup>7</sup> Conta-se que, naquele tempo, todos eles tinham longos cabelos. Foi por causa de *Ànỹxiwè* que eles ficaram com o cabelo curto: alguns, como o carcará, ficaram apenas com um topete, outros, como o urubu e o *rarajìè*, tiveram a cabeça completamente raspada. O Urubu-Rei ensinou muitas coisas para *Ànỹxiwè*, depois voou, foi embora. Quando ele ia subindo, *Ànỹxiwè* se lembrou de coisas que tinha esquecido de perguntar e, à medida que sobe, o grande abutre vai lhe respondendo: como se pesca o pirarucu, como se faz canoa (Toral, 1992: 7 – Anexos; Pétesch, 1992: 450), onde se coloca o peixe pescado (Mabiore, 2014a: 32), e como se faz roça (Rodrigues, 2008: 54-55). Por fim, *Ànỹxiwè* lhe pergunta como se faz para trocar de pele. O Urubu-Rei responde, mas ele já estava muito longe, de modo que tudo que o demiurgo pode escutar foi um burburinho parecido com o barulho do vento. As árvores escutaram, por isso elas sempre renovam suas folhas; também as cobras, a aranha caranguejeira, o grilo *tysibryri* e o camaleão, por isso trocam de pele. Já os Inỹ não escutaram e por isso as pessoas morrem, em lugar de se renovar sempre (M02).

Depois de roubar o sol, equilibrando a duração do dia e da noite, *Ànỹxiwè* continuou morando com sua família por um tempo, mas logo partiu novamente. Todos os episódios narrados até agora tiveram lugar no extremo rio abaixo. Dalí, *Ànỹxiwè* parte

6 | O termo *aõni* se refere a uma gama de seres que povoam o cosmos inỹ atual, mas também a uma “potência-espírito” que caracteriza, além dos xamãs, todos os seres do tempo do primevo.

7 | Em diversas ocasiões, um parente mais velho se submete ao mesmo processo pelo qual um parente descendente (no mais das vezes uma criança) está passando: para dar apenas um exemplo, quando o menino está sendo pintado todo de preto e tendo seu cabelo cortado no segundo dia de sua reclusão no *Hetohokỹ* (o ritual de iniciação masculina), vários de seus parentes irão cortar um pouco de seu cabelo ou pintar uma parte de seu corpo com o mesmo jenipapo. Tal comportamento cerimonial é presente em virtualmente todos os rituais inỹ, assim como pode acontecer em contextos cotidianos, embora com menor frequência.

em uma longa caminhada rio acima<sup>8</sup>, ao longo da qual opera uma série de transformações que vão imprimindo no mundo as características que apresenta hoje.

Uma característica marcante daquele tempo era um regime universal de comunicação. Nas palavras de Mahuèdèru, “diz que, antigamente, os animais eram gente e falavam nossa língua, os animais terrestres, as aves”; “Antigamente só havia uma língua, não sei quando isso mudou. As árvores falavam em *inỹrybè* com as pessoas, e assim também os peixes e os animais terrestres” (Kabitxỹna; 2014: 35). Os animais conversam com as pessoas, contam-lhes coisas, ou as enganam, por vezes fazem sexo, casam-se e têm filhos com os humanos. Há histórias, inclusive, que envolvem apenas protagonistas animais e cujos desfechos comumente narram a origem de certas características atuais de algumas espécies – como o casco do tracajá feito da colagem dos fragmentos de sua carapaça primordial que fora quebrada, ou dos olhos da onça, feitos de resina de jatobá em substituição a seus originais danificados em uma desventura (ver Ribeiro, 2012: 116-125; Tèwahura, 2014).

Em sua caminhada, além da transformação da paisagem e de outros aspectos do mundo, *Ànỹxiwè* também transforma os vários animais que vai encontrando pelo caminho. À beira do rio, ele observa que os peixes não tinham nadadeira, de modo que as pessoas os pegavam com as próprias mãos, sem dificuldades. Ele então coloca nadadeira nos peixes, para que eles possam fugir, assim como esporão em algumas espécies e dentes em outras (como a piranha), para que pudessem se defender. Daí em diante, as pessoas precisaram aprender a pescar para se alimentar. Depois ele segue caminhando e transformando os animais em... animais – em inequivocamente animais: o cesto *wèriri* que um grupo de mulheres levava para colocar frutas, ele gruda em seu papo, transformando-as em camaleão (*kurè* ♀, *urè* ♂); ele dá um remédio para deixar rouca a bela voz de um grupo de cantores que estavam à beira de um lago, transformando-os no pássaro jacu-cigano (*hātana*) – a coifa plumária com a qual aqueles homens se adornavam se torna então as penas eriçadas da cabeça da ave. Alguns são enganados pelo demiurgo, que lhes toma certos objetos doravante característicos da humanidade: ele convence o Lagartixa a trocar seu bom machado por um feito de barro, imprestável, e depois o transforma em lagartixa (Mabiore, 2014b: 42-43); ele troca a canoa de madeira do Pato por uma feita de barro, que logo derrete quando é colocada na água, e o transforma nesse animal aquático (Pétesch, 1992: 452). Como comentou um narrador, “no tempo em que todos eram gente, os pássaros e todos os animais, ele os transformou em bicho.<sup>9</sup> Foi *Ànỹxiwè* mesmo que fez isso, foi andando por vários lugares e os transformando” (M05).

*Ànỹxiwè* extrai a humanidade desses seres do tempo primordial, que eram a um só tempo gente e camaleão, gente e lagartixa, gente e pato... É rigorosamente impossível saber se os Jacu-Ciganos que cantavam à beira de um lago eram pescadores em forma de pássaro ou pássaros em forma de gente; essa diferença era interna ao Jacu-Gente: seus aspectos humano e bicho superpunham-se intensivamente (Viveiros de

8 | Nas versões que registrei, a caminhada de *Ànỹxiwè* se inicia no extremo rio abaixo (*iraru*) e segue em direção à montante (*ibòkò* ♀, *ibòò* ♂). Em versões javaé (Torral, 1992; Rodrigues, 2008), ele sai de algum lugar próximo às cabeceiras do Araguaia e vai descendo o rio até seu extremo norte, que corresponderia à atual cidade de Belém.

9 | No original, *rairòdunỹ-*, verbo formado pela sufixação do verbalizador *-nỹ* à palavra *iròdu*, “animais terrestres” (termo que se contrapõe às aves, *nawàki* ♀, *nawii* ♂, e aos peixes, *kàtura* ♀, *àtura* ♂).

Castro, 2006). *Àn̄yxiwè* vem, então, e rouba uma parte desses seres, externalizando as diferenças que os constituíam internamente, produzindo gradativamente um estado atual em que há intervalos discretos entre as formas-*in̄y* e as formas-bicho. Mas o mito antevê o resultado das operações do demiurgo. Se os cantores eram uma multiplicidade intensiva Jacu-Gente, eles já eram referidos com o nome do pássaro e já eram habitantes da margem do lago, i.e., já apresentavam características atuais da espécie. O mito antecipa a transformação por vir. Renan Hāburunatu, de quem primeiro escutei uma narrativa sobre a caminhada de *Àn̄yxiwè*, comentou que o demiurgo não estava “transformando” aqueles com quem encontrava em animais; ele estava arrumando, corrigindo, ou consertando as coisas que não estavam como deveriam. E narrava o pensamento de *Àn̄yxiwè* antes de suas ações: “Isso não está certo! Vocês não são gente, vocês são” jacu-cigano, lagartixa, camaleão... A forma jacu-cigano já estava, de alguma maneira, presumida no Hātana mítico.

A afirmação de que, naquele tempo, os animais eram gente e falavam diz algo também, é certo, sobre a humanidade primeva: os *In̄y* do tempo em que *Àn̄yxiwè* andava sobre esse chão eram outra coisa ou mais (ou menos) que humanos, pois também eles podiam conversar com os animais. A própria mulher de *Àn̄yxiwè* era *In̄y*, mas se casou com um *aōni*, um tipo de conjunção impossível nos tempos de hoje. Antes disso, ela é protagonista de uma saga em que, dentre outras coisas, entra com seu filho na barriga do Socó-Boi (o menino sai de lá todo pintado, como a ave), faz uma árvore gigantesca descer até o chão para que possa subir nela, negocia chuva com um habitante do mundo do alto, seu filho se transforma em um pássaro e a abandona, e ela, por fim, se casa com o Raposa, ao chegar na aldeia dos animais (M08).

O fim desse tempo primordial será, justamente, marcado pelo eclipsamento dessa “transparência pré-cosmológica originária” (Viveiros de Castro, 2006: 332), o que a mitologia *in̄y* sintetiza em dois eventos principais. Primeiro, a chegada de *Àn̄yxiwè* à aldeia dos animais, onde lhes rouba o fogo (M10). Esse parece ser o evento de transformação derradeira: dali em diante, nenhum animal é mais gente, nenhum animal fala. A caminhada de *Àn̄yxiwè* é antes um tempo que um evento, uma imagem desse tempo primordial. Segundo, a primeira humanidade é extinta em função da revelação de um segredo ritual – o episódio, tanto quanto o local, são conhecidos como *in̄y wèbòhòna*. Dois meninos em reclusão iniciatória durante o Hetohok̄y (o grande ciclo de iniciação masculina) contam para sua mãe um segredo masculino, mas são denunciados por um velho – que escutou tudo, deitado no canto da casa – aos homens que voltavam da pescaria. Como resultado, os homens cavam dois grandes buracos na praça ritual, ateiam fogo e lançam todas as pessoas dentro. Os dois meninos são os únicos a sobreviver. Eles se casam com as mulheres periquito, que eram criação de seus sobrinhos uterinos e, tempos depois, partem rumo ao Araguaia – essa aldeia se localizava do outro lado da Ilha do Bananal, junto ao rio Javaés (M11). Quando chegam lá, encontram a humanidade verdadeira, que havia acabado de emergir do Berahatxi – o Fundo do Rio, patamar

inferior do cosmos – para habitar as margens do Araguaia (M12).<sup>10</sup> É a partir daí que os Inỹ se espalham, ocupando uma larga porção da calha desse rio.

A saída do Fundo do Rio marca o início do “tempo dos antigos”, *hỹyna mahādu bādeu* ♂. Se no tempo primevo tudo era contínuo (Lévi-Strauss, 2004), agora os intervalos discretos entre os seres já estão constituídos. A humanidade verdadeira aí inaugurada, entretanto, ainda que discreta em relação a outras gentes – os vários *aōni*, os povos estrangeiros, os animais –, ainda não possuía muitos dos elementos que caracterizam a condição propriamente *inỹ*, e essa é a tônica das histórias sobre esse tempo: elas narram como esses conhecimentos, rituais e outros elementos foram aprendidos ou apropriados. Os enfeites e unções corporais, assim como certos produtos de roça, foram tomados dos Wèrè e dos Tapirapé (M12); a agricultura foi ensinada pelo povo celeste de Tainahakỹ, o Homem-Estrela (M14); o ritual de iniciação xamânica foi ensinado a um xamã por um *aōni* (M18); a divisão entre os grupos de praça de cima (*ibòò* ♂), do meio (*itya* ♂) e de baixo (*iraru*) é consequência da maneira assim repartida como Biuraxi e seus companheiros desceram do patamar superior do cosmos para a aldeia de Sanawè, e foram eles que ensinaram como fazer a festa da primeira colheita (M15).

Ao contrário do tempo primevo, não há um evento que marque claramente o fim do “tempo dos antigos”: nele se passaram acontecimentos remotos como os acima narrados, tanto quanto outros mais recentes, por vezes historicamente localizáveis. A diferença entre os “tempos”, assim, não é cronológica: ainda que sejam sequenciados, cada tempo é um mundo de características particulares e, por isso, poderiam ser mais precisamente chamados de *tempos-mundos*;<sup>11</sup> é isso que figura em primeiro plano. Mais importante que o que vem antes ou depois do que é a potência particular que uma ação evoca: tudo que operacionaliza essa transparência pré-cosmológica do mito, poderíamos dizer, tem lugar no tempo-mundo primevo, aquele em que, como descreveu Mahuèdèru, *ixỹ isỹruhukỹ rỹiramỹhỹ*, “as pessoas estavam perto da transformação”; entre os Karajá como em virtualmente toda América do Sul indígena, esse é o caso do xamanismo e do ritual.<sup>12</sup>

As narrativas que vimos até aqui dão conta do surgimento daquilo que, em seu conjunto, os Inỹ chamam de seu *bādèdàkỹnana* ♀, *bādèdỹynana* ♂, seu “conhecimento” ou “cultura”. No tempo atual, ao contrário, nada mais é criado, e tudo que as ações das pessoas podem fazer é replicar, ou atualizar as formas que já estão dadas, pois sua origem está inscrita no passado mítico. Ações que não replicam essas formas não são vistas como “inovação”, no sentido do desenvolvimento ou aprimoramento das formas de se fazer algo, mas como um distanciamento em relação à condição propriamente *inỹ*. Um comentário de Mahuèdèru ao final de uma narrativa é significativo quanto a isso:

Essa não é uma história nova, não, é antiga. Uma história antiga, muito antiga, sobre como, antigamente, nós existíamos, sobre como nós começamos. Já nós, somos gente nova. Nós

10 | Para uma análise mais detalhada do surgimento da humanidade verdadeira e, por um lado, a diferenciação dos três povos *inỹ* e, por outro, a distinção entre os *inỹ* e os *ixỹju*, povos estrangeiros, ver Nunes (2018; 2019).

11 | O próprio termo que traduzo aqui por “tempo”, *bādeu* ♀, é formado pela sufixação da posição temporal -u ♂ ao substantivo *bādè*, uma partícula usada em expressões para paisagens, biomas, clima e fenômenos meteorológicos, assim como para tempo (no sentido da duração), mundo e território – além de humor, de maneira análoga a quando dizemos em português que “o tempo fechou”.

12 | Esse são dois aspectos sobre o quais não vou me deter aqui. Quanto ao xamanismo, não é preciso muito para mostrá-lo; para não apinhar exemplos, veja-se a vívida e belíssima descrição de Davi Kopenawa sobre a transparência em relação aos *xapiri* que tem lugar em seus tranSES (Kopenawa e Albert, 2015). De outro lado, é digno de nota que a demonstração de Lévi-Strauss sobre a “colaboração entre sincronia e diacronia” que caracteriza as “sociedades frias” (ver *infra*) recorra justamente ao ritual, cujo sistema “tem por função superar e integrar três oposições: a da diacronia e da sincronia; a das características periódica e aperiódica que uma e outra podem apresentar; e enfim, no seio da diacronia, aquela do tempo reversível e do tempo irreversível, pois, ainda que o presente e o passado sejam teoricamente distintos, os ritos históricos transportam o passado ao presente [...]: dos heróis míticos, podemos verdadeiramente dizer que eles retornam, pois toda sua realidade está em sua personificação” (Lévi-Strauss, 1962: 314 – grifos meus). Essa afirmação caberia bem ao caso karajá, para os quais argumentei (Nunes, 2016) que o ritual, colocando homens e espíritos em conjunção, opera um regime transformativo que coloca os homens “perto da transformação”, o que equivale a uma espécie de presentificação do tempo primevo.

estamos bem, os brancos estão aí, temos roupas, não nos falta nada. Nós estamos nos tornando como os brancos.<sup>13</sup> Já eles [os antigos] não, eram inỹ de verdade [inỹtyhykyỹ]: ficavam pelados, as mulheres escondiam suas partes com inỹtu [um tipo de tanga de entrecasca]. Os que sabiam faziam rede de algodão para si. Suas redes eram muito boas, bem alvas quando novas, depois iam sujando. Aqueles que sabiam se cobriam com algodão.

Lévi-Strauss caracteriza as “sociedades frias” como sistemas que “funcionam em uma espécie de zero absoluto de temperatura [...] ‘histórica’” (Lévi-Strauss e Charbonnier, 2010: 38), apresentando “uma tendência a se manter indefinidamente em seu estado inicial” (ibidem: 34). Antes que negar a história aos índios, como muitos críticos supuseram<sup>14</sup>, o que o autor visava eram as diferentes “atitudes subjetivas que as sociedades adotam diante da história, às maneiras variáveis com que elas a concebem” (Lévi-Strauss, 1998: 108). Para as “sociedades frias”, a mitologia tem um papel central, pois o passado mítico é “concebido como modelo intemporal, mais que como uma etapa do devir” (Lévi-Strauss, 1962: 313). De comportamentos cerimoniais, conhecimentos e técnicas a características anatômicas das espécies animais, o caso karajá mostra, tudo tem sua origem inscrita no mito, que aparece, portanto, como um fundo contra o qual as ações atuais têm lugar – voltarei a isso logo abaixo. A “história mítica”, dessa forma, apresenta

o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue não apenas ultrapassar essa dupla contradição, mas retirar dela a matéria de um sistema coerente em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem risco de que entre elas surjam novos conflitos (Lévi-Strauss, 1962: 313).

As histórias karajá que vimos até aqui dão conta justamente dessa disjunção; mas ela é, com efeito, dupla. Os habitantes do tempo primevo eram de outra natureza que os Inỹ atuais pois, naquele tempo, todos eram *aõni*, todos estavam “perto da transformação”; já os antigos, sendo de mesma natureza que seus descendentes contemporâneos, foram criadores, pois é a eles que remonta a origem do ‘conhecimento’ ou ‘cultura’ inỹ que as ações das pessoas atuais replicam. Resta ver no que precisamente a “criação” e a “cópia” consistem.

## CRIAÇÃO E INVENÇÃO

Todos os mitos que vimos narram a “origem” (*kòraru* ♀, *òraru* ♂) de algo. Mas essa “criação”, na grande maioria dos casos, não é uma “invenção”, uma criação *ex nihilo* (ver

13 | *Tori usè inỹ boho rakurukumỹhỹ*. O verbo *rakuruku*- ♀, *roruku* ♂, é uma forma plural do verbo *runỹ*, “sentar-se”, que é usado em vários contextos com o sentido de “tornar-se”.

14 | Para Lévi-Strauss, “todas as sociedades humanas têm uma história, igualmente longa para cada uma delas pois esta história remonta às origens da espécie” (Lévi-Strauss e Charbonnier, 2010: 39). “Nesse sentido, é tão cansativo quanto inútil acumular argumentos para provar que toda sociedade está na história e que ela muda: é a própria evidência” (Lévi-Strauss, 1962: 310).

Viveiros de Castro, 2004). O dia longo é uma transformação do dia curto; as espécies animais atuais são uma redução dos animais-*aõni* primordiais. Criação é roubo, transformação, transferência. Ou ela não é nada mais do que uma elicitação: o que é “criado” já estava lá, por assim dizer, desde o princípio. A começar pelo próprio mundo. Não há uma história de como ele começou. No princípio de tudo, só existiam *Àn̄yxiwè* e sua avó. Ou melhor, *já existiam* *Àn̄yxiwè* e sua avó; e os animais, e a humanidade primeva... Na história do roubo do sol, quando *Àn̄yxiwè* corta o cabelo do Urubu-Rei, a narradora diz que “seus *bròtyrè*”, i.e., seus parentes abutres, se submetem espontaneamente ao corte; e é por isso que existe *bròtyrè* hoje. Mas isso acontece espontaneamente, ninguém os instrui sobre como devem fazer. Tudo se passa como se o conhecimento sobre *bròtyrè* já existisse, mesmo que ninguém nunca tivesse feito: ele é apenas elicitado. De modo análogo, os animais transformados por *Àn̄yxiwè* já tinham os nomes e algumas das características dos membros atuais de suas espécies. O Raposa já corria mais que os outros, a Anta já era pesada, o Tamanduá já comia formiga, a Onça já era um predador feroz, o Macaco-Prego já era traquina e o Tracajá já gostava de ficar se esquentando ao sol. Cada animal mítico “já era antes o que iria ser depois” (Viveiros de Castro, 2006: 324); o que *Àn̄yxiwè* faz, de certo modo, é elicitar uma forma animal que já estava lá, desde o princípio, ao mesmo tempo que eclipsa sua potência *aõni* – como disse Renan, ele estava apenas “corrigindo” ou “arrumando” as coisas.

Por vezes o mito faz um caminho tortuoso: ele parece precisar eliminar algo para, mais à frente, poder narrar sua origem. Os primeiros humanos viviam demasiadamente “perto da transformação” e, por isso, precisam ser radicalmente eliminados para que a humanidade verdadeira possa sair do Fundo do Rio *tèròwy-mỹ*, “em substituição a eles”, diz uma narradora. Um dos exemplos mais emblemáticos quanto a isso é o do Hetohokỹ, o grande ciclo ritual de iniciação masculina, cuja origem é narrada da seguinte maneira:

#### **M16: A origem do Hetohokỹ**

Uma mulher estava há três meses de resguardo após o nascimento de seu filho. De repente, ela sentiu uma vontade enorme de comer peixe. Durante a noite, desceu para a praia e encontrou um grupo de homens do povo Wryy, que a levou para sua aldeia. Lá, as mulheres lhe enfeitaram e lhe alimentaram com peixe cozido para encerrar seu resguardo. Então ela ficou entre os Wryy, se casou e teve dois filhos. Quando os meninos já estavam crescidos, ela anuncia ao marido que vai leva-los à sua antiga aldeia para que seus irmãos mais velhos fizessem uma festa do Hetohokỹ para inicia-los. O marido vai junto, mesmo sua mulher insistindo para ele não ir, e acaba morto secretamente por seus cunhados logo antes do início da reclusão dos meninos. Terminado o ritual, os meninos saem da reclusão já iniciados, como *jyrè*.

A festa já era realizada pelo povo extinto em *inỹ wèb̀h̀h̀ona*<sup>15</sup>, e acabou junto com eles. Foi preciso, então, que uma mulher desrespeitasse o resguardo e terminasse esquecendo-se dos seus, para posteriormente retornar e pedir a seus irmãos que fizessem a festa para seus sobrinhos. E eles simplesmente fazem a festa: o esquecimento que pesa sobre o Hetohokỹ é subitamente revogado pelo mito.

Um último caso digno de nota é o da origem dos brancos. Há uma história sobre o encontro dos Karajá com os Tori Uhu, os primeiros brancos que penetraram o vale do Araguaia (M22). Mas os brancos já estavam presumidos lá, no princípio de tudo: *Ànỹxiwè* rouba um machado de ferro do Lagartixa, e a pá da Ema – instrumento esse para o qual, ao contrário do machado, nem sequer havia um equivalente nativo. Na mitologia Javaé, até itens tecnologicamente mais complexos como espingarda e mesmo automóveis são trazidos do fundo do rio pelos *Ijèwèhè*, o povo de *Ànỹxiwè* (Rodrigues, 2008: 49). A existência dos brancos já estava presumida. Então, dois irmãos gêmeos, filhos de uma mulher humana e de dois pais *aõni* diferentes – *Ànỹxiwè* e o Mucura –, vão em busca de seu pai (*Ànỹxiwè*), que lhes entrega armas de fogo e os manda embora, um para montante e outro para jusante, onde se tornam os ancestrais dos brancos<sup>16</sup>. Só então, o discurso mítico estaria pronto para dar conta do aparecimento dos não-indígenas: “seu lugar”, para lembrar a célebre passagem de Lévi-Strauss, “estava, de certo modo, reservado” (1993: 66). Para narrar a origem de qualquer coisa, o mito precisa inscrevê-la no princípio, de modo que seu aparecimento seja apenas a transformação ou a simples elicitación de algo que “já estava lá”.

De modo análogo, a ação criativa propriamente humana consiste em fazer aparecer uma forma já dada. É interessante, nesse sentido, o uso que os Inỹ fazem da palavra “original”. Em português, o termo pode se referir a algo como um “certificado de origem” (quando se diz que um produto é original, por exemplo), mas também àquilo que é inovador, fruto do exercício da criatividade. O uso que os Inỹ fazem da palavra diverge radicalmente desse segundo sentido, aproximando-se mais do primeiro. Um objeto original é aquele que é fabricado de acordo com sua estética convencional, em termos do formato, das cores, dos materiais convencionais etc. Hoje, as pontas de flecha para matar peixes são feitas com um pequeno pedaço de ferro, mas a original é com osso. A madeira original para se fazer o arco é o *patxi*, e para se fazer a canoa, o *landi*. Na falta de *kàtara* ♀, *àtara* ♂ (um tipo de concha de mexilhão de água doce), o original, faz-se o brinco masculino *dohoruè* com um pedaço de CD. Diz-se, também, que pessoas são “originais” quando elas agem de maneira *ityhyre* – “correta” ou “exemplar”. De um velho que é um grande agricultor, pescador e um dos únicos a ainda esculpir canoas de madeira à machado, além de ser imputado como grande conhecedor “da cultura”, ouvi várias vezes se dizer que ele é “original”.

Original, em suma, é aquilo que por definição não é inventado: é o que remete à origem, é a elicitación de uma forma dada. A invenção, por sua vez, está sempre além ou aquém da humanidade verdadeira. No tempo primevo, por exemplo, há coisas que

15 | Cf. *supra*, a história do povo extinto após a revelação de um segredo masculino por dois meninos em iniciação – eles estavam, justamente, sendo iniciados em uma festa de Hetohokỹ.

16 | Algumas versões karajá dizem que os brancos são descendentes do filho de Mucura, ao passo que o filho de *Ànỹxiwè* seria ancestral dos Inỹ (Donahue, 1982: 47-9; Pétesch, 1992: 462-4); em versões javaé, ambos os gêmeos são ancestrais dos brancos (Rodrigues, 2008: 61-5; Lourenço, 2009: 97-101), de modo que *Ànỹxiwè* é *tori labiè*, “avô dos brancos” (Rodrigues, 2008: 65). Na versão publicada por Lourenço, *Ànỹxiwè* (*Tanỹxiwè*, em Javaé) é o primo mais novo de *Kujỹ* (2009: 98) – a autora diz ainda que “o próprio herói é a expressão da diferença [entre índios e brancos] porque seus avôs eram brancos” (ibidem: 100).

foram inventadas: para mencionar apenas uma, *Àn̄yxiwè* cria as nadadeiras, esporões e dentes dos peixes – ele observou como as pessoas pegavam os peixes facilmente com a mão, então “pensou em colocar nadadeira na calda deles”, diz a história. Se o tempo primevo é o tempo da criação (ou o tempo das origens, talvez fosse mais preciso dizer), é porque ele é disjunto em relação ao presente: *Àn̄yxiwè*, assim como outros, ‘criava’ as coisas (inventivamente, ou apenas elicitando-as), mas só podia fazê-lo porque era *aõni* – algo que os narradores não cansam de enfatizar.<sup>17</sup> Ademais, o que aí foi criado aparece hoje como uma forma convencional.

Já no tempo atual, é certo, há muito que é inventado. Mas essas ações criativas “não originais” – que alteram os padrões de respeito e vergonha, ações antissociais ou imorais etc. – não são entendidas como uma fonte de transformação ou inovação da “cultura”: em outras palavras, elas não são tomadas prospectivamente como uma origem possível. Antes, elas elicitam formas não convencionais, o que pode aparecer de maneiras variadas. Pessoas com comportamentos inusitados ou excessivos são comumente chamadas de “loucas” (*itxýtè*)<sup>18</sup>; falar português, comer a comida dos brancos e assistir televisão elicitam formas-branco, provocando assim a percepção de que “está acabando”, de que “está tudo diferente”. O exemplo prototípico talvez seja o do xamanismo. Enquanto o trabalho dos curadores é mediado por formas convencionais, a feitiçaria é tida como uma prática inventiva. Os curadores não inventam nada: eles aprendem com outros curadores e com seus *aõni* auxiliares – em última instância, são esses últimos que identificam a doença e que curam, e o xamã, nesse sentido, é mais bem um intermediário. Já os feiticeiros estão sempre desenvolvendo novos malefícios, cuja inovação é parte importante de seu poder letal: os feitiços são “invenção dos feiticeiros”, os Karajá costumam dizer.<sup>19</sup> Em resumo, a criação, no mito e no mundo atual, está sempre situada além (ou aquém) da humanidade verdadeira. A ação propriamente humana, *in̄y*, não é baseada na invenção, mas se reconhece na replicação, na elicitação de formas já dadas, na atualização de um “original”.

## A CULTURA DOS MITOS

A ação humana, portanto, tem parâmetros claros, e isso coloca aos In̄y a possibilidade de avaliar cada ato em termos do que ele é capaz de elicitar: há maneiras *certas* e *erradas* de se fazer as coisas. Esse contraste é marcado recorrentemente. Diz-se que algumas coisas são/estão *kòbiti* ♀, *òbiti* ♀, uma palavra que tem um significado de retidão, correteza. De outras coisas, diz-se que são/estão *ehadu*, uma adaptação fonética do português “errado” à língua karajá. Quando cheguei à aldeia Santa Isabel no início de 2014, a festa do Hetohokỹ estava ameaçada de não acontecer. O ritual havia sido interrompido pela mãe dos iniciandos em virtude da morte recente de uma parente próxima. Abalada pelo luto, ela disse que não patrocinaria mais a festa. Sua atitude, porém, foi duramente criticada. As pessoas diziam que, apesar de também estarem

17 | No meio da longa saga de *Hāwyy Wènõna*, a protagonista faz sua irmã mais nova aparecer subitamente – ela estava muito distante da aldeia, no meio do mato, então como poderia fazer sua irmã aparecer lá? A narradora se mostra perplexa com o feito da protagonista, e conclui: *aõni ratxil*, “Ela era *aõni*!” (*aõni* ♀; *aõni* ♂).

18 | Como um rapaz que, em dada ocasião cerimonial, usou a tinta do jenipapo para desenhar uma genitália feminina em seu tórax, em lugar de ornamentar-se com os padrões gráficos *in̄y*, o que provocou muitas risadas: “ele é doido” (*itxýtè*). A questão, claramente, não era de pudor, mas do caráter inventivo de sua ação: ele se pintou com algo que não era uma pintura.

19 | Ademais, por sua aliança transumana, os xamãs são ditos eles próprios serem *aõni*. Isso é particularmente marcante no caso dos feiticeiros, que enxergam suas vítimas (por vezes um parente próximo) não como pessoas, conta-se, mas como “bichos”. Somos remetidos, assim, novamente ao tempo primordial, um tempo-*aõni*.

muito tristes com a morte da jovem, aquilo estava *ehadu* pois, uma vez que o Hetohokỹ começa, ele não pode parar: diferentemente de outros rituais<sup>20</sup>, o luto é respeitado e depois a festa segue. “Isso é lei!”, “na nossa lei é assim”, “isso é da cultura”, diziam.

“Correto” é aquilo que elicitava uma forma propriamente humana. Ou, dito de outro modo, é aquilo que está de acordo com as “leis da cultura”. É digno de nota o vocabulário ‘legalista’ que os Inỹ usam para falar de sua cultura: ela é algo que tem “leis”, “regras”, “normas”. Ouve-se com frequência os karajá usarem essas palavras para se referir ao modo correto, apropriado, de agir em qualquer situação dada: de se portar em determinado momento do ritual, a maneira como um marido deve tratar uma esposa e vice-versa, as responsabilidades dos chefes perante a comunidade etc. Como me disse certa vez Gedeon Ijàraru, “o branco não tem cultura certa, que nem o índio. O branco não tem cultura”. Uma “cultura certa”, com inúmeras prescrições e proscricões. Os brancos, é certo, tem leis, muitas leis, mas elas são de natureza radicalmente distinta. No mais das vezes, elas são seguidas por força de obrigação – não nos resta muitas opções –, mas concordar ou não com a normatividade vigente é toda uma outra questão. E podemos discordar delas por serem elas mesmas o produto da ação e da responsabilidade humanas: feitas por pessoas, supostamente para o bem comum e para viabilizar e organizar a vida em sociedade – o velho problema contratualista –, elas podem e devem ser mudadas para acompanhar a caminhada incessante da história.

Aos Inỹ, igualmente, não resta muitas opções senão seguir as “regras de sua cultura”. Mas suas leis não se fundam em contrato. Por que os homens se dividem em grupos de praça de cima, do meio e de baixo? Por que foram assim divididos que os habitantes do Mundo do Alto desceram, quando Sanawè e seus companheiros os pegaram. Por que as pessoas fazem *bròtyrè* para seus parentes descendentes? Porque os abutres assim fizeram quando Ànỹxiwè cortou o cabelo do Urubu-Rei. E mesmo quando não há uma história que dê conta de algo em específico, diz-se que se deve agir daquela maneira por ser *òbiti* ♂, “correto”, por ser “uma regra da nossa cultura”. As leis inỹ, em suma, são parte da dimensão do mundo que se apresenta para os humanos atuais como dada, inata (Wagner, 1981). A “antiguidade”, nas palavras de Lévi-Strauss, é “colocada no absoluto, pois ela remonta à origem do mundo” (1962: 313).

Por isso a maneira como os Inỹ falam de sua “cultura” dá a impressão de que se trata de um estoque fechado e aparentemente imutável de elementos como sua língua, os rituais, um conjunto de ornamentos e unções corporais, padrões de comportamento bem determinados de pessoas em relações recíprocas específicas, uma rígida divisão de gênero etc. Um estoque fechado, justamente porque *dado*.<sup>21</sup> Não estando no domínio da ação e da responsabilidade humanas, essas leis não poderiam se transformar, ou melhor, ser deliberadamente alteradas. Nos tempos atuais, as ações das pessoas em muitas ocasiões não se pautam pelas “regras da cultura”, mas seguem o modo dos brancos. Hoje praticamente não se planta mais roça, e a comida de base vegetal é em sua imensa maioria adquirida no comércio local; os recém-casados não

20 | No caso das danças de Aruanã, por exemplo, uma morte autoriza a família a mandar esses espíritos embora e queimar suas máscaras, dando fim ao ritual (ver Rodrigues, 2006).

21 | Um estoque fechado de direito, mas não de fato, melhor deixar claro; é por ser remetido ao domínio do dado que o estoque de elementos que conforma a “cultura” aparece como fechado. Mas novas “leis” podem surgir, conquanto se “descubra” que ‘sempre estiveram lá’. Assim como o estoque corrente de elementos certamente não é imemorialmente idêntico a si mesmo: muito do que hoje aparece como uma “lei” é já a incorporação como dado de algo que outrora foi uma invenção ou inovação – voltarei a isso mais adiante.

têm mais uma relação de respeito/vergonha e evitação para com os sogros tão marcada quanto no tempo dos antigos. Enfim, haveria ainda uma infinidade de outros exemplos. Muitos jovens, quando criticados pelos mais velhos sobre a maneira como estão fazendo determinada coisa, respondem dizendo que hoje não estamos mais no tempo dos antigos – como ouvi certa vez um rapaz responder à sua mãe, *wiji 2015 bàdè n̄yim̄h̄ȳde! 2015!* (“Estamos em 2015!”). O ano atual virou uma expressão corrente para se referir a esse afastamento em relação ao modo de vida dos antigos. Mas quando se deparam com isso, os In̄y não dizem que sua cultura está mudando, e sim que ela *ixawi-m̄y roim̄h̄ȳre*, “está acabando”. Dada, a cultura não pode ser transformada, mas sim perdida (ver Nunes, 2013).

## FORMAS

Os elementos que, para os In̄y, constituem sua “cultura” – uma gama ampla de coisas que vão desde objetos a modos de relação – correspondem àquilo que chamo de *formas*. O foco, aqui, não recai sobre a aparente concretude ou materialidade desses elementos (que podem soar como ‘coisas’ que ‘são cultura’ ou ‘são da cultura’); trata-se antes de uma estética, em um sentido amplo, de um conjunto de convenções formais que codifica a maneira específica como ações e relações precisam aparecer para dar a ver as pessoas como semelhantes ou diferentes entre si. Como diz Marilyn Strathern, “as relações só são reconhecidas se elas assumem uma forma particular. [...] A objetificação requer necessariamente a assunção de uma forma; o conhecimento precisa se fazer conhecer de uma maneira específica. [...] Isso só pode ser feito por meio de uma estética apropriada” (1988: 180-181 – grifo original omitido e outro adicionado por mim).<sup>22</sup>

O comportamento cerimonial *bròtyrè* é uma forma-in̄y porque apresenta uma estética específica segundo a qual se pode reconhecer que relações determinadas foram ativadas: uma pessoa mais velha que se submete ao mesmo processo que um parente próximo mais novo – geralmente uma criança –, compartilhando da mesma substância (cortar o cabelo com a mesma tesoura, se pintar com o mesmo jenipapo, comer da mesma comida) como maneira de apoiar e de diminuir a vergonha daquele ou daquela em prol de quem se faz o ato (ver Nunes, 2016: 216-226). É uma forma que evidencia um vínculo de parentesco, de uma distância determinada, entre duas pessoas humanas. Um homem pescando em sua canoa pode ser uma forma-in̄y, na medida em que evidencia a relação com sua mulher, dando-o a ver como um marido, pois os maridos pescam para alimentar suas esposas e filhos. Um *latenira* – capacete plumário usado pelos meninos que vão ser iniciados no Hetohok̄y – é uma forma-in̄y porque objetifica uma série de relações: entre o menino e seus pais, destes com outros parentes por meio dos quais eles podem obter as penas e a estrutura do capacete etc. Um homem que bebe e agride seus parentes é uma forma-Outro, pois evidencia um comportamento amoral e agressivo que é característico não da condição in̄y, mas

22 | Vale aqui uma citação mais extensa: “Objectification necessarily requires the taking of a form; knowledge has to be made known in a particular way. Now Westerners apprehend as symbolic a relationship between an item and what it ‘expresses’, as we imagine a shell valuable depicting a child, for the relationship between its ‘things’ each with their own form. Where Melanesians personify relations – endow valuables with human attributes and human capabilities as they do individual people – they must instead *make the form appear*. For a body or mind to be in a position of eliciting an effect from another, to evince power or capability, it must manifest itself in a particular concrete way, which then becomes the elicitory trigger. This can only be done through the appropriate aesthetic. My argument is that relations are objectified in a few highly constrained ways. Only certain specific forms of interaction will be taken as evidence of the successful activation or maintenance of relationships. In being conventionally prescribed these are reified: they-in-themselves hold evidence of the successful outcome” (Strathern, 1988: 180-181).

daquela dos *ix̃ju* (“povos estrangeiros”), por exemplo. Ao elicitare essa forma, ele se dá a ver como um diferente, como um não-parente.

Se as formas são dadas, parte da dimensão inata do mundo, ser-se humano é um estatuto que necessita ser constantemente produzido, justamente porque não está garantido. As formas são dadas, mas nada garante *a priori* que determinada ação vá elicitare uma forma-iñ, e não uma forma-Outro: em um contexto determinado, é preciso fazer a forma apropriada aparecer. O processo do parentesco, no mundo atual, replica o processo de constituição da humanidade verdadeira no mundo do mito: o fundo contra o qual a humanidade se constrói é a alteridade (Viveiros de Castro, 2002a; 2002b). Por isso mesmo, talvez, as histórias sejam tão presentes na vida cotidiana; por isso mesmo, talvez, eventos aparentemente banais desencadeiem narrativas sobre o início dos tempos; por isso mesmo, talvez, personagens ou eventos míticos sejam tão frequentemente usados como medida de comparação para comportamentos imorais, extravagantes, excessivos.

As formas são aqueles “gatilhos elicitatórios” de que fala Strathern, elementos convencionais que, existindo em número reduzido, servirão como evidência de que uma relação foi ativada de uma de maneira determinada (Strathern, 1988: 180) e, assim, aqueles nela envolvidos sabem-se humanos um para o outro—ou diferentes um em relação ao outro. Elas estão intimamente ligadas àquilo que José Kelly chamou de performance, pois, se “o status da pessoa que age é sempre revelado pela ação de outra” (2011: 125), essa revelação consiste na elicitação de uma forma – ver também Kelly e Matos (2019). Assim, fazer-se humano para outros humanos é uma performance incessante, na qual é preciso fazer as formas apropriadas, convencionais, aparecerem. Assim como a alteração, seja como uma performance malsucedida seja como uma ação intencional, é a elicitação de formas não convencionais, ou convencionalmente Outras. Nessa medida, as formas estão também intimamente ligadas à constituição da subjetividade que, como mostrou Anne-Christine Taylor, “é primariamente uma questão de refração” (2012: 217).

Uma “imagem”, é claro, que pode incluir palavras, objetos, posições... Nesse sentido, as famosas bonecas de barro *ritxoko* ♀, *ritxoo* ♂, podem ser vistas como uma objetivação de parte do estoque de formas convencionais iñ.<sup>23</sup> As ceramistas moldam no barro homens pescando, mulheres com potes de água ou ralando mandioca, meninos em iniciação adornados e sentados sobre seus bancos cerimoniais, mulheres em trabalho de parto, cenas rituais em que figuram os parentes *bròtyrè*, assim como imagens de homens e mulheres (geralmente sentados) pintados e adornados, dentre muitas outras cenas da vida cerimonial e cotidiana. A imagem de um homem sentado em sua canoa e levando uma tartaruga, fruto de sua pescaria, é uma forma na medida em que codifica uma série de relações (entre o homem e sua mulher, seus filhos, seus sogros) que, se ativadas de maneira apropriada, darão a ver aquele homem como um pescador, um marido/pai/genro para sua mulher/filhos/sogros, em suma, como um homem iñ.

23 | Em parte, pois as cerâmicas também retratam personagens do tempo primevo e seres como os aruanãs mascarados.

A imagem das bonecas de barro como objetificação de formas inỹ é particularmente interessante pela diferença evidente que apresenta em relação às ações das pessoas atuais. Hoje, não se vê homens pescando tartaruga em canoas de maneira, mas sim em embarcações de alumínio movidas a motor de popa; as técnicas utilizadas são basicamente as mesmas dos regionais, e não mais aquelas dos antigos (flecha e mergulho). Comparada à aparente “hibridez” das ações atuais, a imagem moldada em cerâmica poderia parecer mais uma “purificação figurativa”<sup>24</sup> que uma figuração realista. No entanto, o que é objetificado não é um objeto, ou elemento, mas sim relações: não o homem pescando, mas o nexos de relações particular que a pesca implica. Portanto, mesmo se valendo de instrumentos dos brancos (barcos, gasolina, linhas de nylon), a pesca masculina é um gatilho elicitatório que faz a forma-marido aparecer, do mesmo modo como faziam os antigos.

Vimos que o passado mítico é disjunto em relação ao presente, pois ele é o tempo da criação: o que ele narra, em uma palavra, é a origem da “cultura”. Mas ele é também conjunto ao presente, pois “desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade” (Lévi-Strauss, 1962: 312-313). Que as pessoas atuais sejam “copistas”, como colocou Lévi-Strauss, responde àquela disjunção tanto quanto a essa conjunção: agir de acordo com as “regras da cultura” é fazer aparecer uma forma já dada, pois já estava lá, inscrita no começo de tudo. Mas o ato de “copiar” não refere à replicação perfeita de si mesmos ao longo do tempo – a fantasia impossível da autoidentidade –, mas à habilidade de se fazer reconhecer relações determinadas (marido-esposa, genro-sogra, pai-filho/a) a partir de uma estética específica: uma forma.

É nesse sentido que, retomando a formulação de Lévi-Strauss, ‘a sincronia colabora com a diacronia’. A continuidade, diz ele, “não admite nem orientação, nem grau” (1962: 313). O passado mítico é concebido como “modelo intemporal, antes que como etapa do devir” (ibidem: 312), pois remete ao domínio do inato, do dado (Wagner, 1981).<sup>25</sup> A continuidade em relação a ele, portanto, não aparece como um movimento cronologicamente orientado, mas como um fundo contra o qual se faz hoje, como se fazia ontem, as mesmas formas aparecerem. Pelo mesmo motivo, ela não admite gradação: não há coisas “mais culturais” que outras, mas sim coisas que “são da cultura”, que “são uma lei para nós”, e coisas que não são, pois são cultura/conhecimento (*bàdèdỹynana* ♂) de outrem. Fazer uma forma aparecer é uma questão de história, mas não de tempo.

## O TEMPO DESLOCADO

Isso não é dizer que tal dinâmica relacional não tenha nenhuma relação com a maneira como o transcurso do tempo é percebida, ou nenhum efeito sobre ele. Assim como o passado mítico, pois articulada a ele, a maquinaria da ação humana opera algo

24 | Tomando a ideia de “purificação” em analogia a Latour (1994).

25 | Daí também a ausência de um sujeito histórico transcendental: difratada entre uma pluralidade de variantes – pois cada pessoa conta a história que ouviu de sua avó ou avô, de modo que seria mais apropriado falar das histórias karajá, como eles fazem, e não d’A história karajá –, a história indígena é narrada entre a primeira e a terceira pessoa do plural (a “nossa história” é sempre a história de Outros, demiurgos, animais, espíritos...). Essa falta “de um sujeito que seja narrador e agente da história, seria talvez distintiva de uma história ‘fria’, mas que convive sem problemas como uma consciência de mudança” (Calavia Sáez, 2005; 43)

como uma compressão intensiva do tempo, na medida em que fazer recorrentemente as mesmas formas aparecerem ‘apaga sua particularidade’. Não é possível pensar o mito separado da ação humana atual pois, se cada ação precisa fazer uma forma aparecer, então o mito precisa inscrever tudo no início do mundo, esse fundo intensivo de virtualidade a partir do qual é possível narrar origens. O lugar dos brancos, dizia Lévi-Strauss, estava de certo modo reservado; pois sua inserção nos nexos relacionais indígenas requeria a assunção de formas que, projetadas no domínio do dado, necessariamente apareceriam como ‘já estando lá’, desde o princípio.

Algumas características do conhecimento/cultura inĩ apresentam efeito correlato. As próprias pessoas, caberia dizer, se substituem umas às outras ao longo do tempo, o que é particularmente visível na combinação entre o sistema de transmissão de nomes em geração alternada (os nomes dos avós são passados para os netos) com o fato de que só há dois termos de parentesco para todas as pessoas a partir da geração G+2: todos são avós (*wàlahi*) e avôs (*wàlabiè* ♂). Com já havia notado Dietschy, “o fenômeno das gerações alternadas [...] contribui para o encurtamento do tempo social” (1977: 299)<sup>26</sup>: “meu avô Wasuri”, portanto, é necessariamente uma pessoa já atualizada diversas vezes. Esse efeito, para ser mais preciso, não é exatamente um “encurtamento” do tempo – pois isso implicaria ainda tomá-lo em sua extensão –, mas sua “compressão intensiva”, por assim dizer. Tal efeito se faz sentir particularmente nos relatos cujos detalhes permitem uma datação aproximada, mas nos quais os narradores identificam positivamente um protagonista que, dado sua idade (ou a de seus netos), não poderia estar vivo naquele momento: é rigorosamente impossível saber se o protagonista era aquela pessoa específica ou seu avô, ou seu tataravô. Impossível tanto quanto irrelevante; pois, afastado no tempo, “meu avô Wasuri” é sempre a composição de suas atualizações, antes que uma pessoa individual. Diante disso, a ideia tantas vezes repetida de que “foram nossos avós que nos ensinaram” ganha um sentido mais profundo, relacionando o presente ao ‘passado intemporal’ – ou contratemporal, talvez seria melhor dizer –, antes que referindo à mera percepção difusa de uma continuidade ‘histórica’.

Quando a humanidade verdadeira sai do Fundo do Rio, todos os outros índios (*ixĩju*) saem também – também eles já estavam presumidos, desde o princípio. Depois de um período em todos viveram juntos e pacificamente sob o comando de “nosso avô Woubèdu”, um homem inĩ, a provocação de um desses povos dá início a um período de guerra generalizada. Algum tempo depois, “nosso avô Teribrè” parte em uma expedição de vingança ao assassinato de seu pai, derrota o povo Wèrè e, assim, de um só golpe dá aos Karajá o domínio sobre o vale do Araguaia e institui a divisão entre os três povos inĩ (ver Nunes, 2018). Aqui como em outros lugares, o mito marca claramente o que aconteceu antes ou depois do que, mas é impossível dizer qual o lapso temporal entre os feitos de Woubèdu e Teribrè, ou entre Teribrè e os Inĩ atuais. A julgar pelas características da narrativa, a expansão inĩ sobre o Araguaia talvez não seja um evento extremamente remoto; mas a composição de pessoas que é “nosso avô

26 | Como parte desse ‘fenômeno’, Dietschy enumera ainda a sucessão do cargo de *deridu* e *iòlò* ♂ (algo como posições de chefia ocupadas por crianças) igualmente entre gerações alternadas e o uso dos termos *wàlahi* (“avô”) e *wàlabiè* ♂ (“avô”) para referência *recíproca* entre avós e netos, i.e., uma pessoa chamaria seus próprios netos de “avô” e “avô” – quanto ao último ponto, cabe notar que Dietschy, cuja pesquisa data da década de 1960, foi um dos únicos a registrar tal uso dos termos.

Teribrè” retroprojeta seus feitos para o momento ‘imediatamente posterior’ à saída do Fundo do Rio. Mais uma vez, a precisão temporal é tanto impossível quanto irrelevante, pois a organização sequencial dos eventos não responde à métrica da cronologia, mas à lógica do mito: é preciso que a primeira humanidade tenha sido extinta para que outra, verdadeiramente humana, pudesse surgir; é preciso que os povos estrangeiros emergissem do Fundo do Rio junto com o pessoal de Woubèdu para que uma humanidade propriamente inỹ pudesse tomar forma.

O que isso implica é que a maquinaria do mito como da ação humana atual, antes que “obliterarem” o tempo, como disse Lévi-Strauss, o deslocam para fora do campo de atenção. Não seria necessário dizer que tal efeito de compressão intensiva transforma o tempo, que é por definição extensivo, em algo diferente de si mesmo.

## CONTEXTOS

As ações das pessoas atuais, elicitando nexos relacionais particulares, fazem aparecer formas inỹ já dadas, pois inscritas pelo mito no princípio de tudo. ‘Inovações’ podem assim ser reabsorvidas, na medida em que podem ser colocadas à serviço da elicitación de formas convencionais. Sendo uma questão de performance, entretanto, nada garante de antemão que uma ação determinada logrará fazer a forma pretendida aparecer; mais ainda, ações podem intencionalmente fazer aparecer formas-Outro. O “tempo do pessoal de hoje” é mostra disso. Tais ações, em lugar de colocar sincronia e diacronia em colaboração, evidenciam uma ruptura, fazendo os Inỹ perceberem a si mesmos como pessoas que “estão se tornando como os brancos”, pois “a cultura está acabando”.

A percepção desse devir é contextual, não apenas porque tanto formas-inỹ quanto formas-branco são feitas hoje aparecer<sup>27</sup>, mas também em outro sentido: é no contexto abrangente de relação aos e englobamento pelos brancos que as transformações atuais aparecem, aos olhos dos Inỹ, como uma ruptura. Tomemos, por exemplo, o caso de certos itens e práticas rituais. Os colares *mỹrani*, uma espécie de gravata ostentando padrões gráficos inỹ, é hoje produzido invariavelmente com miçangas, em substituição às contas vegetais tingidas usadas pelos antigos. O item fundamental de pagamento dos parentes *bròtyrè* na festa de primeira alimentação da criança é hoje o sabão em barra. E o mastro *tòd*, que atualmente é fncado no pátio ritual para ser disputado no ápice da iniciação masculina por duas turmas de homens em oposição, era outrora deitado em uma vala aberta na areia.<sup>28</sup>

Ainda que as miçangas sejam um item estrangeiro que só pode ser acessado por meio dos brancos, os Karajá não dizem que, por que as usam, “a cultura está acabando”. Ao contrário, os colares *mỹrani* são esteticamente muito apreciados, compondo a ornamentação ritual que aparece como uma imagem forte da condição inỹ. O efeito transformativo das contas de vidro, que certamente há, é eclipsado por seu efeito

27 | Ver, a esse propósito, as discussões recentes sobre mistura (Nunes, 2012; 2014) e antimestiçagem (Kelly, 2011; 2016).

28 | Conta-se que, no tempo dos antigos, a festa do Hetohokỹ era também realizada nas aldeias de verão nas praias. Como o tamanho desses acampamentos era menor que o das grandes aldeias atuais, o próprio mastro era mais curto; e a diferença de terreno implicava um outro formato para a disputa, com o mastro estendido em uma vala na areia.

humanizador, pois elas são muito eficazes como gatilhos elicitatórios para fazer uma forma humana aparecer. Algo similar poderia ser dito até dos pedaços de CD eventualmente usados para a produção dos brincos masculinos. Se essa prática é comumente alvo de críticas, é sobretudo porque os brincos assim produzidos são considerados feios – a origem não-indígena da matéria prima parece ter menos relevância aqui.

Já o uso de sabão em barra como pagamento dos parentes *bròtyrè* na festa de primeira alimentação da criança é mais comumente criticado. No passado, o pagamento era feito em itens usados na ornamentação ritual, sobretudo a penugem de mergulhão (*dura*), a resina vegetal *owoji* ♂ e o óleo de tucum (*tari*). Esses itens são mais difíceis de se conseguir hoje e por isso, dizem, foram substituídos nesse contexto pelo sabão em barra – cuja equivalência ao óleo de tucum como item de higiene corporal por excelência os Iny fazem notar. Essa inovação é vez por outra apontada como evidência de que, no tempo do pessoal de hoje, “está tudo diferente”. No entanto, trata-se de uma inovação já algo convencionalizada: o pagamento dos parentes *bròtyrè* nessa festa *deve* ser feito com sabão em barra, e não outro item qualquer.

Por fim, a mudança no formato da disputa em torno do mastro *tòd* na iniciação masculina é muito raramente alvo de comentários. Com efeito, um esquecimento bastante amplo parece pesar sobre ela: apenas algumas poucas pessoas mais velhas contam isso, sem riqueza de detalhes. Essa mudança não é relacionada às transformações de sua vida contemporânea, em proximidade aos brancos, e não parece colocar aos Iny nenhum ‘problema de continuidade’. Cabe notar que a narrativa de origem do Hetohokỹ dá conta do motivo de sua realização (a mulher que volta com seus filhos crescidos para que seus irmãos os iniciem), mas não da longa sequência formalizada que compõe o ritual. Cada iniciação masculina, assim, faz aparecer as mesmas formas – uma variedade delas com efeito – que já estavam lá, presumidas na festa inaugural, eclipsando suas transformações de formato.<sup>29</sup>

Já o uso da língua portuguesa, o consumo de comida industrializada e a educação escolar (que alterou o padrão de afastamento entre jovens de ambos os sexos característico do tempo dos antigos), para manter a lista de exemplos curta, prontamente evidenciam aos Karajá que eles estão “se tornando como os brancos”. O devir-branco é inextricável ao tempo do pessoal de hoje; mas o contexto dos rituais o coloca como fundo, fazendo a relacionalidade do parentesco aparecer como figura. O que está em foco aí são múltiplos nexos de relação entre pessoas reciprocamente humanas, e o que é de interesse são os efeitos de magnificação (Sztutman, 2012) resultantes de coisas como a extração de um bom pagamento por uma performance de *bròtyrè*, a generosidade dos patrocinadores de uma festa, o esplendor da ornamentação de filhos e netos ou a sincronia perfeita de movimentos e a execução vocal impecável de um par de dançarinos de aruanã. A inovação é eclipsada nesses contextos rituais, em uma palavra, pois eles valem-se delas para operacionalizar nexos relacionais convencionais, i.e., formas-iny.

Mas o português, fala-se com os brancos (no cotidiano da aldeia, a língua nativa

29 | Transformações no plural, pois a disputa do mastro *tòd* não é a única mudança que o ritual sofreu ao longo do tempo. Poderia citar rapidamente um outro exemplo: um feixe de folhas de palmeira espinhenta (*hederubò*) é amarrado ao mastro frontal da Casa Grande, construção temporária onde os meninos em iniciação ficam reclusos. Em Santa Isabel, as folhas são amarradas com o mastro ainda no chão, e só depois ele é erguido; em Fontoura, primeiro a casa é erguida e depois um homem escala até o topo para amarrar o *hederubò*. Tal diferença de procedimento não passa despercebida, e os homens de Santa Isabel dizem que sua maneira de fazer é a correta. No entanto, um registro do ritual de Santa Isabel em fins da década de 1980 (Souza Filho, 1987) mostra que também lá, até não muito tempo atrás, o *hederubò* só era atado ao mastro frontal depois que a casa era erguida. Uma vez incorporada, tal inovação aparece como sempre tendo estado lá: “é assim que deve ser feito, eles fazem errado”, dizem dos homens de Fontoura. E essas duas mudanças citadas certamente não devem ser as únicas.

é franca), e o interesse dos karajá em mandar seus filhos à escola é sobretudo de que eles aprendam essa língua estrangeira<sup>30</sup>; as comidas industrializadas precisam ser compradas, o que requer idas regulares à cidade. Por isso as ações que esses processos envolvem comumente fazem formas-branco aparecer. A diferença de contexto é uma diferença entre nexos relacionais. Veja-se, por exemplo, o caso de povos que entretêm relações duradouras, como no Alto Xingu. As inovações decorrentes da incorporação de conhecimentos de diferentes povos foram absorvidas em um complexo regional, de modo que, em analogia ao fraseamento karajá, aparecem hoje como coisas “da cultura”; mas para os Kĩsêdjê, um povo vizinho, a incorporação de elementos xinguanos levou eventualmente a um movimento revivalista de sua “cultura” jê, caracterizado pela reafirmação de suas formas próprias sobre as formas-xinguanas. Esse movimento, entretanto, é algo seletivo: algumas festas xinguanas, por exemplo, continuam a ser realizadas e são levadas muito a sério, pois são eficazes; e sua presença, positivamente assumida, não é tomada pelos Kĩsêdjê como problemática. Curiosa e altercontextualmente, eles se referem ao tempo anterior a seu movimento revivalista, quando eram “xinguanizados”, como um tempo em que eram “índios puros”; pois hoje, dizem, estão “virando brancos” (Coelho de Souza, 2010: 103-107). Se ambos esses processos de transformação são em tudo análogos, as diferentes implicações das relações para com seus vizinhos e os brancos, i.e., os diferentes contextos, fazem-nos aparecer de maneiras muito distintas.<sup>31</sup>

30 | Ao menos na aldeia de Santa Isabel, onde cada vez mais pessoas têm colocado seus filhos nas escolas públicas da cidade vizinha (São Félix do Araguaia-MT), cujas aulas são em português – a escola da aldeia é criticada, nesse sentido, pois a maioria dos professores são Karajá e as aulas, assim, são ministradas em sua língua. Em outras aldeias, como Buridina, a escola é tida de outro modo, pois integra um projeto de “resgate cultural”, sendo bastante valorizada como um local onde “se ensina a cultura para as crianças” (Nunes, 2012).

31 | Esses contextos, cabe notar, nem sempre são sincrônicos e, nesse caso, sua ordem relativa é igualmente importante. Pois foram os Kĩsêdjê já “xinguanizados”, aquelas pessoas específicas e com uma história específica, que passaram a se aproximar dos brancos e a “virar brancos”; caso os processos tivessem ocorrido na ordem inversa, é mais que razoável supor que as relações com brancos e xinguanos não se dariam da mesma forma.

## TRANSFORMAÇÕES

Que a historicidade karajá consista em fazer recorrentemente as mesmas formas aparecerem não implica que não haja mudanças ao longo do tempo: os exemplos acima o mostram. E isso, certamente, não é característica apenas do “tempo do pessoal de hoje”. “Os antigos” também tinham seus próprios antigos, e seria ingenuidade supor que, entre uns e outros, o conhecimento/cultura inỹ tenha permanecido perfeitamente idêntico a si mesmo. A etnografia terá sempre de se haver com isso, pois o presente tanto quanto o passado (que só pode ser acessado no presente) são estruturas em transformação (Gow, 2001: 24). Ademais, o passado não é algo que já aconteceu e já acabou, mas um estado logicamente anterior e *presente*, pois está em uma relação dialética com o mundo atual – do passado, podemos dizer que continua passando. Se os antigos (pessoas concretas que morreram há muito, ancestrais dos Inỹ atuais) já acabaram, o “tempo dos antigos” é presente; se a ação humana moralmente apropriada é aquela capaz de evidenciar formas-inỹ, e se as formas são por definição do tempo dos antigos (no sentido de sua origem), então esse “tempo” tampouco é um ‘passado histórico’. O passado narrado hoje é contingente aos nexos relacionais presentes.

O que quero dizer com isso é que embora as formas (sejam elas convencionais

ou não convencionais) se transformem ao longo do tempo, sua imagem atual aparecerá sempre como já estando dada, desde o princípio. O mesmo vale para as inovações – veja-se a presença de objetos de metal já nas narrativas do tempo primevo, antes mesmo do mito narrar a origem dos brancos. Absorvidas pelo mito ou incorporadas à cultura (o que são duas maneiras de dizer a mesma coisa), as mudanças ou inovações são contraefetuadas como parte do fundo virtual contra o qual a ação humana opera: fazer uma forma aparecer é uma operação de atualização (*sensu* Deleuze, 1988). E isso, é claro, vale não apenas para as invenções. A atualização é um processo de diferenciação, de modo que fazer recorrentemente as mesmas formas aparecerem implica em sua constante transformação: o conhecimento/cultura inỹ é contraefetuado no curso de sua própria atualização por meio de formas convencionais. No entanto, o que esse processo evidencia é algo muito distinto de um “devir histórico”, no qual as sucessivas transformações aparecem como um registro da passagem do tempo. O conhecimento/cultura inỹ é contraproduzido como dado, e a convenção tanto quanto a invenção fazem as formas aparecer como sempre tendo estado lá, desde o princípio.

O processo de reabsorção mítica das inovações, presume-se, leva tempo; talvez séculos, ou talvez não tanto quanto seria de se esperar: de uma geração a outra, coisas que os mais velhos diziam não estar sendo feitas da maneira adequada podem aparecer como sempre tendo sido assim: “isso é uma lei, para nós”.<sup>32</sup> Talvez, ainda, certas inovações não sejam jamais contraproduzidas como dadas. Não é possível saber, pois a efetividade de sua reabsorção é a contraface da capacidade das ações humanas em elicitar certas formas; e essa capacidade, por seu turno, só pode ser pensada em relação a contextos específicos. Sendo um processo tentativo, há sempre a possibilidade de que fazer aparecer certas formas-Outro não resulte em sua reabsorção mítica. Certas inovações podem ser esquecidas; outras podem colocar no horizonte a possibilidade de uma transformação mais radical. É só *a posteriori*, pelo reconhecimento de seus efeitos, que será possível saber.

As transformações decorrentes do engajamento indígena com o mundo dos brancos não raro são formuladas como implicando em um “aquecimento” de sua história. Isso talvez seja verdadeiro, até certo ponto, no sentido de que não apenas hábitos e relações se transformam, mas também os índios se apropriam de modos de conhecer típicos dos brancos;<sup>33</sup> resta saber até que ponto essa apropriação não seria um “esfriamento” da história documental, sua reabsorção pelos modos de criatividade indígenas, e não o contrário. Mas na medida em que a percepção que os índios têm dessas transformações comumente evidencia, a seus olhos, que estão “perdendo a cultura”, o que sua contemporaneidade exacerba é antes a potência “fria” de seus regimes de historicidade.

O efeito entrópico das transformações coloca sim uma questão, pois enquanto uma inovação não for reabsorvida como dada pelo mito, ela aparecerá como uma ruptura. E algumas dessas rupturas foram outrora como são hoje muito duras (a situação

32 | Veja-se, por exemplo, o caso da transformação da forma da disputa pelo mastro tòò e, sobretudo, da sequência de fixação das palhas do *hederubò* no mastro frontal da Casa Grande, em um lapso temporal de aproximadamente 30 anos (*supra*, nota 29). Veja-se também o caso piro, para os quais os modos e hábitos dos antigos, que um dia foram seu “pessoal de hoje”, aparecem como absolutamente impróprios (Gow, 1991).

33 | Penso mais especificamente na importância para suas lutas políticas contemporâneas do conhecimento histórico, com seus documentos e datas, que em certos contextos apresenta caráter evidencial.

contemporânea no Brasil é uma triste e muito preocupante mostra disso), processos traumáticos que por vezes acarretam a morte de um tempo-mundo<sup>34</sup>. Não seria necessário dizer que é preciso considerar essas questões com a maior seriedade. As historicidades indígenas, evidentemente, estão em constante transformação, como efeito mesmo da dinâmica de atualização e contraefetuação das formas. Mas tomar a feição que essas transformações assumem contemporaneamente, especialmente no contexto das relações com os brancos, como sinônimo de seu “aquecimento” seria apreender os regimes de historicidade “frios” por meio de teorias ainda demasiado “quentes”.

Os Karajá só podem falar hoje do “tempo dos antigos” da maneira como falam porque ele acabou, porque hoje “está tudo diferente”. Se esse não fosse o caso, talvez ainda assim eles falassem de um “tempo dos antigos”, mas a relação dele para com seu mundo atual seria certamente diferente. De todo modo, o que se pode concretamente dizer é que essa ruptura evidencia outra coisa que um ‘devir histórico’.

## A HISTÓRIA LONGE DO TEMPO

O contraste entre “sociedades quentes” e “frias” formulado por Lévi-Strauss chamava atenção para o fato de que a percepção dos chamados “primitivos” como povos “sem história” é simplesmente um efeito de sua apreensão por um regime de historicidade alheio: é apenas do ponto de vista das “sociedades quentes”, que interiorizam “resolutamente o devir histórico ao fazê-lo motor de seu desenvolvimento” (1962: 310), que outras ‘sociedades’ poderiam assim aparecer. A história é uma ‘condição comum’, mas as maneiras como ela é considerada variam: há, em uma palavra, diferentes regimes de historicidade. Lévi-Strauss sublinha sempre que o termo “primitivo” é inapropriado para descrever essas sociedades cujo “passado é tão antigo quanto o nosso, pois remonta às origens da espécie” (2013: 38). Mas em outro sentido, não pela consideração que delas é feita, mas pela que fazem de si próprias, o termo serviria bem para descrevê-las.

As sociedades que chamamos “primitivas” não o são de maneira alguma, mas gostariam de sê-lo. Sonham-se primitivas, porque seu ideal seria permanecer no estado em que os deuses ou os ancestrais as criaram no início dos tempos (Lévi-Strauss e Eribon, 2005: 177-178)

O argumento sobre as sociedades “frias” desenha uma espécie de arcaísmo em reverso: não mais aquela projeção sobre certos povos de um esquema “quente” de classificação, no qual as noções de progresso e história se enraizavam firmemente, e cujo caráter ilusório foi denunciado pelo mesmo Lévi-Strauss (2008); mas uma própria ao pensamento indígena, no qual esses povos, tomando a si próprios como objeto de reflexão, colocam “as instituições que se dão” (1962: 309) a serviço da perpetuação de seu estado arcaico, no sentido de primevo, primordial: aquele cuja criação a mitologia

34 | A exemplo de como Ailton Krenak se refere ao efeito letal do desastre do rompimento da barragem de Mariana sobre o rio Doce: “faz um ano e meio que esse crime – que não pode ser chamado de acidente – atingiu nossas vidas de uma maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou” (Krenak, 2019: 42).

narra. Essa “perpetuação”, é certo, não equivale a manutenção de uma autossimilaridade perfeita ao longo do tempo, mas a continuada re-produção deste estado, que é contraefetuado por meio de sua própria atualização, i.e., na medida em que as ações das pessoas fazem formas convencionais aparecerem. Mas as formas, como argumentei, aparecem sempre como já estando lá desde o princípio, pois esse ‘estado primordial’, que os Karajá identificam com seu conhecimento/cultura (*bàdèdÿnana* ♂), é projetado para o domínio do dado. O arcaísmo em reverso desenhado por Lévi-Strauss, nesse sentido, guarda ainda muito de sua potência.

Mas ele não resolve tudo. Não tanto em função de que o presente, marcado por um devir-branco, apareça em muitos contextos como uma “ruptura” em relação a esse ‘estado primordial’. Segundo entendo, que as transformações contemporâneas provocam nos Karajá a percepção de que “hoje está tudo diferente”, de que “a cultura está acabando”, é evidência da potência “fria” de seu regime de historicidade, antes que de seu “aquecimento”. Mas a história para Lévi-Strauss (ou pelo menos um de seus sentidos) “é a realidade da entropia contra a qual organismos e estruturas precisam lutar constantemente” (Harkin, 2009: 48—ver também Almeida, 1999). O arcaísmo em reverso, o “sonho” das “sociedades frias” de permanecer em seu ‘estado primordial’, é assim caracterizado como uma ilusão: “Naturalmente, elas se iludem e não escapam à história mais do que as outras. Mas se submetem a essa história de que desconfiam, de que não gostam” (Lévi-Strauss e Eribon, 2005: 178). Essa recusa das “sociedades frias” à história, a cujos efeitos elas resistem “desesperadamente” (Lévi-Strauss: 2013: 38), aproxima o argumento de Lévi-Strauss daquele de Clastres—como notaram Overing (1995) e Goldman (1999). Antes que “contra a história”, entretanto, regimes “frios” de historicidade como o dos Karajá são *contrahistóricos*, pois a questão não é recusar ou não a mudança, a possibilidade ou não da manutenção de uma autossimilaridade perfeita, mas a maneira *como* esses regimes fazem a imagem de uma continuidade aparecer.

O problema de fundo, me parece, é aquele do tempo: da história pensada como transcurso do tempo, do devir histórico formulado em termos de mudança e continuidade (ou seja, do próprio devir formulado como “histórico”). Em muitas discussões antropológicas, com efeito, a própria noção de tempo passa muitas vezes não examinada; ele é assumido como uma propriedade do mundo, cujo fluxo incessante e direcionado serve como medida das mudanças — o tempo como entropia, ou a entropia como tempo. É sua aparência inelutável, no fim, que faz com que regimes de historicidade que não tomam o tempo como conatural à história pareçam resistir a ele. Essa “topologia da dimensão-tempo”, por exemplo, se encontra na base dos argumentos de Gell (2014: 42), para quem a própria noção de “‘repetição’ periódica inevitavelmente implica a ideia de extensão linear do tempo”, remetendo à “recorrência diacrônica de eventos [...] estruturalmente idênticos” (ibidem.: 31). Ao argumento de Lévi-Strauss de que “o ritual é uma máquina para a destruição do tempo”, Gell objeta que isso é uma hipérbole, “já que não é o tempo que é destruído, mas seus efeitos” (id.: 34). Ora,

que diferença, senão seus efeitos, o tempo pode fazer? Esse tipo de objetivismo nada acrescenta à questão que nos ocupa, se é que tem algum interesse. O próprio tempo, tomado fenomenologicamente, não é uma medida padrão: uma hora, a depender das circunstâncias, pode passar em um minuto, ou durar uma eternidade. Nem mesmo o parâmetro físico é tão seguro quanto parece, e a física quântica há muito abriu sua ortodoxia a outras possibilidades.<sup>35</sup> Esse tempo que corre silente, linear e irreversivelmente sob muitas noções de história é mais bem um reflexo ou consequência (um efeito, justamente) da imagem que as “sociedades quentes” fazem de si mesmas. É preciso separar o problema da história do problema do tempo.

Em uma passagem bem conhecida, Lévi-Strauss diz que “a verdadeira questão não é saber quais resultados reais [as “sociedades frias”] obtém, mas qual intenção durável as guia” (1962: 310). Mas ao colocar o tempo de lado, os ‘resultados reais’ voltam ao primeiro plano; pois se “a imagem que fazem de si mesmas é uma parte essencial de sua realidade” (id., *ibid.*), então esses resultados, ou efeitos, só podem ser reais – e os efeitos, ademais, não podem não interessar. Aqui, me parece, a interessante sugestão do ‘arcaísmo em reverso’ encontra seu limite, e talvez a própria noção de “sociedades frias” perca sentido: como muitas das grandes questões, ela de certo modo só foi posta para ser superada.

Dizer que os índios têm sim consciência da passagem do tempo seria uma obviedade – tanto quanto é dizer que eles ‘tem’ ou ‘estão’ na história. Mas a mim não parece nada óbvio que tal pressuposição universalista e materialista deva ser um elemento igualmente valorado por todos os regimes de historicidade. Aos Karajá, importa sim a relação de anterioridade relativa; mas ela, como disse, é mito-lógica e não cronológica. Com a atenção voltada muito mais para a capacidade das ações elicitarem determinados nexos relacionais, eu diria que, para eles, no que concerne à história, a passagem do tempo carece de importância.

35 | Mais precisamente, desde a teoria da relatividade geral de Einstein, que demonstrou ainda em 1915 que o tempo não tem existência independente do espaço e que o espaço-tempo é deformado pela massa, de forma que sempre apresenta alguma curvatura – ele nunca é uma superfície plana e lisa; o que implica que, de lugar a lugar, o tempo varia e anda com diferentes velocidades. A física quântica complexificou ainda mais as coisas, prescindindo completamente da variável *t* em suas equações: o mundo quântico é um mundo sem tempo (Rovelli, 2014 – ver também Prigogine e Stengers, 1984).

---

**Eduardo Soares Nunes** é doutor em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília - UnB; pesquisador do Laboratório de Antropologias da T/terra (DAN/UnB); professor do Bacharelado em Antropologia do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica

**FINANCIAMENTO:** A pesquisa empírica que subsidiou a elaboração desse texto foi parcialmente financiada por uma bolsa de doutorado e taxa de bancada concedidas pelo CNPq de 2012 a 2016.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. B. 1999. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss”. *Revista de Antropologia*, vol. 42, n. 1-2: 163-198.
- CALAVIA-SAÉZ, Oscar. 2005. “A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57: 39-51.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2010. “A vida material das coisas intangíveis”. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, Edilene. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, Athalaia, pp. 205-228.
- DAVIS, Irvine. 1968. “Some Macro-Jê relationships”. *International Journal of American Linguistics*, v. 1, n. 34: 42-47.
- DELEUZE, Gilles. 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal.
- DIETSCHY, Hans. 1977. “Espace sociale et ‘affiliation par sexe’ au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú) ». *Actes du XLII congrès des Américanistes*, 2: 297-308.
- DONAHUE, George. 1982. A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil. Charlottesville, Tese de Doutorado, Universidade da Virgínia.
- GELL, Alfred. 2014. *A antropologia do tempo. Construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis, Vozes.
- GOLDMAN, Marcio. 1999. “Lévi-Strauss e os sentidos da história”. *Revista de Antropologia*, v. 42, n. 1-2: 223-238.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford, Oxford University Press.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford, Oxford University Press.
- HARKIN, Michael E. 2009. “Lévi-Strauss and history”. In: WISEMAN, Boris (Org.). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39-58.
- KABITXÝNA Karajá. 2014. “Biu-mý ijyy – história da chuva”. In: PAPPANI, Angela; LACERDA, Maria Paula. (Orgs.). *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo, Ikorê, pp. 35-39.
- KELLY, Jose; MATOS, Marcos A. 2019. “Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 25, n. 2: 391-426.
- KELLY, Jose. 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson, Arizona University Press.
- KELLY, Jose. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Desterro, Cultura & Barbárie.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993[1991]. *História de linçe*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1998. “Voltas ao passado”. *Mana – estudos d Antropologia Social*, v. 4, n. 2: 107-117.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1968]. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008 [1952]. “A noção de arcaísmo em etnologia”. In:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 113-131.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2013 [1960]. “O campo da antropologia”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 11-43.

LÉVI-STRAUSS, Claude ; CHARBONNIER, Georges. 2010[1959]. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Les Belles Lettres.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. 2005 [1988]. *De perto e de longe*. São Paulo, Cosac & Naify.

LOURENÇO, Sonia R. 2009. *Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaê da ilha do bananal (TO)*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

MABIORE Karajá. 2014a. “Ynyxiwè, que trouxe o sol”. In: PAPPANI, Angela & LACERDA, Maria P. (Orgs.). *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo, Ikorê, pp. 27-33.

MABIORE Karajá. 2014b. “Ynyxiwè e a criação dos animais”. In: PAPPANI, Angela & LACERDA, Maria P. (Orgs.). *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo, Ikorê, pp. 41-49.

MARŠÁLEK, Jan. 2009. Innovations and Temporality: Reflections on Lévi-Strauss’ “Cold Societies” and Our “Warming” Science. *Theory of Science / Teorie vědy*, v. 31, n. 3-4. pp. 133-143.

NUNES, Eduardo S. 2012. *No*

*asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Brasília, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

NUNES, Eduardo S. 2013. “Socialidades alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina”. *Arquivos do CMD*, v. 1, n. 1: 92-112.

NUNES, Eduardo S. 2014. “O constrangimento da forma: transformação e (anti)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)”. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1: 303-345.

NUNES, Eduardo S. 2016. *Transformações karajá: os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

NUNES, Eduardo S. 2018. “O povo do rio: variações míticas e variações antropológicas sobre a origem e diferenciação dos grupos iny”. *Tellus*, v. 18, n. 36: 9-38.

NUNES, Eduardo S. 2019. “Espíritos, corpos e cantos inimigos: notas sobre guerra, troca e ritual entre os Karajá no Brasil Central”. *R@U*, v. 11, n.2: 196-225.

OVERING, Joanna. 1995. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 1, n. 1: 107-140.

PAPPANI, Angela; LACERDA, Maria Paula. 2014. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo, Ikorê.

PÉTESCH, Nathalie. 1992. *La Pirogue de Sable. Modes de Représentations e d’Organisation d’une Société du Fleuve: Les Karajá de l’Araguaia (Brésil Central)*. Paris, tese de doutorado, Université de Paris X (Nanterre).

PIMENTEL DA SILVA, Maria S.; ROCHA, Leandro M. 2006. *Linguagem especializada. Mitologia Karajá*. Goiânia, Editora UCG.

- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. 1984. *A nova aliança*. Brasília, Editora da UnB.
- RIBEIRO, Eduardo R. 2012. *A Grammar of Karajá*. Illinois, tese de doutorado, Universidade de Chicago.
- RODRIGUES, Patrícia M. 2006. “Vida cerimonial e luto entre os Javaé”. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, v. 3, n. 1/2: 107-131.
- RODRIGUES, Patrícia M. 2008. *A caminhada de Tan̄xiwè: uma teoria Javaé da história*. Illinois, tese de Doutorado, Universidade de Chicago.
- ROVELLI, Carlo. 2014. *The order of time*. New York, Riverhead Books.
- SOUZA FILHO, Odilon João de. 1987. “A ‘festa da casa grande’ dos karajá (3)”. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 34: 76-83.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. London, University of California Press.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo, Edusp.
- TAYLOR, Anne-Christine. 2012 [1996]. “O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano”. *Cadernos de Campo*, n. 21: 213-228.
- TÊWAHURA Karajá. 2014. Hãlòè e Wariri – a luta da onça e do Tamanduá. In: PAPPANI, Angela & LACERDA, Maria P. (Orgs.). *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo, Ikorê, pp. pp. 57-69.
- TORAL, André A. 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-455.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3: 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, n. 14/15: 319-338.
- WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

---

Recebido em 15 de junho de 2020. Aceito em 22 de abril de 2021.

# Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192789>

**Alejandro Fujigaki**

Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad  
Iberoamericana | Ciudad de México, México  
alejandrofujigaki@gmail.com |  
<https://orcid.org/0000-0002-1432-3287>

## RESUMEN

Entre sociedades amerindias del noroeste mexicano, la muerte de una persona produce un equívoco y un vínculo indebido entre el fallecido y su colectivo de origen; el equívoco debe solucionarse y el vínculo disolverse. Morir implica el inicio de un “Gran viaje” por parte la persona fallecida. Sus parientes y amigos deben trabajar en conjunto para ayudarla a transmigrar a un nuevo plano de existencia. El objetivo de este artículo es describir algunos aspectos de estos rituales para establecer conexiones de transformación con dos pasajes de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Por un lado, evocaré el mito de referencia y el ritual asociado y, por otro, remitiré a la vida breve tratada en *Lo crudo y lo cocido*. Veremos cómo los rituales –con sus propias plasticidades– administran un *arbitraje imposible* que permite construir la *buena distancia* entre relaciones indebidas creando conexiones y desconexiones en distintos planos de existencia.

## PALABRAS-CLAVE

Amerindios mexicanos, las Mitológicas, desanidador de pájaros, rituales mortuorios, equívoco

## TRANSMIGRATE BETWEEN PLANES OF EXISTENCE. DISNESTING THE MYTHOLOGICALS FROM NORTHWEST MEXICO

**ABSTRACT** In the Mexican Northwest among Amerindian societies, the death of a person produces an equivocal and an improper link between the deceased and his or her group of origin; the misunderstanding must be resolved, and the link dissolved. Dying implies the beginning of a “Great voyage” by the deceased person and their relatives and friends must work together to help them transmigrate to their new plane of existence. The objective of this article is to describe aspects of these rituals to establish connections and transformations with two passages treated in the *Mythologiques* of Lévi-Strauss: I will evoke the reference myth and its associated ritual, as well as the theme of the brief life dealt with in *The Raw and the Cooked*. We will see how the rituals –with their own plasticities– manage an *impossible arbitration* that allows to build the *good distance* between improper relationships, creating connections and disconnections on different planes of existence.

**KEYWORDS**  
Mexican Amerindians,  
*Mythologiques*, bird-nester,  
mortuary rituals, equivocal

## INTRODUCCIÓN

En este artículo vinculo los rituales mortuorios de sociedades amerindias del noroeste mexicano con algunos pasajes de las *Mitológicas*.<sup>1</sup> Me enfoco en las transformaciones de ciertos personajes mencionados en los mitos y en los ritos que son narrados al morir, en viajes iniciáticos y/o cuando mudan de un colectivo a otro. Estas transformaciones son producto del tránsito entre planos de la existencia y en momentos críticos de una persona. La propuesta no deja de ser arriesgada dado que Claude Lévi-Strauss eludió estos temas en aquellas regiones de estudio: “[d]eliberadamente evitamos utilizar los mitos de las altas civilizaciones de América central y México, que, en virtud de haber sido presentados por letrados, exigirían un prolongado análisis sintagmático antes de cualquier uso paradigmático” (Lévi-Strauss 1982 [1964]: 178). Aunque esta discusión debe ser ampliada en otra parte, podemos señalar que dicho trato “letrado” de los mitos se refiere —entre otras cuestiones— al uso consciente y dirigido de las narraciones míticas/históricas que estos pueblos hicieron de su Historia. La deliberación levistraussiana está vinculada entonces con la decisión de estos pueblos para “letrar” sus mitos/historias en el marco de la organización del poder, la coerción, el parentesco y la jerarquía.

En otro lugar, y siguiendo al maestro, he propuesto que la forma de introyectar los acontecimientos en el devenir estaría ligada a la manera de problematizar y de solucionar los vínculos entre vivos, muertos y ancestros, tanto propios como ajenos. A su vez, esto constituye los fundamentos de las teorías prácticas cosmopolíticas, esto es, el manejo de la historia, del poder y de la organización social, para los cuales la acción ritual es constitutiva (ver Clastres 2011 [1980], Viveiros de Castro 2010: 140), y, como muestro en este artículo, reveladora en sus conexiones con la mitología. Por ello, aquella afirmación de Lévi-Strauss no es del todo exacta. El trato entre vivos y muertos de los pueblos del noroeste mexicano difiere profundamente de aquellos que, con cierta certeza, vienen a la cabeza cuando alguien escucha sobre muertos y ancestros en México. Incluso, enmarcado en un contexto contemporáneo de desapariciones forzadas y economía de guerra por el narcotráfico, esta imagen mental puede resumirse en una frase del sentido común que ha llegado a ser escalofriante: “a los mexicanos les gusta la muerte”.

Desde hace unos años he reflexionado sobre cómo los rituales mortuorios del noroeste mexicano funcionan como mecanismos de alejamiento radical entre vivos y muertos (Fujigaki, 2005; 2009; 2015; Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki 2008; Fujigaki, Martínez y Montero, 2006; Martínez y Fujigaki, 2011). Esta aproximación fue novedosa porque desafió y se distanció de algunas prenociones sobre lo *debería* ser una ceremonia mortuoria indígena “mexicana”, es decir, aquella que tiende a perpetuar vínculos entre vivos, muertos y ancestros, o bien, donde la ciclicidad de ciertas sustancias está dominada por una lógica agrícola concentrada en el maíz, y que, en última instancia,

<sup>1</sup> | Agradezco a Nicole Soares, João Vianna, Renato Sztutman e Isabel Martínez; así como a los(as) dictaminadores(as) de este texto.

estaría definida por una lógica sustancialista enfocada en ciertas entidades anímicas con un valor regenerativo. En este marco e interesado en la teoría etnográfica y la teoría nativa, me he preguntado sobre las particularidades de las sociedades del noroeste mexicano sobre este tema.

De manera general, los pueblos amerindios de México han sido clasificados en dos tipos de sociedades: jerárquicas y más igualitarias o heterárquicas.<sup>2</sup> En el primer grupo se encontrarían los pueblos del occidente, el altiplano central y el sur de México y en el segundo las poblaciones norteñas. Histórica y etnográficamente, estas categorizaciones se inclinan ante los modelos difusionistas y, por ello, las poblaciones del noroeste han sido caracterizadas como débiles ecos de aquellas sociedades donde reina la jerarquía y la verticalidad. Estos análisis, a veces toscos, evidencian el racismo y el evolucionismo desde el cual, las poblaciones norteñas han sido calificadas como incivilizadas y salvajes (en su acepción peyorativa). Esto no niega que los pueblos amerindios que radican en el actual México son evidentemente distintos entre sí. Aquello que resulta indispensable cuestionar es la manera en que ha sido abordada esta diferencia y, por tanto, problematizar el rendimiento analítico que estos trabajos han tenido para la construcción de este país como Estado-nación.

A partir de mis estudios comparativos entre poblaciones del altiplano y del norte mexicano, he dialogado con estos problemas. Esto se conecta con las discusiones sobre sociedades frías y sociedades calientes (Lévi-Strauss, 2004 [1961]) o reflexionado sobre la relación entre jerarquía y reciprocidad (Lévi-Strauss, 1991); sociedades con Estado y sociedades contra el Estado (Clastres, 2013 [1974]); chamanismo transversal (Viveiros de Castro, 2008); jefaturas, profetismo y perspectivismo contra el Estado (Sztutman, 2012;2013; 2020), entre otros aspectos.

En el México antiguo encontramos una teoría nativa sobre este tipo de diferencias. Este es el caso de las distinciones entre “lo tolteca” (la idea un colectivo con una organización social explícitamente más centralizada, jerarquizada, sedentaria, regida por la agricultura y la alta cultura) y “lo chichimeca” (definido por una vida más centrífuga, igualitaria, con mayor movilidad geográfica, articulado con la cacería y la recolección), donde el tránsito entre *toltequización* y *chichimequización* era reversible de ida y de vuelta (Navarrete, 2011). Desde mi lectura, el tipo de cuestiones que suscita la comparación de la ritualidad mortuoria entre los pueblos amerindios norteños y los del centro y sur del país son análogas a los problemas planteados entre Tierras Altas y Tierras Bajas suramericanas y que ahora, también, pero desde otro lado, han reflexionado sobre sobre la jerarquía, evocando los problemas que ya planteaban las regiones del Alto Rio Negro y el Xingú, por ejemplo.

En este sentido, considero que no estamos ante *tipos* de sociedades, sino frente a *dispositivos* micropolíticos de heterarquía y jerarquía que todo colectivo posee y despliega en los vínculos de socialidad que trascienden a los humanos y que, en mucho, se producen por medio de los rituales. En esta línea de pensamiento, cada colectivo cuenta

2 | El concepto de heterarquía surge de la neurología y la cibernética con Warren McCulloch en 1945. La arqueóloga Carole Crumley (1995) lo utilizó, por primera vez, para problematizar sociedades consideradas más complejas. Lo relevante para este artículo es la apertura analítica que provoca cuestionar la idea predominante de que la jerarquía comanda todas las relaciones de poder. A lo largo de este escrito utilizo los términos jerarquía y heterarquía en su sentido lato, considero además que no son dispositivos excluyentes; al contrario, se constituyen mutuamente (Fujigaki, 2015).

con ambos dispositivos y, por ello, obvia unos aspectos y explicita otros generando una particular cadena de asociaciones y matrices de contraste (Strathern, 2014 [1980:23-33]) entre lo dado|construido, continuo|discontinuo, regenerativo|degenerativo. Así, algunos colectivos tienden hacia lo jerárquico y otros a lo heterárquico. Pero, ningún mecanismo está ausente y esto es evidente al contrastar dos o más colectivos. Por ejemplo, cuando contrasté algunos rituales de muerte y de sacrificio entre los mexicas del siglo **XVI** con los rituales mortuorios rarámuri del siglo **XXI** observé que los mexicas enfatizaban la jerarquía y los rarámuri la heterarquía, al mismo tiempo que los primeros obviaban la heterarquía y los segundos la jerarquía. Considero que, de manera análoga, Lévi-Strauss (1985: 107) plantea que las bandas nómadas de los nambikwara se temían y evitaban al mismo tiempo que deseaban su contacto, dado que eran el único medio de realizar intercambios y procurarse productos faltantes: “[...] el pasaje de la guerra a la paz o, por lo menos, de la hostilidad a la cordialidad [agregaríamos de la jerarquía/heterarquía y viceversa] se opera por intermedio de gestos rituales” (Ibidem). Más aún, considerando las hipótesis de Stan Declerq (2020) sobre los mexicas, confirmo que estos dispositivos derivan de las maneras en que nos vinculamos con los muertos y con los seres en y de otros planos de existencia. A continuación, veremos cómo funcionan estos dispositivos y volveremos a ellos al final del texto.

\*\*\*

Como mencioné, los pueblos del actual México estaban fuera de los intereses centrales de Lévi-Strauss. Y esto ha tenido consecuencias para la antropología mexicana. Por un lado, el trabajo del amerindianista más destacado de todos los tiempos es muy poco conocido. Por ejemplo, en los programas de las carreras de etnología o de antropología en México—no se diga de historia y arqueología—sólo se abordan los materiales levistraussianos como parte de una corriente teórica importante para la antropología occidental, dejando de lado los ricos materiales etnográficos que conforman su obra, los problemas e hipótesis que interpelan para los pueblos de esta región, los cuales, dicho sea de paso, son elementales para entender a plenitud la magnitud de sus propuestas. Sumado a esto, a contracorriente de lo que se cree en cierto ámbito académico mexicano, Lévi-Strauss trató profundamente el tema de la historia en escalas continentales y fundamentado en las categorías sensibles situadas en etnografías específicas; aunque encontramos excepciones como Olivier (2010). Finalmente, este etnólogo afrontó los problemas que esos pueblos planteaban a su propia antropología y sociedad.

Por otro lado, sabemos que Lévi-Strauss no desconocía los materiales de esta región norteña. De hecho, los retoma puntualmente a lo largo de las *Mitológicas*. Este es el caso del viaje de la piragua maya en *El origen de las maneras de mesa* (1997 [1982]: 119) o, aún más relevante, en *Historia de linces* (1992 [1991]: 267-ss.), cuando evoca la noción de *cuate*—vinculada a *-cóatl* (serpiente y gemelo) y a figuras como Quetzalcóatl

entre los nahuas antiguos— para postular la figura del gemelo amerindio y la asimetría perpetua. En *Lo crudo y lo cocido*, por ejemplo, menciona a los mexicas de Bernardino de Sahagún, a los coras trabajados por Eduard Seler y retoma un pasaje de Robert Zingg sobre los rarámuri o tarahumaras donde cavila sobre la “cocción” de los individuos, como la de un recién nacido, necesaria para incorporarse a un nuevo grupo social. De acuerdo con la lectura que hace Lévi-Strauss de Zingg, “[e]ntre la carne y el hambre que siente el Tarahumara inserta todo el sistema cultural de la cocina’... Este penetrante análisis inspirado por la observación de una tribu mexicana podría aplicarse a otras muchas poblaciones” (Lévi-Strauss 1982: 329). En el noroeste amerindio mexicano encontramos intensas resonancias con temas y problemas tratados en las *Mitológicas*—esto es, problemas planteados por los propios amerindios— que permiten entender algunas cuestiones actuales de estos pueblos. En este sentido, este artículo es un esfuerzo para crear conexiones (¿imposibles?) en esta dirección: fortalecer los vínculos existentes y crear contrastes generales que nos ayuden a entender cuestiones particularísimas y totalmente situadas. El fin es pensar, no ya en voz alta, sino en voz mítica y ritual ampliada.

\*\*\*

El objetivo de este artículo, pues, es mostrar cómo entre las sociedades amerindias del noroeste mexicano, la muerte de una persona produce un equívoco y un vínculo indebido entre el fallecido y su colectivo de origen; el equívoco debe solucionarse y el vínculo disolverse. Morir implica el inicio de un “Gran viaje” por parte la persona fallecida y sus parientes y amigos deben trabajar en conjunto para ayudarla a transmigrar a su nuevo plano de existencia. La meta es describir algunos aspectos de los rituales mortuorios de grupos amerindios del norte mexicano para establecer conexiones y transformaciones con dos pasajes tratados en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss: evocaré el mito de referencia (M1) y su ritual asociado, así como el tema de la vida breve tratado en *Lo crudo y lo cocido* respecto a sociedades suramericanas. La finalidad es establecer nuevas conexiones para las poblaciones amerindias de México desde un abordaje que considere las categorías sensibles de manera relacional y continental para comprender ciertas teorías etnográficas del poder, de la vida y de la muerte.

Hay una historia más amplia y antes de ser indígenas de tal o cual país, estas sociedades compartían —de manera transformada y a diferentes escalas— rituales y pensamientos. Eso ha sido comprobado justamente por, al menos, las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Desde este último punto de vista —dirá Lévi-Strauss— “los ritos aparecen como un ‘paralenguaje’ que puede emplearse de dos maneras. Simultánea o alternativamente los ritos ofrecen al hombre el medio para modificar una situación práctica. Lo más común es que las dos funciones se traslapen o traduzca dos aspectos complementarios del mismo proceso” (Lévi-Strauss, 1982: 331). Así, a lo largo de este texto exploro cómo, tal vez, existen categorías sensibles del pensamiento amerindio que se escondieron u obviaron en las prácticas rituales; sobre todo, en las modestas prácticas.

Para lograrlo, exploro la manera en que convergen los rituales mexicanos para tratar a los muertos y las aventuras de un personaje transgresor en M1, mito de referencia de las *Mitológicas*. Propongo que la creación de lazos de discontinuidad y el alejamiento de los parientes fallecidos sería una transformación de acontecimientos, hazañas y motivos que ocurren en el “Desanidador de pájaros”. Me enfocaré un poco en el aspecto ritual de M1, que no siempre se evoca, pues me permitirá plantear una singular manera de conectar el tema de la iniciación y el tema de la muerte al comprenderlos como el paso de un grupo social a otro o del tránsito, como subir y bajar, entre los planos de un mundo. A manera de preámbulo, advierto que en una de las variantes del noroeste mexicano—la yaqui— la desconexión total entre vivos y muertos se realiza logrando justamente “desanidar” una paloma blanca que ha incorporado, en el sentido de darle cuerpo, un aspecto del pariente fallecido. En este tenor, planteo que existe una correlación entre el origen de la vida breve analizado en las *Mitológicas*, tratada como un problema y un equívoco por la mitología amerindia según la lectura de Lévi-Strauss y Viveiros de Castro, y la (di)olución y la transformación sucedida en los rituales mortuorios y en las teorías etnográficas de esta región. Finalmente, muestro que los problemas y los equívocos de la vida breve, en el ritual mortuorio son resueltos mediante una compleja máquina de mediación y transformación expresada a través de códigos como volar, caminar y tejer—todas ellas son utilizadas como proposiciones y acciones para experimentar-pensar-resolver la irrupción de una persona fallecida.

### **“CORRER EL ALMA DEL MUERTO”: ARBITRAJE IMPOSIBLE ENTRE VIVOS Y MUERTOS**

En otros trabajos señalé que, para los pueblos amerindios que habitan en el norte de México, cuando sucede el fallecimiento de una persona los lazos entre vivos y muertos no se suprimen por completo; al contrario, irrumpe una serie de nuevos vínculos (sustanciales y relacionales) que se han modificado drásticamente y que deben ser atendidos de manera ineludible. Deviene una transformación ontológica, epistemológica y política tanto del individuo como de la red de socialidad a la que pertenecía. Esta transformación biopsicosociocósmica debe ser mediada por estrictos y complejos protocolos rituales que conllevan intensas experiencias emocionales, sociales y políticas.

La gestión ritual es provocada por la torsión de valor, sentido y poder entre lo regenerativo|degenerativo y la continuidad|discontinuidad que antes de la muerte eran tomadas como un hecho dado y, ahora, deberán construirse explícitamente de otra manera. Los rituales son los protocolos para gestionar la transformación radical de la persona fallecida. La muerte produce una paradoja múltiple que debe (di)solucionarse a través de una máquina de transformación relacional. Con los rituales mortuorios se intenta realizar el arbitraje imposible o la mediación de un vínculo entre parientes

que, de pronto, se vuelve radicalmente indebido (Fujigaki, 2021). Por ello, para estas poblaciones es necesario que se disuelvan los lazos que los unen con los muertos o se corre el peligro de morir. En principio es necesario convertir un pariente en no-pariente. Alguien que era parte del grupo ahora será un tipo de *otro* o de extranjero irreconocible desde el punto de vista de los deudos. Y, desde la perspectiva de la persona fallecida, comienza una aventura, cuyos obstáculos evocan las contingencias que sufren los personajes de las narraciones míticas o, mejor dicho, las narraciones constitutivas de las personas, los colectivos y del mundo.

En los registros etnográficos sobre las exequias de estos pueblos observamos que estos rituales utilizan como un lenguaje privilegiado códigos y categorías sensibles como caminar, volar y tejer. De tal manera que podemos encontrar en los detalles narrativos, explicativos y experienciales sobre los muertos frases como: caminar, camino, huellas, huaraches; volar, vuelo, aves, el alma vuela, sale volando, tiene que volar; tejer, tejido, lazos, algodón, lana, cortar hilos. A continuación, reviso algunos casos paradigmáticos.

## YAQUIS

El caso de los yaquis o yoeme que residen en Sonora, México, y en Arizona, Estados Unidos, fungirá como punto de referencia para urdir, en rosetón, los otros ejemplos del noroeste mexicano. Advierto que, para este análisis, me centraré en algunos de los elementos de los procesos mortuorios. Para los yoeme, una persona fallece cuando su *wepul jiapsi* se disyunta del *takaa* que le servía de soporte material en este plano de existencia (*itom ania*, “nuestro mundo”). Al *takaa* debe dársele sepultura junto una “bolsa que contiene las partes del cuerpo desprendidas: uñas y cabellos” y el *wepul jiapsi* de la persona emprende un “gran viaje”, pero antes, debe “recoger sus pasos”, “recoger sus huellas”, por este mundo. “El *wepul jiapsi* para poder entrar al cielo debe de estar completo” (Aguilar, 2008); la persona completa debe irse de aquí, lo más completa posible. Morir entre los yaquis también se entiende como: “cruzar la línea”, que la persona “apagó su vela” o que “se rompió su hilo” (Lerma, 2013:36).

La relación entre la paloma y el “alma” de un individuo—conexión compartida con otros pueblos norteños—es interesante: “[c]uando la persona duerme (...) el *wepul jiapsi* sale del cuerpo para descansar, se va a divagar, sale de la boca de la persona en forma de una paloma blanca y bonita y recorre distintos lugares” (Aguilar, 2003: 8). Existen dos destinos posibles: si se cumplieron las normas de la socialidad yaqui y se realizan los funerales, las personas ascenderán al *teéka* (el Arriba), a la Casa Dios (*lios kari*). Caso contrario, si cometieron faltas graves y se rompieron lazos de socialidad como el asesinato, el suicidio, el adulterio, el incesto, por ejemplo, irán a la Casa del Diablo (*liablo kari*) o el infierno. La expectativa del ascenso al *teéka* es muy importante, según comentan los yaquis mismos, por ello cumplen las normas de la vida individual|colectiva.

Considerando la especificidad de cada persona, el proceso mortuorio yaqui consiste en las experiencias vinculadas al amortajar el cadáver, el velorio, el entierro, el novenario y el Cabo de año; así como en conmemorar a los ancestros en el “festejo de Tolosanto” cada octubre y noviembre. Con el deceso, el nombre de las personas se registra en el “libro de las ánimas” que cada familia posee. Es primordial que los deudos asignen padrinos mortuorios (*muká paínos*) a su pariente fallecido(a). Deben ser ocho personas en total, cuatro varones y cuatro mujeres. Estos padrinos y madrinan tendrán un papel primordial en todo el proceso. Son los encargados de organizar, pagar y llevar a cabo las ceremonias, así como de evitar que los familiares entren en contacto directo con el o la difunta y con sus objetos, ya que el vínculo entre ellos resulta muy peligroso para los deudos y es indebido para los muertos. Este es un ejemplo de la importancia del alejamiento y de la discontinuidad que debe construirse, expresado en la categoría sensible del “no tocar”.

Por medio de estas ceremonias, los *muká paíno* y la persona fallecida establecen una serie de lazos (en distintos registros y planos) que aseguran que el *wepul jaipsi* del muerto se desprenda de este mundo y llegue al *teéka* y, al mismo tiempo, que los deudos se desprendan de su muerto y sus vínculos indebidos. Cada uno de estos *muká paínos* otorga dos nuevos nombres a su ahijado mortuorio y además se le suman otros dos, un nombre inverso y un nombre secreto. Además, el difunto deberá utilizar como ajuar sus huaraches, ocho rosarios y ocho cordones amarrados a la cintura. A los padrinos, madrinan y familiares también se les amarra un listón de color negro en el cuello en señal de luto. Estos pueden ir con una flor blanca en uno de los extremos o con una mota de algodón levemente quemada con la cual persignan al difunto y lo protegen del infierno. Estos cordones son muy importantes porque cuando los padrinos y las madrinan mueran se servirán de ellos y el ahijado mortuorio, al sujetarlos desde el cielo, los jalará para ayudarlos a subir. En este caso, observamos una alternancia del don entre planos diferentes por medio de los muertos. Y, sobre todo, la creación de un lazo que provoca la ausencia de otros vínculos entre el muerto y los deudos. La creación de un lazo de ausencia y la ausencia de lazos.

Detengámonos en cómo nombres, cordones y acciones rituales vinculan y desvinculan a los agentes, colectivos y planos de existencia mediante el código del movimiento de subir-bajar. Los padrinos ayudan a subir al cielo al *wepul wiapsi* del muerto a través de las fiestas mortuorias. A su vez, en un futuro, el *wepul jiapsi* de esos padrinos será ayudado a subir al *teéka* por su ahijado mortuorio. Entonces, para que el *wepul jiapsi* de un yaqui llegue a la casa de dios suceden movimientos de subir y de bajar en planos diferentes de manera simultánea. En este plano, la persona que ha fallecido es auxiliada para subir por sus ocho *muká paínos* al darle nombres y cordones; al mismo tiempo, y en otro plano, ese mismo *wepul jiapsi* estaría siendo jalado con los nombres y los cordones de los ahijados mortuorios que esa persona fallecida apadrinó en el pasado.

Estos cordones amarrados a la cintura (que son también los nombres) son los lazos de parentesco que, literalmente, servirán de lazo para los padrinos en el siguiente plano de existencia. Además, el ahijado muerto será el guía de sus *muká paínos* en el otro plano cuando ellos mueran; a su vez, él está siendo guiado por sus ahijados mortuorios del pasado (Lerma, 2013: 42). Para Olavarría (2003), esta correspondencia indica que los muertos vuelven a nacer en una nueva sociedad, por ello requieren no sólo reestructurar las redes sociales que los unen a los vivos, sino incluso poseer nombres nuevos que los enlacen con los muertos.

Prosigamos, posteriormente el cadáver es sepultado y se realiza el novenario correspondiente. Los familiares tienen que atravesar por un luto estricto, suspenden todas sus actividades sociales. Llega, después, el Cabo de Año; una ceremonia que dura tres días y que dará fin a las relaciones de los vivos con *esa* persona fallecida. Este trabajo colectivo implica una gran inversión económica, social, política y, aunque no se menciona en las etnografías, supongo que emocional. Se ejecutan de manera simultánea parte de las danzas yaquis (danza de pascola, danza de venado). En una ramada erigida y dirigida al Este; se concentran las autoridades tradicionales, así como los familiares y los amigos de la persona fallecida, intermediarios y agentes multiespecie y multinaturales.

El primer día destaca que el maestro litúrgico anuncia con tres glorias que se realizará el Cabo de Año y con ello la elevación del alma del difunto. Los familiares y los padrinos ofrecen regalos a los asistentes. Para el día dos se realiza “la caminada”; un recorrido de la casa hacia la iglesia y de regreso. Por la tarde, se retira el luto a los dolientes. Cabe señalar que el cordón de algodón colocado en el cuello de los padrinos y de los deudos también se denomina “luto”. Así que los cordones del luto son colocados en un plato de barro y quemados por el sacristán, junto a la cruz del perdón; las cenizas son regadas simbolizando el retorno del cuerpo a la tierra. De esta manera, el luto-cordón se corta, se quema y se disemina en el paisaje. Al tercer día comienza un juego de danzantes pascolas que se convierten en lobos y causan temor entre los asistentes simulando buscar el cadáver. En cierto momento, se evoca la creación de la humanidad actual, cuando los pascolas se untan de lodo el cuerpo como si fueran, figuras de barro (Lerma, 2013).

En la última ceremonia los danzantes de matachines realizan sonos fúnebres y ubican un poste que servirá de eje para las danzas. El poste puede ser muy alto y arriba de éste se coloca una paloma blanca artificial sobre flores representando un nido, lo cual simboliza el ángel de la guarda o el espíritu santo que cuidó al difunto en vida y que regresa al cielo, o también el espíritu del difunto que sube al cielo; las flores simbolizan el paraíso. Los matachines que danzan tejen cuatro trenzas con listones (para el caso de las mujeres fallecidas) o cubren el poste (en el caso de los varones) y con ello se “desanidará” a la paloma-*wepul jiapsi* del pariente y éste podrá “subir al cielo con dios”.

La danza y el trenzado de los matachines evocan formas de ascenso y descenso entre los planos para tejer y destejer, trozar, vínculos sustanciales y relacionales entre vivos y muertos, muertos y planos. “Al entrelazar las cintas—menciona Olavarría (2003: 201)—la paloma desciende por el alma y al soltarlas la paloma levanta el vuelo llevándosela”. Este volar también puede transformarse en la acción de caminar: “el muerto tiene que subir por una escalera muy grande para llegar al cielo” (Aguilar, 2004). Finalmente realizan el corte de los listones del poste y con ello se troza, se finaliza, esa relación indebida, ese tipo de “incesto” existencial. La muerte provoca una relación transgresora, ya que aproxima en exceso cuando se precisa mantener una *buena distancia*.

Hasta aquí describo el caso de referencia, resaltando las categorías sensibles y los códigos que servirán de guía para, en rosetón, revisar las transformaciones documentadas entre los yumanos de Baja California, a los mexicaneros de Durango y los rarámuri de Chihuahua, sin olvidar que cada uno de ellos pertenece a diferentes tradiciones.

## VARIACIONES: COLECTIVOS, TEMAS, CÓDIGOS

Algunos pueblos amerindios del noroeste mexicano presentan transformaciones de las técnicas y las tecnologías rituales de los yaquis. En general, la muerte es producida por una disyunción de los vínculos (sustanciales y relacionales) que constituían a una persona; la muerte es un Gran viaje hacia otro plano; la relación entre vivos y muertos es de alguna manera indebida por ser dañina o equívoca y debe ser disuelta ritualmente por medio de códigos como tejer, caminar y volar.

Entre los yumanos, gran parte de los códigos plásticos de los rituales fúnebres remite al acto de volar, a las aves, las plumas y las alas. “Las almas de los muertos habían partido para recorrer su último y más largo camino, su destino final, y sus nombres no volverían a ser mencionados” (Garduño, 1994: 269). Por ello, se trataba de desaparecer por completo al difunto y sus pertenencias, física y moralmente, de las redes de socialidad. Por ejemplo, existía un complejo tabú lingüístico sobre el nombre y la acción de nombrar a los difuntos, “durante el funeral [cucapá], el orador no se refería al muerto por su nombre. Este era borrado por completo de las pláticas de los vivos. Hasta las huellas de sus pies debían ser borradas” (Uriarte, 1974: 67). En este caso se observa que existe una relación entre el nombre y las huellas de los muertos, tal como en el caso yaqui sucedía entre los nombres, los cordones y los caminos.

En la última ceremonia, algunos pueblos yumanos cremaban una efigie parecida a la persona muerta. Ésta se manufacturaba con cabello del difunto y con plumerío de aves sacrificadas para esa ceremonia—de búhos si era para las mujeres y de águilas o halcones para varones. Los adornos corporales de la efigie posibilitaban que la persona fallecida pudiera volar. La cremación de alma, cuerpo y pertenencias sería una variante o una transformación radical del acto de expulsar al muerto de este mundo. Nada

volvería y nada debería de volver (Álvarez, 2004 [1975]; Uriarte, 1974).

Entre los pimas o yécoras, por ejemplo, se explicita el trágico y doloroso equívoco que padecen los difuntos:

dicen que morir es triste, que se camina mucho por el monte; cuando se le habla a la gente del mundo no hacen caso y no contestan porque ellos [los muertos] son como vientos, como un remolinito que sube y que apenas si es notado por los vivos. Los muertos oyen cantar en el monte y van tras ese canto, camina y camina por los campos, bajo un viento helado que hiere su cuerpo; van buscando a sus parientes. Por eso se les pone 'lonchi' (comida), para que no sufran hambre en su largo recorrido (Nolasco, 1969: 239).

En el trabajo ritual de los nahua hablantes más norteños, conocidos como mexicaneros, también destacan acciones rituales vinculadas con el hilar, el desatar, el atar entre los vivos y los muertos. En este caso, los hilos rituales son una metonimia de los vínculos de socialidad. La última de las exequias, denominada *timokotonal*, literalmente, “nos trozamos”, es también la “corrida del alma” (Alvarado, 2004). Atan y desatan, trozan y engarzan, hilos y vínculos. Para este ritual, los mexicaneros hilan dos tipos de fibras: uno de lana café de borregos domesticados y otro de algodón silvestre. El hilo de animal oscuro lo atan a la mitad de abajo del cuerpo de los asistentes y el hilo blanco de algodón silvestre a la parte de arriba. La parte de abajo remite al sexo y a ciertas impurezas de la vida; la parte de arriba refiere a la sensatez y al buen comportamiento. Al final de la ceremonia, el hilo oscuro se ata a unas flechas que serán quemadas y consumidas por el fuego. En tanto que los hilos blancos se atan a otro conjunto de flechas y se depositan en la cueva de los antepasados y de linaje de cada familia. De este modo, simultáneamente trozan y atan vínculos que son degenerativos|regenerativos.

Al igual que los yaquis, atan hilos al cadáver, a la altura de la cintura. Y cada persona que asiste a la “corrida del alma” aparenta trozar el hilo con las manos. Al final se junta estos hilos y se queman, destruyendo todo lo vinculado a la ceremonia. De manera análoga pero transformada, la disolución de las relaciones entre vivos y muertos sucede a través de trenzar, tejer o trozar y destejer hilos.

Para los rarámuri, el código privilegiado para vincularse y desvincularse con sus muertos es el de caminar-caminos. “Construir el camino del olvido” es la técnica para crear la discontinuidad necesaria para solucionar el equívoco del muerto y para que la red de socialidad de esa persona fallecida, que permanece en este plano, se reconfigure asumiendo integralmente la ausencia del pariente que viajará a lado de Onorúame y Eyerúame (Fujigaki, 2014; 2015). He analizado de manera detenida, sumando perspectivas teóricas contemporáneas, como las desarrolladas a fines del siglo *xx* por Houseman y Severi (1994), las formas de trabajo colectivo que reconfiguran las relaciones, humanas y más que humanas, trastocadas tras el fallecimiento de una persona (Fujigaki, 2021; 2020a). Particularmente he analizado los dispositivos relacionales de

dichos rituales, los cuales crean un fugaz entendimiento común entre los participantes y en diferentes planos de existencia –cual Aleph borgeano. Desde otros caminos, las propuestas de Regina Lira (2017) sobre el ritual wixárika establecen interesantes diálogos al respecto entre estos colectivos mexicanos.

Las fiestas mortuorias, las *nutéma*, son el resultado del trabajo colectivo que los miembros de la red de socialidad de la persona fallecida tienen que elaborar para –dicen los rarámuri explícitamente– “ayudarla a subir al cielo”, “empujarla para arriba”, a la casa de la pareja de demiurgos, Onorúame y Eyerúame. Se requiere de la intermediación de un especialista ritual para parlamentar con el alma del muerto que no sabe que ha muerto. A esta altura de su proceso mortuario surge el equívoco, el malentendido existencial y el corto circuito entre los existentes y los planos de existencia. El trabajo del *owirúame* (el que cura) consiste en explicarle y traducirle que no puede seguir “viviendo” en este mundo y también debe cortar los hilos y lazos invisibles que conectan al muerto con sus amigos y parientes, así como con las posesiones y los paisajes en los cuales habitaba. Los rarámuri llaman de *rumugá* a estos cordones que vinculan diversos seres y topografías cósmicas (Merrill, 1992: 191; Velasco, 1987; Wyndham, 2004: 56, 70; Fujigaki, 2005, 2015; 2020b; Rodríguez López, 2010: 65; 2014). El *owirúame*, además, debe negociar con aquellos existentes que tienen capturado algún fragmento del alma de ese difunto para que éste pueda irse completo de aquí. Resultado de todo el trabajo, la ayuda y el cuidado colectivo, en un momento de la última ceremonia el malentendido se difumina y la reconjunción virtual y total de la persona sucede y, con ello, la persona fallecida emprende su camino final para nunca más volver. El objetivo es disolver a *esa* persona fallecida y su relación con *ese* colectivo en *ese* plano; es decir, *esa* posición y *ese* punto de vista.

En resumen, observamos que para estos pueblos amerindios los rituales mortuorios son técnicas y tecnologías para zanjar una relación existencial indebida con los muertos. Vemos, pues, que los rituales permiten el arbitraje imposible entre vivos y muertos por medio de la reconfiguración de relaciones y de sustancias. En los casos revisados, este proceso mortuario, experimentado como el último gran y solitario viaje para el muerto, se articula con pasajes, aventuras y sucesos por distintos planos, geografías y tiempos.

En otros trabajos propuse que la disolución de la paradoja múltiple provocada por la muerte de una persona mediante una máquina de transformaciones y traducciones relacionales como el ritual, provocaba la reconstitución de agentes, colectivos y planos para atravesar el impasse sobre el sentido, el valor y el poder que el deceso provocó, modificando aquello que era lo dado|construido, lo continuo|discontinuo y lo regenerativo|degenerativo. De tal manera que la disolución individual, ejecutada durante el ritual, conlleva a dispositivos que generan tendencialmente lógicas de jerarquía o de heterarquía.<sup>3</sup> Si es cierto que para los amerindios “las personas viven *en* otras personas, *con* otras personas, *por* otras personas” (Danoswki y Viveiros de Castro,

3 | La disolución ritual individual conlleva dispositivos de heterarquía y de jerarquía. En México podemos contrastar colectivos que enfatizan uno y otro de manera diferencial (Fujigaki, 2015; Navarrete, 2016).

2014: 137) debe suceder algo similar para bien morir. Dicho de otra manera, el pariente fallecido debe extinguirse como *esa* persona, *por* otras personas, *con* otras personas y en *esas* personas. Los lazos y la *torsión* de los lazos (las trenzas, envolver el poste, subir o bajar escaleras, caminar, etc.) otorgan un fugaz entendimiento de sentido, valor y poder entre vivos y muertos, abriendo la posibilidad del tránsito entre distintos planos de existencia. Los casos del noroeste despliegan códigos distintos (volar, tejer, caminar) para construir “buena distancia” entre vivos y muertos. Vistos en conjunto, parecen también transformaciones de temas míticos y rituales de otras regiones del continente. Torsiones.

Las formas|contenidos de los yaquis, con los que comenzamos este viaje, resultan particularmente pertinentes para emprender una travesía continental. Todo lo desplegado en el ritual para establecer una buena distancia entre parientes con relaciones indebidas (“incestuosas” existencialmente) condensa los lazos de parentesco y los lazos rituales (sensorial y conceptualmente) para cortarlos, atarlos, torcerlos y, así, lograr el tránsito, el movimiento, entre planos distintos. El caso yaqui resume cómo esta desconexión (o nueva conexión) entre vivos y muertos es construida colectivamente para “desanidar un pájaro”, el *ave-wepul jiapsi* de la persona fallecida. Este detalle resulta demasiado cautivante para contrastarlo con el mito de referencia de las *Mitológicas*.

## LAS MITOLÓGICAS: ALGUNOS PASAJES

Recordemos brevemente algunos temas del M1. El mito de referencia es conocido como el mito “del desanidador de pájaros” y correspondía al canto de un clan de los bororo del Brasil central llamado *o xibae e iari* (“los guacamayos y su nido”, ver Lévi-Strauss, 1982: 43-46). Para fines de mi argumento y para contrastarlo con la ritualidad mortuoria del noroeste mexicano, exploro M1 como un mito dedicado al tema de la administración de relaciones indebidas, en este caso propiamente incestuosas. La resolución ante tal problema es la expulsión del miembro del grupo que ha propiciado este tipo de relaciones. Para lograrlo, el viajero solitario realiza diversas aventuras y transmigraciones geográficas en las que se requiere constantemente subir y bajar por varios lugares o planos. En algún momento, la separación con su grupo sucede, pero nuestro viajero regresa dotado con instrumentos que serán útiles para su antiguo colectivo y del cual, al final del relato, renuncia por completo.

M1 narra las aventuras de un joven que mantuvo relaciones incestuosas con su madre, a quién acechó indebida y furtivamente en el bosque. Su padre, “persuadido de su infortunio y deseoso de vengarse, manda a su hijo al ‘nido’ de las almas” con la intención de que muera y con el pretexto de recoger instrumentos codiciados por los bororo—tales como maracas grandes, “sonajas ruidosas hechas con pezuñas de caetetu (*Dicotyles torquatus*) ensartadas en un cordón que se lleva enrollado en los tobillos”.

El hijo, en estos relatos, es el héroe cultural bororo que emprende su camino de manera solitaria y a lo largo de sus aventuras procura ayuda de distintos aliados para superar las peripecias y alcanzar los propósitos y destinos a donde debe llegar. Estos aliados son la abuela y seres más-que-humanos, algunos identificables, como el “pájaro mosca”, “el juriti de vuelo rápido”, un saltamontes y unos buitres de carroña.

El hijo supera las primeras pruebas y el padre no consigue que muera. Por ello, lo desafía nuevamente a atrapar guacamayos que anidan en los flancos de las rocas de un acantilado. La abuela “entrega un bastón mágico al cual podrá agarrarse en caso de caída”. El padre hace subir a su hijo por medio de una larga percha. “Cuando llega a la altura de los nidos el padre retira la percha; el muchacho apenas tiene tiempo de clavar su bastión en una grieta y queda suspendido en el vacío pidiendo socorro mientras el padre se va”. “Nuestro héroe distingue un bejuco al alcance de sus manos; lo coge y sube penosamente por él hasta la cima”. Los buitres que al inicio lo atacan y le devoran parte de su trasero se convierten en sus aliados; “los pájaros se vuelven salvadores: con el pico levantan al héroe del cinturón y las bandas de los brazos y las piernas, echan a volar y lo depositan suavemente al pie de la montaña”. Subir y bajar es un tema recurrente en *Las Mitológicas* que remite a la articulación y al tránsito entre mundos y/o de un colectivo a otro mediante la transmigración entre planos temporales y espaciales. Lévi-Strauss en *Mitológicas III* (1997[1970]:168-169) cita un mito recopilado por Gladys Reichard (1921:297-302) y dedicado al complejo marido-estrella, el cual fue revelador en su momento para explorar las relaciones entre vivos y muertos.

Una o dos jóvenes indias anhelan tener una estrella por marido. Los astros cumplen su deseo, la heroína sube al cielo, donde recibe buena acogida de su esposo y de sus suegros. No obstante, le prohíben arrancar cierta raíz de una legumbre comestible que crece en el jardín. Curiosa o despreocupada, viola la interdicción. La raíz tapaba un agujero en la bóveda celeste. Por la abertura la mujer ve muy abajo la tierra y su pueblo, cuya vista le inspira incurable nostalgia. Pacientemente acumula fibras vegetales o tiras de cuero, que anuda punta con punta. Cuando cree que la longitud es suficiente, se pone a bajar por la cuerda llevando su criatura.

El marido-estrella descubre la desaparición de su mujer. Se asoma al agujero y mira: la fugitiva cuelga en el vacío... (Lévi-Strauss, 1970: 168-9)

Al no crear la discontinuidad necesaria, al no desatar los apegos indebidos en estos tránsitos, la resolución es adversa. El marido-estrella terminará por cortar los lazos con su mujer y la hará precipitarse al suelo y morir. Al igual que para el caso de los muertos, también aquí es necesario *desligar* los vínculos establecidos. Resulta, pues, interesante cómo el mitema de los hilos vegetales o de cuero –utilizados para conectar (en este caso de manera indebida) el cielo y la tierra–, presenta transformaciones

entre los pueblos del noroeste de México que, consecuentemente y a futuro, permitirá asociarlos con los mexicas del siglo XVI.<sup>4</sup>

Volvamos a M1. El héroe vuelve en sí “como si despertase de un sueño”. Tiene hambre. Después de haber recuperado por este medio su integridad física y de haberse hartado [de comer], vuelve a su pueblo y encuentra el sitio abandonado. Vaga largo tiempo en busca de los suyos hasta que un día descubre huellas de pasos y de un bastón que reconoce como perteneciente a su abuela. Sigue las huellas, pero, temiendo mostrarse, adopta el aspecto de un lagarto cuya conducta intriga durante largo tiempo a la vieja y a su segundo nieto, hermano menor del anterior. Al fin decide manifestarse bajo su verdadero aspecto. Llega una tempestad que apaga todos los fuegos de las casas, excepto el de nuestro héroe. Éste se encuentra con la nueva esposa de su padre, quien “reconoce a su hijastro, tenido por muerto, y corre a avisar a su marido. Como si nada pasara [o, añadiría, como si un ritual pasara], éste toma su maraca ritual y acoge al hijo con los cantos de saludar el retorno de los viajeros”. Aquí surge el tema de los muertos como los dadores o portadores de la cultura o de ciertos bienes culturales. Volveremos a ello más adelante.

En la narración también observamos una clasificación tripartida del reino vegetal bororo y una forma de cacería invertida. Porque en ella es la presa (el hijo expulsado) quien termina cazando a su cazador (su padre enemigo): “[e]l héroe se arma entonces la frente con las falsas astas, se convierte en ciervo y carga contra su padre con tal ímpetu que lo ensarta. Sin dejar de galopar se dirige al lago, donde precipita a su víctima”. El héroe vuelve al pueblo y se venga también de las esposas de su padre, incluyendo su propia madre. En una versión antigua, la venganza del “antepasado” sucede de otra manera: “El héroe declaró: ‘No quiero ya vivir con los Orarimugu que me han maltratado, y para vengarme de ellos y de mi padre les enviaré el viento, el frío y la lluvia. Se llevó entonces a su abuela a un país lejano y bello, y retornó a castigar a los indios de la manera que había anunciado (Colb. 2, p.236)’” (Lévi-Strauss, 1982: 45). No sorprendería, entonces, que M1 describa las aventuras de un muerto intentando alcanzar su tránsito (más allá de querer alcanzar su destino).

Hasta aquí el resumen de M1 que, como dije, es el canto de un rito de iniciación (un R1 que, por estar obviado, sería R-1) para novicios que pasan de la sociedad de las mujeres a la sociedad de los varones adquiriendo un estuche peniano. Recordemos que, en estos registros, los bororo habitaban un pueblo con ocho chozas colectivas distribuidas en círculo alrededor de la Casa de los hombres. Ni las mujeres ni los no iniciados podían tener acceso a este recinto. Las chozas se dividían por una línea imaginaria de Este a Oeste en dos mitades clánicas (el clan Cera y el clan Tugare) exógamas, matrilineales y matrilocales y con una fuerte división femenino/masculino. Los clanes estaban jerarquizados. A través de ciertos emblemas (adornos corporales) se ostentaban ciertos privilegios e interdicciones que permitían el uso de ciertas técnicas y estilos de objetos manufacturados, así como ceremonias, cantos y nombres propios que eran herencia de cada clan.

4 | Cabe aquí un contraste con los nahuas antiguos. Para ellos, el parto y la guerra masculina estaban relacionados; para describir sus respectivas batallas se evocan motivos de hacer bajar estrellas (las alteridades con las que se enfrentaban) para construirlas como mexicas. “Mujeres y varones se dedicaban a la captura y la incorporación de cuerpos extranjeros para convertirlos en parientes consanguíneos; pero cada proceso de incorporación era distinto y la diferencia la determinaba el sexo/género: las mujeres a través del parto y los hombres por medio de las batallas” (Fujigaki, 2020b). En la versión de Durán, siguiendo a Graulich (1993) de una ceremonia mexicana “esa captura y la victoria de esa batalla, se expresaba en lanzar desde lo alto de cuatro postes igual número de cautivos con distintivos de enemigos (sombreros cónicos como los de los huastecos o de Cintéotl Itztlacoliuhqui)” (Fujigaki, 2015: 213). Los *mimixcoa* eran los guerreros enemigos y los arquetipos de las víctimas sacrificiales que también eran consideradas estrellas y los hijos recién nacidos eran enemigos y estrellas que la madre flechaba en el vientre, bóveda nocturna, para que pudieran venir a este mundo.

Estos ritos de iniciación duraban “un año cabal” y tenían que esperar la muerte de una persona para que la fase terminal de la iniciación pudiera coincidir con los funerales. Los novicios eran enviados a la selva y experimentaban una “dura existencia ... durante el trayecto de varios centenares de kilómetros... que recorren conducidos por los viejos. Cuando vuelven al fin, hirsutos y delgados, van completamente cubiertos de follaje, debajo del cual las madres tienen que reconocerlos para entonces lavarlos, depilarlos y peinarlos” (Lévi-Strauss, 1982: 49). Al final se separaban de la sociedad de las mujeres para incorporarse de manera permanente al grupo de los hombres y en este proceso madres e hijos lloraban amargamente como se hace “al morir un ser querido”. En ocasiones, el confinado, el iniciado, “no quiere guardar la debida distancia”, al joven le costaba trabajo desprenderse de su red de socialidad inicial para agregarse a la de los hombres que era

(...) doblemente distinta de la otra; físicamente por tener su sede en la casa de los hombres en el centro del pueblo, y místicamente puesto que la sociedad de los hombres encarna aquí la sociedad de las almas (*arôê*) y corresponde a lo sagrado por oposición al mundo profano y femenino. (Lévi-Strauss, 1982: 62-63).

Destaquemos el vínculo, en el propio ritual, entre la iniciación, la trasmigración de un colectivo a otro a partir de la muerte, el viaje a la selva y los funerales.<sup>5</sup> Se liga, pues, los dispositivos de alejamiento, expulsión, tránsito y conversión entre distintos grupos, por medio de un viaje tan difícil que marca (física y moralmente) a quien lo aventura y que no volverá a ser la misma persona.

La transformación sucede por la trasmigración. En y entre el M1 y en el R-1 se atestiguan varios tránsitos, mediaciones y transformaciones. Aun así y a diferencia de la travesía que provoca la muerte, no suceden de manera directa. Existirán torsiones y transformaciones que medien estos tránsitos. Si bien el iniciado y el muerto comparten el desprendimiento de su colectivo producida por la conversión de su grupo a otro, los protagonistas no sufren el mismo tipo de metamorfosis.

Lévi-Strauss reflexiona y dice “...el mito evoca grupos humanos distintos y separados, verosímilmente poblaciones o tribus: grupos dotados de un valor diferencial, no ya *más acá* de la sociedad (como las diferencias físicas) sino *más allá*. O sea, en el primer caso, diferencias entre individuos en el seno del grupo, y en el segundo, diferencias entre grupos” (Lévi-Strauss, 1982: 58). Y más adelante en *Lo crudo y lo cocido*, en el capítulo “Fuga de los cinco sentidos” (al que volveremos en seguida), menciona “[e]stas transformaciones son observadas tan escrupulosamente que la adopción de un punto de vista implica, para un mito y una población dadas, un cambio correspondiente de todos los aspectos del mito de la misma población en que se manifiesta el punto de vista opuesto” (Lévi-Strauss 1982:164). Las dobles torsiones de forma, función, contenido serán transversales en el trabajo de este autor (Almeida 2008). Este es un punto

5] En *Los ritos de paso* de Arnold Van Gennep (1969 [1909]) –posteriormente con Víctor Turner (1997 [1966]) y Edmund Leach (1978 [1976]), entre otros–, se analizan variantes de los rituales estableciendo estructuras prácticas. La particularidad del trabajo que presento radica en otorgar prioridad a las teorías etnográficas, lo cual, crea una plataforma para posteriormente discutir, desde las teorías nativas, con autoras y autores clásicos. Entre los mexicas, por ejemplo, en las ceremonias para recibir a un nuevo *huey tlatoani*, las personas transitaban ritualmente por un proceso de nacimiento al raparlo, desnudarlo y revestirlo con las nuevas ropas y adornos corporales (Olivier, 2015). Este procedimiento correspondería a un dispositivo más generalizado, presente en los ámbitos más importantes de la socialidad mexicana, como: el parto, la guerra, la agricultura, la caza, el matrimonio y el comercio (Fujigaki, 2015; 2020b).

neurálgico del multinaturalismo y del perspectivismo amerindio explicitadas por Tânia Lima (1996; 2005) y Viveiros de Castro (1996; 2010).

M1 y el conjunto de mitos analizados en la primera parte de *Lo crudo y lo cocido* “corresponden a un mismo grupo caracterizado por el esquema siguiente: una concepción desmesurada de las relaciones familiares acarrea la disyunción de elementos normalmente vinculados”. (Recordemos a los amerindios del noroeste mexicano, ya que cuando la muerte acontece sucede todo lo contrario: la disyunción de elementos normalmente vinculados—por el fallecimiento de la persona—acarrea una desmesura en las relaciones familiares—los muertos no saben o no quieren partir de este plano de existencia; de ahí la propuesta de entender dicha desmesura como un “incesto” existencial o posicional). Y Lévi-Strauss (1982: 68), prosigue:

[L]a conjunción se restablece gracias a la introducción de un término intermediario cuyo origen el mito se propone señalar: el agua (entre cielo y la tierra); los atuendos corporales (entre naturaleza y cultura); los ritos funerarios (entre los vivos y los muertos); las enfermedades (entre la vida y la muerte).

En este sentido, el rito de iniciación bororo (así como el ritual yaqui) permite el arbitraje imposible (de manera directa) del tránsito de un colectivo a otro. Se disyunta y transforma el vínculo entre *esa* persona, *ese* colectivo y en *ese* plano y la conjunción se reestablece con un término intermediario en otros. De hecho, aún en M1 son las acciones rituales las que permiten los tránsitos de cada persona entre uno o más colectivos y planos de existencia. El M1 y el R-1 establecen la “debida distancia” entre relaciones familiares desmesuradas, reconfigurando conjunciones que anteriormente no estaban prohibidas o no estaban dadas. Los términos intermediarios en M1 son el agua, los adornos, los funerales, las enfermedades; en el caso del R-1 es la incorporación del iniciado en esa sociedad “doblemente distinta a la otra” (en los rituales del noroeste el término intermediario es el entendimiento común del equívoco que origina la vida breve).

Sumado a esto, el ritual plantea un tránsito entre colectivos, el cual destaca una relación de mutua dependencia cosmopolítica. La conexión no puede ser directa y por ello se recurre a las inversiones, reversiones, torsiones entre y de los planos diferenciados de existencia. En este sentido, los procesos rituales hacen, en otro código, lo mismo que el mito. Así, el mito (o lo que sucede en los mitos) es un campo de reflexión, de especulación experimental (de experimento y de experiencia) de la existencia. Por tal motivo, a través de ellos se arbitran cuestiones “imposibles” de manera diferenciada, porque en ese espacio práctico son viables y amalgaman parcialmente mundos incompatibles. Esta es una razón de la insistencia de Lévi-Strauss sobre las distintas formas y contenidos que “encarna[n] modos de la mediación” o del “restablecimiento de contactos de polos disyuntados” (sean cualidades, acciones, conceptos, personajes, mundos, jerarquías, distancias, cantidades, etc.) que vemos tan claramente en los

rituales. Mediación y tránsito son las herramientas de las transformaciones que el autor desarrolla y experimenta, y viceversa. Soluciones a los problemas y planteamientos de los problemas. Prescripciones y descripciones de las buenas distancias o las distancias infames; cambios de los hijos a grupos de hombres, solteros a grupos de casados, etc. Esta mutua dependencia cosmopolítica será analizada más adelante.

## ORIGEN DE LA VIDA BREVE: UN GRAN EQUÍVOCO

Sobre el pasaje del origen de la vida breve destacaré dos aspectos tratados por Lévi-Strauss: cómo su origen trae consigo aspectos de la vida civilizada (como las plantas cultivadas, la cacería o las reglas de comensalidad) y cómo ésta se liga con pasajes entre colectivos y/o planos de existencia. El capítulo “Fuga de los cinco sentidos” bien podría llamarse “de los sentidos semánticos-políticos respecto a la muerte”. Lévi-Strauss conjunta mitos de diferentes pueblos dedicados al origen de la vida breve, los cuales son repetidamente ocasionados por un malentendido de los sentidos.<sup>6</sup> Viveiros de Castro (2009) resalta estos malentendidos sensoriales y menciona: “... a origem da morte foi um equívoco. Os homens morrem por engano, porque alguém no começo se enganou... poderia não ter acontecido, mas aconteceu...”. Y se entiende que este equívoco es “o resultado, não de um crime ou pecado cometido contra uma divindade, mas de um engano, um descuido, uma certa estupidez de nossos antepassados” (Danowski y Viveiros de Castro, 2014: 136-137). La cuestión y las nociones de equívocos, malentendidos, confusiones, etc. cobrará una dimensión heurística, pero sobre todo una propuesta política y existencial (Viveiros de Castro, 2004; Wagner, 1981; Strathern, 2006 [1988]; 2014; Stengers 2015 [2009]; entre otros).

Aquí destaco un aspecto del equívoco ligado a la muerte, los rituales y el paso de un plano de existencia a otro. Los equívocos sensoriales se produjeron por oír-no oír, ver-no ver, sentir-no sentir, gustar-no gustar, oler-no oler; o bien, oír, ver, sentir, gustar u oler demás o de menos. En estos mitos, Lévi-Strauss describe aquello que los sentidos están sintiendo y, a su vez, determina cuáles son los sentidos (semánticos y políticos, de acuerdo con la posición de alteridad) de aquello que se siente. Por ejemplo, la distinción entre la vida y la muerte se determina porque se escuchan o no ciertos objetos musicales rituales (maracas, sonajas de pezuñas); se explora el campo de lo visible o lo invisible entre los seres (como el cambio de forma que no permite distinguir a una persona iniciada de un muerto); se tiene un tacto de madera dura como roca o de madera blanda casi como barro; los personas huelen podredumbre o existen seres imputrecibles; qué tipo de alimento se come (sea vegetal, de caza o se establece el canibalismo).<sup>7</sup>

A su vez, Lévi-Strauss entiende los sentidos como operadores lógicos que median y engloban el sistema de asociaciones que describen. Con ello se entiende mejor su propuesta anticartesiana de las “categorías sensibles”. Abstracción y exterior no son

6 | En *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss desarrolla su propuesta sobre los vínculos entre el mito y la música. Elige la Fuga al describir el origen de la vida breve, precisamente suscitada por la fuga o los equívocos de los sentidos.

7 | Entre los huicholes, por ejemplo, existe todo un complejo en el cual los muertos son como “momias, piedras, chamanes y ancestros” (Neurath, 2008). Esta experiencia es un contra punto importante para el caso de los rarámuri, ya que que el cuerpo de los muertos se vuelve como “barro podrido” Fujigaki (2005).

divisibles; similar a los mitos y los ritos. Los vínculos no son directos, los códigos, los temas, las propias categorías sensibles no son unidireccionales, al contrario, abren un campo de conexiones que no puede taxonomizarse de manera fija; sus asociaciones se abren de manera indefinida o, mejor dicho, la manera en que se asocian, definen su apertura o cierre. Los apinayé, por ejemplo, codifican la vida y la muerte por medio de mitos sobre lo auditivo; los krahó con lo olfativo y lo táctil. Así, las combinaciones se establecerán de facto, estarán situadas, pero siempre aludiendo a cuestiones más generales. Los sentidos imbricados brindan el sentido del mundo, construyen el mundo y a los propios sentidos que sienten.

Voy a enfocarme sólo en un aspecto. Lo que propongo a partir de la lectura de los rituales mortuorios mexicanos aquí presentada es que dichos ritos son la (re)olución y la disolución de la vida breve y del equívoco que le dio origen, como paradoja múltiple en la escala específica de *esas* personas. Esta solución se da por medio del trabajo colectivo multiespecífico y multinatural (estos rituales son tecnologías de transformaciones y traducciones relacionales) que permite reconfigurar los vínculos (sustanciales y relacionales) al incorporar la ausencia del agente que fue expulsado del colectivo. En otras palabras, si por una parte, el equívoco diacrónico en el mito provoca la vida breve, por otra, la vida breve provoca una paradoja múltiple y un equívoco sincrónico entre los vivos y los muertos, pero en planos diferentes. El equívoco y la paradoja serían resueltos por medio del ritual que crea un entendimiento común, fugaz, multiespecífico y multinatural.<sup>8</sup> Un breve entendimiento de re-sintonización efímera entre naturalezas, planos, perspectivas, sentidos, valores, de los agentes y los colectivos.

## VIDA BREVE Y VIDA CIVILIZADA

Cuando hablamos sobre la coyuntura del origen de la vida breve y el surgimiento de la vida civilizada se despliega otra serie de cuestiones (que bien podemos enlazarla con el tránsito entre colectivos y entre planos diacrónicos y sincrónicos). Recordemos que en el conjunto de mitos dedicados a la vida breve encontramos constantes referencias al origen del fuego, de la comensalidad, de las plantas cultivadas, de la cacería. Lévi-Strauss destaca la importancia narrativa de resolver (o revertir) la vida breve. Retoma un mito caduveo en el que “el héroe se pone como meta rejuvenecer (y resucitar) a los viejos y a los árboles, pero él mismo morirá antes de lo que hubiera debido porque, al convertirse en padre, se ha dejado arrastrar al ciclo periódico de las generaciones” (Lévi-Strauss, 1982: 165). Pero no sólo el parentesco, también otros aspectos de la vida civilizada (agricultura, caza y cocina) traen consigo la ciclicidad, pues estas ciclicidades establecen la periodicidad (es decir, las discontinuidades temporales). La vida breve, entonces, establece *este* plano de existencia (caracterizado para estos pueblos amerindios con el sedentarismo, la plantas cultivadas, la cacería, la comensalidad y las relaciones de parentesco), así como la periodicidad temporal establecida con la

8 | En mis análisis de los rituales mortuorios describí la interacción entre seres y planos diferentes, derivada de relaciones multinaturales. Al conocer la propuesta de los ensamblajes multiespecíficos (Latour, 2001[1991]; Kirksey y Helmreich, 2010; Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016), advertí nuevas conexiones. Por ello, evoco estos conceptos en sus aspectos generales. Por un lado, para entender las dinámicas existenciales de los humanos debemos comprender los vínculos más allá de los propios humanos con etnografías multiespecie. En principio, otras especies vivas, y existentes como no vivos: virus, radiación nuclear, monstruos, fantasmas, etc. (Tsing, Swanson, Gan y Bubandt, 2017; Povinelli, 2016). Principalmente, porque los colectivos están creados en y por fricciones entre seres con diferencia de fuerzas. Por otro lado, la discusión derivada del perspectivismo y el multinaturalismo precisa una velocidad diferente. No obstante, destacaré que la(s) naturaleza(s) del/de los actante(s) se definen por la forma en que se dirime la relación entre ellos y sus cuerpos. Cada posición/disputa crea un mundo y modo de existencia —cito sólo artículos seminales, Tânia Lima (1996; 2005) y Viveiros de Castro (1996; 2010). Considero que el multinaturalismo al difractar multiplicidades mayores con diversos pliegues de relación es anterior e implica lo multiespecífico; éste sería un doblez de aquél.

vida civilizada y su articulación con la diferenciación de planos (por ejemplo, entre vivos y muertos).<sup>9</sup> Cruzar entre periodos o planos de una generación a otra, de una planta cultivada a otra, de una presa a otra, de un alimento a otro, implicaría –en el pensamiento y en la práctica amerindia– la necesidad de transformar una codificación sensorial en otra (como el grupo de mitos que Lévi-Strauss describe en este capítulo). De manera similar, la ciclicidad establece una necesidad entre agentes, colectivos y planos; por ejemplo, con ciertos muertos, ancestros y otros que traen bienes culturales fundamentales para existir. Pero dicha ciclicidad no es lineal sino transfigurativa. La transformación y las reversibilidades entre códigos y categorías sensibles serían análogas a la transmutabilidad entre un colectivo y otro. En este sentido es que la alteridad (el otro grupo) es constitutiva (porque los otros poseen bienes necesarios para la existencia propia), ya que en *ese* conjunto de relaciones sólo *esa* alteridad provee.

Vida breve y civilización requieren de intermediarios (personas, objetos, procedimientos). Por eso, tal vez, los ornamentos de los muertos son fundamentos civilizatorios: porque son agentes y agenciamientos de planos y agentes de planos (diacrónicos/sincrónicos) diferenciados que permiten transitar entre uno y otro. Y a su vez, estos se transforman. El tránsito genera civilización. El transitar, el comunicar y la intermediación entre mundos/colectivos/planos/agentes son herramientas y tecnologías. Y por ello se requieren adornos civilizatorios para comunicarnos con quienes transitan de un lugar a otro. El tránsito de los muertos implica participar de otra “civilización”, para lo cual requieren descivilizarse, esto es, efectuar un desparentesco de su grupo inicial, experimentar un *desligare*. Por tal motivo, otros, de otros colectivos y de otros planos de existencia tendrán algo que se requiere para existir en este plano, en este colectivo, en este cuerpo. Un movimiento de composición de la persona, el territorio y el grupo de parentesco ha sido documentado para algunos pueblos del occidente mexicano como los *náayeri* (Castillo Badillo 2019). Las alteridades son las poseedoras de bienes (en su sentido de *bien*, de un patrimonio y de algo que es un beneficio o un producto, pero, sobre todo, en su sentido de producto del trabajo colectivo ajeno). Pero esos bienes regenerativos para unos serán degenerativos para alguien más y es inevitable vivir y morir así, tanto multinatural como multiespecíficamente. Al morir –es decir, al vivir con vida breve– necesitamos a los otros más que humanos. En palabras de Lévi-Strauss (1982: 64):

Después de, gracias al agua, haber restablecido en el plano cósmico la mediación, que rechazó en el plano místico, se volverá el héroe cultural al que los hombres deben los atavíos y adornos, o sea los mediadores culturales que de individuo biológico transforman al hombre en personaje (...) y que, al reemplazar la carne sobre el esqueleto limpio de antemano del difunto, le constituyen un cuerpo espiritual y hacen de él un espíritu, es decir, un mediador entre la muerte física y la vida social.

9 | Desde los análisis de Arnold Van Gennep (1969) y Víctor Turner (1997 [1966]), dedicados en gran parte a la comprensión de lo liminal o las fases liminales, entendimos que existen analogías entre los rituales. Sólo habría que reafirmar, lo cual no es menor, que los pasos y los tránsitos de un estado a otro no son exactamente simbólicos. Desde mi lectura pertenecen a la convergencia de todos los planos y los seres evocados sin fusión de horizontes. Es necesario destacar las fricciones que existen entre ellos y que los sostienen como tales. Más aún, la distinción cartesiana entre lo simbólico y lo real no es operativa ni pertinente, tal como lo experimentó Lévi-Strauss, siempre inspirado en las teorías etnográficas específicas. Esto, sin duda, interpela, desde hace tiempo las interpretaciones clásicas de nuestra antropología.

## CONCLUSIONES

En este artículo hicimos varios viajes y conexiones. Partiendo de los funerales de pueblos del noroeste de México describí algunos contrastes entre rituales y mitos con pueblos suramericanos descritos por Lévi-Strauss. La diferencia nos favoreció para entender las transformaciones. Esto permitió observar las correlaciones entre el paso de la vida a la muerte, los cambios de un grupo y de un plano a otro. El ritual y las técnicas específicas llevadas a cabo en cada ceremonia son fundamentales para entender las teorías etnográficas amerindias, por tanto, para tratar a los seres que transmigran en momentos críticos de su existencia. Los Grandes Viajes y el origen de la vida breve tratan con problemas y consecuencias similares pero distintas. Un punto fundamental es cómo permiten administrar la *buena distancia* en las relaciones incompatibles multiespecíficas y multinaturales a través de un arduo trabajo de mediación (en el sentido levistraussiano) que anuncia la necesidad cosmopolítica de mutua dependencia entre los distintos existentes, planos y colectivos.

De manera más puntual, considero que los funerales del noroeste de México plantean cómo los muertos deben enfrentar un Gran y último viaje de manera similar a las aventuras de los héroes y las heroínas culturales y míticas narradas en las *Mitológicas*. Destaca, que dicho tránsito se gestione con conexiones y tecnologías tales como caminar, volar, tejer y con herramientas y técnicas como caminos, huaraches, huellas; aves, vuelos, plumas; hilos, atar, desatar, trozar, etc.

Posterior a la muerte, los nexos entre vivos y muertos se modifican y no pueden evitarse. Lo regenerativo|degenerativo de los vínculos sustanciales y relacionales tuerce su sentido, su valor y su poder en y entre los distintos agentes, colectivos y planos que entran en procesos de complejas contradicciones.<sup>10</sup> Por ello, deben crear lazos de continuidad y discontinuidad que antes del deceso eran dados o innatos. Esto debe realizarse mediante protocolos colectivos (de cuidado y de precaución) para crear una fugaz sintonía (o entendimiento común) en aquellos equívocos provocados por la vida breve –tanto al inicio de los tiempos y en otros planos, como en el presente en que vivimos y morimos ahora. Los muertos, *esos* muertos, pues, se vuelven parentescos indebidos que deben gestionarse con prudencia. Por un lado, habrá aspectos con los que habrán de crearse ligaduras y, por otro lado, aspectos con los que definitivamente habrá de trozarse toda conexión. En este sentido, aquello que conocemos antropológicamente como rituales mortuorios serían técnicas y tecnología cosmopolíticas para gestionar estas complejas transformaciones relacionales y para producir la “buena distancia” en distintos ámbitos de la existencia. Aprendimos estos problemas amerindios con la etnografía de los pueblos del noroeste mexicano y su contraste con los planteamientos levistraussianos genera una mayor resonancia; por ello es tan importante (re)considerarlos.

Los rituales y los mitos aquí analizados problematizan estos códigos y sentidos en diferentes escalas y posiciones. “El arte es aquello que sucede cuando se regresa de

10 | En 2015, al analizar los rituales mortuorios como dispositivos de relación y poder advertí que lo regenerativo|degenerativo se vinculan de manera relacional y múltiple entre diversos planos que disputan aquello que es continuo|discontinuo y dado|construido. Después señalé que estos son aspectos más generales de cualquier actividad colectiva. Estas reflexiones se conectan con hipótesis que derivan desde el *connubium-bellum* de Marcel Mauss (1959) hasta el *pharmakon* de Isabelle Stengers (2015; Stengers y Pignarre, 2018 [2005]). La propuesta que elaboré es anterior a conocer estos trabajos, en un estudio posterior reflexionaré sobre este tema.

la locura”, dice Ernesto Sábato. Esta frase evoca aquellos problemas planteados por Johannes Neurath (2013) entre los huicholes y nos ofrece una serie de refracciones: la alteridad es otro plano de existencia; la alteridad está en el otro como plano de existencia; la alteridad está en otro plano de existencia. El regreso del viaje, la partida, es porque se ha pertenecido a otro plano y/o colectivo. Por eso el viaje implica ciertos procesos de conversión de uno-en-otro. En donde se experimentan pasajes de valores, sentidos y poder de las *conversiones* amerindias. Con todo, aún falta seguir registrando los grupos de transformaciones al respecto.

Sin agotar el tema, enfoqué mi atención en las categorías sensibles de los tránsitos y las transmigraciones de ciertos aspectos de la persona que entran en contradicción in-existencial—tales como las reglas rituales entre los parientes y los muertos; el subir-bajar y el atravesar el tiempo-espacio que no vemos a simple vista. Porque esos tránsitos, transmigraciones, transformaciones, transmisiones que los amerindios experimentan con sus vínculos entre vivos y muertos (las aventuras de subir-bajar, ir-venir, llevar-traer, conseguir-perder, etc.) serían parte de sus teorías etnográficas sobre la reversibilidad dialéctica relacional. Se administra una relación indebida de in-existencia por medio de protocolos para lograr la expulsión de un miembro del grupo. Esto se logra al “desanidar” un aspecto de la persona fallecida y cortar los lazos con ella en este plano de existencia y esto permite establecer lazos en un plano diferente. La disolución de la paradoja provocada por la muerte se produce, como he insistido, creando un entendimiento común y fugaz con una alteridad que se va a otro lado (o que proviene de él) por medio de lazos trenzados, torceduras, transformaciones y traducciones relacionales de comunicación, de sentido, de valor y de poder. Esto permite pasar de un mismo plano-colectivo a un colectivo-plano diferente por medio de la transformación equívoca del propio agente.

Luego pasamos a las correlaciones *Mitológicas*. Con M1 y R-1 advertimos cómo el personaje bororo desea administrar una relación familiar indebida, en este caso incestuosa. El mecanismo tanto en el mito como en el rito es similar, de alejamiento y de expulsión del colectivo y la reconexión con otro. En la narración de sus aventuras, se describen los planos, los seres, los tiempos bororo. También, se establece un fundamento: que un otro, en otro plano de existencia espacial y/o temporal tendrá algo que se necesita para constituir este plano de existencia, para este grupo y para cada persona (por ejemplo, de los muertos o los ancestros). De ahí la necesidad permanente de “encarnar modos de mediación” en cualquier forma|contenido y movilizar el arbitraje de lo imposible (hacia lo posible) en la experiencia del mito y del rito.

El origen equívoco de la vida breve se soluciona así por medio de rituales que gestionan la pérdida de un pariente específico. Con ello, observamos que el tema de la vida breve se desdobra en, al menos, dos escalas: la mítica y la ritual. En la escala mítica y virtual, la vida breve (de la especie, de las cosas, de los mundos) se origina por un equívoco sensorial. Ese malentendido provoca una paradoja múltiple en cada deceso,

actual y concreto, que debe (di)solucionarse en una escala ritual por medio de los tránsitos que conectan y/o desconectan actantes, colectivos, planos. Para ello operan el *desligare* y el *religare* de lo regenerativo y de lo degenerativo entre los involucrados con el fin de arbitrar una cuasi-imposible buena distancia. La vida breve es fundante de cada civilización y de los tránsitos en sus diversas formas de socialidad porque organiza justamente las distancias y la diferencia. Las (di)soluciones (transformaciones por transmigraciones son torsiones transfigurativas de los existentes) no son lineales, aunque sean cíclicas y periódicas. Al desanidar a los actantes en ritos y mitos amerindios observamos cómo se conectan y desconectan con lo que es regenerativo|degenerativo al transitar en sus grupos, vidas, planos.

En este sentido, mitos y ritos funcionarían como espectros diferenciados de acción y experiencia para arbitrar lo imposible de estos mundos, justamente, para que esos mundos sean posibles. Tanto el *desligare* como el *religare* en los ritos y los mitos posibilitan una buena distancia entre seres. Entendemos que parte de la propuesta amerindia del devenir-otro implica hacerlo por medio de los mitos y los ritos transformándose transfigurativamente (en el tiempo, se transita por fases de un colectivo a otro, de una fase a otra, etc.; en términos espaciales, evocan la lógica es de arriba|abajo y de un plano a otro). Se permite el arbitraje imposible y la creación de las buenas distancias entre relaciones indebidas. El origen de la muerte y de la civilización se tejen con estas formulaciones, así como el origen de los grupos al interior de un colectivo. Y entre ellas se fundan los planos específicos y las periodicidades en las que se existe transitando. Su articulación implica los protocolos, los objetos y los intermediarios para afrontar la paradoja cosmopolítica por excelencia: la muerte. Transitar la muerte—a veces más que la propia vida—permite la transformación que, estos pueblos, realizan transmigrando entre planos corporales, espaciales y temporales. Dicho en otras palabras, la vida breve, la mitología y los rituales nos hablan, cada una de diferente manera, de pasajes que gestionan las transformaciones de los valores; esto es, aquello que de manera simultánea y opuesta es regenerativo|degenerativo entre agentes, colectivos y planos que mutuamente dependen y se matan entre sí.

Estas reflexiones arrojarían luces para la comprensión de la teoría etnográfica amerindia de la transformación, la reversibilidad y las torsiones (forma|fondo, sustancias|relaciones, función|forma), así como de la alteridad constitutiva, en tanto el tránsito que se experimenta de un colectivo a otro (cualquiera que sea: edad, género, guerra, conversión, vivos-muertos, muertos-vivos, animal-humano, planta-humano, viceversa, etc.). También nos permiten analizar los dispositivos de jerarquía y de heterarquía que discutía al inicio de este texto. Por ejemplo, para repensar, como lo hace Johannes Neurath (2013) con los wixaritari, las relaciones de los pueblos denominados indígenas con el Estado mexicano. En resumen, las continuidades|discontinuidades imposibles, creadas por el mito y el ritual entre existentes y planos, (re)distribuyen lo regenerativo|degenerativo y (re)producen lo dado y lo construido de cada modo de

existencia. A la postre, esas dinámicas de (re)distribución y (re)producción movilizan los dispositivos micropolíticos y cosmopolíticos de la jerarquía y la heterarquía.

La necesidad de mediaciones imposibles es dada por la necesidad cosmopolítica de mutua dependencia. Tal vez por ello cualquier relación es potencialmente transgresora si no se conduce con buena distancia. ¿La buena distancia obviaría transmigraciones indispensables y las transmigraciones harían lo suyo con las buenas distancias entre seres multiespecíficos y multinaturales? Los mitos y ritos amerindios—tanto del sur como del norte—y las reflexiones levistraussianas que se *desanidaron* nos han traído hasta aquí: la vida, breve, se trataría de observar y cuidar detenidamente a los otros, porque en el afuera y por el afuera se crea la existencia y se consigue vivir, morir y, finalmente, transmigrar.

**Alejandro Fujigaki** es Antropólogo Social por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Maestro y doctor en Antropología por la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Museo Nacional, de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil, y dos más en el Instituto de Investigaciones Sociales en la UNAM. Ha realizado diversas temporadas de trabajo de campo desde el 2002 entre los rarámuri de Chihuahua, México. Es profesor de asignatura en la UNAM y la Universidad Iberoamericana, México.

**CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA:** No se aplica.

**FINANCIACIÓN:** Fue becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, asesorado por la Dra. Elena Lazos Chavero. Este trabajo fue apoyado por UNAM-PAPIIT IN-404220. *Laboratorios de historia indígena contemporánea*, coordinado por la Dra. María Isabel Martínez Ramírez.

## BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Cristina. 2004 (Manuscrito). "Aspectos sobre ritos mortuorios y destino del espíritu después de la muerte entre los yaquis".

AGUILAR, Cristina; BERROJÁLBIZ, Fernando; FUJIGAKI, Alejandro. 2008. "Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes". en BONFIGLIOLI, Carlo; GUTIÉRREZ,

Arturo; , HERS, Marie-Areti; OLAVARRÍA, María-Eugenia. (Eds.). *Las Vías del Noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México. pp. 601-621.

ALVARADO, Neyra. 2004. *Titalpí... tomokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

ALMEIDA, Mauro de. 2008. "A fórmula canónica do mito". em QUEIROZ, Ruben Caixeta; NOBRE, Renarde Freire (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, UFGM.

ÁLVAREZ, Anita. 2004 [1975]. *Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología de la península*. CONACULTA-INAH, Baja California.

CASTILLO Badillo, Frine. 2019. "El componer del cuerpo náayeri". En: MARTÍNEZ, Isabel; FUJIGAKI, Alejandro; BONFIGLIOLI, Carlo. (Coords.). *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México: IIH-IIA-UNAM. pp. 179-200.

CLASTRES, Pierre. 2013 [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre. 2011 [1980]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CRUMLEY, Carole. 1995. "Heterarchy and the Analysis of Complex Societies". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 6, n.1: 1-5. DOI:10.1525/ap3a.1995.6.1.1

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

DECLERCQ, Stan. 2020. "Siempre peleaban sin razón: La guerra florida como construcción social indígena", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 59: 97-130.

FUJIGAKI, Alejandro. 2005. *Muerte y persona. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura. en Antropología Social. Cuernavaca, Universidad

Autónoma del Estado de Morelos.

FUJIGAKI, Alejandro. 2009. *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*. Tesis de Maestría. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México

FUJIGAKI, Alejandro. 2014. "Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios". en: MARTÍNEZ, Isabel. (coord.). *Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112. México: Artes de México. pp. 30-37. (Colección Artes de México)

FUJIGAKI, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexica*. Tesis de doctorado. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México

FUJIGAKI, Alejandro. 2019. "Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades|Identidades entre los rarámuri de Chihuahua". en MARTÍNEZ, Isabel; FUJIGAKI, Alejandro; BONFIGLIOLI, Carlo (coords.). *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México: IIH-IIA-UNAM. pp. 357-398.

FUJIGAKI, Alejandro. 2020a. "Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Problematización sobre el cambio climático y el Antropoceno desde la teoría etnográfica". *Mana – Estudios de Antropología Social*, vol. 26, n. 1: -35. DOI 10.1590/1678-49442020v26n1a202

FUJIGAKI, Alejandro. 2020b. "Parto y guerra mexica. La captura femenina y masculina de cuerpos enemigos", *Noticonquista*, México, <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1942/1939>.

FUJIGAKI, Alejandro. 2021. "La (di)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja múltiple y máquina de transformaciones relacionales". En: MARTÍNEZ, Isabel; NEURATH, Johannes. (Coords.). *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*. Buenos Aires, SB Editorial, pp. 103-136.

Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México

FUJIGAKI, Alejandro; MARTÍNEZ, Isabel. 2008. "Vida y muerte: La composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara", *El norte de México: Entre Fronteras*, México: ENAHNM-INAH.

FUJIGAKI, Alejandro; MARTÍNEZ, Isabel; MONTERO, Coral. 2006. "El camino de la muerte: relaciones entre la etnografía y la arqueología en el noroeste de México" Ponencia presentada en el *Coloquio Las vías del noroeste Noroeste III: Raíces Comunes/ Common Roots*, Flagstaff, Nuevo México, EUA.

GARDUÑO, Everardo. 1994. *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, CONACULTA.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. 1998. *Naven, or, The Other Self: a Relational Approach to Ritual Action*. London, Brill.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. "The Emergence Of Multispecies Ethnography." *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 4: 545-576. DOI 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

LATOUR, Bruno. 2001 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI

LEACH, Edmund. 1978 [1976]. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández. España, Siglo XXI Editores,.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985 (1949). *Las estructuras elementares del parentesco*, Planeta de Agostini, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 (1961). "Las discontinuidades culturales y el desarrollo económico y social". en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*

o *Antropología estructural II*, Traducción de J. Almela. México, Siglo XXI Editores, pp.294-294.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982 (1964). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, FCE.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2010, (1966). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México, FCE.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997, (1968). *Mitológicas III. EL origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2000, (1971). *Mitológicas IV. EL hombre desnudo*. México, Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985 (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 21-47. DOI 10.1590/S0104-93131996000200002

LIMA, Tânia Stolze. 2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.

LIRA, Regina. 2017. "Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, n. 1:151-178. DOI 10.4000/jsa.14874

MARTÍNEZ R., Isabel; FUJIGAKI, Alejandro. 2011. "Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México". en BONFIGLIOLI, Carlo, GUTIÉRREZ, Arturo; HERS, Marie-Areti; Levin, Danna. *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*. México, IA-IIE-UNAM, pp. 329-362.

MAUSS, Marcel. (1959) "Prestaciones Totales y Potlatch", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 21, No. 3:1119-1125.

MCCULLOCH, Warren. 1945. "A Hierarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets". *Bulletin Of Mathematical Biophysics*, vol. 7, n. 2: 89–93. DOI 10.1007/BF02478457

MERRILL, William. 1992 [1988]. *Almas rarámuris*. México, INI-CONACULTA. (Colección. Presencias, n. 48)

NAVARRETE, Federico. 2011. "Chichimecas y toltecas en el valle de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 42: 19-50.

NAVARRETE, Federico. 2016. "Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas". *Revista de Antropologia*, vol. 59, n. 2: 86-108. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2016.121934

NEURATH, Johannes. 2008. "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar". en BÁEZ CUBERO, Lourdes; LAZCANO, Catalina Rodríguez (Coords.). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 23-56.

NEURATH, Johannes. 2008. "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar. en BÁEZ CUBERO, Lourdes; LOZCANO, Catalina Rodríguez (Coords.). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.23-56.

NEURATH, Johannes. 2013. *La vida de las imágenes. Artes huichol*. México: Artes de México-CONACULTA.

NOLASCO, Margarita. 1969. "Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (Yécoras y ébomes altos)". En: *Anales*, INAH, Época 7ª, Tomo II, 1967-1968, No.49, SEP, México.

OLAVARRÍA, María Eugenia. 2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México Universidad Autónoma Metropolitana – Plaza y Valdés Editores,.

OLIVIER, Guilhem. 2010. "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios' de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos". En: OLAVARRÍA, María Eugenia, MILLÁN, Saúl; BONFIGLIOLI, Carlo (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos Editor, pp. 139-178.

OLIVIER, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. México: FCE.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Geontologies: requiem for late liberalism*. Durham: Duke University Press.

RODRÍGUEZ, Abel. 2010. "¿Por qué piden el bautismo católico los rarámuri del Alto Río Conchos?", *Estudios Mesoamericanos*. Nueva época, vol. 9: 63-74.

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

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. 2018 (2005). *La brujería capitalista. Práctica para prevenirla y conjurarla*. Trad. Víctor Goldstein, Hekht Libros, Argentina.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

STRATHERN, Marilyn. 2014 [1980]. "Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen". em: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Traducción Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luisa Valentini, São Paulo, Cosac-Naif, pp. 23-75.

SZTUTMAN, Renato 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus*

*personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

SZTUTMAN, Renato. 2013. "As metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias". *Ponto Urbe*, vol. 13: 1-19. DOI 10.4000/pontourbe.893

SZTUTMAN, Renato. 2020. "Perspectivismo Contra o Estado". *Revista De Antropologia* vol. 63, n.1: 185 - 213. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2020.169177.

TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. (Eds.). 2017. *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

TURNER, Víctor. 1997 (1966). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI Editores.

URIARTE, María Teresa Castañeda. 1947. *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de Baja California*, Tesis de Licenciatura. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

VAN DOOREN, Thom, KIRKSEY, Eben, and MÜNSTER, Ursula. 2016. "Multispecies Studies." *Environmental Humanities* vol. 8, n. 11: 1–23. DOI 10.1215/22011919-3527695

VAN GENNEP, Arnold. 1969 (1909). *Los ritos de paso*. España Taurus,.

VELASCO, Pedro de. 1987. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 115-144. DOI 10.1590/S0104-93131996000200005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006 (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipití*, vol. 2, n.1: 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas". In : QUEIROZ, Ruben Caixeta ; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. "A morte como quase-acontecimento", Conferencia en el *Café filosófico*. CPFL *Cultura*, 16 de octubre de 2009. <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Argentina: Katz.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WYNDHAM, Felice. 2009. "Spheres of Relations, Lines of Interaction: Subtle Ecologies of The Rarámuri Landscape In Northern Mexico". *Journal of Ethnobiology*, vol. 29, n. 2: 271–295. DOI:10.2993/0278-0771-29.2.271

Recebido em 20 de junho de 2020. Aceito em 10 de setembro de 2021.

# A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192790>

## Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil  
[edgar.barbosa.neto@gmail.com](mailto:edgar.barbosa.neto@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4716-7145>

## Marcio Goldman

Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro |  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
[marcio.goldman@gmail.com](mailto:marcio.goldman@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6594-1520>

## RESUMO

A partir de uma retomada analítica da noção de respeito tal qual aparece principalmente nas religiões de matriz africana e em outros coletivos afroindígenas, este artigo pretende mostrar não apenas a centralidade dessa noção para as práticas vinculadas a essas tradições, como, a partir daí, conectar a noção com a própria prática da antropologia. Por meio de uma cuidadosa justaposição entre filósofos, escritores, pensadores indígenas, afroindígenas, quilombolas e afro-brasileiros, especula-se, assim, a possibilidade de uma relação mais respeitosa com outras práticas de conhecimento, capaz de contribuir para uma renovação das nossas. A experiência dos chamados encontros de saberes funciona, nesse sentido, como um meio a partir do qual se tenta pensar essas questões de modo a estabelecer uma relação transversal com as práticas com as quais se busca dialogar. Ou seja, uma relação definida pelo mais absoluto respeito diante das fronteiras que temos que cruzar para estabelecer esse diálogo, e pela vergonha diante de qualquer possibilidade de assimilar ou destruir aquilo com o que se pretende estabelecer uma relação.

## PALAVRAS-CHAVE

Afroindígenas, cosmopolítica, encontro de saberes, racismo, religiões de matriz africana

## THE CURSE OF TOLERANCE AND THE ART OF RESPECT IN THE ENCOUNTER OF KNOWLEDGES – 1ST. PART

**ABSTRACT** Based on an analytical elaboration of the notion of respect, as it is formulated in African American religions and other afroindigenous groups, the article seeks to display the centrality of this notion in the practices linked to these traditions and, from that point onwards, to connect this notion with the practice of anthropology itself. Through a careful juxtaposition between philosophers, writers, indigenous, afroindigenous, Quilombola and Afro-Brazilian thinkers, it speculates about the possibility of a more respectful relationship with other practices of knowledge. A relationship that would be capable of contributing to the renewal of our own practices of knowledge. In this sense, the experience of the so-called "Encontro de Saberes" works as a context from which we set out to think about these issues in order to establish a transversal relationship with the practices with which we seek to dialogue. A relationship defined by the most absolute respect for the frontiers that we have to cross in order to establish this dialogue, as well as by the shame against any possibility of assimilating or destroying that what we intend to establish a relationship with.

## KEYWORDS

Afro-indigenous, cosmopolitics, encounter of knowledges, racism, African American religions

“Chega-se a um ponto em que convém fugir menos da malignidade dos homens do que da sua bondade incandescente. Por bondade abstrata nos tornamos atrozés. E o pensamento de salvar o mundo é dos que acarretam as mais copiosas — e inúteis — carnificinas”.

(Carlos Drummond de Andrade)

“You can kill somebody with kindness”.

(Bob Dylan)

## A MALDIÇÃO DA TOLERÂNCIA

Há quase 25 anos, a filósofa Isabelle Stengers publicou uma série de livros cuja importância, alcance e potência, desconfiados, ainda não foram inteiramente avaliados. Intitulada *Cosmopolíticas*<sup>1</sup>, a série prossegue a narrativa da “invenção das ciências modernas” (Stengers, 1993) de um ponto de vista simultaneamente não triunfalista e não crítico e, ao mesmo tempo, aprofunda o tema de uma possível “consistência” entre as diferentes ciências e destas com as práticas não-científicas, em especial as relacionadas aos que a autora denomina “não-modernos”. Nessa narrativa, o primeiro passo consiste, justamente, em tratar o que em geral se denomina Ciência (no singular e com C maiúsculo) como um “amálgama” que é preciso dissolver a fim de encontrar a dinâmica muito mais interessante das “práticas científicas” efetivas. O que de imediato mostra que a consistência que se busca construir, o fato de as práticas científicas (e mesmo não científicas) apresentarem traços em comum, não permite supor nenhuma homogeneidade do campo científico, que faria com que todas devessem obrigatoriamente seguir o modelo original das “ciências de laboratório” ou ser por ele julgadas. Entre outras elaborações, isso permite a Stengers recolocar a velha questão da cientificidade das chamadas ciências humanas, que ela prefere incluir em um conjunto um pouco mais amplo que denomina “ciências da contemporaneidade”: práticas científicas nas quais observadores e observados compartilham a mesma escala temporal e onde os primeiros não têm como evitar que os segundos deixem de colocar a questão “o que querem de mim”, “quem é você para me formular esta questão” — o que deveria levar, por sua vez, os observadores a indagar “quem sou eu para te formular esta questão”?

Nessas ciências da contemporaneidade, o que poderia corresponder aos princípios que balizam as ciências de laboratório e as ciências de campo, julgamento e prova, aprendizagem e tato, respectivamente? Aqui, parece-nos, a resposta de Stengers não é direta e começa pela introdução do que ela denomina uma “obrigação” própria a esse terceiro campo de práticas científicas: como evitar e resistir ao que a autora denomina “maldição da tolerância”. Expressão, sublinhemos, que visa designar essa cumplicidade em geral não percebida entre a tolerância propriamente dita, a intolância e a indiferença. Maldição mais do que conhecida na prática antropológica,

<sup>1</sup> | Publicados inicialmente em 1997, os sete livros que compõem a série foram posteriormente reunidos em dois volumes (Stengers, 2003).

do desencantamento do mundo ao chamado princípio de caridade, passando pelas interpretações simbolistas, exegeses do inconsciente, a quase certeza de que atrás de tudo o que há é político, e assim por diante.

Se no que diz respeito às ciências de laboratório e de campo Stengers nos apresenta com clareza os princípios positivos (julgamento e prova, respectivamente) segundo os quais elas seriam elaboradas, o mesmo não parece ocorrer com as ciências humanas (no sentido amplo de ciências da contemporaneidade). Ou seja, a injunção negativa de resistir à maldição da tolerância não nos parece claramente acompanhada por um princípio positivo — ausência que para praticantes de uma dessas ciências como nós, ao contrário do que ocorre talvez para uma praticante da filosofia, não pode deixar de ser assinalada e problematizada.

Nossa intuição inicial, que se converteu no objeto mesmo deste texto, é que a noção de *respeito*, no sentido em que gostamos de imaginar que aprendemos com as religiões de matriz africana com as quais ambos trabalhamos, poderia justamente consistir em um princípio positivo permitindo que as ciências humanas fossem praticadas de um modo um pouco mais saudável do que costuma acontecer. Claro que estamos absolutamente cientes dos cuidados que esse tipo de cruzamento transversal entre pensamentos de proveniências distintas exige. Como toda encruzilhada que se preza, esta só deve ser cruzada com todo o respeito, diríamos desde o início.

Um agravante neste caso é que Stengers não costuma demonstrar nenhum apreço pela noção de respeito. Ela, em companhia de Philippe Pignarre, chega mesmo a formular o que poderíamos denominar o paradoxo do respeito:

Como, em nome do respeito por seus costumes, privar os outros de saberes que transcendem qualquer cultura, porque dizem respeito à natureza? E como respeitar esses costumes se isso implica rebaixar ao status de ‘culturalmente relativo’ aquilo que é nosso orgulho: ter compreendido que somos ‘todos humanos’, aos quais devem ser reconhecidos enquanto tais direitos inalienáveis? Como não esperar que, como nós, os outros aprenderão a fazer a triagem entre o universal que nos une a todos e o tão necessário ‘suplemento de alma’ cultural? (Pignarre e Stengers, 2005: 30).

É nesse sentido que a autora costuma reiterar que a fórmula “‘respeito sua diferença’ é um discurso um pouco vazio, que cheira a tolerância e não engaja em nada”; e que muito mais importante do que isso seria “que se honrem as divergências” (Stengers, 2009: 187). Evidentemente, não é difícil entender que alguém imersa na prática filosófica tenha todas as razões para desconfiar da noção de respeito como “uma espécie de imperativo moral”, correlato desse abstrato “direito à diferença” que desde a década de 1970 vem sobrecodificando e laminando as asperezas suscitadas pelos movimentos que exigiam respeito por suas singularidades.

De fato, não é muito fácil falar de respeito porque tendemos muito rapidamente a ser envenenados pelos dois sentidos dominantes que o termo costuma ter entre nós, sentidos que apenas aparentemente se opõem. O primeiro é o do respeito como algo que se *exige* de alguém, em geral algo que é exigido pelos que se consideram superiores dos que eles consideram inferiores (“o devido respeito”, como se costuma dizer). A esse respeito, que poderíamos denominar vertical, costuma-se opor um respeito “horizontal” e democrático, aquele que alguma norma geral *exige* de todos e todas, espécie de submissão ao universal e ao reconhecimento (o respeito aos direitos humanos, por exemplo). Os clichês antropológicos e sociológicos acerca do “Brasil” parecem ser um bom exemplo desse falso dilema. Aos que sustentam que somos, como se diz, uma sociedade hierárquica na qual imperaria a exigência de respeito do “você sabe quem está falando” e/ou a falta de respeito do “jeitinho”, costuma-se opor a necessidade de uma generalização e horizontalização democráticas desse mesmo respeito. No entanto, nada mais estranho aos nossos propósitos do que retornar seja ao culturalismo conservador desencarnado da primeira alternativa, seja ao sociologismo apenas aparentemente progressista da segunda.<sup>2</sup>

Como figura vertical da hierarquia ou horizontal do universal o respeito só pode mesmo ser posto de lado. Ocorre, contudo, que esses dois sentidos possuem algo em comum: justamente o fato de pretenderem colocar em relação seres que são pensados como “comuns”, ou seja, como fundamentalmente homogêneos. Que o respeito vertical disfarce essa homogeneidade sob a forma de uma diferença de grau pouco importa, uma vez que como seu congênere horizontal é essa universalidade de fundo que está em jogo. E a única saída que costumamos entrever para isso é a de um respeito tão violento que levaria à evitação e/ou à indiferença. Assim, se o respeito vertical parece ser o caminho mais curto para a intolerância e o horizontal para a tolerância — atitude que, como já adiantamos e à qual retornaremos, só se opõe à tolerância, à evitação e à indiferença de modo muito superficial (Stengers, 2003) —, o que gostaríamos de especular é sobre a possibilidade de traçar uma linha de fuga em relação a esse desenho diabólico. No vocabulário geométrico de Guattari, que utilizamos até agora de modo implícito, a questão seria como imaginar uma espécie de respeito “transversal”, capaz de pôr em relação diferenças enquanto diferenças, opondo às moralidades hierárquicas ou pseudo democratizantes do universal uma ética dos bons e maus encontros sempre locais ou situados?

Neste ponto devemos fazer intervir uma obrigação própria à prática antropológica tal qual a concebemos. Ao contrário do que pode ocorrer no exercício de pensamento e de criação de conceitos da prática filosófica (mesmo quando auxiliada pelos que estão fora dela), nossa prática exige buscar respostas ou saídas entre ou com as pessoas com quem nós, como praticantes, dividimos uma parte da nossa existência. Desse modo, o contraste entre os sentidos do respeito a que nos referimos e a recorrência e insistência do tema nas religiões de matriz africana e saberes afroindígenas

2 | Preferimos certamente seguir Ursula K. Le Guin (2017: 14-15): “Os animais possuem códigos de etiqueta instintivos para evitar ou neutralizar esse medo e hostilidade irracionais (...). As sociedades humanas nos fornecem vários dispositivos mais elaborados. Um dos mais eficazes é o respeito. Você não gosta do estranho, mas seu comportamento cuidadosamente respeitoso para com ele provoca o mesmo da parte dele, evitando assim o estéril desperdício de tempo e sangue na agressão e na defesa (...). O respeito muitas vezes foi imposto de modo excessivo e quase universalmente mal colocado (os pobres devem respeitar os ricos, todas as mulheres devem respeitar todos os homens, etc.). Mas, quando aplicada com moderação e julgamento, a exigência social de comportamento respeitoso para com os outros, ao reprimir a agressão e exigir autocontrole, abre espaço para a compreensão. Cria um espaço onde o apreço e a afeição podem crescer”.

em geral permite, talvez, vislumbrar essa dimensão transversal do respeito. Em termos também stengerianos, sugeriríamos que o respeito que se *exige* dos outros e o respeito como *obrigação* na qual nos engajamos existencialmente são coisas muito diferentes. E este é, pensamos, o sentido do respeito nos saberes afroindígenas, não sendo por acaso que a prática e a noção de *obrigação* são tão importantes nas religiões de matriz africana. Nestas, o respeito que se exige é uma versão do respeito experimentado como uma obrigação na relação que se tem com os espíritos, com as divindades e com os demais seres humanos como parte desse cosmo em que também habitamos. À verticalidade hierárquica e à horizontalidade universalizante — que só podem conduzir à tolerância, intolerância ou indiferença — a transversalidade das diferenças enquanto diferenças se abre para toda uma ética dos bons e maus encontros que se opõe em tudo às moralidades hierárquicas ou universalizantes. Porque “tolerar” sempre significa “aceitar” algumas diferenças na medida em que não incomodem, ou seja, que não interpelem nosso modo de existência e nossa maneira de pensar. O respeito, contudo, determina a busca, ao menos a busca de um modo de vida, de um mundo, onde as diferenças não estejam sempre em guerra, não se anulem automaticamente ou simplesmente se ignorem.

## CONFLUÊNCIAS

Diante do que consideramos uma certa falta de clareza (que não tem nada de negativa!) por parte de Isabelle Stengers sobre o princípio que poderia fundar a possibilidade de uma investigação científica sobre os humanos e todos os seres que colocam os pesquisadores em questão, arriscamos, pois, a hipótese de que o respeito, entendido no sentido proposto pelas religiões de matriz africana, poderia ocupar essa posição. Nenhum lugar nos parece de fato mais adequado para perceber o sentido do respeito do que nessa arte dos encontros e das misturas cultivada pelos saberes e práticas afroindígenas em geral. Arte capaz de mobilizar potências que temos enorme dificuldade para compreender e descrever, o que em geral leva a tomar como quase natural que a mistura leva à integração e que o múltiplo só serve para fazer o um. Ao contrário, nosso problema é justamente como desfazer esse privilégio concedido à fusão e à integração e fazer aparecer a constância da diferenciação.

Como já observamos em outras ocasiões (por exemplo, Barbosa Neto, 2012; Goldman, 2017), os contradiscursos sobre a mistura que caracterizam esses saberes não pressupõem a *homogeneização* como horizonte da interação entre as diferenças. Ou seja, não supõem que a combinação de elementos de origem diversa deva necessariamente desembocar nem em um processo de simples confusão sincrética, nem em um processo de homogeneização laminadora. Esses contradiscursos procedem, ao contrário, por meio de *modulações da diferença*, um processo de variação contínua no qual elementos diferentes efetivamente se combinam em determinados níveis e

permanecem de algum modo distintos em outros. O que caracterizaria assim uma modalidade de relação essencialmente heterogenética, no sentido estabelecido por Guattari (1992). Ou seja, uma relação que operando por variações contínuas e modulações da diferença, permite também superar a ideia de que recusar a mistura consiste necessariamente em acreditar em uma pureza qualquer.

Há muito interessados em encruzilhadas, os autores deste texto não poderiam, pois, ter deixado de se impressionar com a ressonância entre esses modos de pensar, afroindígenas, e alguns desenvolvimentos herdeiros de uma certa tradição filosófica ocidental. Queremos crer que não se trata de uma projeção da nossa parte, tampouco uma simples coincidência. Afinal, como ensina um dos grandes pensadores da primeira tradição “não existem coincidências, não há encontros casuais; existem confluências”. Conceito, lembremos, criado por Antônio Bispo dos Santos para apresentar o modo de pensar e viver a diferença que singulariza o “pensamento plurista dos povos politeístas”: “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (Bispo dos Santos, 2015: 89). Mais do que isso, no nosso caso parecemos estar às voltas com o que o autor poderia, talvez, considerar uma “transfluência”, essa possibilidade de um encontro absolutamente improvável, “um rio brasileiro encontrando um rio africano”. Transfluência que, se o entendemos bem, é também um convite para uma busca respeitosa de confluências: um encontro entre a filosofia europeia e o pensamento afro-brasileiro sem que nenhum dos dois tenha que renunciar ao que compõe a singularidade de cada um.

Desse ponto de vista, queremos deixar de antemão claríssima nossa absoluta ausência de pretensão, nossa recusa, em tentar explicar, compreender ou interpretar as pensadoras e pensadores que encontraremos ao longo deste texto à luz dos pensamentos com os quais estamos mais acostumados. Tampouco pretendemos reduzir os segundos às primeiras e aos primeiros. Confiantes que aprendemos algo com aquelas e aqueles com quem trabalhamos, nossa única veleidade é proceder a uma espécie de tradução antropológica, no sentido estabelecido por Talal Asad (1986), desses pensamentos em geral mantidos cuidadosamente afastados das universidades.

Os autores deste texto trabalham há muitos anos com o que gostam de designar como religiões de matriz africana no Brasil. Expressão que pretende fazer justiça simultaneamente ao que pensam ser o sentido da *África* para os praticantes dessas religiões (o território geográfico e existencial de onde foram desterritorializadas à força as pessoas que contra todas as probabilidades foram capazes de reterritorializar-se e de reterritorializá-las criativamente nas Américas) e àquilo que imaginam ser seu caráter transformacional (o fato de que suas múltiplas variações devem ser lidas à luz umas das outras).

Como quem quer que conviva com essas religiões, nunca deixamos de nos impressionar com a regradíssima etiqueta que nelas se cultiva, com a quantidade de pedidos de licença, perdão, desculpas que povoam a vida de seus centros e terreiros, com o cuidado e a delicadeza com a qual a maior parte das situações tem que ser tratada.

Como observava Malinowski (1922: 8) há quase um século, não há dúvida de que existe aqui, como em outras partes, “um código de comportamento e de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação, a vida nas cortes de Versalhes e do Escorial parece bastante informal”. Nós pensamos, contudo, que não se trata apenas dos protocolos, da educação, hierarquia, jogos de poder aos quais a antropologia tendeu em geral a reduzir essa complexa teia ética e existencial.

Para além do encontro intelectual e pessoal entre os autores, que trabalham sobre linhas, lados, encruzilhadas, contramestiçagens e contrassincretismos — mas que também apostam nas possibilidades abertas por práticas de simetrização radical entre práticas científicas e práticas afro-religiosas, quilombolas e indígenas —, trata-se de procurar e de promover um encontro entre pensadoras e pensadores situados em pontos muito diferentes da vida intelectual, alguns na academia, outros em quilombos, aldeias, movimentos sociais. Encontro que supere o destino em geral concedido a esses pensamentos outros nas universidades, onde só costumam ser admitidos como algo *sobre* o qual é preciso dizer alguma coisa e não como algo *com* o qual é preciso pensar — no duplo sentido de pensar junto e de instrumento de pensamento

Hoje, essa tarefa foi facilitada por um acontecimento ao qual, ao menos do ponto de vista de seus efeitos sobre os processos de conhecimento, ainda não se deu a devida importância: a eclosão das políticas de cotas étnico-raciais e daquela de cotas epistêmicas, esta associada à experiência do encontro de saberes, em muitas universidades brasileiras. Por meio das pessoas que as primeiras obrigaram as universidades a receber, o ambiente acadêmico se viu povoado por afetos, percepções e desejos que só muito raramente podiam aí ser encontrados. Autores sempre excluídos, críticas nunca levadas a sério, demandas sempre postergadas, a tudo isso a universidade se viu na situação de ser obrigada a responder, ainda que nem sempre do modo mais bonito.

Além disso, os chamados encontros de saberes abriram uma outra possibilidade ao trazer para a universidade pensadoras e pensadores que não foram excluídos da academia por razões talvez extrínsecas a ela — seu racismo, machismo, colonialismo etc. — uma vez que possuíam todas as credenciais acadêmicas necessárias; mas aquelas e aqueles que foram excluídos porque seriam apenas o que fomos ensinados a tratar como “informantes”, “nativos”, ou seja lá o que for. As ações afirmativas obrigam então a universidade a redescobrir o que dizia Lévi-Strauss há mais de 65 anos: que é preciso muita arrogância para imaginar que as outras sociedades “não têm (...) homens como um Pasteur ou um Palissy” (mas não faz tanto tempo assim que um de nós testemunhou a indignação de um professor de história antiga ao descobrir que Lévi-Strauss sustentava esse “absurdo”).

As consequências dessa nova situação para a prática antropológica ainda estão para ser avaliadas e aqui nos limitaremos a lembrar que não se trata de uma nova “oportunidade” no sentido que o capitalismo entende o termo, ou seja, não se trata

de “aproveitar” a situação para, por exemplo, fazermos nossas pesquisas de campo sem sair da universidade. E que isso nos obriga e renunciar definitivamente a essa pretensão de “explicar” o que dizem as pensadoras e pensadores de outras práticas; ou “descobrir” por que estão dizendo o que dizem; ou buscar “revelar” o que realmente estariam dizendo.

As ações afirmativas em geral oferecem a oportunidade de aprender por nossos próprios meios a evitar essa indignidade de falar pelos outros contra a qual nos advertiu Deleuze (1977) — mas também, acrescentemos, “sobre” os outros ou apenas “para” os outros. Talvez o máximo a que possamos pretender (e já é bastante pretensão) é falar com os outros, no duplo sentido de trocar palavras com eles (com a sempre incerta esperança de que as nossas também sirvam a eles) e de acrescentar sua voz à nossa para que a nossa se torne mais forte (e quem sabe possa ajudar a tornar a deles mais forte também).

Este texto é, pois, uma tentativa e um experimento nessa direção. De modo algo congruente, acreditamos que suas origens remetem às cotas e, de forma ainda mais imediata, aos encontros de saberes. Afinal, foi diante de um estudante guarani em sala de aula que um de nós teve que aprender que certas fórmulas, clichês e mesmo elaborações aparentemente sofisticadas não podiam mais ser pronunciadas do modo como vinham sendo por quase trinta ano. E que a vergonha sentida nesse momento era mesmo uma importante força motriz do pensamento, como escreveu Deleuze (voltaremos a isso), porque fazia hesitar e, conseqüentemente, pensar mais e, quem sabe, um pouco melhor. A questão do respeito, diante da qual este texto procura pensar, surgiu exatamente em um encontro de saberes, que, queremos crer, vem funcionando como uma espécie de intercessor para muitos outros encontros, como um meio favorável que cria condições para outras conexões autônomas em relação a ele.

## RESPEITO E AMOR

Se a motivação mais geral para este texto provém do encontro entre nossas experiências com as religiões de matriz africana e o impacto em nós provocado pela leitura de alguns textos de Isabelle Stengers, sua causa imediata deve ser localizada em um episódio ocorrido justamente nesse meio criado pelos encontros de saberes. Mais precisamente, trata-se de uma aula do curso “Catar Folhas: Saberes e Fazeres do Povo de Axé”, oferecido em 2016 pela “Formação Transversal em Saberes Tradicionais”, que é o modo como o que vem sendo denominado encontro de saberes está organizado na Universidade Federal de Minas Gerais. Um de nós, que estava presente, contou ao outro o que aconteceu, e o que aqui apresentamos é o resultado, certamente provisório, desse acontecimento. Trata-se, pois, de um esforço para prolongar ideias e obrigações intelectuais e existenciais que a aula e sua narrativa criaram para nós ao nos forçar a pensar colocando-as em relação com nossas próprias trajetórias, encontros e

experiências.

A aula foi dada por Washington Oliveira, Tata Kamugenan, e começou com um longo depoimento sobre sua vida e a exibição de um trecho do vídeo “Alabê de Jerusalém”, de Altay Veloso. Por um período de oito anos, antes de se iniciar no candomblé angola, Tata Kamugenan foi evangélico, e muito embora tenha deixado de sê-lo, não vive a relação com esse passado como uma ruptura, trazendo consigo, como ele mesmo diz, muito daquilo que aprendeu durante essa época. Particularmente fascinante foi a inflexão à qual ele submeteu a palavra “testificação”, extraindo-a de sua vizinhança majoritária com certas práticas judiciais e religiosas para as quais ela aparece como inseparável do perjúrio, o duplo moral que a confronta permanentemente consigo mesma.

Ao invés de usar sua aula para testemunhar em nome de uma verdade acerca da qual caberia convencer as pessoas, ele sugeriu que cada um dos presentes perguntasse a si mesmo: “isso que escutamos ou vemos testifica em nós?” Se a resposta for sim, cria-se então a possibilidade de uma nova relação, de uma conexão com algo que nos faz fazer alguma coisa que, de outro modo, talvez não fizéssemos. Poderíamos dizer que testificar supõe a verdade não como uma oposição ao erro ou à mentira, mas como um encontro que essa mesma verdade, qualquer que seja ela, jamais pode antecipar. Há uma diferença fundamental entre o testemunho como prática proselitista e a testificação como forma de suscitar a criação.

Na aula, Tata Kamugenan fez amplo uso de um cuidadoso estilo proverbial, aforismático, oferecendo frases e pequenas histórias como formas de expressão para ideias especialmente importantes. Em uma dessas histórias, cuja fonte infelizmente não conseguimos recuperar, ele nos conta:

Um evangélico bate à porta de alguém. A pessoa pergunta o que ele deseja. Ele responde dizendo apenas que quer entrar. Ela insiste e pede a ele novamente o motivo. E ele então responde: para dizer o que vai acontecer com você caso não me deixe entrar.

Todas as portas deveriam estar necessariamente abertas para quem sente que tem algo fundamentalmente bom a dizer. Veremos em seguida que essa sensação de uma abertura universal está vinculada a um agenciamento religioso que permite extrair efeitos muito específicos do amor.

Quando pensamos nas situações em que terreiros de candomblé são invadidos e destruídos, lembramos que essas pessoas estão arrombando portas que, no entanto, não estão exatamente fechadas, o que não quer dizer que estejam simplesmente abertas. Elas jamais se encontram abertas de qualquer maneira, como se fosse possível entrar sem nenhum cuidado, como uma passagem que tornaria dispensável a atenção.<sup>3</sup> Em um terreiro, passar de um lugar para outro, atravessar uma fronteira, cruzar um limite, são movimentos que requerem práticas rituais cuidadosas. É preciso,

3 | Em *O contrato natural*, Michel Serres sugeriu que a noção de negligência, contraposta àquela de religião, poderia ser mais importante do que habitualmente imaginamos para compreender o nosso tempo. “Os doutos dizem que a palavra religião poderia ter duas fontes ou origens. Segundo a primeira, significaria a partir de um verbo latino — religar [...] De acordo com a segunda, mais provável, [...] próxima da anterior, quereria dizer reunir, recolher, relevar, percorrer ou reler [...] Mas não dizem nunca qual a palavra sublime que a língua coloca diante do religioso para o negar: a negligência. Quem não perfilha nenhuma religião não deve dizer-se ateu ou descrente, mas negligente [...] A noção de negligência permite compreender o nosso tempo” (Serres, 1990: 79). Achamos muito importante essa observação de Michel Serres, mas só podemos segui-la até certo ponto. Não pensamos em termos de religião e suspeitamos das tentativas de definir essa experiência encontrando regularidades gerais para ela. Tentamos pensar a partir de práticas religiosas heterogêneas. Desse ponto de vista, não vemos a negligência como necessariamente oposta à religião, mas como alguma coisa que pode ser suscitada por certos agenciamentos religiosos e inibida por outros. Não pensamos a negligência, ou a desatenção, em abstrato, como se fossem valores que pudessem dispensar a existência de meios concretos capazes de fomentá-los ou de desestimulá-los.

como se costuma dizer, “saber entrar e saber sair”, saber que guarda segredos ligados às passagens, limiares, portas, portões, domínio, como se sabe, de uma divindade por ele responsável. O que talvez seja realmente difícil de imaginar, para quem negligencia esse segredo, é que uma porta aberta possa ser ainda uma porta. Para o evangélico da história acima, uma porta só pode estar aberta, caso em que ela praticamente não existe, *ou* fechada, quando então é experimentada como um obstáculo a ser superado. Tata Kamugenan nos permitiu compreender essa dificuldade com uma formulação que nos segue até hoje:

o cristianismo veio para ensinar o amor, mas as religiões de matriz africana vieram para ensinar o respeito. O amor não limita, mas o respeito limita. Eu posso amar até onde o respeito me limita. Os evangélicos amam tanto a sua religião que acham que podem dizer quem são os deuses que nós adoramos. Eles querem que a gente ame também.

Podemos aprender muito com essa maneira como Tata Kamugenan diferencia o amor e o respeito. A possibilidade de uma conexão entre a experiência do amor e a prática da assimilação é algo que deve reter a nossa atenção, pois ressoa muitas das coisas mais terríveis que foram pensadas e escritas, no Brasil, sobre a chamada “mestiçagem”. Kabengele Munanga (2004: 121) nos conta que o escritor José Veríssimo, tomado pelo propósito de “tranquilizar” as elites brancas do final do século XIX, afirmou que “não haveria perigo de que o problema do negro viesse a surgir no Brasil”, pois, antes que isso pudesse acontecer, ele “seria logo resolvido pelo amor”. Essa equivalência entre o “amor” (as aspas indicam o objeto eufemismo contido nesse uso da palavra) e aquilo que o escritor pensava sobre a miscigenação permitiu que ele associasse esse afeto à fusão hierárquica que sempre conformou o horizonte etnocida e genocida das políticas de branqueamento. As “relações amorosas” entre negros e brancos, imaginadas nos termos do que Kabengele Munanga chamou de “modelo racista universalista”, levariam a uma supressão dessa diferença pela progressiva assimilação, e logo desaparecimento, da raça negra.

A possibilidade de imaginar o amor como associado a políticas de natureza colonialista e racista nada tem de abstrato. Ela depende de um agenciamento muito concreto. Pensamos que Deleuze e Guattari (1980: 218) caracterizaram perfeitamente a sua existência ao afirmar que se trata, aqui como alhures, de “propagar as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio)”. Essa configuração ondulatória do racismo “procede por determinação” de variações e desvios, construindo parâmetros majoritários — o “rostro Homem branco”, o “amor cristão”, etc. — que pretendem assimilar “em ondas cada vez mais excêntricas” um conjunto heterogêneo de “traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe,

é um negro, é um louco..., etc.)”.

A terrível vizinhança entre o amor e o racismo religioso produz efeitos análogos e o seu pressuposto, para continuarmos com Deleuze e Guattari, é que o “exterior”, as “pessoas de fora” não existem. “Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem”. “Salvar o outro”, afirmou ainda Tata Kamugenan em sua aula, “é entrar no espaço dele e tirá-lo de lá. Faça isso porque eu te amo”.<sup>4</sup> Trata-se de um amor que desterritorializa a existência daqueles que resistem a ser amados sem o mínimo de respeito e sem permitir sua reterritorialização em parte alguma. Antônio Bispo dos Santos nos conta que foi orientado por seus mais velhos “a tentar compreender por que o povo colonialista faz isso com outro povo”. Foi na Bíblia, no livro do Gênesis, que ele encontrou aquela que lhe parece ser a melhor explicação:

O Deus Jeová disse ao homem: por que tu me desobedeceste? A terra será maldita por tua causa. Tu haverás de comer com a fadiga do suor do teu rosto. A terra te oferecerá espinhos e erva daninha. E todos os teus descendentes serão perpetuamente amaldiçoados”. Nesse momento, esse deus da Bíblia do colonialista — melhor dizendo, eurocristão monoteísta — desterritorializou um povo. Se ele amaldiçoou a terra para aquele povo, este povo não poderia nem tocar naquela terra. (Bispo dos Santos, 2015: 45-46).

As ondas cada vez mais excêntricas liberadas por esse julgamento originário da terra reencontram-se no amor, tornando-o um afeto perversamente desterritorializante. É em seu nome que a salvação pode ser apresentada como uma espécie de desterritorialização absoluta e universal. O primeiro povo desterritorializado recebeu a missão “cosmofóbica” de desterritorializar todos os povos. O amor herdou essa missão e sua violenta dificuldade com o limite. Tata Kamugenan nos permitiu compreender que o respeito, por outro lado, é um modo de retomar um pouco de terra para o amor, de reencontrá-lo como uma força telúrica. Ele nos fez entender o respeito como uma maneira de desacelerar nossa relação com a diferença, um desacelerador de encontros, um modo de usar o tempo para criar esses últimos e para sustentar a primeira. “O tempo”, como diz a sabedoria dos terreiros, “não gosta daquilo que se faz sem ele”.

Não se trata aqui, evidentemente, de um libelo contra o amor. Como todas as mães e pais de santo que conhecemos, Tata Kamugenan ama seus *inquices*, seus parentes de santo, os lugares e objetos de culto. O problema, como ele diz, é o do limite, ou seja, como conciliar esse amor com uma distância capaz de manter a singularidade de quem ama e de quem ou do que é amado.

Em uma das muitas apresentações<sup>5</sup> que fizemos deste texto, um de nós escutou, de uma jovem estudante de antropologia, a seguinte pergunta: “será que essa percepção do amor não revela alguma frustração amorosa?”. Se mencionamos essa questão é por achar que pode haver algo a aprender com ela. A jovem se mostrava bastante preocupada com as consequências do que estávamos dizendo e procurou, com sua

4 | Impossível não lembrarmos do aterrorizante conto de Villiers de L'Isle-Adam, *La torture par l'espérance* (*A tortura por esperança*), que narra como um inquisidor submete sua vítima às piores atrocidades a fim de conduzi-la à salvação devido ao amor que por ela sente. A última dessas atrocidades é a própria esperança de liberdade que o inquisidor concede à vítima. Essa esperança seria a prova definitiva do amor: aquele que é amado ainda é capaz de desejar algo que seja diferente desse amor? O conto parece descrever uma espécie de experimento no centro do qual está o amor cristão: criar a sensação da liberdade para demonstrar que não existe nada fora da salvação.

5 | Uma primeira versão deste texto foi apresentada por nós em novembro de 2017 nos encontros Sextas na Quinta, do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi); em 2018, uma segunda versão foi apresentada no CT “Antropologias Afroindígenas: Contrassincretismos e Suas Políticas”, coordenado Renato Sztutman e Gabriel Banaggia de Souza no 42º Encontro Anual da ANPOCS. Depois disso, juntos ou separados, apresentamos diversas versões em diferentes situações e lugares. Aproveitamos para agradecer a todas e todos que nos escutaram e que conosco discutiram nossas ideias, em especial a Gabriel Banaggia cujo trabalho sobre o Jarê da Chapada Diamantina (Banaggia, 2015) foi para nós de fundamental importância. Agradecemos, também, a Vladimir Moreira Lima pela cuidadosa leitura deste texto e pelas preciosas sugestões das quais só conseguimos aproveitar uma pequena parte — as demais ficam para depois!

questão, restabelecer o amor como um afeto potente, capaz de nos fortalecer. Não discordamos dessa força e é precisamente ela que consideramos importante. Para aquela jovem, no entanto, é como se tivéssemos levado o amor a julgamento e então, depois de examinadas as provas, simplesmente decidido que ele era culpado, restando a ela somente a alternativa de proclamar a sua inocência. Como o amor, afinal de contas, poderia ser vulnerável? Vulnerável só pode ser a pessoa, vítima de alguma frustração, jamais o afeto.

Pensamos que sua vulnerabilidade decorre exatamente disso, do fato de que, pela sua importância e pela sua força, ele se torna abstrato rápido demais, resistindo ao tipo de atenção pragmática que aqui nos interessa. Amamos as abstrações, mas achamos que o juízo, assentado sobre essa alternativa infernal que desmembra a experiência em um lado inocente e outro culpado, não é uma boa abstração. Nossa relação com esse afeto não é jurídica e nem moral. Não pretendemos julgar absolutamente nada, mas pensar diante dos efeitos de uma situação que nos esforçamos para caracterizar em sua singularidade. Trata-se, em todos os casos, de uma pragmática dos afetos — ou seja, do modo como funcionam concretamente — e não de definir o que eles são.

Desse ponto de vista, tanto o amor quanto o respeito consistem no que os gregos denominavam *pharmakon*: bem administrados curam, mal administrados matam; e, ainda que administrados na mesma proporção, podem curar alguns e matar outros, ou curar em algumas situações e matar em outras; podem criar e destruir, vincular e desvincular, tudo, enfim, dependendo de uma arte da dosagem, uma farmacologia simultaneamente política, ética e ritual que não ultrapasse um certo limite, um limite que, no entanto, não parece dado ou garantido *a priori*.

O *pharmakon* é sempre contra-universal e, nesse sentido, pensamos poder caracterizar o respeito como uma arte da linha, do limite, da fronteira, capaz de dosar não apenas as exigências do amor como de tudo aquilo que ameaça a diferença. O não reconhecimento da instabilidade e da vulnerabilidade imanentes ao amor faz correr o risco de liberar uma potência e uma força excessivas, e cujo único limite seria, portanto, a destruição. É o que nos explica Célia Tupinambá ao falar da força dos encantados:

Geralmente as pessoas não estão preparadas pra ter uma incorporação de encantado (...). Porque é muita força. É tipo assim (...), tem uma cachoeira, aí você pega um saco (...). Aí você bota dentro pra você ver... vai quebrar (...). Não bate uma força tão grande que vai estourar, que pulsa? É tipo isso, uma força bem grande, enorme dentro de você que vai tomando (...), que é capaz de estourar todas as veias do seu coração, estourar sua corrente sanguínea, porque é muito forte... (Célia Tupinambá *apud* Übinger, 2012: 92).

## ENCONTROS DE SABERES

Um dos temas mais importantes tratado no curso “Catar Folhas: Saberes e Fazeres do Povo de Axé”, no qual Tata Kamugenan atuou como um dos professores, foi o das relações entre a universidade e o terreiro. A Capitã Pedrina Lourdes dos Santos, da Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês, situada na cidade de Oliveira (MG), quando questionada sobre o que havia achado de sua experiência como professora desse curso, respondeu dizendo que, do seu ponto de vista, a “universidade precisa de atendimento”. Makota Kidoiale, do quilombo e terreiro de candomblé Manzo Ngunzo Kaiango, também ela professora desse mesmo curso, compartilha a percepção da Capitã Pedrina e recentemente escreveu algo que nos parece muito significativo:

Percebi que as cotas do terreiro, que na verdade nada tem a ver com cotas para negros, eram a cura tradicional, indo salvar as ciências humanas. Pois no decorrer dos Encontros de saberes, ao invés de atrair estudantes negros e negros, a gente estava sem perceber acolhendo os brancos, e o mais interessante disso, era a carência em que esses se encontravam. A necessidade de virem até a nós, denunciava uma carga depressiva. Eles — os brancos — estão doentes. Doenças oriundas dos processos de colonialismo, eles se perderam de si próprios, ao tomarem como referência a cultura do colonizador, ainda nos dias de hoje. Nós, mestras e mestres de ofício, percebemos sem precisar abrir livro algum sobre medicina, que se trata de processos de adoecimento da mente adquiridos na busca do suposto saber acadêmico. Nesse sentido, essas pessoas adoecidas precisavam reencontrar-se, e o caminho era a medicina do candomblé. (Carvalho, Kidoiale, Carvalho e Costa, 2020: 140).

A questão, para nós, não é imaginar a universidade como devendo ser equivalente ao terreiro, tentando imitar suas práticas ou algo no gênero. O importante é imaginar como, na relação com o terreiro — uma relação que inclui, no meio acadêmico, a presença de *babalorixás* e *yalorixás* como professores e professoras —, a universidade pode ser diferente de si mesma, sabendo, ao mesmo tempo, que esse é talvez apenas um lado da relação. Em outras palavras, essa é a maneira como o encontro acontece para quem está do lado da universidade, mas não sabemos quais são as relações que o povo de axé pode querer estabelecer com quem está na universidade. Pode ser que ela seja compreendida como parte de um “axé de cura”, um dom que cria, para quem o recebe, a obrigação de curar, mas pode ser também que a universidade, por meio do encontro de saberes, seja apenas uma das muitas maneiras de criar encontros que, no entanto, nada têm a ver com ela.

Em sua formidável dissertação de mestrado, Ana Cláudia Silva (Ana Mumbuca) conta que o encontro dela com Antônio Bispo dos Santos foi um encontro ancestral, mas que só ouviu falar dele no ano de 2012, permanecendo desde então à sua procura, até finalmente encontrá-lo em 2015, em função de uma atividade realizada na Universidade de Brasília (Silva, 2019). Estamos aqui diante de algo que nos parece de

grande importância: a sensação de que a universidade pode participar da criação de experiências que, situadas dentro dela, funcionam como intercessoras para que encontros preparados pela ancestralidade tenham mais um lugar, entre tantos outros, para acontecer. O que acontece na universidade não pertence necessariamente a ela, mas pode ser interessante que ela descubra uma maneira de existir na relação com esse acontecimento que, de algum modo, ajudou a criar.

A universidade é o território no qual o encontro de saberes acontece, mas não é seu único meio. Por isso, a narrativa política da descolonização da universidade, embora inegavelmente importante, não totaliza o sentido da experiência, pois ela dá conta mais facilmente do que acontece de um lado, mas não necessariamente dos outros. José Jorge de Carvalho (2018: 91) sugere que o encontro de saberes seria o “resultado de uma aliança entre contracolonizadores e descolonizadores”, o que nos parece muito importante. Mas gostaríamos de acrescentar que, no encontro de saberes, a universidade não é a única coisa que junta todas as pessoas que se sentem concernidas por essa experiência. Por outro lado, como afirmamos acima, o fato de que esses encontros aconteçam (também) no meio acadêmico pode contribuir para a criação de importantíssimas “trajetórias de aprendizagem” para as práticas daqueles que se conectam com essa experiência a partir de seus vínculos com a universidade.

O encontro de saberes contribui, portanto, para o acontecimento de encontros heterogêneos em relação àqueles imaginados pela proposta com a qual a experiência começou. Em outras palavras, são encontros que funcionam porque ninguém ali sabe o que os outros participantes podem encontrar, e porque ninguém pretende dizer para os demais aquilo que deve ser encontrado. Isso significa, entre outras coisas, que em um curso ofertado pela Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, para o qual há a exigência formal de algum tipo de avaliação, ninguém é avaliado a não ser pelos parâmetros que foi capaz de criar para elaborar, nos seus próprios termos, o sentido daquela experiência. Isso pode acontecer sob a forma de um poema, de um quadro, de uma música, de uma intervenção em sala, de um texto em prosa, e assim por diante. Cada uma dessas formas, por sua vez, pode ser expressa de modo individual ou mesmo transversal, formando-se, nesse último caso, um coletivo para o qual cada pessoa oferece uma contribuição diferente.

A avaliação procura substituir a lógica da “equivalência generalizada”, na qual cada um precisa responder a questões de cuja formulação não participou, por aquilo que, como vimos, Bispo dos Santos chama de “confluência”, um ajuntamento para o qual a fusão não constitui uma exigência e do qual pode resultar uma espécie de “unidade contrapontística”, que nos parece traduzir, de forma mais precisa, o que talvez seja o sentido de uma aula no encontro de saberes. No lugar de uma avaliação cujo efeito é produzir uma imagem homogeneizada das diferenças que compõem o grupo, e sem a qual não é possível estrí-la, uma avaliação que permita heterogeneizar essas diferenças, estimulando conexões múltiplas e variadas entre elas.

Para aquelas pessoas que estão vinculadas ao meio acadêmico, a expressão encontro de saberes é o nome que a maioria delas usa, nós inclusive, para se referirem a essa experiência que José Jorge de Carvalho (2018) tem interpretado como a possibilidade de uma “refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”. Ela está presente em várias universidades brasileiras, e em cada uma delas a sua organização obedece a arranjos diferentes, orientados, via de regra, por características locais. Há uma importantíssima variação decorrente de especificidades que são próprias a cada instituição de ensino e ao modo como ela se enraíza em seu respectivo contexto regional. O importante, no entanto, é observar que em todas elas o seu sentido é rigorosamente o mesmo: trata-se da inclusão remunerada de mestres e de mestras de saberes tradicionais como professores e professoras em cursos regulares de graduação e, em alguns casos, de pós-graduação.<sup>6</sup>

O encontro de saberes tem contribuído para a criação de um meio favorável à emergência de outras experiências, direta ou indiretamente, vinculadas a ele. Na Universidade Federal de Minas Gerais, assim como em outras universidades, está em curso uma importantíssima retomada do antigo instituto do chamado “notório saber”, que tornou possível que muitas pessoas, em momentos diferentes da história da universidade, assumissem posições no ensino e na pesquisa sem dispor, por exemplo, de um doutorado.<sup>7</sup> O título de notório saber, nesse caso, equivale a este último. Mais recentemente, por meio da atuação de pessoas diretamente envolvidas com o encontro de saberes, estamos testemunhando uma tentativa de redesenhar o “notório saber” para que ele possa ser atribuído a mestres e mestras de “saberes tradicionais”, conferindo a eles e a elas a possibilidade de atuar mais amplamente dentro da universidade (cf. Carvalho, 2016). Um desses mestres, contudo, recusou o título.

Antônio Bispo dos Santos, em uma aula do curso “Confluências quilombolas contra a colonização”, também ofertado pela Formação Transversal em Saberes Tradicionais no ano de 2017, explicou da seguinte maneira a sua recusa:

Eu não quero ganhar o título de notório saber. Eu quero vir para cá, chegar aqui, poder falar e ser escutado, e quero que as pessoas aqui saibam que, pelo mundo da escrita, eu tenho só até a oitava série. Pois aí, quando eu voltar para o Quilombo, todo o meu povo, que também só tem até a oitava série, e às vezes sabe mais do que eu, vai entender que também pode vir para cá. Se eu ganhar o notório saber, eles podem achar que só eu é que posso vir.

Bispo dos Santos nos convida, assim, a experimentar que o “notório saber” compreende também aquilo que neste texto, de acordo com Stengers (2009: 129), estamos chamando de *pharmakon*: uma substância, uma prática, cuja arte da dosagem determina, mas nunca de maneira absoluta, a sua natureza de remédio ou de veneno. Mais ainda, Bispo dos Santos nos leva a sentir que a mesma dosagem pode curar quando se está de um lado e envenenar quando se está de outro. Em outras palavras, teríamos, de

6 | Para uma apresentação mais ampla e detalhada dos encontros de saberes, ver Barbosa Neto; Rose; Goldman (2020).

7 | A resolução, aprovada em 2020 pelo Conselho Universitário da UFMG, pode ser encontrada no Boletim da UFMG n. 2091, 46, publicado no dia 02 de julho de 2020. Outras informações sobre o notório saber e a Formação Transversal em Saberes Tradicionais podem ser obtidas acessando os links <https://www.saberestradicionalis.org/notorio-saber-para-mestras-e-mestres-dos-saberes-tradicionais-e-aprovado-na-ufmg/> e <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/ufmg-vai-reconhecer-detentores-de-conhecimentos-tradicionais-com-o-titulo-de-notorio-saber>.

um lado, o da universidade, a chance de aprofundar um processo de democratização, criando possibilidades interessantes para os lugares de “professor”, de “pesquisador”, de “extensionista”; de outro lado, teríamos o risco de que esse movimento de democratização, mudando de meio, passando para o lado do quilombo, introduzisse possibilidades de hierarquização em uma comunidade que se dedica a impedir a emergência de uma posição de autoridade. Antônio Bispo dos Santos não se dispôs a correr esse risco por intuir que contido nele havia a possibilidade de que um vetor colonialista pudesse ser introduzido na comunidade em que vive e na experiência quilombola. Mas em nenhum momento, e isso é especialmente importante, procurou convencer os outros mestres e mestras de que esse risco também deveria ser sentido por eles.

A intervenção de Bispo dos Santos fez simplesmente aparecer alguma coisa que não havia sido considerada. Ele fez surgir uma possibilidade que exigirá atenção e cuidado, e fez com que essa possibilidade tivesse importância, isto é, foi capaz de transformá-la em algo dotado de força para nos levar a pensar sobre aquilo que, implicado no que fazemos, teríamos dificuldade de perceber se estivéssemos sozinhos. Aqueles, como nós, que sentem que o notório saber é importante não podem ignorar o fato de que o efeito do título não se limita ao meio, no caso a universidade, que com esse título pretendem transformar. Essa transformação tem também o poder de transformar, e de uma maneira completamente diferente, outros meios.

Para quem está do lado daquilo que Bispo dos Santos (2019b) chama de “saber sintético”, o lado da universidade, a eficácia do encontro de saberes, uma das provas que ele pode criar para nós, depende do “desencontro” que é capaz de produzir, pois o “desencontro”, um certo “desencontro”, é que pode fazer aparecer certas virtualidades implicadas naquilo que fazemos. Não se trata aqui, de forma alguma, de realizar um trabalho crítico que permitiria revelar uma verdade encoberta, inacessível a uma consciência desarmada. Definitivamente, não é nada disso. Trata-se de tornar sensível e perceptível para nós o que, na ausência de um encontro, provavelmente não conseguiríamos pensar. Um encontro, em suma, como criação de um possível, mas que requer de nós, como parte importante de sua própria afirmação, uma relação não inocente. Vemos nessa ideia um aspecto significativo do que aqui denominamos arte do respeito: não uma simples injunção moral, mas o fato de que em inúmeros coletivos o respeito é objeto de um verdadeiro cultivo, de um tratamento especial, de um cuidado, que, em algumas situações, faz dele efetivamente algo como uma obra de arte<sup>8</sup> (voltaremos a este ponto).

Antônio Bispo dos Santos costuma dizer que as coisas só têm “começo, meio e começo”. Pensamos que as suas aulas estão exatamente nesse “meio”, neste lugar que faz acontecer, nas duas ou três horas de sua duração, um começo que começou muito antes delas, e cujo efeito, um deles pelo menos, é desacelerar de tal maneira o seu fim que só se possa experimentá-lo como um novo começo. No encontro de saberes, cada aula é virtualmente um encontro, e se o tempo, no seu sentido cronológico, não pode

8 | Nossa inspiração aqui vem principalmente da distinção proposta por Pignarre e Stengers (2005: 221) entre o fato de que todos os humanos, bem como todos os viventes, só sobrevivem se tiverem “cuidado” (“faire attention”) e uma “arte do cuidado” (“l’art du faire attention”) cultivada em diversas tradições (ver também Vièle, 2005). E, também, do lindo texto de Ursula K. Le Guin (2017) ao qual já nos referimos (ver nota 3).

esgotá-la é porque, em muitos casos, ela existe numa vizinhança profunda com a ancestralidade. A aula como acontecimento é a aula em confluência com a ancestralidade. Para dizê-lo em termos mais filosóficos (apesar das aparências), acompanhar essas aulas é como pegar uma onda, uma vez que o problema, seguimos Deleuze, não é criar o movimento, mas encontrar os meios adequados para entrar em uma confluência com ele.<sup>9</sup> A prancha de uns pode muito bem ser a palavra, ou o corpo, de outros, e se o surfe é uma arte da confluência que deve compor mar, técnica, corpo, objeto com inúmeros afetos (direção do vento, correntes marítimas, formação das ondas, valas, etc.), a aula deve compor afetos, perceptos, conceitos com ancestralidades, corpos, cores, raças etc.

A ancestralidade, ao contrário do que se costuma imaginar, tem menos a ver com origens e identidades fixas do que com um certo modo de tratamento dessas variáveis. Em seu belíssimo livro “Quilombola: Lamento de um Povo Negro” (2015), Maria Luiza Marcelino, matriarca do Quilombo Namastê da cidade de Ubá na Zona da Mata Mineira, e professora do curso “Confluências quilombolas contra a colonização”, fala de sua avó, Deija, alternando de tal modo a referência pronominal que muitas vezes não sabemos quem é o sujeito da enunciação, se ela, sua avó ou mesmo Vovó Maria Conga, a preta velha de sua avó. Referindo-se a um parto realizado por esta, Maria Luiza escreve: “Desde então as parteiras passaram a *me* chamar quando tinha um parto muito difícil ou alguns doentes, mas *ela* ia com muito medo” (2015: 6, grifo nosso). A ancestralidade, em sua passagem pelo texto, faz do chamado “lugar de fala” um fascinante cromatismo pronominal.

Em uma de suas aulas na segunda edição do curso “Catar Folhas: Saberes e Fazeres do Povo de Axé”, ofertado no segundo semestre de 2017, Pai Ricardo de Moura, da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, perguntou à turma: “o que vocês imaginam quando ouvem ou usam a palavra ancestralidade?” Muitos responderam: a minha tataravó, o meu tataravô etc. “Eu”, ele disse, “imagino o meu tataraneto. O tempo da ancestralidade não é uma linha reta, mas um círculo. Tudo, para nós, é em círculo, é em roda. O tempo caminha comigo e eu caminho com o tempo”. A roda e sua relação com a ancestralidade, essa “grande confiança no círculo”, foi um dos temas das aulas de Bispo dos Santos, que durante sua estadia em Belo Horizonte fez questão de conhecer Pai Ricardo e de visitar o seu terreiro, um encontro mediado por Fernanda de Oliveira, na época aluna de doutorado da UFMG e filha da casa de Pai Ricardo.

Fernanda de Oliveira e Nicole Batista, filha da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, ensinaram a um de nós algo que Vovô Josias de Aruanda, preto velho de Pai Ricardo, costuma dizer para os filhos de sua casa: “Sozinho a gente vai mais rápido, mas junto a gente vai mais longe”. Não se pode ir muito longe sozinho, e pensamos que esse tempo comunitário ensaia uma resposta à pergunta que constitui um importante refrão da obra *A feitiçaria capitalista*, muito bem enunciada por Anne Vièle em seu posfácio ao livro:

9] “Os movimentos mudam, no nível dos esportes e dos costumes. Por muito tempo viveu-se baseado numa concepção energética do movimento: há um ponto de apoio, ou então se é fonte de um movimento. Correr, lançar um peso etc.: é esforço, resistência, com um ponto de origem, uma alavanca. Todos os novos esportes — surfe, windsurfe, asa delta — são do tipo: inserção numa onda preexistente. Já não é uma origem enquanto ponto de partida, mas uma maneira de colocação em órbita. O fundamental é como se fazer aceitar pelo movimento de uma grande vaga, de uma coluna de ar ascendente, “chegar entre” em vez de ser origem de um esforço” (Deleuze, 1990: 165).

Como aprender a se proteger?. ‘Como a gente tem que lidar com um tal fluxo reorganizador movediço [uma das maneiras como o capitalismo é nomeado nesse livro], realmente pode ser uma boa ideia sentir que a gente precisa dos outros, que a gente precisa mobilizar outras coisas. Felizmente não estamos sozinhos no mundo. Resta-nos aceitar correr o risco de mobilizar outros saberes, outras práticas, que, além de tudo, um dia menosprezamos (Vièle, 2005: 5).

A frase de Vovô Josias de Aruanda ganhou ainda mais força para nós quando soubemos que Maria Luiza Marcelino, em uma conversa com professores da UFMG, disse que suas aulas, ao contrário do que poderíamos imaginar, não seriam dadas por ela. “Fiquem tranquilos. Quem vai dar essa aula não sou eu”<sup>10</sup>. Maria Luiza não estava sozinha. Nenhuma mulher de sua família jamais esteve. Maria Luiza estava com os seus encantados, com os seus caboclos, com os seus orixás, cuja presença em sua família constitui uma missão que tem sido herdada por todas essas mulheres, começando com sua tataravó, Luz Divina. “Essa missão”, disse Maria Luiza em uma aula, “me trouxe para esse lugar [a universidade] e vocês não estão aqui por acaso”.

Maria Luiza manifestava aquela mesma “grande confiança no círculo”. O seu corpo, o corpo confluyente de uma mulher negra, estava ali inteiramente percorrido por essa sua aliança profunda com um povo. É como se aquele encontro fosse feito de todos esses muitos outros encontros que, passando por lugares e pessoas diferentes, nunca terminaram de acontecer. A aula, seguramente modulada por ela, aconteceu através dela. “Como posso saber o que vou dizer antes que a aula comece?”, perguntou para a turma. É que o começo não pertence inteiramente a ela, mas à passagem, mediada por esse seu corpo “irradiado”, entre o povo que a compõe e as pessoas que estão ali para escutá-la<sup>11</sup>. As duas ou três horas em que uma aula como essa acontece são como a precipitação de um tempo muito mais longo. A aula foi dada não apenas por uma pessoa, mas também por esse ajuntamento de forças, de mulheres, de divindades e de histórias que constituem a sua existência.

Os corpos confluentes — e existem corpos, como sugeriu Célia Tupinambá, que podem estar em confluência com uma cachoeira — funcionam como canais por onde passa o “axé”, e é talvez por isso que em uma aula do encontro de saberes algumas pessoas podem se sentir “irradiadas” por aquilo que está acontecendo. A ancestralidade desobstrui a passagem de certos afetos, como a alegria, que a experiência da universidade, ou pelo menos uma parte dessa experiência, nem sempre nos prepara para acolher. Pensamos que essa desobstrução cria um meio que permite a certas forças vitais, forças de criação, encontrar uma passagem para que possam se expressar.

No que talvez tenha sido a sua primeira aula no curso “Confluências quilombolas contra a colonização”, Bispo dos Santos pediu a cada um dos presentes que dissesse o que imagina quando escuta ou usa a palavra confluência. As respostas, muito variadas, distribuíram-se em torno de imagens como “encruzilhada”, “árvore”, “médium

10 | Agradecemos a Isabel Santana de Rose, que participou dessa conversa, por compartilhar conosco esse maravilhoso comentário feito por Maria Luiza Marcelino.

11 | Irradiação no sentido em que Mello (2020) aprendeu a noção em Caravelas, na Bahia.

incorporado”, “encontro”, “raízes”, “canto coletivo”, “a formação da roda de capoeira”, “as correntes marítimas”, “a paquera”, “o novelo”, “o coração e as veias”, entre outras. Em lugar de julgar as respostas e decidir pela melhor, Bispo dos Santos sugeriu que “o melhor é cada um trabalhar com a imagem de que gosta”. A “lei da confluência” — “nem tudo o que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” — compõe a experiência da própria aula, que se recusa, portanto, a “sintetizar” os modos heterogêneos pelos quais ela pode confluir na experiência de cada um. As imagens não precisam se misturar para que o povo ali possa se ajuntar. Não se pontifica sobre esse conceito porque ele não exige qualquer “síntese do diverso”. Ao contrário. Ele existe na vizinhança com o “orgânico”, mas não porque seja necessariamente mais natural, e sim por afirmar outra imagem da vida e do mundo, uma vida, por exemplo, em que os modos de ajuntamento não requerem a suplementação de qualquer “síntese”. Afirmar, à maneira de Bispo dos Santos, que o estado, o capital, a universidade são “sintéticos” e os quilombos, os terreiros, as aldeias “orgânicos” é chamá-los para um confronto no plano das experimentações coletivas, naquilo que são capazes de criar.

O encontro de saberes é um modo pelo qual práticas muito heterogêneas podem se ajuntar e o que ele tem ajudado a criar são essas várias “experiências de co-aprendizagem recíproca” (Stengers, 2009) nas quais aquilo que cada pessoa pode aprender com as outras não inclui a obrigação de convergir, em plano algum, para uma experiência que seria a mesma para todas elas. Trata-se, portanto, de um encontro feito de muitos encontros, algo como uma “causa comum múltipla” (Stengers, 2009). A arte do respeito talvez seja uma arte porque se trata também, em cada caso, de compor modos de ajuntamento capazes de criar os mais diversos e heterogêneos encontros. Gostamos de pensar que o encontro de saberes pode ser um território inventado pela prática dessa arte, um território seguramente mais “alegre”, no sentido de mais conectado com a nossa potência, com aquilo que nos faz ter vontade de criar, necessidade de pensar, do que muitos outros que a universidade reserva para nós.

# A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2<sup>a</sup>. Parte

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/10.11606/1678-9857.ra.2022.192791>

---

## Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil  
[edgar.barbosa.neto@gmail.com](mailto:edgar.barbosa.neto@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4716-7145>

## Marcio Goldman

Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro |  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
[marcio.goldman@gmail.com](mailto:marcio.goldman@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6594-1520>

---

## RESUMO

A partir de uma retomada analítica da noção de respeito tal qual aparece principalmente nas religiões de matriz africana e em outros coletivos afroindígenas, este artigo pretende mostrar não apenas a centralidade dessa noção para as práticas vinculadas a essas tradições, como, a partir daí, conectar a noção com a própria prática da antropologia. Por meio de uma cuidadosa justaposição entre filósofos, escritores, pensadores indígenas, afroindígenas, quilombolas e afro-brasileiros, especula-se, assim, a possibilidade de uma relação mais respeitosa com outras práticas de conhecimento, capaz de contribuir para uma renovação das nossas. A experiência dos chamados encontros de saberes funciona, nesse sentido, como um meio a partir do qual se tenta pensar essas questões de modo a estabelecer uma relação transversal com as práticas com as quais se busca dialogar. Ou seja, uma relação definida pelo mais absoluto respeito diante das fronteiras que temos que cruzar para estabelecer esse diálogo, e pela vergonha diante de qualquer possibilidade de assimilar ou destruir aquilo com o qual se pretende estabelecer uma relação.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Afroindígenas, cosmopolítica, encontro de saberes, racismo, religiões de matriz africana, respeito, tolerância

---

## THE CURSE OF TOLERANCE AND THE ART OF RESPECT IN THE ENCOUNTER OF KNOWLEDGES – 2ND.

### PART

**ABSTRACT** Based on an analytical elaboration of the notion of respect, as it is formulated in African American religions and other afroindigenous groups, this article seeks to display the centrality of this notion in the practices linked to these traditions and, from that point onwards, to connect this notion with the practice of anthropology itself. Through a careful juxtaposition between philosophers, writers, indigenous, afroindigenous, Quilombola and Afro-Brazilian thinkers, we speculate about the possibility of a more respectful relationship with other practices of knowledge. A relationship that would be capable of contributing to the renewal of our own practices of knowledge. In this sense, the experience of the so-called "Encounters of Knowledges" works as a context from which we set out to think about these issues in order to establish a transversal relationship with the practices with which we seek to dialogue. A relationship defined by the most absolute respect for the frontiers that we have to cross in order to establish this dialogue, as well as by the shame against any possibility of assimilating or destroying that what we intend to establish a relationship with.

**KEYWORDS**  
Afro-indigenous, cosmopolitics, encounter of knowledges, racism, African american religions, respect, tolerance

## O RESPEITO E O RITUAL

Não é difícil perceber a proximidade entre essa arte do respeito e práticas rituais que podem se configurar, também, como uma verdadeira arte ritual. Podemos mesmo dizer que o respeito deve ser incorporado a toda prática ritual como uma cuidadosa arte da dosagem, ou seja, da composição de relações de aproximação e afastamento entre diversas forças espirituais. Essa arte requer atenção, mas, como tudo o mais — e seguimos com as religiões de matriz africana como o caso que nos faz pensar — ela não inclui entre suas obrigações a necessidade de coincidir entre os diferentes terreiros ou casas de religião. Cada casa é sempre um caso (Barbosa Neto, 2012: Introdução). Mas é provável que em muitos desses casos, senão em todos, uma certa vizinhança entre a potência e a vulnerabilidade, presente de modo muito importante nessa arte ritual, nos permita pensar que aquilo que se ganha e se cria na vida, não é vivido como se estivesse ganho e criado de uma vez por todas. É possível, aliás, que o ritual ofereça uma imagem da existência como alguma coisa pela qual jamais se pode parar de lutar, porque afinal, nas religiões de matriz africana o que é “dado” também tem que ser sempre e continuamente “feito” (Goldman, 2012). A complexa temporalidade implicada nos ritos de iniciação, que nas casas de batuque com as quais um de nós conduziu sua pesquisa podem ser designados como “fazer o chão”, parece testemunhar nessa direção. Pensamos que a frase de Pai Ricardo, “o tempo caminha comigo e eu caminho com o tempo”, é também um enunciado ritual.

Pai Radamez Guterres (Mano de Oxalá), de Pelotas, no Rio Grande do Sul, conta a história de um jovem que era periodicamente acometido por terríveis convulsões, no início interpretadas como crises de epilepsia. Elas ocorriam a qualquer hora do dia, e os médicos, depois de inúmeros exames, não conseguiram identificar a razão do problema. A mãe do jovem solicitou a ajuda de Mano de Oxalá. Tão logo “abriu os búzios”, ele viu que era Oxalá, orixá do rapaz, que estava querendo comer, e por isso se aproximava violentamente do seu corpo, jogando-o no solo, fazendo-o contorcer-se em surtos que muitas vezes o deixavam bastante machucado. O jovem foi para o “chão”. Feito, contudo, o ritual, nunca mais pôde deixar de fazê-lo novamente. O retorno periódico do rito orienta-se pelo propósito de impedir o retorno de todos aqueles sintomas, sugerindo que a descontinuidade entre o “antes” e o “depois”, muitas vezes pressuposta pelo modelo do rito de passagem, é um pouco mais complicada do que parece.

Se a iniciação muitas vezes ocorre em função de eventos que começaram antes dela, isso nos permite pensar que a pessoa que irá se iniciar já se encontra, de algum modo, no interior da “religião”. Iniciar-se, nesse caso, não é simplesmente, ou não é apenas, fazer a pessoa entrar, mas redefinir a sua maneira de já estar dentro. Existe um “antes” antes do “antes” da iniciação. A ruptura, contudo, não se complica apenas para trás, no momento de definir onde passa o corte, mas também, e talvez sobretudo, para frente, naquilo que acontece depois do corte. Ocorre que a iniciação sempre põe a

delicada questão de sua própria continuidade. Se ela é uma prática que visa a pôr termo a uma série de eventos negativos na vida de alguém, não se pode achar que uma vez alcançado esse resultado tudo então estará resolvido, tendo-se a partir daí a segurança de que tais eventos não poderão voltar. Até o fim da vida essa pessoa deverá repetir periodicamente o “chão”, submetendo-se a ritos cuja estrutura é em tudo semelhante à do primeiro. “A precariedade do equilíbrio entre o iniciado e suas divindades”, tal como descrita por Halloy (2005: 425, 621), nos permite entender que, se o objeto da iniciação pode ser a criação de uma “divina proporção” (Vogel, Mello e Barros, 2001: 52), muitas vezes orientado por um propósito de natureza terapêutica, o ritual não é invulnerável ao seu próprio efeito, e assim, como se pode notar, ele não pode interromper definitivamente a circunstância que o gerou, mas sim inseri-la em uma série de transformações contínuas cuja interrupção pode provocar o retorno à situação anterior.

O ritual, portanto, não introduz nenhuma solução por ruptura definitiva, mas pela repetição contínua de si mesmo, isto é, pela repetição da transformação que é o seu efeito (como já antevisto por Lévi-Strauss, 1971). O depois seria assim como a continuação da diferença entre o “antes” e o “depois”. A descontinuidade que ele produz é inseparável da sua continuidade. Pensamos, por exemplo, que o “cuidado com o santo” (Rabelo, 2014), que estabelece entre a pessoa e o seu orixá um conjunto de relações e obrigações cotidianas, pode ser interpretado como a continuação da iniciação por outros meios; ela parece pouco eficaz fora de tudo aquilo que se segue a partir dela, e que é a sua reativação em planos que podem ser seus análogos rituais ou mesmo que tenham com ela uma relação mais heterogênea, como parece ser o caso do “cuidado”.

Os “cuidados com o duplo”, na expressão de José Carlos dos Anjos (2001: 147), exigem uma atenção cotidiana redobrada, como evitar que se passe “com um copo contendo bebida alcoólica sobre a cabeça do iniciado”, não aceitar que se toque nela “por motivos fúteis”, etc. No Batuque gaúcho, há pessoas que evitam, em qualquer circunstância, ingerir líquidos muito quentes, pois isso poderia “espantar o orixá”. É necessário, em todos esses casos, respeitar o prato no qual come o orixá. Do mesmo modo, jamais se pode permitir que uma mulher menstruada corte os cabelos de alguém cuja cabeça é compartilhada com uma divindade. Pai Luis da Oyá costumava dizer que é preciso ter muito cuidado com quem se cortam os cabelos, pois, face à relação direta que mantêm com a “bandeja do santo”, poderiam ser facilmente utilizados para fazer algo contra a pessoa.

Não se trata, portanto, de dizer que aquela diferença entre um “antes” e um “depois” não existe e sim de dizer que ela deve ser continuamente retomada, inclusive por esses gestos mínimos que são como a existência do rito até mesmo quando se está, aparentemente, fora dele. O ritual não cria a diferença sem deixar de criar a sua repetição. Em outras palavras, a passagem criada pela prática ritual obriga a pessoa a passar continuamente por ela, o que retira do “rito de passagem” sua eventual dimensão passageira, constituindo o cuidado, ou o respeito, como objeto de uma atenção

que se confunde com a própria vida.

Pensamos que o respeito, nessa acepção que o vincula à “arte do cuidado” de que falamos acima, está muito próximo da experiência que Donna Haraway (2007: 88) procurou caracterizar ao fazer uso dessa mesma palavra. Respeito, como ela lembra, é *respecere*, “olhar de volta”, “manter em consideração”. É precisamente o oposto da indiferença e da tolerância, que autorizam respectivamente a negligência e a consideração fingida. Haraway chega a essa formulação pelo enfrentamento de um problema situado no que ela denomina “tornar-se com” e que envolve um conjunto de questões, de vida e de morte, que podem emergir “quando espécies se encontram” (Haraway, 2007). “Tornar-se com”, em certas conexões entre humanos e animais, supõe encontros que podem criar problemas que fazem hesitar diante das soluções disponíveis. Experiência, claro, em nada estranha ao universo das religiões de matriz africana.

Uma dessas situações é o uso experimental de animais em laboratórios, mas também os casos de criação de animais para o abate em uma escala que pode ser a da produção industrial de carne, embora não se limite a ela. Diante dos horrores do “complexo industrial de carnes”, desses “porcos forçados a viver e a morrer em indústrias de criação”, Haraway (2011: 397; 2007) se pergunta: “por que não sou uma ativista feminista vegana? Como eu e outras pessoas ousamos matar e comer porcos?”. Trata-se de uma questão que ela formula exatamente por sentir sua resistência a ser respondida, uma questão cujo efeito depende de sua permanência como questão, para a qual uma resposta, portanto, interromperia o processo decisivo: pensar diante de algo cuja existência está no limite do que se pode pensar.

E é na relação com esse limite que Haraway (2007: 80, 105, 106) também se pergunta se o princípio judaico-cristão do “não matarás” não teria que ser recolocado como um “não tornarás matável”. Se seria “possível, individual e coletivamente, matar com respeito não inocente, ou se isso é uma desculpa para recusar a profundidade da mudança necessária, especialmente, mas não apenas, nas regiões ricas do mundo?”. Somente “sob condições estritas de prática natural-cultural, sociomaterial”, ela afirma que é possível sustentar “que gerar e matar porcos para comer pode ser matar sem tornar matável” (Haraway, 2011: 397).<sup>1</sup>

São essas condições — que evidentemente não coincidem com as da produção industrial de carne — que podem impedir que à morte dos porcos se associe sua transformação em animais matáveis. Como dizíamos, questão em nada estranha às religiões de matriz africana, nas quais as relações com os animais estão marcadas por práticas rituais que criam, do seu modo, essa possibilidade de “matar com respeito não inocente”.

“O povo do axé”, escreveu recentemente Sidnei Nogueira (2020: 104), “sabe exatamente como fazer para evitar essa tensão negativa [ligada ao momento da morte do animal] e beneficiar-se de uma carne plena de *força vital* com todo respeito à vida do animal, que é elevada à posição de divindade” (grifo do autor). É Lucas, vinculado a um

1 | Em um fascinante romance (*City of Illusions, Cidade de ilusões*) onde vislumbramos uma possível inspiração para as reflexões de Donna Haraway, Ursula K. Le Guin descreve a conquista do planeta Terra em um futuro distante por um povo alienígena capaz de mentir telepaticamente e que praticamente só conhece uma regra absolutamente inviolável que é imposta a ferro e fogo: não matar. O que não impede que destruam tudo o que a eles se opõe e que façam outros se matarem entre si ou os usem para matar por eles.

terreiro de candomblé angola localizado em Belo Horizonte, quem nos oferece uma importante explicação sobre essa maneira singular de compor relações com a morte e com a vida:

“[...] Às vezes as pessoas pensam que a gente mata bicho por matar. Não é assim. Tudo tem que ser sacralizado. A gente faz os rituais para pedir a bênção e a autorização, pois não fomos nós que geramos e criamos aquele animal. Não sacrificamos animais. Nós os sacralizamos<sup>1</sup>. Sacrifício é matar na indústria da carne, na qual se mata um boi machucando o coração dele. Nós cortamos os animais para consumi-los. Nós e os Santos comemos o animal. Nós não machucamos e nem estressamos os animais. Eles precisam estar de acordo. Vou te dar um exemplo. Antes do corte tem todo um ritual, fazemos as rezas, recolhem-se as folhas, pede-se permissão para usar as folhas, mas, se o animal não quiser, nada feito, ele não é levado à força. Afinal, se ele não foi é porque não estava pronto. Como se vai comer o que não está pronto ou o que não quer ser comida? No Candomblé, eles possuem vontades. Lá na casa de pai [de santo] tem um cabrito. Aquele bicho é um capeta, mas todos têm amor a ele. Ele não quis ser cortado. Preparou-se todo o ritual e na hora ele refugou. Hoje ele está lá e tem anos que vive conosco [...]” (Marques, 2015: 217).<sup>3</sup>

Como já sugerimos, não se trata de ver nessa impressionante descrição uma regra supostamente válida para todas as situações. Nada mais distante do candomblé do que pensar assim. Gostaríamos apenas de observar que, neste caso, os cabritos não são mortos pelo fato de serem matáveis, pois eles não são separados de sua morte pela presença de qualquer direito humano sobre sua vida. Os cabritos não são mortos à revelia de sua própria existência. Há aqui uma composição muito complexa de vontades, que envolve animais, pessoas e divindades. No limite, como podemos ver, não é incomum que o ritual deixe de acontecer, ou que possa eventualmente acontecer de outra forma, por um gesto de recusa do animal, um gesto que, no entanto, jamais se separa da relação entre esse animal e a divindade à qual está vinculado. Um animal que se recusa a morrer é também uma divindade que renuncia a comê-lo.

Tornar matáveis os cabritos ou os porcos, no caso contrário a esse que acabamos de descrever, nos desobrigaria de ter que pensar diante do próprio ato de matá-los, como se estivéssemos autorizados, por alguma presumida condição intrínseca que faria deles animais-a-serem-mortos, a desconsiderar o acontecimento de sua morte. Para voltarmos a Haraway e ao aspecto de seu argumento que aqui mais nos interessa, “o respeito é uma prática sintonizada com a mortalidade; respeito não é uma coisa fácil, não é uma ideia abstrata. O respeito requer ficar com a morte assim como com a vida, de modo a cuidar da complexidade do “tornando-se-com” (Haraway, 2011: 397).

“Não tornarás matável” se distancia do “não matarás” porque cria a obrigação de considerar a ação de matar como uma ação que não pode abstrair a maneira como é situada em cada caso. O complexo industrial de carne não é apenas uma indústria da

<sup>2</sup> | Observemos a ressonância entre a recusa afro-brasileira do termo “sacrifício” (que não obstante continua sendo imputado às religiões dessa matriz a fim de persegui-las e destruí-las) e a crítica à lógica sacrificial elaborada por Donna Haraway a partir de Lévinas e Derrida: “Na linhagem dos filósofos ocidentais (...) apenas o Humano pode responder; os animais reagem. O Animal está para sempre posicionado do outro lado de uma lacuna intransponível, uma lacuna que reafirma ao Humano sua excelência por meio do empobrecimento ontológico do mundo da vida que não pode ser seu próprio fim ou conhecer sua própria condição. Seguindo Lévinas (...), Derrida lembra que nessa lacuna reside a lógica do sacrifício, dentro da qual não há responsabilidade para com o mundo vivo senão o humano” (Haraway, 2007: 77-78).

<sup>3</sup> | Lucas é companheiro de Mametu Muiandê, mãe de Makota Kidoiale, mas, conforme observa Carlos Eduardo Marques, ele foi iniciado e está vinculado a um outro terreiro de candomblé angola e não ao Manzo Ngunzo Kaiango (Marques, 2015: 96).

morte; ele é, sobretudo, a produção de corpos matáveis. Mas a dissociação entre matar e tornar matável, nos casos concretos em que ela pode ser formulada dessa maneira, não deve ser pensada como uma operação simples, como se finalmente tivéssemos encontrado uma fórmula que tornaria dispensável a necessidade de ter que pensar nisso, que poderia, enfim, ser usada como parâmetro moral para avaliar, em conjunto, as mais diversas situações. Não tornarás matável é menos uma solução do que um outro modo de caracterizar o problema, e o que ele exige de nós é que sejamos capazes de inventar formas de continuar com ele, de “permanecer com o problema”, na feliz expressão de Donna Haraway — ou “seguir com o problema”, como foi traduzida, de modo igualmente feliz, a expressão para o espanhol. Não se trata, precisamente, de uma fórmula e é sempre necessário resistir a qualquer tentativa de apreendê-la dessa maneira. Assim, por exemplo, a alternativa moral que mobiliza o princípio do juízo para confrontar uma situação com a culpa ou com a inocência elimina o problema fingindo resolvê-lo. É por esse motivo que Haraway compreende que “as políticas de direito à vida [...] apontam para a inocência, não para o respeito e a responsabilidade” (Haraway, 2011: 398).

O que nos interessa nesse modo de formular todas essas questões é o lugar de absoluta exigência no qual ela situa a prática do respeito. Não se trata de alguma coisa fácil e jamais devemos confundir-lo com uma ideia puramente abstrata. O respeito requer uma arte e pensamos que ela é criada contra o fundo de não inocência implicado no acontecimento de um encontro, que pode ser um encontro ritual entre pessoas, animais e divindades, um encontro entre diferentes práticas religiosas, um encontro entre saberes etc. A arte do respeito, na maneira como procuramos pensá-la, é também a arte de criar conexões não inocentes com tudo aquilo que pode ser afirmado como importante. Se o respeito, como sustentamos, deve ser caracterizado como um *pharmakon* é porque pensamos que uma relação não inocente com a existência é imanente ao que sua arte supõe ou exige.

## MONOTEÍSMOS

Acabamos de chamar a atenção para o risco de tentar inscrever as elaborações de um praticante do candomblé na chave do universal, fazendo supor que ele pretenderia impor a todo mundo seu modo de ver a questão do sacrifício — ou melhor, da sacralização. Como também observamos, nada mais estranho às religiões de matriz-africana do que esse modo de pensar. Como observou Ordep Serra (1995: 27; 129, nota 79), o candomblé baiano, por exemplo, se caracteriza por uma certa forma de “pluralismo religioso” que permite considerar a tradição que se segue mais adequada para seu próprio grupo e outras tradições mais adequadas para outros grupos, cada casa, sendo, como dizíamos acima, um caso. Abertas em princípio a todos, as religiões de matriz-africana não podem, contudo, exigir nenhum tipo de exclusivismo ou mesmo

a conversão de fiéis, na medida em que ninguém nelas pode ingressar, como se repete incessantemente, “porque quer”, mas apenas porque assim é determinado pela potência transcendente das divindades. O que significa que não há nenhuma verdade única que vale para todos. Como respondeu Mãe Stella de Oxóssi ao ser indagada sobre qual orixá regeria o ano de 2013, a pergunta correta não é essa, mas “qual o orixá rege o ano para aquelas pessoas que cultuam estas divindades e estão vinculadas à comunidade em que o Jogo de Búzios foi utilizado” (Santos, 2012).

Esse modo de articular o respeito com o chamado universal assume contornos interessantes quando pensado a partir de um caso que nos parece exemplar. A tradução da Declaração Universal dos Direitos Humanos, texto que evidentemente aspira à universalidade, suscita questões significativas, as quais não se restringem aos aspectos propriamente linguísticos, sobretudo quando se trata de traduzi-la para línguas e culturas diferentes daquela na qual foi escrita. Pedro Pitarch (2013) nos conta a história de sua tradução do espanhol para o *tzeltal*, língua maia falada por povos indígenas que vivem no estado mexicano de Chiapas. A tradução foi realizada em 1996 por Miguel Gómez Gómez e Juan Santiz Cruz, indígenas originários de Cancuc. Alguns anos depois, no começo de 2000, Pitarch se reuniu com Gómez para trabalhar sobre a tradução que ele havia realizado. Decidiram tomar como referência apenas o texto em *tzeltal* a fim de permitir sua tradução de volta para o espanhol. É precisamente esse experimento de tradução reversa que está associado à possibilidade de “complicar o universal” (Cassin, 2016).

*Mantalil*, termo usado para traduzir a palavra “lei” — e que na expressão composta *mantalil jun* refere-se ao conjunto da declaração — existe em uma relação de estreita vizinhança com uma noção de “ética” ou “ética da vida”, à qual também se associa um aspecto “estético”, o que, nesse caso, indica a existência de uma relação que não se limita aos humanos. Por isso, Miguel Gómez sugere que a “ética *tzeltal*” é mais universal do que as Nações Unidas, pois inclui “o mundo extra-humano”. *Mantal*, por sua vez, designa, nas palavras de Miguel Gómez, o modo

como devemos nos relacionar com as pessoas, como devemos respeitar os vizinhos, mas também tudo aquilo que nos rodeia, as árvores, o que dizem os pássaros, tudo isso está conectado conosco, forma parte de nosso sangue. Eu acredito que quando falamos de universal também incluímos o direito (isto é, o respeito) pelo que existe no mundo [...]  
(Gómez em Pitarch, 2013: 187).

A segunda palavra-chave da tradução, “direito”, na sua dupla acepção de um domínio específico que responde por aquilo que é e não é devido e como algo que se pode exigir (ter um direito), recebe a tradução de *ichel ta muk*, cujo significado, observa Pitarch, coincide com aquele associado ao termo “respeito”. Assim, “ter direito” é

traduzido por “ter respeito”, “ser respeitado” e “direitos humanos” por “respeito pelos seres humanos”. “Do ponto de vista indígena, aquilo que se busca na Declaração não é tanto a ‘justiça’ e sim o ‘respeito’”:

O respeito não é algo dado de antemão, mas algo que se adquire na medida em que as obrigações [tais como a de troca e a da reciprocidade] são cumpridas. Só quando uma pessoa cumpre com suas responsabilidades sociais será credora de respeito, isto é, de direitos. Disso se segue que o respeito/direito se adquire progressivamente ao longo da vida’ (Pitarch, 2013: 188).

A tradução nos permite perceber como a noção de respeito, do ponto de vista das relações entre o “dado” e o “feito”, tem o seu sentido torcido pela passagem entre dois modos diferentes de compreender os vínculos sociais. Se a declaração pressupõe que “o respeito é uma propriedade inata (um direito) dos seres humanos – todo ser humano merece respeito pelo fato de pertencer à espécie e por isso as formas sociais da relação são (ou deveriam ser) o resultado desse respeito”, os indígenas, por sua vez, imaginam que “as formas sociais da relação são dadas, imanentes, e o que deve ser obtido é o respeito. As relações sociais estão organizadas para produzir o respeito, e não o respeito para produzir as relações sociais” (2013: 189). E é precisamente aqui, como demonstra Pitarch, que reside a importância da vergonha como sentimento entre os indígenas, conforme se verá mais adiante neste texto. Ela “manifesta o descumprimento de certas formas inatas de relação e o que resulta [daí] é um déficit de respeito”, podendo, em alguns casos, ser pensada como uma doença decorrente do não cumprimento de alguma obrigação recíproca dada. “É notável [enfim] que uma das primeiras exigências das reivindicações políticas dos indígenas do México e da Guatemala seja aquela do ‘respeito’: ‘Queremos que os governos nos respeitem!’ (Pitarch, 2013: 189). Pensamos que a exigência do respeito, à qual retornaremos, constitui um importante ritornelo afroindígena.

Para voltarmos ao que dizíamos anteriormente, trata-se de uma espécie de universal – cuja extensão, como demonstra o caso acima, pode ser ainda maior do que se imagina – subtraído de qualquer vocação universalista ou universalizante, um universal que não autoriza que se fale em seu nome para arrancar os outros de seus lugares. Como vimos de passagem, Antonio Bispo dos Santos (2015) considera que é justamente esse pluralismo do que ele denomina “povos politeístas” que impede que aquilo se ajunte necessariamente se misture e que tudo se torne, desse modo, igual. No entanto, e por outro lado, sabe-se como a questão do politeísmo e sua articulação com o monoteísmo é complexa do ponto de vista das religiões de matriz africana.

Em seu importante livro sobre o monoteísmo, Jan Assmann (2010) observa que a diferença mais significativa entre o monoteísmo e o politeísmo não é aquela que distingue entre um deus único e vários deuses, mas a que opõe a verdade ao erro, o

verdadeiro ao falso, e da qual resulta precisamente um conceito de verdade ao mesmo tempo universal e exclusivo. Não pensamos que seu argumento pressuponha a existência da “distinção mosaica” (a distinção entre a verdade e o erro) como uma necessidade inerente ao monoteísmo. O problema não é que precisamos necessariamente nos livrar do monoteísmo para deixar de pagar o preço que ele impôs sobre nós, mas sim se podemos liberá-lo das imagens antagônicas que o constituíram, as quais, no caso que interessa a Assmann, concernem ao seu desrespeito dogmático pelo Egito (classificado como idólatra e politeísta) e sua disposição à violência religiosa.

Entre os praticantes de religiões de matriz africana no Brasil é bastante comum a afirmativa de que essas religiões são monoteístas. Em lugar de nos enredarmos em uma discussão que logo se tornaria ridícula sobre a verdade dessa proposição, acreditamos que seu caráter aparentemente contraintuitivo nos permite formular a seguinte questão: o que pode se tornar o monoteísmo nessa passagem pelas religiões de matriz africana? Ou, em um vocabulário mais próprio dessa tradição, o que ele vira quando vira nessas religiões? Não se trata, vemos, de traçar uma oposição simples com o politeísmo, mas de se opor a uma certa maneira de organizar essa oposição quando pensada do ponto de vista monoteísta das chamadas religiões mundiais. Porque o monoteísmo jamais se limitou a afirmar que Deus é um só, incluindo sempre um enunciado correlato a este, a de que o monoteísmo é um só. Como sugeriu Paul Veyne em alguma parte, o Deus dos hebreus era muito mais objeto de uma relação monogâmica do que propriamente monoteísta e não é impossível imaginar que o cristianismo e o Islã simplesmente conjugaram esses dois princípios em um monoteísmo absolutamente exclusivista, permitindo que o enunciado “Deus é um só” fosse capturado por um princípio de equivalência sem o qual, como veremos a seguir, nos parece muito difícil analisar o racismo religioso.

Pai Ricardo de Moura, em uma de suas aulas do curso “Catar Folhas”, afirmou: “Não somos politeístas. Somos monoteístas. Nós temos um Deus só. Em cada parte do que existe, ele está presente. Cada pedaço desse mundo é um Deus para mim”. Tata Kamugenan não gosta especialmente da palavra politeísmo, mas, certa vez, em uma conversa com um de nós, ele disse ter percebido que essa noção não se limitava à ideia de vários deuses, mas dizia respeito, principalmente, à multiplicidade interna daquilo que existe, como se “o leque que refrescasse o rosto de Deus”, expressão da ópera “Alabê de Jerusalém” de Altay Veloso, fosse ele próprio heterogêneo. Diante da formulação de Pai Diamantino de Oxalá, lembrada por um de nós nessa mesma conversa, na qual este dizia que “nós dividimos deus em forma de natureza, em forma de orixá. Na verdade é um deus só [...] Só que se eu quiser falar com deus em forma de lansã, eu vejo o vento [...] Para mim, deus está no vento” (Kosby, 2009: 45), Tata Kamugenan afirmou: “não há um único vento, assim como não há um único rio ou mar, que seja igual ao outro”.

Os orixás, em uma de suas várias possibilidades de caracterização, são pensados como forças da natureza, mas esta, na prática das religiões de matriz africana, é concebida como diversa. Como escreveu Roger Sansi, não se trata da “adoração a uma ideia abstrata de natureza, mas do culto bastante concreto de lugares específicos nos quais certas coisas acontecem ou podem acontecer” (Sansi, 2003: 176). A natureza, como já observara Edison Carneiro (1991: 174-175), “não chega a ser divinizada como natureza, isto é, como mundo ou como força estranha ao homem, dele independente”. Os praticantes do candomblé não a imaginam “como um todo à parte” e isso os torna “inexcedíveis no conhecimento das ‘folhinhas’ do mato”. Relacionam-se com ela de forma parcelada, “dividindo-a em diversos pedaços [...]”. Não generalizar a natureza, ser capaz de perceber cada uma das árvores, é como uma versão de tudo aquilo que impede que essas práticas religiosas incluam a sua universalização como uma dimensão daquilo que obriga as pessoas.

O que a virada afro-brasileira do monoteísmo pode ensinar, e Tata Kamugenan afirmou isso diversas vezes em sua aula, é que Deus acolhe, na vasta e virtualmente infinita diversidade que criou, as maneiras muito variadas pelas quais se pode cultuá-lo. Nesse sentido, talvez seja preciso retomar, mas em uma acepção diferente, a importante expressão usada por Pierre Verger para caracterizar o culto dos orixás no mundo ioruba: “monoteísmos múltiplos” (Verger, 2012: 15).<sup>4</sup> Não existe nenhuma contradição entre o politeísmo proclamado por Antonio Bispo dos Santos e o monoteísmo reivindicado pelas religiões de matriz africana porque este nunca é o monoteísmo exclusivista que se encontra na raiz de uma das principais características das chamadas religiões mundiais: aquilo que o mesmo Bispo dos Santos (2015: 32) denominou magnificamente sua “cosmofobia”, esse “terror” ao cosmo e à diferença que quase inevitavelmente se converte em terror contra a diferença na forma assumida por seu proselitismo. A relação entre esse monoteísmo e esse politeísmo de matriz africana talvez seja mais ou menos aquela imaginada por Deleuze (1990: 185) para conectar o monismo spinozista com o pluralismo nietzschiano, o fato de que eles se reencontram quando são rigorosamente levados a suas últimas consequências, permitindo assim “chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO” (Deleuze e & Guattari, 1980: 31).

Às chamadas religiões de conversão (ou de supressão da diversidade) seria possível, assim, opor aquelas que procedem por “confluência” e que poderíamos denominar, talvez, “religiões de viração”, para usar essa polissêmica expressão tão importante em boa parte das religiões de matriz africana. “A minha religião”, afirmou Iyalodê Ósún Ifé em sua primeira aula no curso “Catar Folhas”, “não é de púlpito e de convencimento. Não vim aqui para convencer ninguém”. Ou, como sustentou Tata Kamugenan em sua aula, “não tem o certo e o errado. A gente tem linha”.

Deleuze e Guattari (1991: 88-89) sugeriram que cada religião pode secretar seu próprio ateísmo, do que podemos inferir que existem tantos ateísmos quanto religiões. Talvez o mesmo pudesse ser dito sobre monoteísmo e politeísmo, a saber, que cada um

4 | “Apesar da multiplicidade dos deuses [Verger está se referindo ao mundo ioruba localizado na Nigéria e no Benim] tem-se algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado apenas a um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito” (Verger, 2012: 15).

secreta invariavelmente seu aparente oposto de tal modo que para cada monoteísmo existe um politeísmo e vice-versa. E mesmo nos raríssimos casos (um ou dois...) em que o monoteísmo se atribui a missão de eliminar não apenas os politeísmos que encontra, mas também os outros monoteísmos que cruzam seu caminho, não é certo que isso não seja feito às custas do estabelecimento de um politeísmo perverso.

Muitas etnografias recentes sobre as religiões de matriz africana demonstram que essa indiscernibilidade entre monoteísmo e politeísmo, entre tradição e variação, entre unidade e diversidade, não impede ninguém de considerar, por vezes, que o vizinho esteja errado, ainda que na maior parte dos casos ele seja considerado apenas como alguém que segue outra tradição (de nação, de linha, de casa...). Em outras palavras, imanente a essas religiões parecem existir “mecanismos coletivos de inibição” (Deleuze & Guattari, 1980: 442) que bloqueiam a perigosa passagem da avaliação ritual para o juízo moral. E é por isso que mães e pais de santo sabem muito bem que o “errado” pode dar “certo” dependendo do lado em que se está, mesmo naqueles casos, como o de Pai Luis da Oyá, em que não se sabe dizer muito bem que lado é esse: “um dia vais chegar aqui e me perguntar ‘o que é isso que estás fazendo? Que nação é essa?’ E eu vou responder ‘não sei, só sei que está funcionando’”.

Isso significa, portanto, que, do ponto de vista das religiões de matriz africana, “Deus é um só” não aponta para a uniformização das práticas religiosas ou para que sejam tornadas equivalentes, mas na direção de interpretar sua enorme diversidade e heterogeneidade como interna a Deus, como se todas as religiões fossem linhas, lados, que se cruzam em Deus. Nos termos do próprio candomblé, tal qual Flaksman (2014) os aprendeu no Terreiro do Gantois, tudo se passa então, poder-se-ia dizer, como se Deus tivesse “enredo” com todas as religiões e todas as forças que nele se cruzam.

Quando enunciada nessa chave “menor”, em lugar de autorizar o racismo religioso e seu correlato princípio de equivalência generalizada, essa proposição torna-se um importantíssimo enunciado diplomático, engajando-se no que talvez seja um modo mais exigente de imaginar a política ecumênica ou inter-religiosa. Na raiz dessa subversão, talvez seja possível ver a atuação desse vastíssimo campo conceitual recoberto pelas noções de linha e de lado, essa topologia do cosmo que parece supor uma lateralização virtualmente infinita da existência, constituindo uma ontologia modulatória cheia de casas e de corpos feitos de múltiplos lados, de seres e forças que permanentemente viram e se enredam uns com os outros. Em suma, todo um dispositivo capaz de engendrar e acolher acontecimentos cosmopolíticos que neutralizam qualquer emergência de racismo religioso.

## O RESPEITO E A TOLERÂNCIA

Quando o terreiro de Mãe Clara da Iansã, na cidade de São Lourenço do Sul (RS), foi invadido pela polícia, Mano de Oxalá, que se identificava como branco e na época era seu pai-de-santo, fez questão de registrar que a violência deveria ser caracterizada

como racismo e não como intolerância. Em seu livro sobre a intolerância religiosa, Sidnei Nogueira (2020: 89) observa que o racismo não incide somente “sobre praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais”. E Daniel de Oxaguian, *babalorixá* da Comunidade da Renovação Ilê Asé Òsógíyan, localizada em Tremembé (SP), afirma que a expressão “intolerância religiosa”, apesar de seu uso bastante frequente,

limita nossa luta apenas aos ataques isoladamente. Entretanto, se o ampliarmos para racismo religioso somos conduzidos para a estrutura racializada do Brasil, onde se encontra a raiz do problema. Sabemos que tudo o que está ligado às africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade. Acontece que isso é apenas mais uma forma de expressão do racismo, que leva pessoas que professam outras fés a demonizar as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé (*apud* Nogueira, 2020: 86).

Em novembro de 2016, o jornal Folha de Pernambuco publicava um artigo de Paulo Trigueiro, que reproduzia as palavras de um praticante de uma religião de matriz africana pernambucana sem, infelizmente, identificá-lo. Ele dizia:

Não quero tolerância, eu quero respeito. Tolerar é uma forma de dizer que a minha religião está errada, mas dá para fingir que não. Preciso é que respeitem o candomblé da mesma maneira que eu respeito todas as religiões. Já vieram na porta da minha tenda espiritual e disseram que o diabo estava aqui. Bom, eu sempre respondo duramente a esse tipo de coisa e falei que realmente o diabo estava lá porque a própria pessoa tinha trazido.

Diante dessa caracterização, não deve nos surpreender que a palavra tolerância possa ser concebida como uma prática pedagógica que permite a uma professora de ensino religioso, em uma escola localizada no Rio de Janeiro, tentar convencer alguns de seus estudantes, crianças de candomblé, que eles estão errados. É Stela Caputo, em seu importante trabalho sobre as relações entre a escola e as crianças de candomblé, quem nos conta essa história:

Pergunto à professora qual o conteúdo de seus textos, desse, por exemplo, que deu a esse aluno [aluno, praticante do candomblé, que saiu da aula ao receber o texto e depois voltou]. ‘Era o texto: ‘Você é muito importante para mim’, que fala de Jesus Cristo e do quanto ele nos ama e nós não percebemos’, respondeu. Pergunto também porque ela acha que os alunos que inicialmente se recusam a assistir as aulas ‘acabam voltando’. ‘Porque quando somos tolerantes eles entendem que estavam errados, no caminho errado. Não é que o Ensino Religioso deva ser uma conversão, mas acaba sendo. Ano passado, por exemplo, eu tinha uns oito ou dez alunos do candomblé que depois vieram me dizer que se tornaram cristãos. Eles mesmos entendem que estavam errados [...]’ (Caputo, 2012: 217).<sup>5</sup>

5 | Stela Caputo caracteriza de maneira muito importante o “conceito de tolerância”. “O conceito de tolerância é um daqueles que chamo de *conceito dupla face*, ou do tipo *xipófago*, ou seja, nunca consegui dizê-lo sem ser grudado no conceito de poder” (grifo da autora). “O que é hegemônico aceita apenas o que não lhe afeta tanto, o que afinal não é “tão diferente assim” (2012: 230). Como afirma Mãe Beata para Stela Caputo: “Se a escola excluir alunos de candomblé, a escola não merece nenhum respeito” (2012: 208).

“Não queremos tolerância. Queremos respeito!”, estampavam também os dois cartazes suspensos entre as árvores da Praça do Preto Velho (Praça Treze de Maio), no bairro da Graça, em Belo Horizonte (MG), por ocasião da Noite da Libertação, anualmente celebrada em homenagem aos pretos velhos e para a qual convergem diferentes terreiros. Alguns dias antes da festa, um vídeo postado no Youtube mostrava um pastor evangélico conclamando as pessoas a se posicionarem contra a sua realização. “Outro dia me falaram em Belo Horizonte que vai ter a festa do preto velho. Eu falei: ‘ninguém me pediu!’ Eu não aceito. Não vai ter festa nem de preto velho, nem de preto roxo, nem de preto branco. Eu falei que não vai ter” (Altivo, 2016: 13). Essa bravata racista, no entanto, não impediu nada e isso é o que realmente importa.

Organizada por Pai Ricardo de Moura e pelos filhos e filhas da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, essa festa é precedida por uma minuciosa preparação dos corpos e da praça, pois, como observa Pai Ricardo, “é preciso muito cuidado. Tomar os banhos, acender as velas, fazer as orações. Somente com disciplina podemos receber, no meio de uma praça, os nossos pais e mães velhos” (Altivo, 2016: 13). O cuidado com a praça incluiu a “restauração material da estátua do preto velho” ali existente: “o cachimbo, que estava quebrado, foi trocado por um novo, assim como uma grande pichação com a palavra ‘Jesus’ foi removida e outras marcas de ataque à estátua foram atenuadas” (Altivo, 2016: 13). O cuidado, aliás, foi um dos temas de que Pai Ricardo tratou em suas aulas na primeira edição do curso “Catar Folhas”, em 2016, e que talvez possa ser resumido numa expressão que, enunciada por ele, tornou-se uma espécie de ritornelo de todo o curso: “a gente que mexe com o outro lado precisa ter muito respeito”.

Do mesmo modo, Pai Luis da Oyá, de Pelotas, costumava repetir para suas filhas e filhos de santo que “precisam entender que aqui nós tratamos com espíritos. É preciso ter cuidado”. Mãe Michele da Oxum, também de Pelotas, estendia, por sua vez, essa precaução para a própria maneira de compreender a “religião” e aquilo que ela exige dos seus praticantes: “na religião”, dizia ela, “a gente mexe com a vida das pessoas. Por isso é preciso ter cuidado”.

De fato, tem se tornado cada vez mais comum entre religiosos afro-brasileiros considerar excessivamente tímidos os apelos por “tolerância religiosa” e afirmar o caráter fundamentalmente racista do que se costuma ocultar por trás do eufemismo da intolerância. Claro que sabemos que a intolerância significa uma recusa da diferença, transformando-a em um bloco unitário, tornando impensável a possibilidade de pensar a relação como uma relação entre diferenças heterogêneas e não entre identidades homogêneas — em suma, bloqueando a compreensão de que os outros também têm os seus outros. Mas precisamos também saber que seu aparente oposto, a tolerância, é na verdade, por mais que possa passar por bondoso, um sentimento ou atitude vergonhosa que consiste basicamente em aceitar os “equivocos” dos outros na medida em que supomos que vivem em um estado de “crença” ou de “ingenuidade” que nós teríamos abandonado ou perdido há muito tempo. A tolerância é, portanto, apenas a

outra face da arrogância universalista que também nos caracteriza, e consiste, basicamente, em aceitar tudo desde que se pareça com o que nós mesmos fazemos — “nós” que não designa nenhum conjunto substantivo, mas um certo estado de espírito que pode acometer a todo mundo quando nos tornamos emissores ou destinatários do que Stengers denomina a “mensagem moderna”. A tolerância é esse sentimento ou atitude que, muito rapidamente, se converte em seu oposto ao se defrontar com aquilo que pode considerar “excessivo”, com aquilo frente ao que se exclama “ai já é demais!”; atitude que pode envolver até mesmo uma certa “nostalgia” pelo que teríamos perdido e a que de vez em quando temos vontade de retornar.

## RESPEITO E VERGONHA

Desde o início deste texto, levantamos a hipótese de que o respeito, entendido de um modo particular, poderia funcionar como princípio para uma prática mais saudável das ciências humanas em geral e da antropologia em particular. Aludimos também, de passagem, a uma certa vizinhança entre o respeito e a vergonha, lembrando que Deleuze faz desta um importante impulso para pensar. Nossos colegas Eduardo Nunes, Geraldo Andrello e Tânia Stolze Lima, a quem agradecemos imensamente, chamaram a nossa atenção para o fato de que seja entre os Karajá, no Alto Rio Negro ou entre os Yudjá, respectivamente, “respeito” é praticamente um sinônimo de “vergonha”. Acreditamos que a proximidade dessas noções não é exclusiva desses contextos etnográficos, nem mesmo do contexto ameríndio, e que ela reaparece de diferentes formas com coletivos afro-americanos e afroindígenas em geral. O que nos leva a retomar a conexão entre essas ideias no contexto do nosso próprio pensamento.

Como se sabe, foi a partir de sua experiência como prisioneiro em um campo de extermínio que Primo Levi (2004) propôs a noção de vergonha como um instrumento muito mais eficaz do que a de culpa para pensar situações como esta. Ao retomar essa ideia, Deleuze (Deleuze e & Parnet, 2004) deu a ela uma maior amplitude, sugerindo que em diferentes escalas ela também permite pensar melhor situações não extremas como aquela de que fala Levi. Trata-se, os dois autores o dizem, de uma certa vergonha, não exclusiva ou necessariamente pelo que nós mesmos fizemos ou fazemos, mas pelo que podemos fazer e pelo que alguns (humanos como nós) efetivamente fizeram e fazem. “Vergonha de ser um homem”, de ser humano, diz Levi; vergonha pelo simples fato de existirem seres humanos e estruturas sociais que praticam o horror; mas vergonha também por essa sensação confusa de não ser capaz de impedir a existência desse horror e, pior, de muitas vezes fazer concessões a ele e, no limite, com ele compactuar. Deleuze observou que essa vergonha é o sinal de que somos inevitavelmente manchados pelo horror, e que ela não tem nada a ver com esses sentimentos de culpa que só conduzem ao suposto direito arrogante de julgar quem é culpado e quem é inocente, ou ao duplo absurdo de afirmar que todos ou ninguém são culpados. Porque a culpa

pode nos acompanhar por toda a existência (temos até uma ciência que a coloca como fundamento da nossa existência...) — permitindo, portanto, que as respostas ao horror possam ser debatidas, postergadas e colocadas sob o duvidoso signo da bondade, da justiça, da concessão. Mas a vergonha exige e provoca respostas imediatas, ela é intolerável, e é intolerável porque se defronta com o próprio intolerável. Não temos que ter vergonha apenas do que fazemos ou poderíamos fazer, mas também pelo que alguns fazem e que, portanto, também podemos fazer. No nosso caso específico, vergonha também diante daqueles sobre quem escrevemos e diante do que escrevemos sobre eles. É por isso, como lembramos acima, que Deleuze faz da vergonha uma poderosa força de pensamento que obriga a assumir responsabilidades face àquilo, àquelas e àqueles sobre quem se escreve, ou melhor, com quem ou *diante* de quem se escreve.

Nesse sentido — repetimos, nesse sentido —, parece-nos, a vergonha também é uma forma de resistência à maldição da tolerância, e, como o respeito, não precisa ser concebida de modo vertical, celebrando assim as hierarquias, nem horizontal, com o abstrato elogio da diferença que disso decorre. Porque a vergonha também pode ser de algum modo transversal, atravessando diferentes planos sem aboli-los e estabelecendo, desse modo, conexões entre diferenças sem a necessidade de homogeneizá-las ou escaloná-las. Porque evidentemente a vergonha de Primo Levi por ser reduzido a uma condição não humana não é da mesma natureza que a eventual vergonha de quem o reduz a isso nem daquela que qualquer um pode sentir em relação a isso. No entanto, e de todo modo, mesmo essa vergonha minoritária (como a que sente uma criança que pratica o candomblé ao ser discriminada na escola) pode e deve ser convertida nessa força de pensamento e de resistência de que falamos. Não se decide sentir ou não sentir vergonha, a questão é o que fazer com ela quando acontece. Para isso, é bem possível que algumas pessoas, culturas e povos que souberam cultivar o que entre nós passa por um sentimento puramente individual possam nos ajudar, como observa Ursula K. Le Guin ao recordar a lição que recebeu de Robert, amigo Yurok de seu pai, Alfred Kroeber:

Robert me apresentou a um sentimento moral muito Yurok, a vergonha. Não a culpa, não havia nada de que ser culpada; apenas vergonha. Você fica vermelha de ressentimento, segura sua língua e entende. Devo agradecer a Robert por meu profundo respeito pela vergonha como instrumento social. Acredito que a culpa seja contraproducente, mas a vergonha pode ser extremamente útil (Le Guin, 2004: 25).

Desse ponto de vista, a vergonha — e aqui nos aproximamos do trabalho de Grada Kilomba (2019: 45) — é também uma questão de percepção, uma percepção vinculada à obrigação de criar permanentemente uma relação não inocente com nossas práticas. Para a autora, que tem em conta o racismo e o processo de seu reconhecimento por pessoas brancas, a vergonha é um afeto provocado por experiências

de discrepância, quando os brancos descobrem que sua percepção sobre si mesmos e sobre o que fazem não coincide necessariamente com aquela percepção que os negros têm a respeito deles. A vergonha é o que acontece quando essa divergência encontra um meio para se tornar sensível e perceptível, criando uma trajetória que permitirá reaprender uma prática, pensá-la diante de outros possíveis. Afirmamos a vergonha como um dos afetos que nos permite experimentar a divergência, ou honrá-la, na prática da antropologia.

O efeito principal da vergonha, na medida em que conseguimos incluir, na nossa percepção, uma outra percepção a respeito do que fazemos, é bloquear a possibilidade de formular a pergunta moral cujo pressuposto é a alternativa entre a absolvição, sempre esperada, ou a condenação, sempre temida: “eu sou racista?”. A questão, como escreve Grada Kilomba (2019: 46), torna-se outra, algo do tipo “como posso desmantelar meu próprio racismo”, pergunta que, ao ser feita, cria o próprio processo ao qual se refere, e que não pode ser formulada sem ser sentida como parte do que é preciso fazer. Ela abre a possibilidade de pensar que a existência, na sua relação com o racismo, não é simplesmente culpada ou inocente, muito embora, claro, também possa ser. Vale para a vergonha o que afirmamos para o respeito: não se trata de julgar, pois o ponto de partida, para nós, é necessariamente aquele da não inocência.

Em suma, a vergonha e o respeito nos impedem de dizer que podemos saber, sozinhos, o que está implicado nas nossas práticas. É diante dessa impossibilidade e, sobretudo, da incógnita que ela faz emergir que nos sentimos obrigados a aprender, isto é, a nos perguntar se somos capazes de fazer de outro modo aquilo que fazemos. Sabendo que essa aprendizagem não é exatamente espontânea, só podemos nos esforçar para, conectando-nos com a força de tantos outros, dar às situações que emergem desses modos de ajuntamento “o poder de nos fazer pensar” (Stengers, 2009: 197).

## A FRONTEIRA, O AMOR, O RESPEITO

Em *O Homem Urso* — o impressionante documentário de Werner Herzog (2005) sobre Timothy Treadwell, alguém que *amava* tanto os ursos pardos do Alasca que queria viver com eles e como eles e que acabou morto e devorado por um deles —, Sven Haakanson, antropólogo Alutiiq e curador do Museu Kodiak Alutiiq, explica ao diretor do filme o que aconteceu. A história de Treadwell, diz ele, é algo:

(...) trágico porque ele morreu e a sua namorada também morreu porque ele tentou ser um urso. Ele tentou agir como um urso, e para nós na ilha, não se pode fazer isso. Você não pode invadir o território deles. Quando está no território deles, você precisa saber que está lá. E quando está por perto, tenha certeza de que eles sabem que você está nas redondezas. Sabe, para ele agir como um urso, tal como ele fazia, deveria ser... Não sei. Para mim, foi o último ato de *desrespeito* pelo urso e por tudo o que o urso representa.

Herzog ainda tenta argumentar que Treadwell estava tentando proteger os ursos, ao que Haakanson responde:

Eu acho que ele prejudicou mais os ursos do que ajudou. Porque quando você acostuma os ursos aos humanos, eles pensam que todos os humanos são seguros. Onde eu cresci, os ursos nos evitam e nós os evitamos. Não estão habituados à nossa presença. Do ponto de vista da minha cultura, Timothy Treadwell ultrapassou uma *fronteira* com que nós vivemos durante 7.000 anos... uma fronteira não falada, uma fronteira desconhecida. Mas quando sabemos que a cruzamos, pagamos o preço.

Trata-se aqui de sublinhar o caráter, digamos, transcendental do respeito para toda prática da diferença, pois ele também consiste em uma sabedoria das fronteiras e dos limites, obrigando a cada instante a colocar a questão de até onde se pode ir, até onde pode ir uma diferença sem anular outra e sem anular a si mesma; e, ao mesmo tempo, sem necessariamente ignorá-la. Toda uma arte do cuidado e da boa distância, para falar como Lévi-Strauss, ou melhor, como os ameríndios. Ou, como também ensina Antonio Bispo dos Santos, como ir até o limite, retornar, seguir de novo até o limite, retornar, e assim por diante sem nunca cruzar o limiar de desterritorialização que nos conduziria ao inferno ou à destruição.<sup>6</sup> Aqui poderíamos, quem sabe, reencontrar o amor, mas no sentido proposto por Houria Boutelja (2016) em seu impressionante livro sobre o “amor revolucionário”: aquele que, se a entendemos bem, significa a possibilidade de amar no limite das fronteiras, ou seja, com e, às vezes, por causa das diferenças.

Se o respeito vertical aposta na pura manutenção das fronteiras e dos territórios, e o respeito horizontal canta as virtudes da abolição de todas as fronteiras e territórios, o respeito transversal é uma arte que sabe que o fato inelutável das fronteiras não significa que estas sejam fixas ou imutáveis. Significa sim que elas simplesmente não podem nem devem deixar de existir na medida em que são a condição de preservação da diferença e, portanto, da relação. E que para atravessá-las é preciso cuidado e, justamente, respeito. Porque o sonho moderno de um mundo sem fronteiras é o pesadelo de um mundo feito de entidades isoladas que só podem entrar em relação na medida em que perdem sua singularidade e sua aspereza.

Aqui, reencontramos Isabelle Stengers (2005: 193), quando ela afirma que “ao propor a diplomacia como um nome para o caráter de desafio das práticas, enfatizo a necessidade de levar as fronteiras a sério”, princípio que está no fundamento da “ecologia das práticas” que ela propõe e com a qual procuramos aprender aqui. Porque essa ecologia

implica, em primeiro lugar, que qualquer que seja sua boa vontade, seus praticantes não cruzarão a fronteira da prática a que se dirigem sem uma transformação da intenção e do

6 | “Eu cheguei junto com vocês, andando com vocês, respeitando a fronteira. Esta é a questão. O saber orgânico anda com o saber sintético respeitando a fronteira. O saber orgânico chega na fronteira, e a fronteira para o saber orgânico é um espaço de diálogo (...). Quando ele chega na fronteira, ele não tem fronteira, ele tem limite, e ele não consegue dialogar com outro saber do conflito. Quando ele chega no outro saber ele puff!, não reconhece o outro saber, não dialoga e chega no limite (...). Às vezes eu tenho a felicidade de chegar primeiro em um lugar e esperar os outros que ainda não chegaram. Mas também às vezes eu chego e vocês já chegaram e eu respeito quem chegou” (Bispo dos Santos, 2019a: 91).

objetivo do destino, o que é frequentemente chamado de mal-entendido. E a certeza prática do mal-entendido é algo que uma ecologia da prática tem que afirmar sem nostalgia do que poderia ser uma comunicação fiel. (Stengers, 2005: 189).

Em outras palavras, se, como vimos, Stengers tem toda a razão ao desconfiar do uso universalizante (ou do hierarquizante) da noção de respeito, o mesmo não ocorre quando esta noção é acionada no sentido daquilo que nos obriga quando estamos prestes a atravessar uma fronteira. E é por isso que não pensamos ser um exagero ver na nossa questão um problema terrivelmente análogo àquele formulado pela própria Stengers quando se pergunta como é possível respeitar ou honrar uma verdade sem que haja a necessidade de construir, do outro lado, o erro. Eis o ponto: o respeito não requer abstenção, mas uma imagem muito mais exigente da existência e de todos os cuidados que daí derivam. O que é realmente mortal é a facilidade com a qual passamos de algo que nos obriga para algo que nos autoriza a julgar, a insultar e, no limite, a destruir os outros — a facilidade e a arrogância com as quais cruzamos e destruimos as fronteiras. Afinal, nas palavras da própria Stengers (1997: 123), “o único empreendimento verdadeiramente tolerante e relativista que conheço é o capitalismo”.

Para terminar. O que tentamos aqui nos parece inevitavelmente conectado com essa figura que José Carlos dos Anjos (2006) colocou no centro da prática antropológica: a encruzilhada, lugar onde caminhos que não se confundem se cruzam de modo a poderem se interfecundar reciprocamente. Isso significa que a justaposição que aqui experimentamos entre filósofos, escritores, pensadores indígenas, afroindígenas, quilombolas e afrobrasileiros, pode talvez permitir discernir um lugar, digamos, mais decente para a prática antropológica. Acreditamos firmemente que esta só faz sentido e só pode funcionar de modo saudável se for, ela também, capaz de estabelecer uma relação transversal com as práticas com as quais se encontra. Ou seja, uma relação definida por um intransigente respeito e vergonha diante das fronteiras que temos que cruzar sem a pretensão, a ilusão ou a intenção de destruir.<sup>7</sup>

7] “Uma fronteira tem dois lados. É uma interface, um limiar, um espaço liminar, com todo o perigo e a promessa da liminaridade. O lado da frente, o lado yang, o lado que se autodenomina a fronteira, é para onde você ousadamente vai onde ninguém foi antes, avançando como a frente de tempestade, como uma frente de batalha (...). O outro lado da fronteira, o lado yin: é onde você mora. Você sempre viveu lá. Está a seu redor, sempre esteve. É o mundo real, o mundo verdadeiro e certo, cheio de realidade. É para onde eles vêm. Você não tinha certeza de eles existirem até que eles vieram” (Le Guin, 2004: 28).

---

**Edgar Rodrigues Barbosa Neto** é professor de antropologia da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

**Marcio Goldman** é professor titular de antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Ambos participaram ativamente de todas as etapas de elaboração do texto.

**FINANCIAMENTO:** A pesquisa não contou com financiamento**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALTIVO, Bárbara Regina. 2016. “Subjetivações políticas do ‘Povo de Axé’: modos de existência afro-brasileiros no espaço público de Belo Horizonte”. *Anais XXV Encontro Anual da Compós*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. 2001. O corpo nos rituais de iniciação do Batuque. In LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp.137-151.
- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- ASAD, Talal. 1986. “The concept of cultural translation in British social anthropology”. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*: Berkeley: University of California Press. pp.141-164.
- ASSMANN, Jan. 2010. *The price of monotheism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- BANAGGIA, Gabriel. 2015. *As forças do Jarê*. Rio de Janeiro: Garamond
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. Tese de Doutorado.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. *Colonização, quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2018. “Somos da terra”. *PISEAGRAMA*, 12: 44-51.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2019a. *Colonização, quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI. Segunda Edição Revista e Ampliada.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2019b. “As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético”. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; MARONA, Marjorie Corrêa; FILICE, Renísia Cristina Garcia (orgs.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. São Paulo: Autêntica. pp. 23-35.
- BOUTELDJA, Houria. 2016. *Les blancs, les juifs et nous. Vers une politique de l’amour révolutionnaire*. Paris: La Fabrique.
- CAPUTO, Stela Guedes. 2012. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CARNEIRO, Édison. 1991. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARVALHO, José Jorge. 2016. “Sobre o notório saber dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior e de pesquisa”. *Cadernos de Inclusão* 8. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2016.
- CARVALHO, José Jorge. 2018. “Encontro de saberes e cotas epistêmicas: um movimento de descolonização do mundo acadêmico brasileiro”. In: BERDARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica. pp.79-106.

- CARVALHO, José Jorge; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emílio Nolasco; COSTA, Samira Lima. 2020. “Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes”. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 35, n.1: 135-162. DOI 10.1590/S0102-6992-202035010007
- CASSIN, Barbara. 2016. *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard.
- DELEUZE, Gilles. 1990. *Pourparlers 1972-1990*. Paris, Minuit.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. 1977. *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. 2004. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze - R comme résistance* (DVD).
- FLAKSMAN, Clara. 2014. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Cantois, Salvador, Bahia*. Tese de doutorado: Rio Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOLDMAN, Marcio. 2012. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 18, n. 2: 269-288. DOI 10.1590/S0104-93132012000200002
- GOLDMAN, Marcio. 2017. “Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. estudos etnográficos”. *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 9, n. 2: 11-28.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des Orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Thèse de Doctorat. Bruxelles / Paris, ULB-Bruxelles / EHESS-Paris.
- HARAWAY, Donna. 2007. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARAWAY, Donna. 2011. “Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo”. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar / escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC. pp. 389-417.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- KOSBY, Marília. 2009. *'Se eu morrer hoje, amanhã eu melhora': sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS*. Dissertação de Mestrado. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.
- LE GUIN, Ursula K. 2004. *The wave in the mind*. Boston: Shambhala Publications.
- LE GUIN, Ursula K. 2017. *No time to spare. Thinking about what matters*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *L'Homme Nu*. Paris: Plon.
- LEVI, Primo. 2004. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1922. *Argonauts of Western Pacific*. London: George Allen e Unwin.
- MARCELINO, Maria Luiza. 2015. *Quilombola. Lamento de um Povo Negro*. Edição da Autora.
- MARQUES, Carlos Eduardo. 2015. *Bandeira Branca em Pau Forte. A Senzala de Pai Benedito*

e o Quilomblé Urbano de Manzo Ngunzo Kaiango. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. 2020. “Aquém da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana”. *Anuário Antropológico*, vol. 45, n.2: 146-163. DOI 10.4000/aa.5861

MUNANGA, Kabengele. 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

NOGUEIRA, Sidnei. 2020. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Editora Jandaíra.

SERRA, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie apitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte.

PITARCH, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México/Conaculta.

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado. Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé*. Salvador: EDUFBA.

SANSI, Roger. 2003. *Fetishes, images, art works: afro-brazilian art and culture in Bahia*. PhD Dissertation. Chicago: University of Chicago.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). 2012. “Que orixá rege o ano?”. *Jornal A Tarde*, 04 de janeiro de 2012. Disponível em <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella/>>. Último acesso em 02 de setembro de 2021.

SERRES, Michel. 1990. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget.

SILVA, Ana Claudia Matos. 2019. *Uma escrita contra-colonialista do Quilombo*

*Mumbuca Jalapão-TO*. Brasília: Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais/UnB. Dissertação de Mestrado.

STENGERS, Isabelle. 1993. *L'Invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte.

STENGERS, Isabelle. 1997. *La Guerre des sciences - Cosmopolitiques I*. Paris: La Découverte.

STENGERS, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques*. (2 vols.). Paris: Editions La Découverte.

STENGERS, Isabelle. 2004. “Une pratique cosmopolitique du droit est-elle possible? Entretien avec Laurent de Sutte”. *Cosmopolitiques (Pratiques cosmopolitiques du droit)*, vol 8: 14-33.

STENGERS, Isabelle. 2005. “Introductory notes on an ecology of practices”. *Cultural Studies Review*, vol. 11, n. 11: 183-196. DOI 10.5130/csr.v11i1.3459

STENGERS, Isabelle. 2009. *Au Temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.

ÜBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

VERGER, Pierre. 2012. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: EDUSP.

VIÈLE, Anne 2005. “Postface. Puissance et générosité de l'art du 'faire attention'”. In: PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte, pp. 199-225.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. 2001. *A Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Recebido em 18 de março de 2021. Aceito em 5 de agosto de 2021.

# “¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192793>

**Sofia Venturoli**

Università di Torino | Torino, Italia  
sofia.venturoli@unito.it  
<https://orcid.org/0000-0002-8090-3263>

## RESUMEN

En las comunidades campesinas de la provincia de Huari, Ancash, Perú, los platos de comida, los principales ingredientes y la forma de cocinarlos construyen un sistema semiótico que enuncia una jerarquía social construida sobre la base de categorías étnicas. Lo que una persona come, de donde proceden los alimentos que asume, y que ofrece en almuerzos colectivos, vehiculan su identidad étnico-social. Así mismo, las categorías étnicas están inscritas en el espacio regional, el lugar de origen rastrea la identidad étnica según dinámicas que se despliegan también a nivel nacional y que remontan a procesos históricos. Sin embargo, veremos cómo esas dinámicas pueden ser fluidas y móviles produciendo espacios de negociaciones de nuevas posiciones étnico-sociales.

## PALABRAS-CLAVES

Andes, comida, relaciones, etnicidad, persona

## "DOES SHE KNOW HOW TO EAT?" FOOD, CONSTRUCTION OF THE PERSON AND ETHNIC-SOCIAL RELATIONS IN THE ANDES OF CONCHUCOS, PERU

**ABSTRACT** In the peasant communities of the Huari province, Ancash, Peru, the food dishes, the main ingredients, and the way of cooking and preparing them, shape a semiotic system that enunciates a social hierarchy based on ethnic categories. What the persons eat and where the food comes from, as well what they offer in collective banquets, convey their ethnic-social identity. Likewise, the ethnic categories are inscribed in the regional space, the place of origin tracks ethnic identity, according to dynamics that also unfold at a national level and that are rooted on historical processes. However, these dynamics can be fluid and mobile, producing spaces for negotiations of new ethno-social positions.

**KEYWORDS**  
Andes, food, relationships, ethnicity, person

## "ELA SABE COMER?" ALIMENTAÇÃO, CONSTRUÇÃO DA PESSOA E RELAÇÕES ÉTNICO-SOCIAIS NOS ANDES DE CONCHUCOS, PERU

**RESUMO** Nas comunidades camponesas da província de Huari, Ancash, Peru, as comidas, os ingredientes principais e a forma de cocção constroem um sistema semiótico que enuncia uma hierarquia social construída a partir das categorias étnicas. O que uma pessoa come, de onde vem os alimentos que ingere e o que oferece nos almoços coletivos, transmitem a identidade étnico-social. Da mesma forma, as categorias étnicas se inscrevem no espaço regional, o lugar de origem rastreia a identidade étnica em base a dinâmicas que se desdobram também no nível nacional e que remontam a processos históricos. Porém, veremos como essas dinâmicas podem ser fluidas e móveis, produzindo espaços de negociação de novas posições étnico-sociais.

**PALAVRAS-CHAVE**  
Andes, comida, relações, etnicidade, pessoa

## ENTRADA

En los primeros periodos de mi trabajo de campo en la sierra de Ancash<sup>1</sup>, Callejón de Conchucos, muchas veces ocurría que me sentaba a pelar papas o a desgranar el maíz en las chacras, así como a apoyar en otras actividades cotidianas. Eso implicaba la invitación para el almuerzo por parte de las y los comuneras/os con quienes pasaba el día. Cada vez que llegaba el momento de servir la comida, a alguien se le ocurría preguntar: “¿ella sabe comer?”. De vez en cuando a esa pregunta sencilla se le añadía la mención de la comida que, en los Andes, resume *cada comida* (cf. Carsten, 1995: 228; Weismantel, 1988: 92): “¿ella sabe comer papas?”. Algunas veces no era el verbo *saber* sino el verbo *poder* lo que se utilizaba y, en este caso, añadían otro tipo de comida emblemática<sup>2</sup> así que se escuchaba preguntar: “¿ella puede comer ají?”.

Fue en esos contextos que me di cuenta de cuanto fuera importante la asunción de algunos alimentos, en precisas cantidades, según específicas modalidades para mi visibilidad (o invisibilidad) adentro de una casa o en una chacra, es decir para que mi *blanquitud* no fuese tan deslumbrante, para mi reconocimiento como *persona humana* (cf. Canessa, 1998).

En este artículo quisiera evidenciar la importancia de la comida como herramienta de comunicación no verbal (Anderson, 2005) para enunciar el posicionamiento de una persona adentro de aquella escala jerárquica construida sobre categorías étnicas que en los Andes ordena perfiles y formas de ser, así como maneras de relacionarse (Méndez, 1996; Orlove, 1998; Canessa, 2005; De la Cadena, 2004). Esta clasificación se distribuye en el espacio, un espacio etnicizado en las prácticas y en los discursos públicos y privados, a nivel nacional, así como a nivel regional. Quisiera combinar dos elementos: comida y lugar de residencia, como dispositivos que deslindan perfiles étnicos y construyen los cuerpos físicos y sociales de los habitantes de Conchucos. La comida, a partir de su carga semántica, entra entre aquellos elementos que construyen el proceso de etnicización de los cuerpos andinos, individuales y colectivos. La comida tiene que ver con la ingestión de alimentos, es decir, tiene el poder de modificar los cuerpos desde adentro, a nivel étnico. Asimismo, la carga semántica de los alimentos se define por el lugar de procedencia, el cual identifica la posición de un individuo en una escala jerárquica social definida en base a categorías étnicas. Nos preguntamos si la ingestión de algunos tipos de alimentos, preparados y servidos de una forma específica, en frente de toda la comunidad y siguiendo reglas precisas, permite manejar un cierto grado de fluidez entre esas categorías étnicas. Veremos que algunas tipologías de comidas, y las maneras de prepararlas, contribuyen en la construcción y en la percepción de persona específica, de su familia, y de su posición étnico-social en la comunidad.

Cada grupo social tiene un marco de referencia que guía las elecciones de los alimentos que puede ser elemento de cohesión, pero también de separación, definición

<sup>1</sup> | Mi trabajo de campo en la provincia de Huarí se desarrolló entre los años 2001 y 2010, en la homónima cabecera de la provincia y en dos comunidades campesinas San Bartolomé de Acopalca y San Juan de Yacya, en la región Ancash, Perú que forma parte de un área denominada Callejón de Conchucos. Mi presencia se desplegó de formas distintas porque fue muy larga y extensa en los primeros 6 años, cuando pasaba la mayoría del año en las comunidades que fueron objeto de mi tesis de doctorado, y caracterizado por visitas más frecuentes y menos largas en los años sucesivos.

<sup>2</sup> | La papa es probablemente el producto más representativo de la cultura alimentaria andina y un alimento base usado en muchos platos de lo más simples a los más elaborados. La asociación entre el comer papa y la cultura indígena, así como a un bajo nivel económico de quien las come, remonta a la época colonial cuando en las casas españolas se buscaban nuevas maneras de consumir los tubérculos para diferenciarse de la asociación negativa que derivaba de su consumo (cf. Cornejo Happel, 2012).

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

de confines y de identidades no solamente étnicas sino de género, o generacionales, que producen gustos y disgustos (Anderson, 2005; Counihan, 2009; Fischler, 1990). Por eso, para entender los significados y los mensajes que se vehiculan mediante esas dinámicas – puestas en actos más que todo por las mujeres y aprendidas principalmente desde niños en la casa (Bourque & Warren, 1985; Pazzarelli, 2010) – tenemos que conocer el contexto en que se despliegan, y tener presente como se ha formado y sigue negociándose la racialización de la sociedad entre los diferentes actores, desde el contexto nacional hasta el regional.

## RACIALIZACIÓN DESDE EL TERRITORIO

En la región de Ancash en Perú, las categorías étnicas están inscritas en un espacio regional que se encuentra racializado según esquemas que proceden de contextos nacionales más amplios y que remontan a procesos históricos, en donde se evidencia un vínculo entre comida y territorio. En una visión regional donde las definiciones de clases socioeconómicas están estrechamente vinculadas a categorías étnicas construidas históricamente y articuladas de maneras relacional en el día a día, colectiva e individualmente, las comunidades campesinas se encuentran a negociar su identidad indígena entre una autorrepresentación interna y una representación para actores externos.

Haciendo un paso atrás, y alargando la lente, tenemos que considerar que la racialización de las áreas geográficas del Perú se produce, según Orlove (1993), en la época republicana, con la producción de la nueva geografía moderna acompañada por las teorías del racismo científico y su afán clasificatorio. La división, en esa época, de tres macro áreas, costa, sierra y selva va relacionándose íntimamente con los cuerpos de una “raza”<sup>3</sup> específica: la costa blanca-criolla, la sierra india y la selva fundamentalmente percibida como vacía. Con la formación de la República, los indios amazónicos parecen desaparecer del discurso nacional o, por lo menos, de las descripciones geográficas, pues la selva se representa como lugar misterioso, de vegetación tan exuberante que los seres humanos se fatigan al entrar (Orlove, 1993: 326). Los indios en los Andes se quedan como el producto directo de la sierra, ellos son forjados por el clima y por la tipología geográfica y topográfica del territorio, no solo físicamente, sino también a nivel ético y cultural (Soldán *apud* Orlove, 1993). Hasta toda la primera parte del siglo XX, la construcción del imaginario nacional se desplegará sobre la topografía de la nación, mediante el modelo de las tres áreas en donde la sierra personificada en el *indio come papa*, representará simbólicamente el lugar del aislamiento de la civilización<sup>4</sup>, de la modernidad y del progreso encarnado en el cuerpo blanco del criollo costeño. Aún más, el indio será considerado el obstáculo para el ascenso de Perú moderno (entre otros Degregori & Sandoval, 2007; De La Cadena, 2007) así como los Andes fueron el obstáculo físico a la integración geográfica durante la colonia (Orlove, 1993). El mapa

3 | La elección del término raza se limita a ese párrafo y se refiere al uso que hace Orlove, eso está más vinculado a la época colonial, así como a una clasificación y dinámicas más amplia que comprenden todo el territorio nacional.

4 | Será en el siglo XIX, con el ímpetu económico del guano, del azúcar y del algodón que la costa se identificará completamente como lugar de riqueza y progreso, y a la vez la sierra, en el imaginario de la República, se identificará como lugar de pobreza y atraso (Orlove, 1993; Méndez, 2011).

de las tres áreas geográficas y las taxonomías raciales que les son inherentes, “ha adquirido, parafraseando a Anderson, el carácter de un logo y de un punto de partida para imaginar la realidad, antes que un vehículo para transcribirla” (Méndez, 2011: 46).<sup>5</sup>

A pesar de las masivas migraciones que se ocasionaron ya desde la década de los '50 en Perú, que *cholificaron* (Quijano, 1980) la capital y otros centros urbano menores, y que urbanizaron las áreas andinas – en una red de circulación continua, material e inmaterial, de cosas, personas e ideas –, sigue existiendo hasta hoy en día esa percepción racial de la nación. Eso significa que las “invasiones” de las áreas urbanas (Matos Mar, 1984; Degregori, Blondet, Lynch, 1986; Golte & Adams, 1986) si bien contribuyeron a una integración social y económica de la nueva República, no favorecieron a una superación de esa marginalización simbólica, cultural y política, de la población indígena. Una situación que se aprecia en datos reales: el 75% de casi 70.000 víctimas de la violencia política de los años '80 y '90 del siglo *XX* fueron indígenas (CVR, 2003). La discriminación, tan arriagada en la sociedad peruana, sigue inscribiéndose en el territorio y, viceversa, las taxonomías geográficas se definen simultáneamente como categorías étnicas imaginadas, representadas y también esencializadas en algunos elementos diacríticos, como vestuario, música, comida, (Ackerman, 1991; Femenias, 1991; Ossio, 1994; Radcliffe & Westwood, 1996; Degregori, 2000; De la Cadena, 2004; Paulson, 2006).

Las diferencias raciales se representan y reafirman a través de los hábitos alimenticios que mapean el territorio. Las prácticas alimentarias se distribuyen en el espacio, así como se distribuyen las diferencias étnicas. Existen alimentos emblemáticos que identifican grupos específicos, tal como diferentes alimentos están claramente asociados a precisas áreas geográficas y topográficas. Los pisos ecológicos no representan hoy solamente zonas de producción agrícola diversificadas sino también indican niveles específicos de *indianidad* o de *blanquitud*, según desde dónde se los mire. Aún más, las maneras de procesar los alimentos para su conservación, al igual que la manera de consumirlos y de cocinarlos, *encierran textos* (Barthes, 1961) bien claros que pueden ser descifrados adentro de códigos socioculturales precisos (Douglas, 1972). En Conchucos, así como muchas otras áreas del Perú, el *chuño*, la *chicha* o el *tocosh*<sup>6</sup> son definitivamente comida de serrano (cf. Méndez, 2011).

Es cierto que esas áreas geográficas, así como sus bienes alimentares y los seres que las habitan, no son islas separadas y aisladas las unas de las otras, sino ya desde épocas prehispánicas muy remotas han tenidos encuentros y desencuentros, relaciones e intercambios, organizados como nos contaba Murra (1975), desbordantes como las migraciones de la época contemporánea (Matos Mar, 1984) o también solamente más invisibles y continuativos como los viajes de las mercaderías y de las personas entre las diversas áreas del país. Eso no ha cambiado la percepción de pertenencia de los productos sino tal vez es parte de ese proceso que produce fluidez entre esas categorías y un cierto grado de plasticidad de las definiciones y de las clasificaciones.

5 | A esto ha contribuido también la invisibilización de las poblaciones no blancas que viven en la costa, no solamente indígenas sino también afrodescendientes. Así como los indígenas de la Amazonia hasta casi la época de la guerra interna.

6 | El chuño es el resultado de la deshidratación de la papa y es una manera de almacenar y conservar la papa para un largo tiempo; con el chuño se acompañan varios platos de carne. La chicha de jora es la bebida que se obtiene de la fermentación del maíz, no puede faltar en los eventos colectivos y se puede tomar sola o añadiendo alcohol. El tocosh puede ser de maíz o de papa, se obtiene mediante la fermentación, y se prepara en mazamorra con canela y azúcar.

Lo interesante es que las dinámicas nacionales de etnización se reproducen a nivel local, sin embargo, a ese nivel es más fácilmente identificable cómo las categorías también se orientan en base a dinámicas histórico-sociales específicas y cómo esas no se encuentran fijas sino fluidas, relacionales y continuamente negociadas según los contextos

## LOS HUARINOS SOMOS GENTE DECENTE

El trabajo de campo se desarrolló en dos comunidades campesinas, San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca, y en la cabecera provincial de Huari. Huari y las comunidades campesinas de su provincia son bilingües, en donde se habla el quechua regional y el castellano.

San Juan de Yacya es una Comunidad Campesina, donde viven aproximadamente 1.000 habitantes. Sus tierras comprenden diferentes áreas climáticas. La propiedad comunal se ubica entre las laderas de la Cordillera Blanca y la quebrada por donde corre el río Huari. San Bartolomé de Acopalca es también Comunidad Campesina oficialmente reconocida antes de la Reforma Agraria y Centro Poblado. En ella viven aproximadamente 600 habitantes, y se encuentra en la misma provincia ubicándose más a Nord-oeste con respecto a Yacya (Venturoli 2011). Las dos comunidades viven de la agricultura de subsistencia y de una pequeña ganadería y entran en la economía de mercado principalmente a través de la migración temporánea o definitiva de algunos miembros/as.

Yacya, o Llaquia, como indican muchos documentos coloniales, se presenta con una clara identidad política desde la llegada de los españoles; en cambio Acopalca resulta nombrada en los elencos de los pueblos de la visita de Toribio de Mogrovejo (1536) como obraje, alfarero y textil, anexo a Huari, del cual muchas veces ni se menciona el nombre, aunque también en Yaqa ya existía un obraje desde época colonial.<sup>7</sup> En la misma visita, el pueblo de Yacya se califica, junto a otros, en la lista de los asentamientos de la “Doctrina de Sancto Domingo de Guari”:

Tiene por anexo esta doctrina un pueblo que llaman San Joan de Yacya que esta a una legua del dicho pueblo de Sancto Domingo, el cual visitó su Señoría y hallo haber en el conforme a la relación que hicieran los indios del dicho pueblo, ciento y nueve indios tributarios y cuarenta y seis reservados y trescientos y seis de confesión, y animas cuatrocientas y setenta y una, todo lo cual constó por relación de los indios (Mogrovejo, 1536: 410).

Yacya, en un documento del 1566, se le nombra como *pachaca*<sup>8</sup> independiente y con su curaca: “Cristóbal Chipi de la pachaca de Yaquya”<sup>9</sup>. Los presidentes del Consejo de la Comunidad de San Juan de Yacya guardan un manuscrito original fechado en 1623<sup>10</sup>, de 28 hojas bien conservadas, en las cuales se atestan los límites de la tierra de

7 | “Hay una legua deste pueblo unos tornos y obrajes que es de Joan Guamán-guanca, indio principal de dicho pueblo, en el cual hay y tiene de provisión ochenta indios, los sesenta dellos de provisión son mochachos y los veinte tributarios; y de presente no tiene ni le dan más de cuatro indios tributarios y seis mochachos. Tiene este obraje seis tornos y diez telares, está poblado en un sitio muy agradable y bueno” (Mogrovejo [1593] 1920: 411).

8 | En los documentos coloniales del área se utiliza el término *pachaca* para indicar un núcleo de cien familias, lo cual parece ser la versión ancashina de ayllu, pero no tenemos confirmaciones en la época moderna, pues hoy en día se utiliza el término ayllu. Tal como el ayllu, el término *pachaca* se utilizaba en época incaica para definir una unidad administrativa. Lo que no es claro, en los documentos revisados en los cuales aparece dicho término, es si con el término *pachaca* se indicase el mismo pueblo o una parte de eso (grupos-parentales-dentro del mismo pueblo), aunque por supuesto el uso que han hecho los españoles no necesariamente presupone una perfecta comprensión del concepto indígena; sin embargo, a veces parecen usarlo como sinónimo de pueblo y otras veces para referirse solo una parte de eso: ADH 385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4; ADH 394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5; ADH 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9).

9 | ADH 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9.

10 | Agradezco a la Comunidad de Yacya por haberme dado la posibilidad de leer y utilizar el manuscrito.

Yacya. El manuscrito fue entregado a las autoridades de la comunidad en 1936, junto con un “traslado de su original”, bajo petición de la comunidad para obtener la “inscripción [de la comunidad] garantizando la integridad de la propiedad que demarca el título presentado”.<sup>11</sup>

En Acopalca, hasta hoy en día los comuneros siguen siendo llamados *shashal pupu*, ombligo de shashal<sup>12</sup>, es decir, ombligo negro. El shashal es una piedra utilizada en la producción de cerámica que, junto con la producción de textiles, era la actividad principal del obraje de Acopalca. San Bartolomé de Acopalca, desde la primera época colonial, ha sido considerado “un obraje” antes que un pueblo. Toribio de Mogrovejo sobre Acopalca escribe: “hay a media legua de este pueblo (Huari) un obraje en el cual se ocupa la gente de los pueblos siguientes [...]” (Mogrovejo, 1536: 409). En el año 1562, de frente a Hernando de Cazalla, escribano público de Huánuco, fue firmado el contrato para la construcción del obraje. En cinco semanas se construyeron las herramientas para el obraje, trabajando 400 indios.<sup>13</sup> A pesar de su identidad asociada, desde los orígenes a la existencia de un obraje, Acopalca es una Comunidad Campesina reconocida por las leyes agrarias de los años setenta, con un título de la tierra que remonta a 1771.<sup>14</sup>

La producción alfarera sigue vigente hasta hoy en día, en ambas comunidades. Las ollas, desde época colonial, eran objeto principal de intercambio con otras comunidades y pueblos que se asentaban en pisos ecológicos diferentes para aprovisionarse de alimentos que no se podían producir en las comunidades. En Acopalca, pude ver, en los primeros años de mi trabajo de campo, como todavía se realizaban algunos viajes hacia otras comunidades, para intercambiar ollas con otros productos o también para vender a cambio de dinero.

La expresión ritual de aquellos intercambios entre diferentes pisos ecológicos se lleva adelante dos veces al año. Al cambio del mando entre autoridades se entrega la *tablada*: un grande tablero adornado con comidas procedente de diferentes pisos ecológicos. En el medio de la tablada se coloca la cabeza de un animal (chancho o vaca), después vienen los cuyes y todo alrededor una abundancia de diferentes frutos, tubérculos, hortalizas, ají, rocotos<sup>15</sup>, bizcochos y panes de diferentes formas. En la tablada se inscribe la producción agrícola de Acopalca, así como la capacidad de sus autoridades –las que dejan la entregan a las que entran– en establecer relaciones políticas y económicas con otras comunidades (Venturoli, 2011). Además, ambas comunidades están vinculadas, ya desde muy temprano a Huari que, a su vez, fue fundada como reducción<sup>16</sup> española con individuos en parte provenientes de los asentamientos de Yacya y Acopalca.

El lugar de residencia se vuelve un dispositivo que fabrica identidad y que delinea confines étnicos. En la provincia de Huari las diferencias étnicas se construyen sobre el mapa geográfico de la zona que define una jerarquía entre los diferentes pueblos en base a su topografía. Quienes son de Lima o de Huari se consideran blancos-criollos si hacen parte de las antiguas familias terratenientes, y mestizos aquellos que son de

11 | Título de la Tierra de Yacya, Transcripción de la Subprefectura de Huari 1982, p.18.

12 | La plombagina, la piedra llamada shashal, que en la provincia de Huari se traduce como “frío-frío”, deja manchas negras sobre la piel y sobre cualquier cosa que toque. Se parece a la pizarra, y se utiliza hasta hoy en día como desengrasante en la fabricación de cerámica en toda el área de Conchucos.

13 | AGN DI Legajo 1 C.6 f.15.

14 | Agradezco a la comunidad de Acopalca y a su Consejo que me permitió leer y utilizar el documento.

15 | Dos tipos de pimientos andinos.

16 | La política de las reducciones, implementada en todas las tierras coloniales de la corona de Castilla en las Américas se practicaron mediante la construcción de pueblos basados sobre el modelo arquitectónico y cívico español, y sirvieron para trasladar a los grupos indígenas desde sus tierras alejadas hacia lugares considerados más alcanzables por la ley y por Dios. En Perú las reducciones impulsadas con gran ímpetu bajo el mandato del Virrey Toledo (1569-1581), fueron un proyecto de reasentamiento de la población indígena para reunir a los habitantes de la puna y de las estancias dispersas en las montañas de manera tal que fuese más fácil el cobro de los tributos, la evangelización y la españolización (véase, entre otros, Gade & Escobar, 1982; 1992; Saignes 1984; Merluzzi 2014; Saito & Rosas Lauro, 2017). Propiamente en esa época se funda el pueblo de Santo Domingo de Guari por mano de un padre dominicano, Pedro Cano, procedente del Convento de Yungay, donde los dominicos tenían su residencia desde 1545 por la llegada de Santo Tomás de Navarrete en 1540. Pedro Cano fue el primer evangelizador del área de Huari, según lo que dice Meléndez, que lo define como “gran perseguidor de ídolos y de idolatrías, terror y espanto de los idolatras y capitán de los demás religiosos de su hábito” y fundador de la reducción probablemente entre los años 1560-1570; en la época en que era curaca don Carlos Matra en varios documentos nombrado como “cacique principal del repartimiento de Guari” (ADH 45 -prot- caja 2 doc 1 reg. 2) (Venturoli 2011: 89).

Huari pero no directamente relacionados con aquellas familias. Indios son los que viven y han nacidos en las comunidades. Esas categorías, sin embargo, pueden tener muchas perspectivas diferentes. Cuando en las comunidades los habitantes se autodefinen “indios” o “indígenas” lo hacen subrayando un aspecto positivo del término, evidenciando sus derechos sobre la tierra y defendiendo su descendencia ancestral. Con orgullo, don Amancio en Acopalca me explicó la diferencia entre los comuneros y los Huarinos: “[somos] hijos de los que fueron los primeros pobladores de esas tierras [...] de los antepasados originarios de la tierra. [...] Los Huanca guerreros eran de Acopalca de esta zona, y de Yacya. En Acopalca las personas son bien distinguidas, igual los de Yacya, son indios, legítimos indios” (Don Amancio, Acopalca 2004). Diferentemente, los/las Huarinos/as utilizan ese término en una perspectiva negativa oponiéndolo a las definiciones de “españoles” o “mestizos”. Los habitantes de los caseríos, “los de la puna” como se les dice en Yacya y en Acopalca, se sitúan geográficamente más arriba y se les identifica a nivel étnico como “los más indios” o también se les llama “verdaderos indios”. Los/las comuneros/as ponen en acto el mismo patrón de clasificación étnica hacia los/las pobladores/as de los caseríos que los huarinos/as ejercen hacia los/las comuneros/as.

Los habitantes de la provincia manejan conscientemente esas categorías según su voluntad, los diferentes contextos y posicionamientos. Las definiciones aparecen así muy fluidas (Fuenzalida, 1970; Mayer 1970; Ossio, 1980, 1994; De la Cadena, 2004), los confines étnicos se mueven según la perspectiva, los movimientos migratorios y la movilidad socioeconómica. En Huari y en las comunidades los migrantes que vuelven para llevar el cargo<sup>17</sup> en una fiesta patronal, muestran su doble posicionamiento. Por un lado, su proceso de *blanqueamiento*, étnico, social y económico, ocurrido en el área urbana, mediante la exhibición de los elementos diacríticos del mundo criollo y la ingestión de la comida criolla. Por el otro lado, su voluntad de mostrar la pertenencia al pueblo a pesar de la migración. Esas categorías se identifican con diferentes maneras de vivir, de vestir y de comer, construyen personas y cuerpos física y socialmente diversos.

El vínculo con la tierra entra en esas categorías marcando diferencias. Aquello que se hace con la tierra construye confines, es decir: lo que se cultiva en aquella tierra, así como si se comen los alimentos de la chacra, contribuye a definir los cuerpos de los habitantes. En las comunidades campesinas, el concepto de tenencia y explotación de la tierra es fundamento de la identidad, representa una condición básica para la participación en la vida de la comunidad. La tenencia de la tierra es comunal y la Junta Directiva maneja su repartición junto con el órgano representativo de todos/as los/as comuneros/as activos/as: la Asamblea General (Venturoli, 2011).

una comunidad donde de la propiedad no existe el dueño absoluto es la comunidad pero dentro de esa los que forman la comunidad son los miembros y los miembros tienen sus

17 | Entre otros sobre el sistema de cargo véase Allen, 1988; Rasnake, 1988; Ossio, 1992; Harris, 2000.

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

parcelas que son posesionarios de una cierta cantidad de tierra, ahora por decir si uno se va a Lima y después de veinte años vuelve y quiere recuperar terrenos entonces no puede, porque no ha ejercido las funciones de los estatutos de la comunidad; cuando abandonas por mucho tiempo, se pierde, hay un límite hasta tres años que se puede quedar improductiva, de allí pierdes ser heredero dentro de la comunidad, y la tierra queda en poder de la comunidad, y de nuevo el presidente dispone de ésta. (Gaspar, Acopalca, 2004).

El acceso a la tierra significa acceso a la vida social en la medida en que acceder a la tierra significa acceder a una serie de otros derechos que comportan también los deberes del comunero/a activo/a, y que también son las actividades sociales de la comunidad. Un hombre y una mujer llegan a su edad adulta en el momento de la formación de la pareja. Solamente como pareja pueden tornarse comuneros/as activos/as y tener acceso a los bienes de la comunidad. La vida cotidiana de las comunidades se desarrolla de acuerdo con la organización de actividades públicas, en un esquema de reglas, obligaciones y derechos que todos los/las comuneros/as deben respetar dentro de un calendario basado en el ciclo agrícola, remarcado por el calendario ritual que sella el tiempo. Los/las comuneros/as activos/as deben cumplir con una serie de obligaciones hacia la colectividad y hacia la tierra que le ha sido entregada. Se define como “cuidar la tierra” a una serie de gestos y relaciones económicas, espirituales y familiares que vinculan al ser humano con su tierra, entre esos se encuentra el compromiso de cultivarla.

La interacción entre la tierra y el/la comunero/a es crucial, esa es la primera regla para mantener el estatus de comunero/a activo/a. El/la buen/a comunero/a activo/a debe hacer todo lo necesario “para que la tierra otorga frutos” (Harris 2000) no solamente en un sentido físico de cultivo sino también en un sentido de relación íntima y social entre el ser humano y las *hirkas* de la comunidad, comprendiendo las chacras. Las *hirkas* son elementos del territorio de la comunidad con los cuales los/las comuneros/as mantienen relaciones de reciprocidad: son, más que todo, cerros, nevados, manantiales, grandes piedras, ríos. Esas son personas no-humanas que tienen nombres propios, fisonomías, gustos, intencionalidad, que pueden comunicarse con los comuneros/as y participar de algunas decisiones importantes de la vida familiar y colectiva. A parte del término muy genérico: *hirka*, que en quechua ancashino significa cerro (Parker & Chávez, 1976: 66), también se utilizan palabras del léxico familiar: *ruku*, anciano (Ibid.: 152) y *chakwas*, anciana (Ibid.: 50). Además, los/las comuneros/as se refieren a esos lugares con términos que proceden de la esfera del parentesco: a los de género masculino se les puede decir *tayta*: padre (Ibid.: 171). Sin embargo, la palabra más utilizada que los comprende todos es *awilitus*, una quechuización del español abuelito, expresión que se usa en un doble sentido, ya sea con el significado de abuelo de una familia, ya sea para indicar a los antepasados (cf. Venturoli, 2019). Eso vislumbra cuanto la relación con la tierra se encuentra adentro de las cotidianas relaciones sociales, hasta de parentesco, y como define la idea misma de comunidad

(Venturoli, 2011).

En Huari, poseer tierra significa pertenecer a la esfera étnica criolla/española, porque en Huari actualmente, ser terratenientes no significa necesariamente trabajar la tierra, como en las comunidades. Hasta hoy en día Huari también mantiene una base simbólicamente agrícola, a pesar de las divisiones de los grandes latifundios causadas por la Reforma Agraria del 1969. El origen agrícola de Huari se mantiene vivo y cada familia huarina posee terrenos. La acumulación y el acceso a la tierra en Huari no están regulados por normas comunitarias y se producen mediante compraventa y/o herencia familiar. La propiedad de la tierra permanece como elemento de demarcación social, sobre todo cuando deriva de herencia. El pertenecer a familias que están entre los propietarios de fincas y han heredado porciones de terrenos, aunque fraccionadas, significa tener un alto nivel en la escala social. Poder aducir descendencia territorial permite mantener un vínculo con Huari, formar parte de su historia y distinguirse de los/as nuevos/as Huarinos/as que llegan desde las comunidades o desde otros pueblos de la provincia; también permite definir una identidad ciudadana y urbana que se estima económica, social y culturalmente superior a la identidad campesina y rural. Sin embargo, en Huari, el hecho de poseer la tierra no se vincula necesariamente a la producción agrícola, como sí sucede en las comunidades. Lo que resulta importante, a nivel de la simbología social, es poseerla, no tanto hacerla productiva y sacar bienes para el consumo – que pueden fácilmente ser provisionados en el mercado gracias a una mayor disponibilidad de dinero de las familias huarinas. Ese concepto se encuentra totalmente contrario a la idea que funda la comunidad campesina, en el marco de la cual la tierra no se posee, sino que se “cuida”. En Huari poseer terrenos significa pertenecer a las familias que tenían los latifundios antes de la Reforma Agraria y, consecuentemente, definirse “españoles”: significa “ser gente decente”.

El vínculo con el trabajo agrícola en las comunidades expresa la identidad étnica así como identifica una corporalidad que se muestra también mediante lo que se come. Los alimentos están sujetos a la relación con la tierra porque en las comunidades se come, principalmente, lo que la tierra produce. La tenencia de la tierra en las comunidades implica el trabajo físico en la chacra para hacerla productiva, lo que no es implícito en la posesión de los/las huarinos/as. Eso se refleja en la relación que las/los comuneros/as tienen con la comida y al poder de crear, nutrir y modificar diferentes cuerpos a través de diferentes comidas. Eso permite un cierto grado de movilidad entre esas categorías étnicas, definidas por donde se vive y, como veremos, también por lo que se come, aunque siempre según normas precisas en la asunción de los alimentos.

## **SOPA Y SEGUNDO: DE LA CHACRA A LA OLLA**

La importancia de los dos verbos *saber* y *poder*, cuando los/las comuneros/as hablaban de mi manera de comer, explica algo sobre la percepción que ellos/ellas

tenían de mí. Además, nos introduce al significado que atribuyan al gesto de ingerir un particular tipo de comida y de hacerlo de una manera específica. La diferencia de mi cuerpo era tan evidente que pasaba por mi capacidad (*saber*) o (im)posibilidad (*poder*) de ingerir una específica comida. Las señoras andaban preguntándose entre ellas, qué clase de comida extraña me hubieran podido dar, para alimentar ese tipo de cuerpo extraño.<sup>18</sup> Las preguntas, que se ponían entre ellas en las cocinas, y que dirigían a mi madre o a una compañera más cercana a mí, quien supuestamente sabía la respuesta, eran a menudo durante los almuerzos de las fiestas: “¿Ella sabe comer?” “¿Ella puede comer?” Esas preguntas hechas en castellano, para estar seguras de que yo entendiera, aunque la pregunta no estaba dirigida a mí, tenían significado diferente. *Saber* comer no significaba solamente apreciar el gusto de la “comida campesina”, sino también ser capaz de comer la misma cantidad que ellas y ellos comían después de un día de trabajo o en un día de fiesta. Esto significaba saber juntar los ingredientes en el plato y comer de la manera y en la secuencia en que *se debía* hacer. Por otro lado, *poder* comer su comida tenía que ver con la otredad de mi cuerpo, para ellas mi cuerpo no era apto para aquel tipo de comida. Mi cuerpo era el producto de otro tipo de comida y tenía que ser nutrido con otro tipo de alimentos, que ellas no tenían, producidos por una tierra lejana, en otro territorio, otro clima, por otras manos. Entonces *poder* comer su comida para ellas significaba interrogarse si aquella comida hubiese sido apta para sustentar mi cuerpo.

Sin embargo, mi posibilidad de quedarme en las comunidades tenía que pasar por mi capacidad de ingerir los alimentos producidos y preparados allí. Era necesario que mi existencia como persona fuese certificada mediante la ingestión de *su* comida, mi corporalidad, hasta mi capacidad de hablar el quechua, mi posibilidad de actuar y aprender las tareas cotidianas en la comunidad y en la chacra no era suficiente para atribuirme el estatus de persona adentro de la comunidad.<sup>19</sup> Es cierto que algunas de mis conductas procuraban risas, y mi gusto para el ají y el rocoto – hasta procurarme el llanto – solicitaban mucha hilaridad. Sin embargo, el averiguar mi *capacidad* y mi *posibilidad* de comer *su* comida fue, para mis compañeras y compañeros de trabajo de campo, la manera principal de aceptarme en sus casas, en sus vidas. La definitiva certificación llegaba cuando acontecía que me ofrecían tocosh de papa, uno de los platos que detiene la más fuerte connotación étnica: “muy bien señorita así nosotros comemos, así los abuelos también comían” (Rosalina, Yacya 2005).

Mediante la ingestión de la “comida de olla”, la comida producida con alimentos producidos en las chacras de la comunidad, almacenados en las casas, cocinados y sazonados tradicionalmente en la cocina con fuego de leña, día tras día, mi cuerpo pasó a través de una transformación. Mi identidad mudó en el sentido corporal, tanto que solo después de ese proceso fui buscada como eventual buena esposa para los hijos solteros y considerada apta para la reproducción. “Quédate para semilla” comencé a escuchar. Mi pelo rubio y mis ojos azules, mi corporalidad, hasta aquel entonces

18 | De plato en plato las dudas se resolvían, no sin haber reído mucho juntas, sin embargo la cuestión se ponía nuevamente con la llegada de los estudiantes en el campo, como si cada cuerpo nuevo necesitase de una nueva investigación antes de decidir que cosa darle de comer y sobre todo cada cuerpo nuevo necesitaba de un nuevo proceso de transformación mediante comida andina, y cada vez habían dudas si los chicos y las chicas hubieran podido comer los alimentos propuestos.

19 | Confronta Canessa 1998 sobre el concepto de “indian/non-indian and jaqi/q'ara” y la concepción que la diversidad étnica no sea percibida en base a una diferencia lingüística o biológica, sino en la comprensión de lo que significa ser *persona* adentro de la comunidad y sus relaciones.

demasiado grande y extraña, en ese momento se volvieron algo interesante. Una vez averiguado que se me podía considerar como una persona humana “de verdad”, esas características eran sumamente apreciadas adentro de aquel esquema étnico en que la blanquitud era valorada – un esquema que, como vimos, no es solo local sino nacional.

Decir que la comida es capaz de crear y dar forma a personas significa considerar una visión procesual del concepto de persona que se define en base a una convivencia, a un compartir social que comprende no solamente alimentos sino también espacios, palabras, trabajos y otros gestos cotidianos. El devenir una persona completa en los Andes de Conchucos se produce mediante un proceso de participación a la vida de la casa y de la comunidad, es decir a la vida social del colectivo humano – y no humano – que constituyen la comunidad, sus trabajos cotidianos, sus ritmos y también sus fiestas (cf. Weismantel, 1995; Leinaweaver, 2009; Van Vleet, K. 2008; Salas Carreño, 2016; Venturoli, 2019). Eso presupone una concepción fluida y transformativa de la idea de persona (Carsten, 2004; Sahlins, 2013; Capello, 2016) que yo misma viví sobre mi cuerpo. Efectivamente, ser persona no es un hecho dado, sino un proceso, una acción reiterada (Abercrombie, 1998; Canessa, 1998; Harris 2000), es una manera de hacer las cosas, de vivir, más que una manera de ser. En esa visión la comida entra como elemento que produce y clasifica formas de ser así como puede convertir situaciones y delinear cambios. Como hizo notar Weismantel en los Andes ecuatorianos (2001: 191), también en Conchucos el hecho de comer comida diferente produce cuerpos nuevos y puede modificar tu propia identidad en muchos sentidos, no solamente a nivel social sino también a nivel individual y étnico. Mi prolongada presencia en la comunidad, la intimidad alcanzada con la familia con la cual yo vivía y con otras comuneras y comuneros, mi participación a los eventos públicos y, después de un tiempo, mi reconocida capacidad de comer algunos tipos de alimentos, cantidades consideradas aceptables, así como beber chicha, posiblemente con alcohol, hicieron que *la gringa* fuese reconocida como persona.

En los años siguientes, cuando la intimidad se había ya cimentado, comer juntos fue una herramienta central para reforzar y reafirmar nuestras relaciones, así como para modificarlas y oficializarlas, por ejemplo, mediante el vínculo de comadrazgo. El hecho que yo comía las mismas cosas que ellos/as era tranquilizador y constructor de un espacio de conocimiento. La intimidad y la familiaridad entre nosotros se fue construyendo alrededor de los gestos en el acto mismo del comer: intercambiar la mesa, el espacio de la casa, las palabras y la comida. Así mismo, para los/las que todavía me conocían poco, verme comer durante los almuerzos colectivos construía un área confortable para poder emprender diálogos.

Después de haber participado en tantas preparaciones dentro la cocina, el paso final, en algunas familias, llegó cuando me fue permitido atender a los almuerzos colectivos de las fiestas. Eso significaba que las mujeres de la casa sabían que yo había aprendido las reglas del *juego*.

## ALMUERZOS COLECTIVOS Y MOVILIDAD ÉTNICO-SOCIAL

Esas reglas del *juego* siguen esquemas precisos que se asientan en la organización socioeconómica y ritual de las comunidades. La elección de una comida, de un tipo de preparación, así como la manera de servirla enuncian una pertenencia étnica y social, así como un posicionamiento adentro de las dinámicas de poder de la comunidad. Por otro lado, cada comida es capaz de contribuir en la creación y/o reafirmación de relaciones sociales, de diferentes tipologías – más familiares o más extendidas –, así como puede abrir espacios de cambio para una familia que quiera modificar su posición en las dinámicas sociales de la comunidad. La comida es un claro marcador de inclusión y de exclusión, crea, completa y reafirma los vínculos sociales, de parentesco – real y espiritual –, crea alianzas e impone reciprocidad, porque la comida es un don que no se puede rechazar (van Den Berghe, 1984; Brush, 1977; Weismantel, 1988, 1995; Bourque, 1997; Van Vleet, 2008; Leinaweaver, 2009; Sahlins, 2013; Venturoli, 2019). La semántica de la comida ofrecida construye un diálogo entre quien la ofrece y quien la recibe (Barthes, 1961; Bourque, 2001). Las identidades étnicas y de género no solamente son expresadas, sino reafirmadas y comunicadas mediante la comida y su repartición (Weismantel, 1988: 194). Diferentes normas de consumir y de repartir – así como la capacidad de imponer a otros esas normas – y diferentes tipologías de comida y preparación, explicitan categorías sociales, culturales y económicas: la comida es poder en la forma más elemental, tangible e inevitable (Arnold, 1988). Desde siempre ha sido herramienta de mantenimiento de jerarquías, de dominación colonial, de construcción y definición de clases, razas y diferencias de género (Goody, 1982; Mintz, 1985; Arnold, 1988; Adams, 1990; Anderson, 2005; Counihan, 2005). Las jerarquías asumen una forma culinaria, sostenía Goody (1982).

En las comunidades de los Andes de Conchucos, compartir la comida asegura el amparo de las relaciones de reciprocidad, simétricas o asimétricas, que construyen la comunidad misma, su organización social, económica y su marco cultural. Las relaciones de reciprocidad, internas y externas a la comunidad se asientan sobre el intercambio de trabajo y de alimentos.<sup>20</sup> Las varias y complicadas fases de organización de las fiestas del calendario ritual definen vínculos de reciprocidad entre familias. Cada comida resulta un evento bien estructurado (Douglas, 1972) capaz, por un lado, de comunicar y reproducir esquemas sociales y jerárquicos y, por otro lado, de contribuir en la creación de espacios de cambio y formas de resistencias, originando reacciones de asenso y disenso en los participantes (Weismantel, 1988).

El calendario ritual de las comunidades está marcado por una serie de eventos que se relacionan no solo con la espiritualidad sino también con los eventos políticos, los cambios de mando, las faenas colectivas, el paso de las temporadas agrícolas. El tiempo y el espacio toman forma alrededor de una comida específica (cf. Weismantel, 1988: 117) porque cada momento del ciclo ritual se relaciona a la siembra o cosecha de

20 | Sobre reciprocidad además de Alberti & Mayer (1974) véase también Faas (2017).

una planta alimentaria. De hecho, todos esos pasajes en la vida de los/las comuneros/as se sellan mediante fiestas – que imponen la presencia de comida – que deben ser llevadas a cabo a través de un sistema de cargos. Los cargos se turnan entre todas las familias, quienes toman la responsabilidad de manejar las celebraciones que acompañan a cada evento. Aunque hay varias formas de conservar y almacenar diferentes cultivos, la estación da forma en gran parte a la dieta de las comunidades. De hecho, podríamos decir que casi todas las fiestas tienen su plato específico. Generalmente, la dieta del área de Conchucos se basa en algunos productos ampliamente difundidos: tubérculos, maíz, habas, trigo y algunos frutos –la variedad de estos depende del lugar de producción y de la altura –, así también animales de corral, principalmente pollos, chanchos y cuyes. El intercambio con otras comunidades y la adquisición en el mercado añade otros productos que no se pueden producir directamente.

Comprar productos alimentarios en el mercado es algo que se hace solamente de vez en cuando y en ocasiones especiales. Normalmente los productos adquiridos por esa vía asumen un estatus particular porque comunican la posibilidad económica de la familia que los exhibe. A menudo, esos son ofrecidos con el propósito de comunicar, o emprender, un cambio de posicionamiento adentro de las dinámicas de poder de la comunidad. Frecuentemente esos alimentos – o también objetos para servir, como los platos o vasos de plástico descartables, la presencia de servilletas, de tenedores en lugar de cucharas – son estrenados por los migrantes que vuelven a la comunidad para llevar el cargo, como un modo de mostrar su potencial económico en aumento y también su *blaqueamiento* en la escala étnica. Los alimentos que indican un estatus elevado a nivel social y económico son generalmente aquellos que no son directamente producibles y deben ser adquiridos en el mercado. El proceso de adquisición mediante el dinero, la lejanía física de la producción, así como la lejanía simbólica que representa el desconocimiento sobre cómo se producen, originan un imaginario que comunica poder y que se asocia al mundo criollo/español. Ejemplo de esos alimentos son el cacao con el que se hace el chocolate en las fiestas de navidad o en los matrimonios, los fideos que aparecen de vez en cuando en la sopa en lugar de las papas en algunos eventos públicos. El arroz, el azúcar y el maní son ingredientes que todavía mantienen un espacio importante en la escala jerárquica de los alimentos para mostrar poder económico, aunque estén presentes en las recetas de los platos locales, pues son caros y en el día a día se usan muy poco. Si en las casas huarinas el arroz es el acompañamiento normal de los platos, en las comunidades lo habitual sigue siendo las papas y otros tubérculos. Igualmente, la casi constante presencia de azúcar en las mesas de los/las Huarinos/as expresa abundancia y disponibilidad de dinero, así como un vínculo cotidiano con el mercado.

En la sierra de Conchucos, dos platos muy expresivos son el pollo a la brasa y la parrilla de carne bovina, pues ambos encierran significados densos al representar platos urbanos y costosos por excelencia. Proponerlos en una fiesta en las comunidades

significa comunicar el propio proceso de urbanización del camino migratorio y consecuentemente un ascenso económico. Escoger un plato en vez que otro, en contextos colectivos, significa autoidentificarse y querer ser identificado con categorías étnicas, económicas y sociales específicas.<sup>21</sup>

En el 2008 en Yacya, la familia que llevaba el cargo central de la fiesta patronal organizó el almuerzo después de la procesión de la Virgen de la Natividad, Mama Ñati, apoyada por parientes migrantes que retornaban para la fiesta. Esa familia eligió ofrecer una parrillada<sup>22</sup> como comida del almuerzo colectivo, una parrillada que fue preparada al estilo de Yacya. Las porciones de carne fueron sazonadas mediante un largo procedimiento utilizando anchas ollas de barro. Así también el aderezo había sido preparado en ollas producidas por los alfareros de Yacya. La parrillada fue cocinada en el horno de adobe avivado también con ramas de eucalipto para “que se quede el olorcito” (Erminia, Yacya 2008). El proceso de innovación aplicado a la comida es un proceso de incorporación de nuevos alimentos en un lenguaje que se remite a la idea de “tradición” o “costumbre”, palabras reiteradas durante las conversaciones con relación a la comida. Si el producto es nuevo, la manera de utilizarlo puede ser tal vez antigua, forzándolo dentro de una morfología en uso durante siglos (Montanari, 2010) ya que existen algunas reglas que deben ser respetadas, algunas preparaciones, algunos utensilios, algunas etapas y formas que deben ser reproducidas para mantener un vínculo con la tradición. La familia, con esa elección, comunicó su capacidad económica, así como su voluntad de proporcionar un plato urbano. El respeto de las normas permitió a la familia ser percibida positivamente por las/los comuneras/os y así elevar su estatus dentro del colectivo social. La familia fue capaz de innovar, proporcionando nuevos alimentos costosos y pertenecientes al imaginario de la costa blanca, pero incorporándolos a la tradición culinaria local. De hecho, la innovación debe adecuarse al “gusto local”, siendo que el órgano del gusto no es la lengua, sino el cerebro, un órgano determinado culturalmente y por lo tanto históricamente, a través del cual se aprenden y transmiten los criterios de evaluación (Montanari, 2004: 73). Como vimos, la comida debe ser preparada de una forma específica: en Conchucos: un elemento imprescindible son las ollas de barro y la fogata, eso confiere a la comida un gusto imposible de obtener en otras ollas e imprescindible en un almuerzo ritual. Además, se supone que la olla de barro y la leña atribuyen a los alimentos propiedades nutricionales y terapéuticas particulares. En el caso de la fiesta de Yacya, la carne al horno tradicional con eucalipto, aderezada en las ollas de barro, correspondía a la innovación adentro de una *morfología tradicional*.

Es así que cuando la familia consigue organizar su almuerzo según las reglas de la *tradición* – la manera de cocinar y de servir<sup>23</sup> – aunque proponiendo comidas nuevas, como parrillada, desencadenará un proceso de cambio adentro de la jerarquía comunal. Pues la idea que la familia está tratando de comunicar a los demás comuneros/as es su capacidad de abastecimiento de productos foráneos, así como su costumbre

21 | En la provincia de Huari desde el 2006, con los cambios aportados por los proyectos financiados por el canon minero, procedente de la Mina Antamina (Venturoli 2012), han comenzado a multiplicarse los restaurantes de todas tipologías de comida: desde restaurantes de “comida típica” a las pollerías y las *cevicherías* hasta los *chifas* (la comida china peruana). Eso está expandiendo la brecha de consumo entre las comunidades y la cabecera municipal, que se ve cruzada por una pluralidad de diferentes actores sociales que antes nunca se habían visto en la región: extranjeros que trabajan en las ONG que reciben dinero del presupuesto participativo, ingenieros y trabajadores limeños y de otras regiones que trabajan en las obras de la municipalidad, hasta un prostíbulo con mujeres que viene de afuera

22 | En vez que un puchero o otra tipologías de estufados más tradicionales en esas fiestas.

23 | El prestigio de la familia se impone y se despliega también mediante el respeto de las reglas espaciales y temporales en que se sirve la comida. Todo el almuerzo se desarrolla según etapas fijas y normas reconocidas que deben ser respetadas. Estas dos dimensiones – espacial y temporal – definen una jerarquía entre las personas presentes.

de comer esa categoría de comida. Es decir, su intencionalidad de modificar su posicionamiento dentro de las dinámicas de la comunidad, pasa también por una transformación de sus cuerpos. Esa transformación procura un *blanqueamiento* mediante la ingestión de alimentos considerados étnicamente vinculados al contexto urbano, costeño y mestizo, traídos gracias al apoyo económico del componente migrante de la familia. Ese proceso, que se produce en la comida del día a día, se manifiesta, sin embargo, públicamente en los almuerzos colectivos, teniendo así un efecto en las dinámicas comunales. Si bien el efecto principal se obtiene adentro de la comunidad, existe un papel central desarrollado por los parientes emigrados cuando vuelven para ayudar en el cargo. No solamente su apoyo económico y su influencia en las elecciones del menú del almuerzo, sino también su vínculo con el área costera urbana y criolla, fueron cruciales para producir el efecto de *blanqueamiento* de la familia de Yacya.

## POSTRE

En los primeros periodos de la colonia los españoles estaban preocupados en no comer demasiados alimentos del Nuevo Mundo, porque se pensaba que eso hubiera podido comprometer sus cuerpos y hacer que se convirtieran en cuerpos indígenas, por eso la introducción de cultivos y animales desde la península fue de máxima importancia desde el comienzo de la colonia (Earle, 2012). De hecho, la dieta era central para la empresa colonial. La comida desempeñó un papel fundamental en la estructuración de las categorías europeas de español e indio que sustentaron el universo colonial de España en la era moderna temprana (Earle, 2010). Al mismo tiempo, siguiendo los principios de la medicina galénica, se pensaba que comer comida procedente de la tierra de origen podía ayudar a mantenerse sano, fuerte y alejado de las enfermedades causadas por el anhelo de la tierra de origen. El pan de trigo, el vino de uva y el aceite de oliva fueron marcadores de la identidad cristiana y ayudaron en hacer cuerpos españoles, es decir la españolidad podía ser algo corporal además que algo político, cultural o religioso (Earle, 2012: 65). Por lo tanto, los cuerpos europeos e indígenas comenzaron a conceptualizarse como inconmensurablemente diferentes y fundamentalmente incomparables. La comida ayudó a crear las diferencias corporales que apuntalaron las categorías europeas de español e indio. Los cuerpos españoles diferían de los indígenas porque la dieta española difería de la dieta amerindia, pero estas diferencias no eran en absoluto permanentes, los cuerpos podían ser alterados tan fácilmente como las dietas (Earle, 2010: 690).

En las comunidades de la provincia de Huari, los cuerpos de los diferentes actores que la habitan se construyen en un contexto de interacciones pragmáticas en el cotidiano desplegarse de elaboraciones que operan también sobre un pasado compartido. Esas acciones involucran una serie de elementos visibles y externos, como el vestuario, el lugar de procedencia, el vínculo y el manejo de la tierra, así como elementos

internos, es decir sustancias que se ingieren y entran al cuerpo: comidas y bebidas.

Si la comida, sus ingredientes y su preparación concretan la categoría de persona, trazan y comunican también su estatus social, su clasificación étnica. La comida no es solamente vehículo principal para establecer relaciones y diálogos, sino también un sistema semiótico que comunica informaciones precisas delineadas en un contexto bien definido. Tenemos que conocer aquel contexto para poder entender los códigos de la comida. Es un lenguaje que cada actor de aquel contexto aprende y ejerce para poder participar de la acción social. Yo misma tuve que aprender parte de aquel lenguaje, así como muchos otros, para poder actuar adentro de la comunidad. En los almuerzos colectivos, la elección de los ingredientes de los platos, la manera de cocinarlos, de servirlos, las mismas ollas en que se cocina, constituyen un sistema de comunicación no verbal que tiene un fuerte impacto sobre las relaciones sociales; asimismo el acto de comer resulta de extrema importancia en la definición de la persona. Los cuerpos de los comuneros están hechos por la mayor parte de “comida de olla” que se cultiva en la chacra, los cuerpos de los huarinos están hechos de “comida criolla” comprada en el mercado. Los varios significados delinean imaginarios y nuevos posicionamientos para las poblaciones indígenas de Conchucos que, por supuesto, no reciben pasivamente esos esquemas de pensamientos sino los elaboran y los articulan en un cuadro fluido de etnicidades. Mi cuerpo fue aceptado dentro de los cuerpos de las y los comuneros mediante la ingestión de comida de olla: mi blanquitud fue atenuada hasta casi *indigenizarse*, no a nivel estético (fenotípico) sino a nivel *relacional*, pues de allí fui considerada idónea para un posible emparejamiento. Mi cuerpo pasó un proceso de *domesticación*, es decir se volvió relacionable: pasó a ser de un cuerpo otro a un cuerpo cercano con el que se podía interactuar, hasta para la reproducción. Eso es porque la asunción de la comida correcta, de la forma correcta, hizo que yo pudiera negociar mi posicionamiento en el espacio comunal.

Para los/las comuneros/as también se admite una circularidad de las categorías mediante la comida. Como vimos, las innovaciones culinarias, si tienen éxito y buena acogida por parte de la colectividad, tienen la capacidad de modificar la posición de una familia en las dinámicas internas de poder económico-social de la comunidad. Es decir, estas innovaciones producen un proceso de *blanqueamiento*, modificando la posición en la escala jerárquica de las dinámicas locales. Eso es posible porque esas categorías no son fijas sino determinadas por las relaciones sociales y por una serie de dispositivos que se ponen en juegos en cada interacción. Cada vez que una familia se coloca al centro de un evento colectivo pone en juego su alteridad así como su capital social, su capacidad de movilizar sus redes sociales y de reciprocidad en la comunidad, y también hacia áreas urbanas en la costa y hasta afuera del país, relacionándose con migrantes transnacionales<sup>24</sup>. De esta manera podemos ver una serie de cuestiones que intervienen en la formación de las categorías identitarias de las que a veces se dice precipitadamente que han sido impuestas (López Caballero, 2017), en cambio

24 | En las dos comunidades las migraciones internacionales se dirigen sobretudo hacia Estados Unidos.

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

se formulan como espacios vivos de relaciones sociales imbricados en dinámicas de poder y jerarquías sociales construidas históricamente que, sin embargo, en el presente se trata de subvertir.

---

**Sofia Venturoli** es maestra en *Social Anthropology and Amerindian Studies*, en la University of St. Andrews y doctora en antropología en la Università di Bologna, es investigadora y profesora en la Università di Torino. Entre sus publicaciones: *Los hijos de Huari: etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Ancash, Perú* (2011). *Geografía, raza e territorio. Agostino Codazzi e la Commissione Corografica in Colombia* (Morelli - Venturoli 2021).

**CONTRIBUCIÓN DE AUTORIA:** No se aplica

**FINANCIACIÓN:** Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia

---

## BIBLIOGRAFÍA

- |  |   |
|--|---|
| <p>ABERCROMBIE, Thomas Alan. 1998. <i>Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people</i>. Madison, University of Wisconsin Press.</p> <p>ACKERMAN, Raquel. 1991. "Clothes and Identity in the Central Andes: Province of Abancay, Peru". In: BLUM SCHEVILL Margot; BERLO, Janet Catherine; DWYER, Edward B. (eds.) <i>Textile traditions of Mesoamerica and the Andes</i>, Austin, University of Texas Press, pp. 231-260.</p> <p>ADAMS, Carol. 1990. <i>The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory</i>. New York, Continuum.</p> <p>ALLEN, Chaterine. 1988. <i>The Hold Life has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community</i>. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.</p> <p>ALBERTI, Giorgio; MAYER, Enrique (eds.). 1974. <i>Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos</i>. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.</p> | <p>ANDERSON, N. Eugene. 2005. "Me, Myself, and the Others: Food as Social Marker". In: ANDERSON, N. Eugene <i>Everyone Eats. Understanding Food and Culture</i>. New York y London, New York University Press. pp.171-187</p> <p>ARNOLD, David. 1988. <i>Famine: Social Crisis and Historical Change</i>. New York, Basil Blackwell.</p> <p>ADH (Archivo Departamental Huanuco). 385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4.</p> <p>ADH (Archivo Departamental Huanuco). 394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5.</p> <p>ADH (Archivo Departamental Huanuco). 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9.</p> <p>ADH (Archivo Departamental Huanuco). 45 - prot - caja 2 doc. 1 reg. 2.</p> <p>AGN (Archivo General de la Nación). Legajo 1 C.6 f.15.</p> |
|--|---|

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

BARTHES, Roland. 1961 [1997], “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”. In: COUNIHAN Carole and Penny VAN ESTERIK (eds.) 1997. *Food and Culture a Reader*. Second Edition. New York, Routledge, pp. 28-35.

BASTIEN, Joseph. 1985. Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology. *American Anthropologist*, New Series, vol. 87, n. 3: 595-611. DOI 10.1525/aa.1985.87.3.02a00050

BOURQUE, Nicole. 2001. “Eating Your Words: Communication and Food in the Ecuadorian Andes.” In: HENDRY, Joy; WATSON, C. W. (eds). *An Anthropology of Indirect Communication*. London: Routledge, pp. 85-100.

BOURQUE, Susan C; WARREN, Kay Barbara. 1985. *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Michigan, The University Michigan Press.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia. 1987. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En: BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan; CERECEDA, Veronica. (eds). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol, pp.11-59.

CANEPA, Gisela. 2008. *The Fluidity of Ethnic Identities in Peru*. CRISE WORKING PAPER No. 46, June, 2008, Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity.

CANESSA, Andrew. 1998. Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia. *Ethnos*, vol. 63, n. 2: 227-247. DOI 10.1080/00141844.1998.9981573

CANESSA, Andrew. 2005. *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Tucson, The University of Arizona Press.

CAPELLO, Carlo. 2016. *Antropología*

*della Persona. Un'esplorazione*. Milano Percorsi di Ricerca, Franco Angeli.

CARSTEN, Janet. 1995. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, vol. 22, n.2: 223-241. DOI 10.1525/ae.1995.22.2.02a00010

CORNEJO HAPPEL, Claudia. 2012. You are what you eat: Food as expression of social identity and intergroup relation in the colonial Andes. *Cincinnati Romance Review*, Vol. 33: 175-193. Available on <https://scholar.uc.edu/show/zg64tn41d>, consulted on August 24, 2021.

COUNIHAN, Carole M.; KAPLAN, Steven L. (eds.). 2005. *Food and Gender. Identity and Power*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

COUNIHAN, Carole M. 2009, *A Tortilla is like Food. Food and Culture in the San Luis Valley of Colorado*. Austin, University of Texas Press.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. 2003. “Prefacio”. En: *Informe Final, Tomo I, Primera Parte*. Lima, Gobierno del Perú.

DEGREGORI Carlos Iván; SANDOVAL, Pablo. 2007. “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”. En: DEGREGORI Carlos Iván; SANDOVAL, Pablo (compiladores). 2007. *Saberes Periféricos Ensayos sobre la Antropología en América Latina*. Lima, Instituto Francés Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 5-50.

DE LA CADENA, Marisol. 1992. Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Isis Internacional*, Ediciones de las Mujeres No. 16. Santiago de Chile.

DE LA CADEMA, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

DE LA CADENA, Marisol. 2007. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”. En: DEGREGORI, Carlos Iván; SANDOVAL, Pablo. (compiladores). *Saberes Periféricos Ensayos sobre la Antropología en América Latina*. Lima, Instituto Francés Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, pp.107-151.

DOUGLAS, Mary. 1972. Deciphering a Meal. *Daedalus, Myth, Symbol, and Culture*, vol.101, n.1: 61-81.

EARLE, Rebecca. 2010. If You Eat Their Food...”: Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America. *The American Historical Review*, vol. 115, n.3: 688-713. DOI 10.1086/ahr.115.3.688

EARLE, Rebecca. 2012. *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492–1700*. New York, Cambridge University Press.

FEMENÍAS, Blenda. 1991. *Regional Dress of the Colca Valley, Peru: a Dynamic Tradition*. In: BLUM SCHEVILL Margot; BERLO, Janet Catherine; DWYDER, Edward B. (eds.) *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes*, Austin, University of Texas Press, pp.179-204.

FUENZALIDA, Fernando, 1970. “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”. En: FUENZALIDA, Fernando; MAYER, Enrique; ESCOBAR, Gabriel; BOURRICAUDS, François; MATOS MAR, Jose. *Perú Problema 4, El Indio y el Poder*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. pp.15-86.

GADE, Daniel W; ESCOBAR, Mario. 1982. Village settlement and the colonial legacy in southern Peru. *Geographical Review* vol. 72, n.4: 430-449. DOI 10.2307/214595

GARRA, Giulia, 2007. La domenica del mercato: l'economia familiare attraverso la verticalità

andina. *Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*, Perugia, 5-6-7-8 Maggio 2007.

GOLTE, Jürgen; ADAMS, Norma. 1986. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

GOODY, Jack. 1982. *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. New York, Cambridge.

HARRIS, Olivia. 2000. *To make the earth bear fruit: ethnographic essay on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies.

LEINAWEAVER, Jessica B. 2009. *Los niños ayacuchanos. Una antropología de la adopción y la construcción familiar en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

LÓPEZ CABALLERO, Paula. 2017. *Indígenas de la Nación. Etnografía histórica de la Alteridad en México. (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México D.F., Fondo De Cultura Económica.

MÉNDEZ, Cecilia. 1996. Incas Si, Índios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis. *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, n. 2: 197–225. DOI 10.1017/S0022216X00012682

MÉNDEZ, Cecilia. 2011. De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Historica*, vol. 35, n.1: 53-102

MERLUZZI, Manfredi. 2014. *Gobernando Los Andes. Francisco De Toledo Virrey Del Perú 1569-1581*. Lima. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica Del Perú.

MOGROVEJO, Toribio A. de, [1593] 1920. Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes. *Revista del Archivo Nacional*. vol. II, n.1: 228-278.

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

MURRA, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

MINTZ, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York, Penguin.

MONTANARI, Massimo. 2004. *Il cibo come Cultura*. Bari, Laterza.

PARKER, Gary; CHÁVEZ, Amancio. 1976. *Diccionario Quechua Ancash-Huailas*. Lima, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

ORLOVE, Benjamin. 1993. Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, vol. 60, n.2: 301-336. [www.jstor.org/stable/40970740](http://www.jstor.org/stable/40970740)

ORLOVE, Benjamin. 1998. “Down to Earth: Race and Substance in the Andes”. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, n. 2: 207-222. DOI 10.1016/S0261-3050(97)00088-0

OSSIO, Acuña, Juan M. 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

OSSIO, Acuña, Juan M. 1994. *Las Paradojas Del Perú Oficial*. Lima, Pontificia Universidad Católica,

PAULSON, Susan. 2006. Body, Nation, and Consubstantiation in Bolivian Ritual Meals. *American Ethnologist*, vol. 33, n.4: 650-664. DOI 10.1525/ae.2006.33.4.650

PAZZARELLI, Francisco. 2010. La importancia de hervir sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes. *Antipoda*, vol. 10: 157-181. DOI 10.7440/antipoda10.2010.08

PLATT, Tristan. 2001. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de*

*Estudios Americanos*, vol. 58, n. 2: 633-678. DOI 10.3989/aeamer.2001.v58.i2.218

QUIJANO, Anibal. 1980. *Dominacion y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul Editores.

RADCLIFFE, Sarah; WESTWOOD, Sallie. 1996. *Remaking the Nation. Place, identity and politics in Latin America*. London and New York, Routledge.

RASNAKE, Roger. 1988. *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power among an Andean People*. Durham, Duke University Press.

SALAS CARREÑO, Guillermo. 2016. “Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes”. *Anthropological Quarterly* vol. 89, n. 3: 813- 840. <https://www.jstor.org/stable/44245381>

SAHLINS, Marshall. 2013. *What Kinship Is - And Is Not*. Chicago, London. The University of Chicago Press.

SAIGNES, Thierry. 1984. “Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (S. XVIII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665”. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 21: 27-75.

SAITO, Akira; ROSAS LAURO, Claudia. 2017. *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*. Lima. Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

SPEDDING, Alison. 1993. Semiótica de la cocina paceña o ‘porquerías que nos hacen pasar por comida’. (Un bosquejo inicial). *Revista Unitas*, vol. 10: 51-64.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. 1984. Ethnic cuisine: Culture in nature. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, n. 3: 387-397. DOI 10.1080/01419870.1984.9993452

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

VAN VLEET, Krista. 2008. *Performing kinship. Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin, University of Texas Press.

VENTUROLI, Sofia. 2011. *Los hijos de Huari: etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Ancash, Perú*. Lima, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

VENTUROLI, Sofia. 2012. Este conocimiento nadie nos lo va a quitar, el dinero o cualquier cosa que tienes todo te pueden robar. Canon minero y cambios sociopolíticos en la provincia de Huari, Ancash, Perú. *Medio Ambiente y Urbanización*, vol. 76, n.1: 69-90.

VENTUROLI, Sofia. 2019. “Ruku, Chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú”. *Anales de Antropología. Revista del Insituto de Investigaciones antropológicas UNAM*, vol. 53, n. 1: 19-32. DOI 10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639

WEISMANTEL, Mary. 1988. *Food, Gender, and Poverty*. Illinois, Waveland Press.

WEISMANTEL, Mary. 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, vol. 22, n. 4: 685-704. DOI 10.1525/ae.1995.22.4.02a00010

---

Recebido em 8 de setembro de 2020. Aceito em 17 de junho de 2021.

“¿Ella sabe comer?” Comida, construcción de la persona y relaciones étnico-sociales en los Andes de Conchucos, Perú

# Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil)<sup>1</sup>

**Edmundo Antonio Peggion**

Universidade Estadual Paulista e Universidade Federal de São Carlos / São Carlos, SP, Brasil  
edmundo.peggion@unesp.br  
<https://orcid.org/0000-0001-9056-9417>

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192794>

**1** | Este artigo surgiu a partir de minha experiência em processos de regularização fundiária dos quais participei no sul do estado de Amazonas. O estímulo a desenvolver a reflexão veio da participação em dois eventos: como coordenador da mesa "Ações em Terras: Ocupar, Retomar, Demarcar, Mapear e Caminhar", durante o II Encontro de Etnologia, História e Política Indígena, em setembro de 2018 na UFSCar e como debatedor na mesa "Políticas e Dinâmicas Territoriais durante o Seminário Conjuntos Multicomunitários nas Terras Baixas Sul-americanas", em novembro de 2018 na Unicamp.

## RESUMO

Com o presente artigo, busca-se uma reflexão acerca dos processos de regularização fundiária nos quais diferentes formas de conhecimento entrecruzam-se. O ponto de partida é um conjunto de experiências relativas a estudos de identificação de terras indígenas no sul do estado do Amazonas. A intenção é problematizar a grafia de distintas leituras de contextos. Se de um lado o antropólogo deve redigir um relatório que contenha um mapa com os limites de uma terra indígena, de outro deve compreender a confluência de relações constitutivas de um coletivo e seu lugar. Se a produção de um texto e de um mapa são pensados para futuras leituras (jurídicas e antropológicas), os registros dos lugares, pautados em eventos que conjugam socialidade e sociabilidade, são também uma forma de linguagem.

## PALAVRAS-CHAVE

Povos indígenas sul-americanos, Tupi-Kagwahiva, terras indígenas

## LAND REGULARIZATION AND KNOWLEDGE REGIMES: NOTES ON THE SOUTH OF THE STATE OF AMAZONAS (BRAZIL)

**ABSTRACT** The present article seeks a reflection on land regularization processes in which different forms of knowledge intersect. The starting point is a set of experiments related to studies of indigenous land identification in the southern state of Amazonas. The intention is to point at possibilities of different contextual readings. If on the one hand the anthropologist must write a report containing a map that establishes the boundaries of an indigenous land, on the other hand he must understand the confluence of the constitutive relations of a collective and its place. If the production of a text and a map are intended for future readings (legal and anthropological), the registers of places, based on events that combine sociality and sociability, are also a form of language.

**KEYWORDS**

South American indigenous, Tupi-Kagwahiva, indigenous territory

## REGULARIZACIÓN DE TIERRAS Y ESQUEMAS DE CONOCIMIENTO: NOTAS SOBRE EL SUR DEL ESTADO DE AMAZONAS (BRASIL)

**RESUMEN** Con el presente artículo, se busca una reflexión sobre los procesos de regularización de la tierra en los que se entrecruzan diferentes formas de conocimiento. El punto de partida es un conjunto de experiencias relacionadas con estudios de identificación de tierras indígenas en el sur del estado de Amazonas. La intención es problematizar la grafía de diferentes lecturas de contextos. Si por un lado el antropólogo debe redactar un informe que contenga un mapa con los límites de una tierra indígena, por otro debe comprender la confluencia de relaciones constitutivas de un colectivo y su lugar. Si la producción de un texto y de un mapa están pensados para futuras lecturas (jurídicas y antropológicas), los registros de los lugares, pautados en eventos que conjugan socialidad y sociabilidad, son también una forma de lenguaje.

**PALABRAS CLAVE**

Pueblos indígenas de Sudamérica, Tupi-Kagwahiva, tierras indígenas

## TERRA E COMPROMISSO

Em 1993, quando estive entre os Tenharin<sup>2</sup> do rio Marmelos como pesquisador de mestrado, fui convidado a participar de uma grande reunião de lideranças. Na ocasião, solicitaram que eu apresentasse minha proposta de pesquisa para que fosse avaliada pelo coletivo. Convém destacar que minha chegada foi facilitada em razão de viagens anteriores ao Amazonas e também pelo fato de ter sido orientado, na graduação, pelo Prof. Miguel Menéndez, pesquisador dos Tenharin e já falecido na época<sup>3</sup>. No mestrado, saí de um enfoque sobre a história indígena e fui para o estudo do parentesco. Os Tenharin, denominados Tupi Kagwahiva, possuem um sistema de metades exogâmicas que recebem nomes complexos vinculados a pássaros: uma denomina-se Mutum-Nagwera e a outra Kwandu-Taravé. No momento em que me foi solicitada a apresentação da pesquisa, esse era meu tema principal e sobre o qual escrevi vários textos posteriormente (Peggion, 1996a, 2004, 2011, 2012). Durante um bom tempo, na reunião referida acima, fui inquirido sobre as intenções e objetivos da pesquisa. Como estudante de mestrado e por questões pessoais, não tinha condições de efetuar qualquer pagamento como retorno à pesquisa, mas me coloquei inteiramente à disposição para ajudar o grupo politicamente<sup>4</sup>. Nossa conversa foi intercalada por grandes discursos, na língua indígena, que versavam sobre qual seria a possível contribuição de minha parte caso a pesquisa fosse aceita. Discussões suspensas, cada um seguiu para sua casa e eu fui acomodado em uma delas, ao lado da casa do Tavejara<sup>5</sup> Kwahã, que estava vazia por conta de viagem do morador. Para minha surpresa, o assunto da reunião ainda não estava encerrado. Seguiram-se horas de micro reuniões realizadas por Kwahã, que visitou todas as lideranças durante o período noturno. No outro dia, pela manhã, fui novamente chamado para um novo encontro no qual foi anunciado solenemente o aceite do meu trabalho. A condição, conforme acertado, era um apoio efetivo na regularização fundiária das terras indígenas da região e, em particular, nos ajustes necessários para a Terra Indígena Tenharin. Cabe salientar que, em meados dos anos de 1980, havia ocorrido um primeiro estudo de identificação desta Terra Indígena. No entanto, uma região com castanhais havia ficado fora por conta de um acordo, realizado na ocasião, entre os Tenharin, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e alguns invasores. Os anos passaram e o acordo não foi cumprido (Menéndez, 1989).

De volta à minha casa, um tanto perdido sobre como proceder em relação à solicitação que me foi feita, em período anterior ao formato dos meios de comunicação de hoje, comecei a telefonar e escrever cartas para a Funai, em Brasília. Logo em seguida, fui convidado a coordenar o Grupo de Trabalho para realizar os ajustes fundiários da Terra Indígena Tenharin do Igarapé Preto. Daí seguiram-se os estudos fundiários para a Terra Indígena Tenharin do rio Sepoti e Terra Indígena Torá (povo Txapakura) na região do baixo rio Marmelos em 1998, Terra Indígena Jiahui em 2000 e Terra Indígena

Partes deste trabalho foram apresentadas nos seguintes eventos, ambos em 2019: no XLI Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia, Itália e no Canteiro de Antropologia - Jornadas da Caatinga na Universidade Federal do Vale do São Francisco em São Raimundo Nonato, no Piauí. A presente versão é parte de uma reflexão maior que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP n. 2018/19262-9). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

2 | Em uma reunião com os Tenharin no mês de outubro de 2018, observei que os documentos da Associação estavam sendo grafados com "Tenharin", com "n" final. Perguntei às lideranças presentes na reunião as razões e me foi dito que haviam acordado que, a partir de agora, seria assim. Neste sentido, passo também a grafar Tenharin e não mais Tenharim.

3 | Miguel Angel Menéndez produziu uma importante reflexão sobre os povos indígenas da região. Além de estudos sobre o contexto etnográfico ou etnohistórico (Menéndez, 1981/1982; 1984/1985), escreveu também sobre questões ligadas às terras (Menéndez, 1984) e uma tese sobre os Tenharin (Menéndez, 1989).

4 | Na ocasião da viagem para a pesquisa de mestrado eu não tinha certeza de que haveria algum tipo de exigência de retorno. Quando, em campo, notei que os Tenharin não cobriam um retorno financeiro, pois acabei sendo vinculado ao prof. Miguel Menéndez. De qualquer modo havia uma expectativa de apoio de algum tipo.

5 | Entre os Tenharin, Tavejara é o termo usado para chefe. No dicionário do Summer Institute of Linguistics temos: "ta-: indica modo de ação positiva e desejada. / ta-: indica modo de ação negativa desejada ou ordem negativa; / ocorrem juntos a um prefixo e um sufixo. / -ovajar: caça repartida ao meio ou em quatro partes. / -ovajar: matador" (Betts, 1981).

Tenharin do rio Marmelos – Gleba B em 2002. Escrevi, em distintos momentos, sobre a questão territorial no sul do Amazonas (Peggion, 1996b, 1998, 2001).

Hoje, quando retorno ao rio Marmelos, alguns velhos Tenharin sempre querem falar comigo sobre as terras, locais de passagem, de moradia, de acontecimentos, rios, nomes e memórias. Nas conversas sempre falamos sobre os eventos que marcam os lugares identificados: as referências a acontecimentos do tempo “dos antigos”, de tempos relativamente recentes e de quando estivemos de passagem pelos referidos locais durante os estudos sobre os limites territoriais. Por motivos diversos, sejam eles políticos e/ou circunstanciais, há também pontos controversos nos limites instituídos, gerando debates sobre as picadas<sup>6</sup> estarem em alguns lugares e não em outros. No entanto, são registros pontuais que não afetam sobremaneira a garantia territorial gerada a partir do processo de regularização fundiária, que tem como referência o estudo feito pelo antropólogo<sup>7</sup>.

Tendo como base um período relativamente longo como profissional que realizou pesquisas acadêmicas, e que esteve presente no apoio à identificação das Terras Indígenas na região, pretendo refletir, de maneira preliminar, sobre algumas questões que remetem ao contexto no qual os processos de regularização fundiária costumam ocorrer. À vista disso, minha intenção é remeter ao encontro entre a perspectiva indígena com relação ao seu território e a perspectiva dada a um estudo, realizado por um antropólogo, e que resulta em um relatório e um mapa. O estudo, nesse caso, deve traduzir os referenciais simbólicos que dão conta de sentidos outros que não são ancorados exclusivamente na geografia.

## PANORAMA HISTÓRICO

A presença Kagwahiva na região é incontestável. Além das notas de viajantes, missionários e presidentes de província, há momentos de conjunção entre os registros documentais e esboços etnográficos. As principais referências para a região, já no início do século XX, no que se refere aos povos Kagwahiva são Curt Nimuendajú (1924, 1963), José Garcia de Freitas (1926), Joaquim Gondim (1925, 1938) e Vitor Hugo (1959). Claude Lévi-Strauss também escreveu sobre os povos Kagwahiva da região do rio Machado (Lévi-Strauss, 1996, 1958, 1963).

Nimuendajú participou da chamada “pacificação” dos Parintintin e Lévi-Strauss esteve entre os Tupi-Kagwahiva no atual estado de Rondônia. Ambos escreveram e publicaram sobre suas experiências. Embora Nimuendajú tenha somente dado início aos trabalhos com os Parintintin, acabou publicando um texto que tentava dar conta da organização social dos Kagwahiva. José Garcia de Freitas e Joaquim Gondim trabalharam para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Vitor Hugo foi missionário salesiano na região.

6 | Picada é uma abertura na mata que estabelece o limite físico da Terra Indígena. Em geral possui cerca de seis metros de largura e é intercalada por marcos e placas indicativas.

7 | Argumento semelhante encontra-se em Sáez (2015: 279): “Para irritação dos anti-indígenas, e talvez até para desmaio dos pró-indígenas, o contencioso territorial indígena nunca parece chegar a um final feliz. Não me refiro (só) a situações como as do Nordeste ou do Sul do Brasil, onde a demografia densa e os interesses econômicos fortes opõem sérias resistências ao reconhecimento dos índios e, portanto – como manda a Constituição –, de suas terras, senão mesmo a situações como as dos Yaminawa, onde uma pressão fundiária relativamente fraca facilitou o reconhecimento e a demarcação. A terra demarcada já parece demais para os oponentes da causa indígena, mas a reivindicação continua”.

Nos registros que antecedem tais autores, em relatórios oficiais produzidos tanto no século XIX quanto no início do século XX, lê-se coisas como “correria de índios”, ataques guerreiros, etc., demonstrando a ocupação efetiva, pelos povos indígenas, de todo território da bacia do rio Madeira, em particular de seus principais afluentes. A cada tentativa de invasão, os povos Kagwahiva respondiam com a defesa de seus territórios. O mapa etnohistórico desenvolvido por Miguel Menéndez (1981/1982) é um exemplo disso. Ao registrar as localizações dos povos indígenas de acordo com as citações nos documentos, Menéndez (1981/1982) nos mostra a ampla ocupação indígena da região.

Os Tupi-Kagwahiva, nesse contexto, talvez sejam os povos mais registrados em diferentes locais do território. Com a saída de Nimuendajú da região, seu sucessor no SPI foi José Garcia de Freitas que, como veremos, consta na documentação como usurpador de terras indígenas. José Garcia de Freitas tinha a incumbência de atrair os povos indígenas da região e “pacificá-los”, utilizando-se da metodologia positivista vigente à época. Após o contato estabelecido, as aldeias indígenas eram configuradas em micro vilas e o território era liberado para a ocupação e extração de seringa. Como consequência, os próprios indígenas, habitantes tradicionais, tornavam-se seringueiros e passavam a trabalhar para os seringalistas que ocupavam suas terras. Tal fenômeno, convém destacar, ocorreu de maneira generalizada em toda a Amazônia.

José Garcia de Freitas realizou extensos registros direcionados aos diretores do SPI. Em tais registros, já conhecedor da língua Kagwahiva, anotava as particularidades de cada grupo. A percepção que Freitas nos passa é a de grupos que se sabiam semelhantes, mas que estabeleciam suas marcas distintivas. Além disso, fica claro que a constituição de tais unidades era algo instável e que dissensões eram frequentes.

O que se nota na documentação histórica é a ampla ocupação dos grupos Kagwahiva pela região de maneira a gerar uma configuração particular e que remete à organização social de tais povos. As alianças e os conflitos que definem os grupos são parte do parentesco e, para além de serem entendidos como decorrentes dos encontros entre grupos inimigos ou por disputas territoriais, fazem parte de processos que são inerentes à organização social. Em artigo anterior (Peggion, 2016) esbocei tal questão.

Quando de sua passagem pela região do rio Machado (no atual estado de Rondônia), nos anos de 1930, Claude Lévi-Strauss elaborou uma reflexão sobre a organização social Kagwahiva, tendo como base suas observações etnográficas. De sua experiência em campo resultaram dois artigos (Lévi-Strauss, 1958, 1963) e uma parte do livro *Tristes Trópicos* (1996). A percepção de Lévi-Strauss (1958) em relação aos grupos Kagwahiva da região do rio Machado (hoje estado de Rondônia) foi certa e é notável a semelhança aos processos que ocorreram no sul do Amazonas. A questão que se coloca é como ocorreu a passagem de pequenos grupos organizados e nominados pelo sogro/líder do grupo doméstico para a configuração atual como unidades étnicas. Penso que seja esse o foco para se pensar em um contexto em que há o registro de limites e, também, a presença de uma rodovia federal. Pelos territórios Tenharin e Jiauhi passa a

rodovia Transamazônica (BR-230) e, que veremos em breve, impacta fortemente sobre a vida dos povos indígenas da região. Gabriel Garcêz Bertolin (2014) estudou os Tenharim do rio Marmelos e também notou a configuração acima referida, bem como as questões relacionadas à rodovia Transamazônica. Segundo Bertolin, o nome da rodovia é *pepu-ku'hua* cujo significado é “caminho comprido”, “caminho longo”:

A expressão “caminho comprido” aponta para a multiplicidade de outros trajetos acessados pelos Tenharim em oposição à extensa picada aberta pelo Estado, uma vereda sem fim, em termos dimensionais comparada somente ao rio Marmelos (Bertolin, 2014: 57).

Segundo o autor, o “caminho comprido” se opõe à variedade de picadas abertas na mata que conectam aldeias, pontos de caça, castanhais e o rio Marmelos (Bertolin, 2014: 57). Para além disso, penso que as confluências entre o rio Marmelos e a rodovia Transamazônica podem trazer elementos para se pensar a organização social Kagwahiva. O trabalho de Bertolin é importante por tematizar questões, justamente, sobre a relação entre o rio Marmelos e a rodovia Transamazônica. Da mesma maneira que faremos aqui, o autor remete a um artigo de Fernando Santos-Granero (2005), para pensar a paisagem Kagwahiva como carregada de agência humana e não humana (Bertolin, 2014: 68).

\*\*\*

Atualmente, os povos chamados Kagwahiva distribuem-se em duas áreas, a do médio rio Madeira, no estado do Amazonas, e a do alto rio Madeira e rio Machado, em Rondônia (respectivamente, os Kagwahiva setentrionais e os Kagwahiva meridionais, de acordo com Kracke [2004]). Segundo Nimuendajú (1924, 1963), esses grupos seriam descendentes da antiga nação dos “Cabahibas” que, ao migrar do Alto Tapajós para o oeste, acabou dividindo-se em diversos segmentos.

Conforme registrado por esse autor, os grupos locais, territorialmente localizados e politicamente independentes, possuíam uma organização social baseada, conforme vimos, em um dualismo representado por metades clânicas denominadas Mutum e Gavião. Essas duas metades organizavam o sistema matrimonial, que era realizado, preferencialmente, na forma de uma exogamia interna a cada um dos grupos. Segundo Nimuendajú,

A tribo dos Parintintin se divide em dois clans exogâmicos e não localizados: Mitú (*Crax* sp.) e Kwandú. Este último nome provavelmente não designa o Quandú — porco espinho [*Cereolabus* sp.] mas sim de uma grande ave de rapina (*Thrasaëtus harpyia* Linn. ? — *Spizaëtus tyrannus* Wied. ? — conf. MR 347) (Nimuendajú, 1924: 225).

Dos grupos registrados no início do século XX temos hoje, no Amazonas, os Tenharim (do rio Marmelos, do Igarapé Preto e do rio Sepoti), os Parintintin, os Jiahui e,



O desconhecimento sobre os diversos povos Kagwahiva ficou mais evidente quando Curt Nimuendajú esteve na região, muito embora tenha sido um curto período. Por falta de verbas, após cinco meses, Nimuendajú partiu, delegando as atividades da chamada “pacificação dos Parintintin” a vários auxiliares. Alguns anos mais tarde, o já citado José Garcia de Freitas, chocou-se ante a quantidade de grupos locais chamados por ele de “clans guerreiros”:

“Provisoriamente conhecemos nove grupos, todos inimigos entre si, fazendo a guerra e commettendo a crueldade no mais alto grau com as suas victimas. São os seguintes: “Kuandey” (Gaviãozinhos), “Odiahub”, “Itauéry”, “Tucut”, “Miundê”, “Pain”, “Apairandê”, “Kôte-Apain”, “Boritá”, grupo este hoje em dia composto só de mulheres (Freitas, 1930: 7-8).

Anterior a essa constatação, o SPI começou a perceber, logo após a aproximação com os Parintintin, que a guerra contra os seringais persistia, impedindo a instalação definitiva dos não-índios na região. No relatório de 1925 existem projetos de “pacificação” de vários grupos, que são imediatamente relacionados aos Parintintin:

Ao contrário dos Parintintin, que costuma corta os cabellos em torno da cabeça, os Odiarhúebe conservam os bantos e compridos, mas a exemplo daquelles, também trazem o pênis envolvido por um tubo de folhas de arumã, em forma cylindrica. As suas akanitaras são feitas de pennas de japu e arára vermelha e os mesmos adornos que se observam nas armas guerreiras dos Parintintins (Lemos, 1925: 20).

Em 1926, José Garcia de Freitas publicou uma estatística, confirmando também que o conhecimento dos outros grupos locais Kagwahiva foi posterior à “pacificação” dos Parintintin.

“O numero da Tribu – No começo da pacificação, calculou-se em 250 cabeças mais ignorava-se a existência dos Apairandé e dos Odyahuibé e segundo informação dos Parintintin, os Odyahuibé são mais numerosos do que elles e quanto aos Apairandé calculo em 100 pessoas baseado no numero de canoas destes que foi encontrado no rio Machado (Gy-Paraná) quando uma lancha da casa “Calama” os surpreendeu: portanto calculo em 500 pessoas, porque dos pacificados mais de 120 índios já morreram (Freitas, 1926: 72).

Após o processo constituído e consolidado junto aos Parintintin, o objetivo conjunto do SPI, dos particulares e da igreja era estabelecer o contato com os diversos povos Kagwahiva que ainda se mantinham isolados defendendo o território da ocupação não indígena. Além dos Kagwahiva, habitavam a região sul do Amazonas diversos outros povos indígenas, tais como os Torá, Matanawi (falantes da língua Txapakura)

e Mura-Pirahã (falantes da língua Mura). Como era um projeto positivista, diversas tentativas eram realizadas com o intuito de estabelecer a convivência entre estes diferentes povos e a população regional. Um dos postos do SPI denominado Antonio Paulo, por exemplo, contava, em 1928, com Parintintin, Torá e Pirahã, todos inimigos tradicionais. A convivência pacífica entre tais povos era um projeto de tornar a região, definida como um “vasto hinterland”, em uma região de progresso.

“Mas a verdade é que devemos encaminhar o serviço de modo a que, feita a pacificação de todas as malocas parintintin, fraternizados todos os tuchauas, possamos fundar na região a Vila Cauahib, em local apropriado, localizando a grande nação brasílica e cercando-a de merecido conforto – com um patronato agrícola – profissional para os rapazes, uma escola profissional para as moças e outros melhoramentos compatíveis com os nossos intuítos civilizadores (Lemos, 1929: 21-22)

Os documentos mostram que, nos anos de 1930, José Garcia de Freitas montou uma equipe para se aproximar dos “Odiahub” tendo como guia um grupo de Parintintin. Seu relatório demonstra que, poucos anos após o contato com os Parintintin, a região estava praticamente tomada por particulares. O castanhal “Quandú-Ogá”, em 1930, chamava-se “Boa Esperança” e era de Manoel Lobo. O primeiro posto de pacificação chamava-se “Paraíso” e era da firma P. Monteiro & Cia. e no Igarapé Traíra abriram um largo varadouro que ia dar no rio Madeira. Mesmo no castanhal central, núcleo importante do território indígena, já havia barracas da firma Monteiro e Freitas reconhece “para assim, talvez, legitimar a posse de suas explorações” (Lemos, 1930: 03).

Nessa busca dos “Odiahub”, a equipe de Freitas acabou por se encontrar com os “Pain”, uma dissensão dos “Odiahub”, que fugia dos mesmos. Freitas consegue prender uma mulher e dois filhos, dizendo que ela seria sua mensageira da paz. No dia seguinte, soltou a mulher (reteve as crianças) e pediu para que os Parintintin “cantassem e dançassem, cada um de per si, tocando nossas harmônicas, dizendo as nossas boas intenções, fallando em terçados, facas, machados e missangas” (Lemos, 1930: 08).

Conseguiram entrar em contato com os “Pain”, mas não com os “Odiahub”. Freitas voltou com sua equipe para buscar mantimentos, mas no retorno à mata não encontrou mais ninguém, apenas armadilhas e indícios de luta. Depois de ter tentado a aproximação, no final do mesmo relatório Freitas concluiu:

A causa principal que os arrasta á guerra é a nefasta superstição, origem de todas as intrigas e que, mesmo actualmente, entre os já há 8 annos pacificados, á custo podemos afastar. Dahi não podermos confiar no concurso do Parintintin pacificado para attrahir outros grupos afastados (Lemos, 1930: 08).

Depois de alguns anos vem à tona as reais intenções desse encarregado do SPI. Francisco Pereira Barrancas realizou, em 1941, a Primeira Expedição do Madeira. Encontrou, estrategicamente localizado nas margens do rio Maici, José Garcia de Freitas, tendo, sob seu comando, diversos Kagwahiva. Extraíam lenha em larga escala e produtos florestais para as embarcações que por ali passavam, além de trabalharem na agricultura. Também na região de Três Casas, os indígenas viviam da caça, pesca e agricultura, além de extraírem produtos florestais para o Coronel Manoel Lobo, agora proprietário da região (Barrancas, 1941).

Dos anos de 1940 em diante, os povos indígenas da região sul do Amazonas viveram sem garantias sobre seus territórios tradicionais. Muitos foram viver nas cidades do entorno, tais como Humaitá e Manicoré. Alguns desses grupos conseguiram manter um relativo isolamento ou estabeleceram contatos mediados por regatões. Foi o caso dos Tenharin, que trabalharam durante muitos anos com um homem que chegou a se casar com uma mulher desse povo indígena. Interessante notar que, mesmo em contato permanente com a população regional, os Tenharin mantiveram em funcionamento sua organização social nos mesmos termos em que ela acontecia antes do contato. Ela caracteriza-se pela constituição de alianças e de conflitos entre diferentes grupos falantes da mesma língua (Peggion, 2016). De maneira semelhante à descrita por Lévi-Strauss (1958, 1963) para os povos do rio Machado, as alianças geram uniões entre grupos distintos que, ao longo do tempo, podem passar por processos de ruptura ou de novas alianças, numa característica típica de sistemas multilaterais. Segundo Viveiros de Castro (1990: 45), os sistemas multilaterais são aqueles nos quais um parceiro matrimonial estabelece alianças com um número indeterminado de outros parceiros segundo a combinação de diversas trocas bilaterais localizadas. No caso, os diferentes grupos Kagwahiva estabeleciam vínculos entre grupos pelo casamento de primos cruzados (quando próximos) ou pela aliança (quando distantes).

Nos outros grupos Kagwahiva, tal constituição foi gradativamente sendo suprimida pela ação de regionais que passaram a ocupar o território indígena. O contato definitivo deu-se, no sul do Amazonas, com a abertura da Transamazônica no final dos anos de 1960 e no norte de Rondônia com a intensificação das frentes de expansão que chegaram na região nos anos de 1980. Os processos de regularização fundiária tiveram início nesse contexto.

## OS ESTUDOS DE IDENTIFICAÇÃO

A regularização fundiária das Terras Indígenas toma como base a Constituição Federal de 1988, em particular o artigo 231 e seus parágrafos subsequentes (Brasil, 1988). O Decreto 1775 de 8 de janeiro de 1996 determina:

A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

Já a Portaria 14 do Ministério da Justiça, de 09 de janeiro de 1996, estabelece regras para a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas.

Do ponto de vista do antropólogo, ele se vê como um mediador que vai contribuir com a realização de um estudo que dará a ver os limites de um território indígena de ocupação tradicional, compondo seu conhecimento com o conhecimento indígena (penso, aqui, nos termos de Viveiros de Castro [2002a]) e com os conhecimentos dos demais membros da equipe, tais como cartógrafos e ambientalistas, tornando evidente um direito sobre a terra.

Conforme vimos na abertura deste texto, o processo, certamente, inicia-se em período anterior, quando o antropólogo começa a compreender a organização social do povo estudado. Em geral, a participação em tais processos decorre do compromisso ético assumido com o povo indígena. Antes de partir a campo, em geral, busca-se os arquivos históricos e estudos anteriores sobre o povo que reivindica a regularização fundiária de suas terras.

Quando em campo, embora em uma articulação do chamado Grupo Técnico instituído por portaria da FUNAI, o antropólogo vê-se na condição de pesquisador que tem como objetivo o levantamento de informações etnográficas e registros topográficos que definem um território indígena.

Por meio de entrevistas, observações e notas, o antropólogo pretende levantar as informações necessárias que permitam vislumbrar possíveis limites para a terra indígena. É um estudo circunstanciado e multidisciplinar coordenado por ele, que realiza uma etnografia, mas que tem um sentido muito objetivo de produzir uma peça jurídica muito bem embasada e que justifique a futura demarcação dos limites apontados. Os termos do estudo circunstanciado elaborado pelo antropólogo constam na referida Portaria 14 do Ministério da Justiça que estabelece tópicos que devem constar em todos os relatórios de identificação. Não há dúvidas sobre o apoio necessário para tal trabalho durante a estada no campo, fator que permite um outro tipo de relação do antropólogo com os indígenas no contexto do processo de identificação de limites. Há uma expectativa em relação ao resultado que não é uma tese, mas tampouco espera-se um relatório. O que se espera é que haja a demarcação da terra para dar maior segurança ao povo que nela habita.

Os pontos limites deverão ser justificados e compostos de modo a realizar a conjunção entre eles. Em outras palavras, para a perspectiva ocidental, a terra indígena deve ter limites (naturais ou não), compondo uma configuração organizada e consolidada.

Uma reflexão importante e que apresenta argumentos semelhantes aos aqui desenvolvidos pode ser encontrada em um artigo publicado por Dominique Gallois (2004). A distinção que propõe entre terras ocupadas, territórios e territorialidades faz todo o sentido quando se pensa em processos de regularização fundiária. Para a autora, não há correspondência semântica entre terra e território. Terra Indígena relaciona-se ao processo político-jurídico, enquanto território seria a construção e a vivência culturalmente variável de uma sociedade específica e sua base territorial. Território não é apenas anterior à terra e a terra não é tão somente uma parte de um território. São noções absolutamente distintas. Além disso, “na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade” (Gallois, 2004: 39).

Tomando como referência os Waiãpi, povo com o qual tem uma longa trajetória de convivência, mostra como o enfrentamento do modo de ser alheio levou à reivindicação de uma base territorial exclusiva. Através de um processo de aprendizado de gestão do coletivo, os Waiãpi passaram de uma esparsa rede de sociabilidade para um “nós waiãpi” (Gallois, 2004: 39-40). Segundo a autora, os estudos antropológicos realizados evidenciam a ausência da noção de território:

“Análises como esta procuram descrever as concepções indígenas a partir de noções abertas de território e de limites, extremamente variáveis. Esses estudos também mostram que a ideia de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelos processos de regularização fundiária, contexto que inclusive favorece o surgimento de uma identidade étnica (Gallois, 2004: 39).

No caso Kagwahiva, a ampla ocupação regional de tais grupos levou à constituição de distintos territórios e, conseqüentemente, diferentes identidades étnicas. Ainda que haja a noção de um “nós Kagwahiva”, ela estabelece-se como uma identidade ampla constituída de diversos povos que habitam seus próprios territórios e possuem seus próprios modos de ser. Por outro lado, ainda hoje, dada a pressão da frente de expansão, tem-se informações sobre povos em isolamento voluntário. Em alguns casos, há a possibilidade de serem falantes da língua Tupi-Kagwahiva.

Como antropólogo que trabalhou na região e que realizou estudos de identificação penso que nos compete, para além da peça jurídica, compreender os sentidos relacionais interpostos nas percepções indígenas acerca de seu próprio território<sup>9</sup>. Essa percepção articula múltiplas imagens, camadas, lugares com recorte geográfico (rios, igarapés, encontros de águas, montanhas) e lugares de memória (loais de acontecimentos, lutas, conflitos, aldeias velhas, roçados antigos). No limite, algo como traduzir uma dimensão vivida da terra para um registro jurídico e antropológico denominado Terra Indígena. De uma perspectiva que dialoga com Dominique Gallois (2004), Marcela Coelho de Souza tem desenvolvido um interessante e importante trabalho coletivo na

9 | Convém destacar que os Kagwahiva, como diversos povos na Amazônia e alhures, possuem como característica a necessidade de desenhar mapas no chão de terra para explicar ao interlocutor sobre lugares ou acontecimentos que marcam a paisagem (Bertolin, 2014: 69).

Universidade de Brasília e que tem como foco a passagem, também tematizada aqui, entre território (a dimensão vivida) e Terra Indígena (registro político-jurídico):

Todavia, se todo o procedimento de identificação dirige-se a traduzir a primeira na segunda, e depende assim deste apagamento (caso contrário, o conceito não funcionaria como dobradiça capaz de articular um direito que antecede ao Direito à ordem jurídica instituída por este último), sabemos — etnograficamente — que esta tradução e esse apagamento sempre deixarão escapar algo. Pois há entre essas duas terras uma diferença de mundos” (Coelho de Souza *et al.*, 2017: 19)

No final, é preciso apresentar um relatório que fundamente os limites territoriais e que será lido por diversos profissionais, mas que tem, principalmente, uma dimensão jurídica. O fator determinante, talvez, seja o relatório apresentar evidências daquilo que constitui uma relação. No caso, a relação de um coletivo com seu território.

Essa conjunção entre um coletivo e sua territorialidade (e posteriormente seus territórios) foi o que acabou me vinculando ética e politicamente com os povos indígenas do sul do estado do Amazonas. Muito embora não tenha sido, inicialmente, meu tema de pesquisa, ele chegou a mim por uma necessidade premente do momento em que vivíamos (e que vivemos). Para além da devolução de meus estudos, o que se pedia era um compromisso que veio a se configurar como elemento marcador de nossas relações.

## A ESCRITA NO CAMPO

Muito embora a zona de ocupação dos povos Kagwahiva seja o espaço entre os rios Madeira e Tapajós, internamente as definições entre grupos distintos sempre foram bem demarcadas. No caso, os registros mostram que os povos eram referidos de duas maneiras: pelo nome do líder ou por um registro topográfico das proximidades do local de habitação. Ainda que diversos nomes tenham ficado registrados na documentação histórica (como os Parintintin, por exemplo), os próprios Kagwahiva referem-se uns aos outros por nomes de antigos líderes ou de lugares e que podem remeter também a grupos que já não existem mais. Assim, há entre os Tenharin diversos homens que descendem de antigos parentes dos Parintintin, mas que se casaram com mulheres Tenharin e nunca mais retornaram a viver com seu grupo. O subgrupo desses homens Parintintin provavelmente não existe mais. Vimos acima o registro de Freitas que relata um alto índice de mortalidade dos povos indígenas na região. Em outra ocasião, escrevi sobre a constituição múltipla de tais grupos, distribuídos ao longo de todo o território (Peggion, 2016). Entre os Tenharin do rio Marmelos (Ytyngyhu) habitavam também, até final dos anos de 1990, os Jiahui.

Os Jiahui sofreram profundamente as agruras do contato com a sociedade brasileira, em particular com a ditadura militar. Acossados pela chegada do maquinário que

abria a Transamazônica, não viram outra alternativa que não aceitar o contato. Como solução dada, na época, foram levados para viver junto aos Tenharin do rio Marmelos. Antes disso, provavelmente diversos membros dos Jiahui já estavam dispersos pela região. Tratados como escravos por José Garcia de Freitas do SPI, foram obrigados a trabalhar na própria terra em troca da sobrevivência durante largos anos. É bem provável que os Jiahui levados a viver com os Tenharin tenham sido os últimos remanescentes que tinham pouquíssimo contato com a sociedade nacional.

A chegada da estrada ganhou contornos de acontecimento mítico nas narrativas dos Jiahui, como se fosse (e efetivamente foi) o prenúncio de uma tragédia. Os tratores abrindo o solo da estrada causaram forte impressão nos Jiahui:

Nosso caminho... até hoje tá marcado. Então depois que a estrada varou nós ficamos lá onde eu vou te mostrar cemitério. Aí nos escutam – uma hora dessa – nós escutam zoada. Aí: – Será que é avião? Nós chama avião evytevaé. Será que é evytevaé que tá engatado num pau? Por que até agora vira de dia de noite, tudo...Aí marcamos pra olhar, né? (Ñagwea'i & Irá, 1999).

\*\*\*

Aí avisaram todo mundo... aí varou lá... a estrada, falar com o pessoal, naquele tempo a Parapanema... aí o Kari ficou aqui, aí outro de responsabilidade do Tenharin, levaram nós lá pro Marmelos... Aí agarraram nós pelo braço, minha irmã tudo, minha mãe, aí nós queria escapulir, mas não tinha condições mais não. (Ñagwea'i & Irá, 1999).

Entre os Tenharin, os remanescentes Jiahui casaram-se e passaram a viver, mas nunca abandonaram a ideia de retomar seu território tradicional. Por volta dos anos de 1990, em reuniões realizadas entre os Tenharin e os Jiahui, acordou-se que haveria um apoio aos segundos para a retomada de seu território. O local vizinho aos Tenharin do rio Marmelos, sempre foi reconhecido como terra dos Jiahui.

Nessa condição realizei os estudos de identificação da Terra Indígena em questão. Os Jiahui já haviam mudado para ocupar seu território tradicional extensamente registrado e documentado. Conforme pudemos notar, os relatórios do SPI e mapas davam conta da localização deste povo. Em 1999, estive entre eles para realizar o estudo de identificação da terra. Partimos em uma equipe composta por mim, como antropólogo coordenador, uma ambientalista, um cartógrafo, um representante do Instituto de Terras do Amazonas e dois técnicos da FUNAI para o levantamento fundiário. Acompanhados dos representantes Jiahui realizamos diversas expedições no interior do território para registrar pontos importantes que depois seriam transportados para as cartas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

A transposição, com o recurso do GPS<sup>10</sup> e o conhecimento técnico do cartógrafo, causavam impressão em todos nós. Como compreender a referência e a passagem

10 | Instrumento fundamental em processos de identificação territorial, o GPS (Global Positioning System) hoje encontra-se disseminado.

entre contextos simbólicos distintos? De uma paisagem específica para uma folha de papel? Na medida em que os dias passavam, o mapa provisório ganhava novos contornos, constituindo, aos poucos e de maneira muito meticulosa, o que compreendemos como Terra Indígena. Mas a transposição entre símbolos não parecia se pautar, exclusivamente, em pontos geográficos<sup>11</sup>. Ao contrário, o que se catalogava durante as viagens eram eventos e lugares de memória. Além disso, cada viagem tinha seu próprio percurso catalogado, tornando o território um mapa e os registros uma forma de escrita. Para ilustrar meu argumento, apresento a seguir alguns registros realizados entre os Jiahui. Em meu diário de campo tomei algumas notas que foram convertidas nas observações que seguem:

*Sáimos bem cedo naquele dia por conta do percurso a ser realizado. Ñagwea'i havia, no dia anterior, relatado sobre um caminho que levava a um grande castanhal, no interior do território. Ao compreender os sentidos dados aos mapas, Ñagwea'i resolveu atender meu pedido e desenhar, ele próprio, um mapa parcial do território que daria conta da viagem do dia seguinte. Seu mapa não era constituído de limites, mas de caminhos. E tais caminhos eram marcados por locais antigos, locais de caça e de retirada de castanha.*

*Tomamos o rumo sugerido por Ñagwea'i e adentramos na densa floresta. Em tais situações é importante que se prepare equipamentos, tais como máquina fotográfica, GPS, lanternas, pilhas, cadernos. Além disso, é importante também que se leve alguma comida. Nada disso, no entanto, pode atrapalhar o longo trajeto com obstáculos que se enfrentará.*

*Um bom recurso para o que é conhecido como "merenda" no Amazonas é portar um saco plástico no qual veio acondicionado originalmente arroz (há uma preferência por tais sacos plásticos dada a sua resistência). No interior deste saco verte-se cerca de meio quilo de farinha d'água. Leva-se conjuntamente uma lata de sardinha que será misturada à farinha no momento da refeição.*

*Após muitas horas de caminhada e muitos pontos registrados, sugeriu-se uma parada para a refeição. O local escolhido era o leito seco de um igarapé (o trabalho foi feito no verão amazônico, quando pequenos igarapés secam). Imediatamente preparamos a nossa mistura. Ao chacoalhar a sardinha, o óleo e a farinha, tem-se uma ótima farofa que pode ser consumida com as mãos. Enquanto descansávamos e conversávamos sobre o território, Irá, que nos acompanhava sempre atento às informações importantes, disse que, embora conhecesse de longa data aquele pequeno igarapé no interior do território, o fato de ser intermitente deixou-o sem um registro definido. Pediu que registrássemos aquele ponto no GPS e disse que a partir daquele dia o igarapé chamaria "Igarapé da Sardinha". Ato contínuo, apontou para o local onde estava a latinha vazia, mas que já havia sido devidamente recolhida por algum membro da equipe, cujos princípios ecológicos não permitiriam que a lata ficasse*

<sup>11</sup> Tomo como referência para pensar os símbolos a perspectiva de Lévi-Strauss: "Sem dúvida, tais símbolos podem ser homogêneos, como acontece na oposição entre verão e inverno, terra e água, terra e céu, alto e baixo, esquerda e direita, vermelho e preto (ou outras cores), nobre e plebeu, forte e fraco, primogênito e caçula etc. Mas às vezes se observa uma simbolização diferente, em que a oposição se dá entre termos logicamente heterogêneos, como estabilidade e mudança, estado (ou ato) e processo, ser e devir, sincronia e diacronia, simples e ambíguo, unívoco e equívoco, todas elas formas de oposições que, ao que parece, podem ser subsumidas numa única, a oposição entre contínuo e descontínuo" (Lévi-Strauss, 2008: 168). É possível pensar, também, na perspectiva de Roy Wagner (2010) e na relação dos símbolos com a convenção e a invenção.

*como lixo no interior da terra indígena. A lata certamente seria recolhida, mas não a memória do evento do qual havíamos participado...*

Uma outra presença constante em caminhadas como as de cima é Mbahíra. Segundo tais povos, Mbahira, herói central da cosmologia, ainda vive entre nós. No entanto, ele vive no interior das pedras, e a pedra é o símbolo de seu registro. Antigamente, os Kagwahiva tinham a prática de encabar machados de pedra encontrados no território. Tais machados são considerados vestígios deixados por Mbahíra (Mbahira tagwera, bosta de Mbahira). Gabriel Garcêz Bertolin, em sua dissertação de mestrado também notou que

*os principais pontos de referência desta espacialidade kagwahiva são as aldeias antigas, os locais onde há terra preta – local que aponta para roçado dos antigos –, local onde se encontra a cobra grande, aldeia do herói cultural Mbahira, locais bons para se caçar ou pescar e diversos outros pontos de referência que constituem esta paisagem (Bertolin, 2014: 68).*

Em percursos realizados no interior da terra indígena, sempre que encontrávamos pedrais, diziam ser elementos ligados a Mbahíra. Em roçados antigos, mandiocas petrificadas eram o alimento de Mbahira e serras e montanhas são as suas moradas. Uma conexão entre a socialidade e a sociabilidade sempre foi evidente para mim<sup>12</sup>. Embora as pedras tenham vínculo direto com o principal herói mítico que, dentre outras coisas, deu o fogo para os Kagwahiva, nada impedia o uso delas. As Mbahira tagwera, por exemplo, ganhavam novos cabos de madeira e as regiões chamadas de Itaky (“pedra de amolar”) eram apreciadas, pois as pedras são ótimas amoladoras de facas. Assim, em quase todos os contextos em que estivemos conjuntamente discutindo sobre o território, os elementos que os Kagwahiva mobilizaram diziam mais respeito aos caminhos (varadouros, locais de eventos importantes em tempos remotos ou recentes) do que aos limites, propriamente.

## **SOBRE OS CAMINHOS**

Fernando Santos-Granero (2005) chama as marcas na paisagem entre os Yanesha de *topographic writing*, produtos da ação de humanos ou de super-humanos. Os “topogramas” são elementos da paisagem que adquirem sua configuração no presente como resultado da ação de tais seres no passado (Santos-Granero, 2005: 186-187); como signos, evocam coisas, eventos, deuses e podem ser combinados e recombina- dos como se fossem mitemas. Eles contribuem para preservar a memória de importantes eventos históricos (Santos-Granero, 2005: 190).

No caso Kagwahiva, sempre foi notável o referencial ligado a eventos importantes, tanto aqueles míticos quanto os eventos históricos, cuja narrativa é feita,

12 | Compreendo socialidade e sociabilidade a partir de uma leitura de Eduardo Viveiros de Castro (2002b). Em seu texto “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco” (Viveiros de Castro, 2002b), o tema é tratado de várias formas: a vida ritual (socialidade) e a vida cotidiana (sociabilidade), a linha que desce e a linha que sobe, atualização e contraefetuação (com inspiração em Deleuze). Entendo, pelos seus argumentos, que o tempo da constituição do mundo, no qual humanos e não humanos conviviam, é o tempo da socialidade. Nele vigoraria a afinidade plena que precisa ser atualizada permanentemente para tornar-se sociabilidade e, conseqüentemente, produzir a consanguinidade. Nesse caso, a vida cotidiana, o mundo atual, seria o da sociabilidade mantida pelas trocas matrimoniais e pela dádiva. Há, segundo o autor, uma tensão permanente, e essa sociabilidade pode contraefetuar-se. Além disso, entendo que ambas podem estar no tempo presente, podem coexistir, pois são processos.

inclusive, por pessoas que vivenciaram o acontecimento. Há os lugares que pertencem a alguns líderes e cuja “propriedade” remete a alguém que fundou o lugar (parente ascendente), tirou a primeira castanha, fez o primeiro roçado. As aldeias Tenharin não possuem uma fundação aleatória. Embora quase todas estejam localizadas ao longo da Transamazônica, há nelas um recurso de memória que efetiva o direito do grupo de viver no local. Até mesmo os castanhais são parte dessa autoridade. No entanto, diferentemente de nossa noção de propriedade, quando eu perguntava sobre os usos dos locais, não havia restrição, desde que o “dono” fosse informado<sup>13</sup>. Um outro contexto no qual a palavra dono reaparece é na realização do ritual Mboatava, um ritual que acontece anualmente por volta de julho-agosto e que mobiliza todas as aldeias. Há sempre um dono da festa, que vai designar uma série de auxiliares que irão caçar, pescar, moquear as carnes, preparar a farinha e organizar todo o processo ritual (Bertolin, 2014). É importante destacar que o fluxo de caçadores e pescadores segue, em geral, pelo rio Marmelos. Voltarei ao assunto. Além disso, durante a realização do ritual parece ocorrer um achatamento espaço-temporal, no qual o tempo presente e o passado tornam-se únicos e há uma viva experiência de alteridade.

Da mesma maneira, nos processos de identificação das terras indígenas, sempre houve esse descompasso: diante de uma preocupação em definir um limite para um determinado espaço que seria, a partir de então, reconhecido como uma Terra Indígena, os interlocutores devolviam vida. Tudo era muito presente, muito atual. As explicações sobre os acontecimentos, em lugares específicos, eram sempre marcadas por ênfases e admiração.

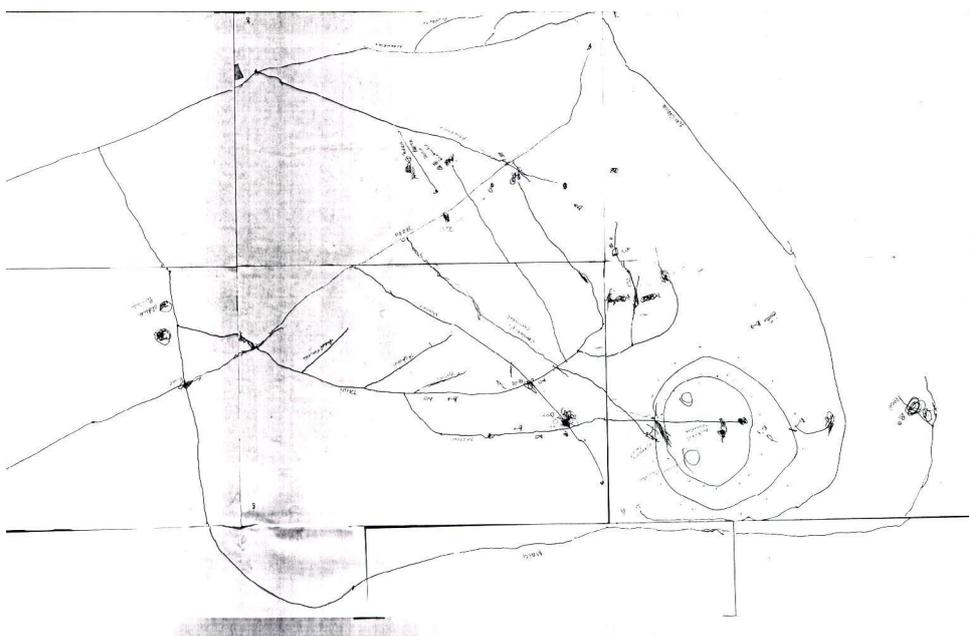
Ao contrário de pensar em limites, sempre se buscava articular os referenciais por meio dos caminhos. E os caminhos não são, necessariamente, os limites. Os caminhos criam relações, através da paisagem, de humanos entre si e de humanos com não humanos. Mais do que instituir um território enquanto espaço delimitado, há sempre uma percepção de um emaranhado relacional cujas referências partem sempre da aldeia na qual se habita no momento. E há mais. Há acampamentos de pesca, acampamentos de retirada de castanha, acampamentos de caça. Todos interconectados, por via fluvial ou trilhas.

Andar na floresta com os Kagwahiva é uma experiência que remete à escrita, pois há uma leitura da paisagem que reporta tanto ao mito (morada de Mbahira) quanto a acontecimentos históricos (conflitos, contatos, eventos). Como Stephen Hugh-Jones mostra para o Alto rio Negro, é como se o mito aparecesse sob uma variedade de formas (Hugh-Jones, 2012: 148) e, como no caso dos Yanéscha, aquele que lê tais registros não necessariamente vivenciou os acontecimentos, fazendo da paisagem algo que remete à memória (Santos-Granero, 2005). Para além de uma experiência exclusivamente pessoal, a paisagem Kagwahiva é um conhecimento que, em contextos de definição de territórios e regularização fundiária, passou a ser fundamental.

13 | Os termos utilizados como “propriedade” e “dono”, embora tenham ressonâncias com o tema tratado, por exemplo, em Fausto (2008), aqui são categorias nativas que parecem remeter mais aos tempos em que existiam os seringais. Em geral, castanhais ou lugares de antigas aldeias têm um dono e seu uso por outros está implicado na comunicação ao proprietário do lugar, mas não a um impedimento absoluto. Sobre donos de castanhais, ver Araújo (2019:134).

Voltando ao relato do ano de 1999, estávamos organizando diversos percursos, munidos de GPS para registrar os locais importantes para os Jiahui. Estimulado por mim e interessado na caracterização do mapa que estava em curso durante o trabalho, Ñagwea'i resolveu desenhar o território em folhas de sulfite que eu havia levado.

**Figura 2**  
Mapa do Território Jiahui feito em  
1999 por Ñagwea'i



Para além de uma preocupação com a definição de limites, Ñagwea'i demarcou caminhos e trajetos realizados por ele e pelos outros membros do grupo. O segundo traço do lado esquerdo, de onde saem diversos caminhos, é a rodovia Transamazônica e o círculo duplicado à direita é o castanhal *Tañoapina*. Não há limites, mas caminhos que conectam lugares fundamentais para a sobrevivência dos Jiahui.

O foco em torno da noção de limites sempre teve uma perspectiva de conhecimento que operou em outros campos nos quais o caminho foi a referência que caracterizou um outro tipo de mapa. De vários mapas feitos de caminhos na floresta, todos eles marcados por eventos míticos e históricos, para um mapa cartograficamente definido e registrado em papel. Tais reflexões nos aproximaram, posteriormente, das proposições do antropólogo inglês Tim Ingold. Em particular de suas reflexões sobre a relação entre movimento, conhecimento e descrição (Ingold, 2015). Meu argumento, aqui, relaciona-se à ideia do autor de que as vidas não são vividas dentro de lugares, mas através e em torno de lugares (Ingold, 2015: 219)

Ao contrário de parecer que os limites são desnecessários, é importante ressaltar que eles se fundam justamente na relação com um tipo de evento que age sobre ele. As

invasões em locais carregados de sentidos topográficos e, muitas vezes, a perda de tais lugares, foram definidas, para o caso Yanésia como “dessacralização” (Santos-Granero, 2005: 182). É o que ocorre, muito provavelmente, em todos os contextos nos quais os registros de memória têm também uma dimensão topográfica.

Pois as coisas que os habitantes conhecem não são fatos. Um fato simplesmente existe. Mas para os habitantes as coisas não tanto existem quanto *ocorrem*. Repousando na confluência de ações e respostas, elas são identificadas não pelos seus atributos intrínsecos, mas pelas memórias que evocam. Assim, as coisas não são classificadas como fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como histórias. E todos os lugares, como um conjunto de coisas, é um nó de histórias (Ingold, 2015: 227).

Cada caminhante deixa, ao longo da vida, uma trilha e diversos nós, que perfazem uma grande malha (Ingold, 2015). Tais malhas, muitas vezes podem ultrapassar contextos delimitados, constituindo mapas não definíveis pela geografia convencional.

As linhas conectando estas destinações compreendem uma rede que está espalhada por toda a superfície, e “fixada” em cada um de seus nós. Para o peregrino, no entanto, o mundo não é apresentado como uma superfície a ser atravessada. Em seus movimentos, ele costura o seu caminho *por* este mundo, ao invés de *atravessá-lo* de um ponto a outro (Ingold, 2015: 223).

No sul do Amazonas, a visão da distribuição espacial Kagwahiva é de uma multiplicação de nós que se espraiam pela região (Peggion, 2017). Conforme vimos, os diversos grupos e muitos outros que já não existem mais distribuíam-se ao longo de toda a faixa que se estende entre os rios Madeira e Tapajós. Havia conhecimento dos coletivos entre si, que viviam entre a aliança e o conflito (Peggion, 2016). No entanto, como se dava esse conhecimento? Pelas informações dos Tenharin cada grupo Kagwahiva era referido pelo nome de seu líder ou de alguma referência geográfica (rios, serras). Na documentação, os Tenharin aparecem como Apairandê, que eu suponho seja uma referência onomástica a Nhaparundi, tido como um dos primeiros do grupo. Tempos atrás, alteraram para Ytingyhu, em referência ao rio Marmelos e, recentemente, passaram a se autodenominar como Pyri. Os Tenharin do Igarapé Preto, por sua vez, autodenominam-se Yvytytyruhu em referência à serra do entorno, mas são chamados pelos Tenharin do rio Marmelos como Tenondé em razão da localização (em referência a eles próprios). Em geral, os chamados líderes eram sogros que conduziam seus grupos domésticos entre a aliança e o conflito, ocupando lugares específicos do território. Tais conexões entre grupos ficaram registradas em diversos locais: são os pontos de malha que constituem as memórias de todos os Kagwahiva da região.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso realizado neste texto procurou mostrar como, em uma determinada região, o processo de ocupação indígena respondia a uma dinâmica inerente às formas de organização social. Em um primeiro momento, as referências aos povos indígenas davam conta de uma ampla ocupação territorial constituída por pequenas unidades como grupos domésticos. Com a presença não indígena mais efetiva, documentos começaram a indicar grupos localizados e nominados etnicamente, mas ainda difusos. No começo do século XX, com o SPI efetivando uma ação direta sobre os povos indígenas, as múltiplas unidades vão ganhando contorno com nomes específicos e uma configuração étnica mais efetiva. No sul do Amazonas, tais grupos deram início à luta pelas suas terras, que somente tiveram seus limites levantados na década de 1980. Ainda assim, muitas delas ficaram sem regularização até os anos de 1990 e 2000.

Nesse período — entre 1990 e 2000 — foi possível participar de processos de regularização fundiária na região. Com base na nova legislação vigente à época, que estabelecia um conjunto de elementos fundamentais para a identificação de uma Terra Indígena (Constituição Federal de 1988, Decreto 1775/96 e Portaria 14/96 do Ministério da Justiça), vários estudos foram realizados. Nesse contexto, o presente artigo foi uma tentativa de elaborar uma reflexão inspirada nas circunstâncias nas quais o antropólogo vê-se como responsável pela definição de limites nos quais habita um povo indígena.

A experiência mostrou que o laudo antropológico deve conjugar a experiência de campo e a escrita para, substancialmente, criar um mapa. E os registros do mapa devem ser entendidos, também, em parâmetros outros que os nossos. Uma terra indígena deve ser pensada na confluência de relações que entrecruzam socialidade e sociabilidade, como uma articulação entre fluxos, caminhos e malhas mais do que um espaço delimitado com fronteiras.

No sul do Amazonas, por exemplo, foi possível notar que a passagem do território para a Terra Indígena articulou, em outros termos, os fluxos relacionais que já existiam antes. Pode-se mesmo imaginar uma apropriação ontológica em um contexto no qual há a disputa entre distintas ontologias (Almeida, 2013).

No caso dos Tenharin do rio Marmelos, há duas referências geográficas fundamentais nos dias atuais: o rio Marmelos e a rodovia Transamazônica (BR-230). Em artigos anteriores tentei mostrar como os ciclos matrimoniais dos povos Kagwahiva de Rondônia, registrados por Lévi-Strauss (1958, 1963), continuam a ocorrer no sul do Amazonas, mas de uma outra forma (Peggion, 2016, 2017). Conforme vimos, o autor chamava a atenção para matrimônios realizados através da aliança com grupos vizinhos (também falantes do Tupi Kagwahiva) que replicavam, nas gerações posteriores, casamentos com primos cruzados bilaterais. Com o tempo, os ciclos de casamento de primos tendiam a restringir as possibilidades matrimoniais no interior do grupo local,

levando a novos ciclos de aliança.

Com a abertura da rodovia Transamazônica, no final dos anos de 1960, a presença não indígena intensificou-se. Muitos Tenharin chegaram a trabalhar para as empresas que estavam abrindo as estradas e participaram da aproximação com os remanescentes Jiahui referidos neste texto. Para além disso, a estrada tornou-se um referencial geográfico novo e permanente no contexto Kagwahiva. Em 1993, a aldeia Marmelos era dividida em quatro setores que agregavam grupos domésticos aliados entre si. Os marcos divisores eram a estrada e o rio. Ao longo dos anos, a estrada foi se configurando, efetivamente, como um referencial de ocupação para a constituição de novas aldeias. Conforme nos mostrou Bertolin (2014), a rodovia é reconhecida como “caminho comprido” e, em sua opinião, opõe-se às diversas trilhas na mata. Muito embora tenha estabelecido um estado de tensão permanente, hoje praticamente todas as novas aldeias são à margem da BR-230. E tais aldeias surgem justamente na ruptura dos grupos domésticos e na constituição de novas alianças, nos mesmos moldes já apontados por Lévi-Strauss (1958, 1963) para os Kagwahiva do rio Machado.

A dispersão continua sendo elemento central para os Kagwahiva e os pontos de tensão são nas relações entre sogros e genros. A diferença é que as novas unidades, atualmente, recebem o nome de aldeias e cada uma delas pode conter diversos grupos domésticos. No entanto, a abertura ainda ocorre na intersecção entre grupos domésticos e a iniciativa de partir cabe sempre a alguém que tenha algum prestígio. Esse sogro, de acordo com sua influência, poderá constituir uma nova aldeia e poderá contar com o apoio de outros grupos domésticos em sua iniciativa.

A parte importante é que se percebe que, mesmo com todo o impacto e a pressão do entorno das terras indígenas, é forte o funcionamento de formas tradicionais que vinculam parentesco e território. O movimento nunca ocorre de maneira aleatória, mas no retorno a antigos locais de habitação de onde partiu alguém que manteve, no passado recente, algum vínculo com o grupo doméstico, aqueles que são reconhecidos como “donos” do lugar. Esse movimento, por sua vez, pode funcionar como medida de proteção contra ações de invasão ao território agora delimitado, mas que há bem pouco tempo era totalmente indígena.

Se por um lado a rodovia Transamazônica constituiu-se um marco na ocupação por aldeias, o eixo constituído pelo rio Marmelos tornou-se determinante para a realização do ritual Mboatwa. É justamente seguindo seu fluxo que seguem os familiares e que permanecem na mata por um período caçando e pescando para a realização da festa. A estrada é tensão, é fluxo de humanos, de afinidade e de consanguinidade. O rio, por sua vez, é o caminho dos antigos, dos não humanos, para onde se parte em busca de fartura para a realização do ritual Mboatawa. É nas grandes pedras do rio Marmelos que habita Mbahira.

Assim, ainda que os limites marquem um outro regime de conhecimento, os Kagwahiva sabem que eles tornaram-se fundamentais, dada a frente de expansão que

tomou o sul do Amazonas nos últimos anos. Além disso, os marcadores topográficos onde assentam as memórias de cada um dos coletivos estão vivos. E são continuamente renovados.

---

**Edmundo Antonio Peggion** é professor associado da Universidade Estadual Paulista – Unesp e colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar. Desenvolveu pesquisas sobre organização social e parentesco nas regiões sul do estado do Amazonas e norte de Rondônia. Na ocasião, contribuiu com processos de regularização fundiária das terras indígenas. Atualmente organiza e sistematiza, com apoio da FAPESP, seu acervo de imagens e registros sonoros para retorná-los ao povo indígena Tenharin, tendo como foco uma reflexão sobre memória e biografia.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica.

**FINANCIAMENTO:** FAPESP

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1: 7-28. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>.
- ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento. 2019. O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva: Trajetórias sociais, Resistências e Movimento Indígena no Sul do Amazonas. Araraquara, Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista.
- BANDEIRA, Virgílio. 1923. *Carta encaminhada a José Garcia de Freitas criticando sua atuação juntos aos possíveis postos de pacificação dos Parintintin no ano de 1923*. Filme 32, planilha 389, Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- BARRANCAS, Francisco Pereira. 1941. *Relatório da 1a. Expedição ao rio Madeira, realizada de 5 de janeiro á 22 de março de 1941 pelo Snr. ajudante Francisco Pereira Barrancas*. Filme 32, planilha 389, Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- BERTOLIN, Gabriel Garcêz. 2014. *Entre Outros: uma Análise da Transformação Ritual entre os Kagwahiva*. São Carlos, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- BETTS, LaVera. 1981. *Dicionário Parintintin-Português Português-Parintintin*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- BRASIL. Constituição. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Gráfico.
- BRASIL. Presidência da República. 1996. *Subchefia para Assuntos Jurídicos*. Decreto no. 1.775.
- BRASIL. Ministério da Justiça. 1996. *Portaria/FUNAI no 14*.

COELHO DE SOUZA, Marcela *et al.* 2017. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa. *Entreterras*, [S.l.], v. 1, n. 1: 1-61.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, v. 14, n. 2: 329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.

FREITAS, José Garcia de. 1926. "Os Índios Parintintin". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, v. 18: 67-73. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1926.3604>.

FREITAS, José Garcia de. 1930. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 no exercício de 1930*. Filme 33, planilha 396, pp. 02-12), Rio de Janeiro, Museu do Índio.

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

GONDIM, Joaquim. 1925. *A pacificação dos Parintintins - Koró de Luirapá*. Rio de Janeiro, Comissão Rondon.

GONDIM, Joaquim. 1938. *Etnografia Indígena. Estudos realizados em várias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926*. Fortaleza, Editora Fortaleza.

HUGH-JONES, Stephen. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: ANDRELLO, Geraldo (org.) *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN.

HUGO, Vitor. 1959. *Desbravadores*. Humaitá, Missão Salesiana. (2 volumes), 1959.

INGOLD, Tim. 2015. *Estar Vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

KRACKE, Waud. 2004. "A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani". Trabalho apresentado no *Encontro Internacional sobre as Línguas e Culturas dos Povos Tupi*. Brasília, UNB.

LEMOS, Bento Pereira. 1925/1928/1930/1932. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 nos exercícios de 1925 (filme 33, planilha 396, pp. 2-3; 33-44); 1929 (filme 33, planilha 396, pp. 4-24); 1930 (filme 33, planilha 396, pp. 02-12); 1932 (filme 379, fotograma 107)*. Rio de Janeiro, Museu do Índio.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. "Documents Tupi-Kawahib". In: *Miscellanea Paul Rivet, octagenario dicata II*. México, pp. 323-338.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1963. "The Tupi-Cawahib". In: STEWARD, J. (org.) *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers Inc., pp. 299-305.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. "As organizações dualistas existem?" In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 147-178.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1981/1982. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista* v. 28: 289-388.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1984. *Avaliação da situação dos Tenharim (Kawahiwa) do rio Marmelos, Estado do Amazonas*. Brasília, FIPE/POLONOROESTE.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1984/1985. "Contribuição ao estudo das relações tribais

na Área Tapajós-Madeira”. *Revista de Antropologia*. v. 27-28: 271-286. <https://www.jstor.org/stable/41618578>

MENÉNDEZ, Miguel A. 1989. *Os Tenharim. Uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1924. “Os índios Parintintin do rio Madeira”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, v. 16: 201-278. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1924.3768>.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1963. “The Cawahib, Parintintin and their neighbors”. In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians*, v. 3: 283-297, New York: Cooper Square Publishers Inc, 1963.

PEGGION, Edmundo A. 1996a. *Forma e Função. Uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM)*. Campinas, Dissertação de mestrado, Unicamp.

PEGGION, Edmundo A. 1996b. “Os Tenharim do rio Marmelos querem rever demarcação”. In: Carlos Alberto Ricardo (editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 373-374.

PEGGION, Edmundo A. 1998. “Os procedimentos na identificação de terras indígenas: relato de uma experiência”. *Boletim da ABA*, v. 29: 12-14.

PEGGION, Edmundo A. 2000. “Conflitos e demandas das Terras Indígenas do Médio Madeira”. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos Indígenas no Brasil-1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 472-475.

PEGGION, Edmundo A. 2004. “Alianças e Facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia”. *Estúdios Latinoamericanos*. Varsovia, Sociedad Polaca de Estúdios Latinoamericanos,

v. 23: 109-119. DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2003.v23.art6>.

PEGGION, Edmundo A. 2011. *Relações em perpétuo desequilíbrio. A organização dualista dos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo, ISA/FAPESP/ANNABLUME.

PEGGION, Edmundo A. 2012. “O debate sobre o dualismo e algumas questões amazônicas”. In: HOFBAUER, Andreas; LEPINE, Lepine, SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro, Azougue, pp. 173-186.

PEGGION, E. A. 2016. “Um histórico da organização social tupi-kagwahiva (Rondônia e sul do Amazonas, Brasil)”. *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, v. 38/39-40/41: 439-448.

PEGGION, Edmundo A. 2017. “Os povos Kagwahiva do sul do Amazonas: de multiplicidades a múltiplas unidades”. *Comunicação apresentada no Seminário 25 anos de “História dos índios no Brasil”*. CEstA/USP.

SÁEZ, Oscar Calávia. 2015. “O território, visto por outros olhos”. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1: 258-284. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108>.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2005. “Writing history into the landscape: Yanesha notions of space and territoriality”. In: SURRALLÉS, Alexandre & HIERRO, Pedro Garcia (org.). *The land within. Indigenous territory and the perception of Environment*. Copenhagen, IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), pp. 170-198.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1990. “Princípios e Parâmetros: um comentário a L'Exercice de la parenté”. *Comunicação do PPGAS17*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O nativo relativo”. *Mana*, v. 8, n. 1: 113-148. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

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

---

**Depoimentos:**

Ñagwea'i Jiahui & Irá Jiahui. 1999. Registros realizados durante o processo de regularização fundiária da Terra Indígena Jiahui. Aldeia Ju'i, Amazonas.

---

Recebido em 16 de julho de 2020. Aceito em 5 de agosto de 2021.

# Land regularization and knowledge regimes: notes on the south of the state of Amazonas (Brazil)<sup>1</sup>

**Edmundo Antonio Peggion**

Universidade Estadual Paulista e Universidade Federal de São Carlos / São Carlos, SP, Brasil  
edmundo.peggion@unesp.br  
<https://orcid.org/0000-0001-9056-9417>

## RESUMO

Com o presente artigo, busca-se uma reflexão acerca dos processos de regularização fundiária nos quais diferentes formas de conhecimento entrecruzam-se. O ponto de partida é um conjunto de experiências relativas a estudos de identificação de terras indígenas no sul do estado do Amazonas. A intenção é problematizar a grafia de distintas leituras de contextos. Se de um lado o antropólogo deve redigir um relatório que contenha um mapa com os limites de uma terra indígena, de outro deve compreender a confluência de relações constitutivas de um coletivo e seu lugar. Se a produção de um texto e de um mapa são pensados para futuras leituras (jurídicas e antropológicas), os registros dos lugares, pautados em eventos que conjuguem socialidade e sociabilidade, são também uma forma de linguagem.

## LAND REGULARIZATION AND KNOWLEDGE REGIMES: NOTES ON THE SOUTH OF THE STATE OF AMAZONAS (BRAZIL)

**ABSTRACT** The present article seeks a reflection on land regularization processes in which different forms of knowledge intersect. The starting point is a set of experiments related to studies of indigenous land identification in the southern state of Amazonas. The intention is to point at possibilities of different contextual readings. If on the one hand the anthropologist must write a report containing a map that establishes the boundaries of an indigenous land, on the other hand he must understand the confluence of the constitutive relations of a collective and its place. If the production of a text and a map are intended for future readings (legal and anthropological), the registers of places, based on events that combine sociality and sociability, are also a form of language.

## REGULARIZACIÓN DE TIERRAS Y ESQUEMAS DE CONOCIMIENTO: NOTAS SOBRE EL SUR DEL ESTADO DE AMAZONAS (BRASIL)

**RESUMEN** Con el presente artículo, se busca una reflexión sobre los procesos de regularización de la tierra en los que se entrecruzan diferentes formas de conocimiento. El punto de partida es un conjunto de experiencias relacionadas con estudios de identificación de tierras indígenas en el sur del estado de Amazonas. La intención es problematizar la grafía de diferentes lecturas de contextos. Si por un lado el antropólogo debe redactar un informe que contenga un mapa con los límites de una tierra indígena, por otro debe comprender la confluencia de relaciones constitutivas de un colectivo y su lugar. Si la producción de un texto y de un mapa están pensados para futuras lecturas (jurídicas y antropológicas), los registros de los lugares, pautados en eventos que conjugan socialidad y sociabilidad, son también una forma de lenguaje.

**DOI**  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192794>

**1** | This article emerged from my experience in land regularization processes in which I participated in the south of the state of Amazonas. The stimulus to develop the reflection came from participating in two events: as coordinator of the table "Ações em Terras: Ocupar, Retomar, Demarcar, Mapear e Caminhar", during the II Meeting of Ethnology, History and Indigenous Policy, in September 2018 at the UFSCar and as a debater at the panel "Policies and Territorial Dynamics during the Seminar on Joint Multicommunity in the South American Lowlands", in November 2018 at Unicamp.

## PALAVRAS-CHAVE

Povos indígenas sul-americanos, Tupi-Kagwahiva, terras indígenas

## KEYWORDS

South American indigenous, Tupi-Kagwahiva, indigenous territory

## PALABRAS CLAVE

Pueblos indígenas de Sudamérica, Tupi-Kagwahiva, tierras indígenas

## LAND AND COMMITMENT

In 1993, when I was among the Tenharin<sup>2</sup> of the Marmelos River as a master's researcher, I was invited to participate in a large leadership meeting. At the time, they asked me to present my research proposal so that it could be evaluated by the collective. It should be noted that my arrival was facilitated due to previous trips to Amazonas and also because I was guided, during graduation, by Prof. Miguel Menéndez, researcher with the Tenharin and already deceased at the time<sup>3</sup>. In the master's degree, I left a focus on indigenous history and went to the study of kinship. The Tenharin, called Tupi Kagwahiva, have a system of exogamous moieties that receive complex names linked to birds: one is called Mutum-Nagwera and the other Kwandu-Taravé. At the time when I was asked to present the research, this was my main theme and on which I wrote several texts later (Peggion, 1996a, 2004, 2011, 2012). For a long time, at the meeting mentioned above, I was asked about the intentions and objectives of the research. As a master's student and for personal reasons, I was unable to make any payment in return for the research, but I made myself entirely available to help the group politically.<sup>4</sup> Our conversation was interspersed with great speeches, in the indigenous language, which were about what my possible contribution would be if the research was accepted. Discussions were suspended, each one went to his house and I was accommodated in one of them, next to Tavejara's house.<sup>5</sup> Kwahã, which was empty because of the resident's travel. To my surprise, the subject of the meeting was not yet over. There were hours of micro meetings held by Kwahã, who visited all the leaders during the night. The other day, in the morning, I was again called to a new meeting in which the acceptance of my work was solemnly announced. The condition, as agreed, was effective support in the land regularization of indigenous lands in the region and, in particular, in the necessary adjustments for the Tenharin Indigenous Land. It should be noted that, in the mid-1980s, there had been a first study to identify this Indigenous Land. However, a region with chestnut groves had been left out because of an agreement, made at the time, between the Tenharin, the National Indian Foundation (FUNAI) and some invaders.

Back at home, a little lost on how to proceed with the request that was made to me, in a period before the format of today's media, I started calling and writing letters to Funai, in Brasília. Soon after, I was invited to coordinate the Working Group to carry out land adjustments in the Tenharin do Igarapé Preto Indigenous Land. This was followed by land studies for the Tenharin Indigenous Land of the Sepoti River and the Torá Indigenous Land (Txapakura people) in the lower Marmelos River region in 1998, the Jiahui Indigenous Land in 2000 and the Tenharin Indigenous Land of the Marmelos River–Gleba B in 2002. I wrote, at different times, about the territorial issue in the south of the Amazon (Peggion, 1996b, 1998, 2001).

Parts of this work were presented at the following events, both in 2019: at XLI Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia, Italy and at Canteiro de Antropologia - Jornadas da Caatinga at Universidade Federal do Vale do São Francisco in São Raimundo Nonato, Piauí. This version is part of a larger reflection that has the support of the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP Process n. 2018/19262-9). The opinions, hypotheses and conclusions or recommendations expressed in this material are the responsibility of the author and do not necessarily reflect FAPESP's view.

2 | In a meeting with the Tenharin in October 2018, I noticed that the Association documents were being spelled with "Tenharin", with a final "n". I asked the leaders present at the meeting the reasons and was told that they had agreed that, from now on, it would be like this. In this sense, I also start spelling Tenharin and no longer Tenharim.

3 | Miguel Angel Menéndez produced an important reflection on the indigenous peoples of the region. In addition to studies on the ethnographic or ethnohistorical context (Menéndez, 1981/1982; 1984/1985), he has also written on land issues (Menéndez, 1984) and a thesis on the Tenharin (Menéndez, 1989).

4 | At the time of the trip for the master's research I wasn't sure there would be any kind of return requirement. When, in the field, I noticed that the Tenharin would not charge a financial return, as I ended up being linked to prof. Miguel Menendez. Either way there was an expectation of support of some sort.

5 | Among the Tenharin, Tavejara is the term used for chief. In the Summer Institute of Linguistics dictionary, we have: "ta-: indicates a positive and desired mode of action. / ta-: indicates desired negative mode of action or negative order; / occur together with a prefix and a suffix. / -ovajar: game divided in half or in four parts. / -ovajar: killer" (Betts, 1981).

Today, when I return to the Marmelos River, some old Tenharin always want to talk to me about the lands, places of passage, places of residence, events, rivers, names and memories. In conversations, we always talk about the events that mark the identified places: references to events from the time of “the ancients”, relatively recent times and when we were passing through those places during the studies on territorial limits. For various reasons, whether political and/or circumstantial, there are also controversial points in the established limits, generating debates about the bites.<sup>6</sup> In some places and not in others. However, they are specific records that do not significantly affect the territorial guarantee generated from the land regularization process, which is based on the study carried out by the anthropologist<sup>7</sup>.

Based on a relatively long period as a professional who carried out academic research, and who was present in supporting the identification of Indigenous Lands in the region, I intend to reflect, in a preliminary way, on some questions that refer to the context in which land regularization processes usually occur. In view of this, my intention is to refer to the encounter between the indigenous perspective regarding their territory and the perspective given to a study, carried out by an anthropologist, which results in a report and a map. The study, in this case, must translate the symbolic references that account for other meanings that are not exclusively anchored in geography.

## HISTORICAL OVERVIEW

The Kagwahiva presence in the region is undisputed. In addition to the notes of travelers, missionaries and provincial presidents, there are moments of conjunction between documentary records and ethnographic sketches. The main references for the region, at the beginning of the 20th century, with regard to the Kagwahiva peoples are Curt Nimuendajú (1924, 1963), José Garcia de Freitas (1926), Joaquim Gondim (1925, 1938) and Vitor Hugo (1959). Claude Lévi-Strauss also wrote about the Kagwahiva peoples of the Machado River region (Lévi-Strauss, 1996, 1958, 1963).

Nimuendajú participated in the so-called “pacification” of the Parintintin and Lévi-Strauss was among the Tupi-Kagwahiva in the current state of Rondônia. Both have written and published about their experiences. Although Nimuendajú only started working with the Parintintin, he ended up publishing a text that tried to give an account of the social organization of the Kagwahiva. José Garcia de Freitas and Joaquim Gondim worked for the Indian Protection Service (SPI) and Vitor Hugo was a Salesian missionary in the region.

In the records that precede these authors, in official reports produced both in the 19th century and in the beginning of the 20th century, we read things like “indigenous rush”, warrior attacks, etc., demonstrating the effective occupation, by indigenous peoples, of all areas. territory of the Madeira River basin, in particular its main tributaries.

<sup>6</sup> Picada is an opening in the forest that establishes the physical limit of the Indigenous Land. It is generally about six meters wide and is interspersed with landmarks and signposts.

<sup>7</sup> A similar argument can be found in Sáez (2015: 279): “To the annoyance of anti-indigenous people, and perhaps even to the swoon of pro-indigenous people, indigenous territorial disputes never seem to reach a happy ending. I am not referring (only) to situations such as those in the Northeast or the South of Brazil, where dense demography and strong economic interests oppose serious resistance to the recognition of the Indians and, therefore – as the Constitution mandates – of their lands, if not to situations such as those of the Yaminawa, where relatively weak land pressure facilitated recognition and demarcation. The demarcated land already seems too much for opponents of the indigenous cause, but the claim continues”.

With each invasion attempt, the Kagwahiva peoples responded by defending their territories. The ethnohistorical map developed by Miguel Menéndez (1981/1982) is an example of this. By recording the locations of indigenous peoples according to the citations in the documents, Menéndez (1981/1982) shows us the extensive indigenous occupation of the region.

The Tupi-Kagwahiva, in this context, are perhaps the most recorded peoples in different parts of the territory. With the departure of Nimuendajú from the region, his successor in the SPI was José Garcia de Freitas, who, as we will see, appears in the documentation as a usurper of indigenous lands. José Garcia de Freitas had the task of attracting the indigenous peoples of the region and “pacifying them”, using the positivist methodology in force at the time. After the established contact, the indigenous villages were configured in micro villages and the territory was released for the occupation and extraction of rubber. As a result, the indigenous people themselves, traditional inhabitants, became rubber tappers and began to work for the rubber tappers who occupied their lands. This phenomenon, it should be noted, occurred in a generalized way throughout the Amazon.

José Garcia de Freitas made extensive records aimed at the directors of the SPI. In such records, already familiar with the Kagwahiva language, he wrote down the particularities of each group. The perception that Freitas gives us is that of groups that knew themselves to be similar, but that established their distinctive marks. Furthermore, it is clear that the constitution of such units was somewhat unstable and that dissensions were frequent.

What is noticeable in the historical documentation is the extensive occupation of the Kagwahiva groups in the region in order to generate a particular configuration that refers to the social organization of such peoples. The alliances and conflicts that define groups are part of kinship and, in addition to being understood as resulting from encounters between enemy groups or territorial disputes, they are part of processes that are inherent to social organization. In a previous article (Peggion, 2016) I outlined this issue.

During his passage through the Machado River region (in the current state of Rondônia), in the 1930s, Claude Lévi-Strauss elaborated a reflection on the Kagwahiva social organization, based on his ethnographic observations. His experience in the field resulted in two articles (Lévi-Strauss, 1958, 1963) and a part of the book *Tristes Trópicos* (1996). The perception of Lévi-Strauss (1958) in relation to the Kagwahiva groups of the Machado River region (today the state of Rondônia) was accurate and the similarity to the processes that occurred in the south of the Amazon is remarkable. The question that arises is how the transition from small groups organized and named by the father-in-law/leader of the domestic group to the current configuration as ethnic units occurred. I think this is the focus to think about in a context in which there is a record of limits and, also, the presence of a federal highway. The Transamazon Highway (BR-230)

passes through the Tenharin and Jiauhi territories and, which we will see shortly, has a strong impact on the lives of the indigenous peoples of the region. Gabriel Garcêz Bertolin (2014) studied the Tenharin of the Marmelos River and also noted the aforementioned configuration, as well as the issues related to the Transamazon Highway. According to Bertolin, the name of the highway is pepuku'hua which means “long road”, “long road”:

The expression “long way” points to the multiplicity of other paths accessed by the Tenharim as opposed to the extensive trail opened by the State, an endless path, in dimensional terms, compared only to the Marmelos River (Bertolin, 2014: 57).

According to the author, the “long path” is opposed to the variety of trails open in the forest that connect villages, hunting spots, chestnut groves and the Marmelos River (Bertolin, 2014: 57). Furthermore, I think that the confluences between the Marmelos River and the Trans-Amazonian highway can bring elements to think about the Kagwahiva social organization. Bertolin's work is important for thematizing questions, precisely, about the relationship between the Marmelos River and the Transamazon Highway. In the same way that we will do here, the author refers to an article by Fernando Santos-Granero (2005), to think of the Kagwahiva landscape as loaded with human and non-human agency (Bertolin, 2014: 68).

\*\*\*

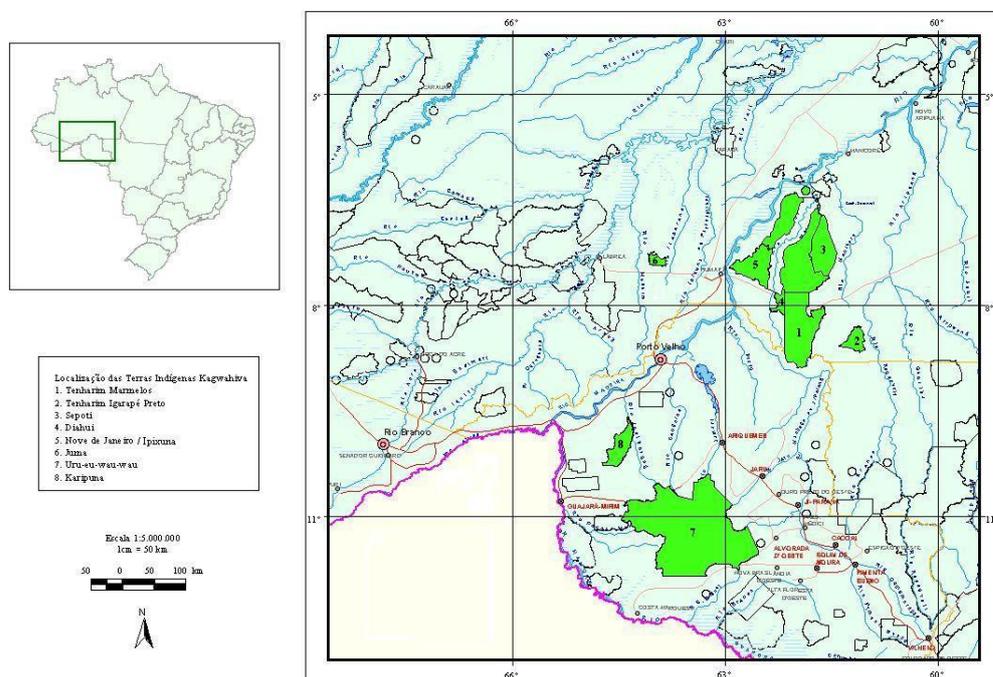
Currently, the peoples called Kagwahiva are distributed in two areas, the middle Madeira River, in the state of Amazonas, and the upper Madeira River and Machado River, in Rondônia (respectively, the northern Kagwahiva and the southern Kagwahiva, according to Kracke [2004]). According to Nimuendajú (1924, 1963), these groups would be descendants of the ancient nation of the “Cabahibas” who, when migrating from the Upper Tapajós to the west, ended up dividing into several segments.

As recorded by this author, the local groups, territorially located and politically independent, had a social organization based, as we have seen, on a dualism represented by clan moieties called Mutum and Cavião. These two halves organized the marriage system, which was carried out, preferably, in the form of an internal exogamy to each of the groups. According to Nimuendaju,

The Parintintin tribe is divided into two exogamous and unlocalized clans: Mitú (Crax sp.) and Kwandú. This last name probably does not designate the Quandú — porcupine [Cereolabus sp.] but of a large bird of prey (Thrasaëtus harpyia Linn. ? — Spizaëtus tyrannus Wied. ? — conf. MR 347) (Nimuendajú, 1924: 225).

Of the groups recorded in the early 20th century, we have today, in Amazonas, the Tenharin (from the Marmelos River, the Preto stream and the Sepoti River), the Parintintin, the Jiahui and, further north (in the Purus River region), the Juma. In the current state of Rondônia, we have the Karipuna, the Amondawa and the Jupaú (Uru-u-wau-wau), in addition to several groups in voluntary isolation.

**Figure 1**  
Location of Indigenous Lands  
inhabited by the Kagwahiva



After the so-called “pacification” of the Parintintin, carried out under the coordination of Curt Nimuendajú in 1922, only this group had regular contact with the regional population. With regard to other groups in the southern region of Amazonas, the process that took place slowly between 1922 and 1970 and gained intensity when the Trans-Amazonian highway was opened, which cut through the Kagwahiva territory, allowing the definitive penetration of agricultural and mining-based expansion fronts.

With the people who inhabit the current state of Rondônia, the Jupaú, Amondawa and Karipuna, effective contact took place in the 1980s. Quince, in the Tenharin Indigenous Land<sup>8</sup>.

Thus, such groups appear in the historical documentation distributed throughout the territory. One of the effects of contact is the stabilization of some of these groups in order to constitute stable units characterized as ethnicities. However, the movements of social organization continue to produce their alliances and conflicts within such units in the same way as they did before contact, as we will see in this work.

<sup>8</sup> | The film entitled *Piripikura* was recently released, directed by Bruno Jorge, Mariana Oliva and Renata Terra, which reports the drama lived by two survivors in the region of the Madeirinha river in northern Mato Grosso and who are probably remnants of some Kagwahiva group.

The lack of knowledge about the different Kagwahiva peoples became more evident when Curt Nimuendajú was in the region, even though it was for a short period. For lack of funds, after five months, Nimuendajú left, delegating the activities of the so-called “pacification of the Parintintin” to several assistants. A few years later, the aforementioned José Garcia de Freitas was shocked by the number of local groups he called “warrior clans”:

“We provisionally know of nine groups, all enemies among themselves, waging war and committing cruelty in the highest degree to their victims. They are the following: “Kuandey” (Caviãozinhos), “Odiahub”, “Itauéry”, “Tucut”, “Miundê”, “Pain”, “Apairandê”, “Kôte-Apain”, “Boritá”, this group today composed only of women (Freitas, 1930: 7-8).

Prior to this finding, the SPI began to perceive, soon after approaching the Parintintin, that the war against the rubber plantations persisted, preventing the permanent settlement of non-Indians in the region. In the 1925 report there are “pacification” projects of various groups, which are immediately related to the Parintintin:

Unlike the Parintintin, who usually cut their hair around the head, the Odiarhúebe keep them long and Bantu, but like those, they also have their penises wrapped in a tube of arumã leaves, in a cylindrical shape. Their akanitaras are made of japu and red macaw feathers and the same adornments that are seen on the warrior weapons of the Parintintins (Lemos, 1925: 20).

In 1926, José Garcia de Freitas published a statistic, also confirming that the knowledge of other local Kagwahiva groups came after the “pacification” of the Parintintin.

“The number of the Tribu – At the beginning of the pacification, it was estimated at 250 heads, but the existence of the Apairandé and the Odyahuibé was ignored and according to information from the Parintintin, the Odyahuibé are more numerous than them and as for the Apairandé I calculate at 100 people based on the number of canoes that were found in the Machado River (Cy-Paraná) when a boat from the “Calama” house surprised them: therefore, I estimate 500 people, because of the pacified people, more than 120 Indians have already died (Freitas, 1926: 72) .

After the process was established and consolidated with the Parintintin, the joint objective of the SPI, the individuals and the church was to establish contact with the various Kagwahiva peoples who still remained isolated defending the territory from non-indigenous occupation. In addition to the Kagwahiva, several other indigenous peoples inhabited the southern region of the Amazon, such as the Torá,

Matanawi (speakers of the Txapakura language) and Mura-Pirahã (speakers of the Mura language). As it was a positivist project, several attempts were made in order to establish coexistence between these different peoples and the regional population. One of the SPI posts called Antonio Paulo, for example, had, in 1928, Parintintin, Torá and Pirahã, all traditional enemies. The peaceful coexistence between these peoples was a project to make the region,

“But the truth is that we must direct the service so that, after the pacification of all the parintintin malocas, fraternizing all the tuchauas, we can found Vila Cauahib in the region, in an appropriate place, locating the great Brazilian nation and surrounding it of well-deserved comfort – with an agricultural – professional patronage for the boys, a professional school for the girls and other improvements compatible with our civilizing intentions (Lemos, 1929: 21-22)

The documents show that, in the 1930s, José Garcia de Freitas set up a team to approach the “Odiahub” with a group from Parintintin as a guide. His report shows that, a few years after contact with the Parintintins, the region was practically taken over by private individuals. The chestnut grove “Quandú-Ogá”, in 1930, was called “Boa Esperança” and was owned by Manoel Lobo. The first pacification post was called “Paraíso” and belonged to the firm P. Monteiro & Cia. and in the Igarapé Traíra they opened a wide pier that led to the Madeira River. Even in the central chestnut grove, an important nucleus of the indigenous territory, there were already tents by the firm Monteiro e Freitas recognizes “in order, perhaps, to legitimize the possession of their explorations” (Lemos, 1930: 03).

In this search for the “Odiahub”, Freitas’ team ended up meeting with the “Pain”, a dissent from the “Odiahub”, who fled from them. Freitas manages to arrest a wife and two children, saying that she would be his messenger of peace. The following day, he released his wife (retained the children) and asked the Parintintins to “sing and dance, each one for himself, playing our harmonicas, saying our good intentions, talking about machetes, knives, axes and beads” (Lemos, 1930: 08).

They managed to get in touch with the “Pain”, but not with the “Odiahub”. Freitas returned with his team to get supplies, but when he returned to the forest, he found no one else, only traps and signs of a struggle. After having attempted the approach, at the end of the same report Freitas concluded:

The main cause that drags them to war is the nefarious superstition, origin of all the intrigues and that, even nowadays, among those already pacified for 8 years, with difficulty we can remove. Hence, we cannot trust the pacified Parintintin to attract other distant groups (Lemos, 1930: 08).

After a few years, the real intentions of this person in charge of the SPI come to light. Francisco Pereira Barrancas carried out, in 1941, the First Madeira Expedition. He found, strategically located on the banks of the Maici River, José Garcia de Freitas, having, under his command, several Kagwahiva. They extracted firewood on a large scale and forest products for the boats that passed by, in addition to working in agriculture. Also in the Três Casas region, the indigenous people lived from hunting, fishing and agriculture, in addition to extracting forest products for Colonel Manoel Lobo, now the owner of the region (Barrancas, 1941).

From the 1940s onwards, the indigenous peoples of the southern region of Amazonas lived without guarantees over their traditional territories. Many went to live in the surrounding cities, such as Humaitá and Manicoré. Some of these groups managed to maintain relative isolation or established contacts mediated by *regatões*. This was the case with the Tenharin, who worked for many years with a man who even married a woman from this indigenous people. It is interesting to note that, even in permanent contact with the regional population, the Tenharin kept their social organization in operation in the same terms in which it happened before the contact. It is characterized by the formation of alliances and conflicts between different groups that speak the same language (Peggion, 2016). In a similar way to that described by Lévi-Strauss (1958, 1963) for the peoples of the Machado River, alliances generate unions between different groups that, over time, may undergo rupture processes or new alliances, a typical characteristic of multilateral systems. According to Viveiros de Castro (1990: 45), multilateral systems are those in which a marital partner establishes alliances with an indeterminate number of other partners according to the combination of several localized bilateral exchanges. In this case, the different Kagwahiva groups established ties between groups through the marriage of cross-cousins (when close) or by alliance (when distant). According to Viveiros de Castro (1990: 45), multilateral systems are those in which a marital partner establishes alliances with an indeterminate number of other partners according to the combination of several localized bilateral exchanges. In this case, the different Kagwahiva groups established ties between groups through the marriage of cross-cousins (when close) or by alliance (when distant). According to Viveiros de Castro (1990: 45), multilateral systems are those in which a marital partner establishes alliances with an indeterminate number of other partners according to the combination of several localized bilateral exchanges. In this case, the different Kagwahiva groups established ties between groups through the marriage of cross-cousins (when close) or by alliance (when distant).

In the other Kagwahiva groups, this constitution was gradually suppressed by the action of regionals who began to occupy the indigenous territory. The definitive contact took place in southern Amazonas, with the opening of the Trans-Amazonian highway in the late 1960s, and in northern Rondônia, with the intensification of expansion fronts that arrived in the region in the 1980s. start in this context.

## THE IDENTIFICATION STUDIES

The land regularization of Indigenous Lands is based on the Federal Constitution of 1988, in particular article 231 and its subsequent paragraphs (Brasil, 1988). Decree 1775 of January 8, 1996 determines:

The demarcation of the lands traditionally occupied by the Indians will be based on work carried out by an anthropologist of recognized qualification, who will prepare, within a period fixed in the ordinance of appointment issued by the head of the federal agency for indigenous assistance, an anthropological study of identification.

Ordinance 14 of the Ministry of Justice, of January 9, 1996, establishes rules for the preparation of a detailed report on the identification and delimitation of Indigenous Lands.

From the anthropologist's point of view, he sees himself as a mediator who will contribute to the realization of a study that will show the limits of an indigenous territory of traditional occupation, combining his knowledge with indigenous knowledge (I think, here, in the terms de Viveiros de Castro [2002a]) and with the knowledge of the other team members, such as cartographers and environmentalists, making a right to the land evident.

As we saw in the opening of this text, the process certainly begins in a previous period, when the anthropologist begins to understand the social organization of the people studied. In general, participation in such processes stems from the ethical commitment assumed with the indigenous people. Before setting out in the field, in general, historical archives and previous studies are sought on the people who claim the land tenure regularization of their lands.

When in the field, although in an articulation of the so-called Technical Group established by FUNAI ordinance, the anthropologist sees himself in the condition of a researcher whose objective is to collect ethnographic information and topographical records that define an indigenous territory.

Through interviews, observations and notes, the anthropologist intends to gather the necessary information to allow a glimpse of possible limits to the indigenous land. It is a detailed and multidisciplinary study coordinated by him, which carries out an ethnography, but which has a very objective sense of producing a very well-founded legal piece that justifies the future demarcation of the indicated limits. The terms of the detailed study prepared by the anthropologist are contained in the aforementioned Ordinance 14 of the Ministry of Justice, which establishes topics that must be included in all identification reports. There is no doubt about the support needed for such work during the stay in the field, a factor that allows for another type of relationship between the anthropologist and the indigenous people in the context

of the process of identifying limits. There is an expectation in relation to the result that is not a thesis, but neither is a report expected. What is expected is that there will be a demarcation of the land to give greater security to the people who inhabit it.

The limit points must be justified and composed in order to make the conjunction between them. In other words, for the western perspective, the indigenous land must have limits (natural or not), composing an organized and consolidated configuration. An important reflection that presents arguments similar to those developed here can be found in an article published by Dominique Gallois (2004). The distinction he proposes between occupied lands, territories and territorialities makes perfect sense when thinking about land regularization processes. For the author, there is no semantic correspondence between land and territory. Indigenous Land is related to the political-legal process, while territory would be the construction and culturally variable experience of a specific society and its territorial base. Territory is not just prior to land and land is not just a part of a territory. They are absolutely different concepts. In addition, “in the transformation of a territory into land, one passes from the relations of appropriation (which dispense with the material dimension) to the new conception,

Taking the Waiãpi as a reference, a people with whom it has a long history of coexistence, it shows how confronting the way of being of others led to the claim of an exclusive territorial base. Through a learning process of collective management, the Waiãpi went from a sparse network of sociability to a “we waiãpi” (Gallois, 2004: 39-40). According to the author, the anthropological studies carried out show the absence of the notion of territory:

“Analysis like this one seeks to describe indigenous conceptions based on open notions of territory and limits, which are extremely variable. These studies also show that the idea of a closed territory only arises with the restrictions imposed by contact, by the processes of land regularization, a context that even favors the emergence of an ethnic identity (Gallois, 2004: 39).

In the Kagwahiva case, the broad regional occupation of such groups led to the constitution of different territories and, consequently, different ethnic identities. Although there is the notion of a “we Kagwahiva”, it is established as a broad identity made up of diverse peoples who inhabit their own territories and have their own ways of being. On the other hand, even today, given the pressure of the expansion front, there is information about peoples in voluntary isolation. In some cases, there is the possibility that they are Tupi-Kagwahiva speakers.

As an anthropologist who worked in the region and who carried out identification studies, I think it is up to us, in addition to the legal piece, to understand the relational meanings interposed in indigenous perceptions about their own territory.<sup>9</sup> This perception articulates multiple images, layers, places with a geographical cutout

9 | It is worth noting that the Kagwahiva, like many peoples in the Amazon and elsewhere, have the need to draw maps on the ground to explain to the interlocutor about places or events that mark the landscape (Bertolin, 2014: 69).

(rivers, streams, water encounters, mountains) and places of memory (places of events, struggles, conflicts, old villages, old swiddens). In the limit, something like translating a lived dimension of the land into a legal and anthropological register called Indigenous Land. From a perspective that dialogues with Dominique Gallois (2004), Marcela Coelho de Souza has developed an interesting and important collective work at the University of Brasília, which focuses on the passage, also discussed here, between territory (the lived dimension) and Indigenous Land. (political-legal record):

However, if the entire identification procedure is aimed at translating the first into the second, and thus depends on this erasure (otherwise, the concept would not function as a hinge capable of articulating a right that precedes the Law to the legal order instituted by the latter), we know — ethnographically — that this translation and this erasure will always miss something. Because there is a difference of worlds between these two lands” (Coelho de Souza et al., 2017: 19)

In the end, it is necessary to present a report that justifies the territorial limits and that will be read by several professionals, but that has, mainly, a legal dimension. The determining factor, perhaps, is whether the report presents evidence of what constitutes a relationship. In this case, the relationship of a collective with its territory.

This conjunction between a collective and its territoriality (and later its territories) was what ended up linking me ethically and politically with the indigenous peoples of the south of the state of Amazonas. Even though it was not, initially, my research topic, it came to me because of a pressing need of the moment in which we lived (and that we live). In addition to returning my studies, what was asked for was a commitment that came to be configured as a marker of our relationships.

## WRITING IN THE FIELD

Although the area of occupation of the Kagwahiva peoples is the space between the Madeira and Tapajós rivers, internally the definitions between different groups have always been well demarcated. In this case, the records show that the people were referred to in two ways: by the name of the leader or by a topographical record of the vicinity of the place of habitation. Although several names have been recorded in historical documentation (such as the Parintintin, for example), the Kagwahiva themselves refer to each other by the names of former leaders or places and that can also refer to groups that no longer exist. Thus, among the Tenharin there are several men who descend from ancient Parintintin relatives, but who married Tenharin women and never returned to live with their group. The subgroup of these Parintintin men probably no longer exists. We saw above the Freitas record that reports a high mortality rate of indigenous peoples in the region. On another occasion, I wrote about the

multiple constitution of such groups, distributed throughout the territory (Peggion, 2016). Until the end of the 1990s, the Jiahui lived among the Tenharin of the Marmelos River (Ytyngyhu).

The Jiahui suffered deeply from the hardships of contact with Brazilian society, in particular the military dictatorship. Haunted by the arrival of the machinery that opened the Transamazônica, they saw no alternative but to accept the contact. As a solution, at the time, they were taken to live next to the Tenharin of the Marmelos River. Before that, probably several members of the Jiahui were already dispersed in the region. Treated as slaves by José Garcia de Freitas of the SPI, they were forced to work on their own land in exchange for survival for many years. It is quite likely that the Jiahui brought to live with the Tenharin were the last remnants who had very little contact with national society.

The arrival of the road took on the contours of a mythical event in the Jiahui narratives, as if it were (and indeed was) the harbinger of a tragedy. The tractors clearing the soil of the road made a strong impression on the Jiahui:

Our path... to this day is marked. So after the road turned we stayed there where I'll show you the cemetery. Then we hear ourselves – one of these times – we hear a hoot. Then: – Is it an airplane? We call *evytevaé* plane. Is it *evytevaé* that's hitched to a stick? Because until now it turns from day to night, everything... Then we set it up to look, right? (Ñagwea'i & Irá, 1999).

\*\*\*

Then they warned everyone... then it broke there... the road, talking to people, at that time Paranapanema... then Kari stayed here, then another one under the responsibility of Tenharin, they took us there to Marmelos... Then they grabbed us by the arm, my sister everything, my mother, then we wanted to escape, but we couldn't afford it anymore. (Ñagwea'i & Irá, 1999).

Among the Tenharin, the Jiahui remnants married and began to live, but they never abandoned the idea of retaking their traditional territory. Around the 1990s, in meetings held between the Tenharin and the Jiahui, it was agreed that there would be support for the latter for the retaking of their territory. The place next to the Tenharin of the Marmelos River, has always been recognized as the land of the Jiahui.

In this condition, I carried out the identification studies of the Indigenous Land in question. The Jiahui had already moved to occupy their extensively recorded and documented traditional territory. As we could see, the SPI reports and maps gave an account of the location of this people. In 1999, I was among them to carry out the land identification study. We started with a team composed of me, as coordinating anthropologist, an environmentalist, a cartographer, a representative of the Instituto de Terras

do Amazonas and two technicians from FUNAI for the land survey. Accompanied by Jiahui representatives, we carried out several expeditions within the territory to record important points that would later be transported to the charts of the Brazilian Institute of Geography and Statistics – IBGE.

The transposition, with the feature of the GPS<sup>10</sup> and the cartographer's technical knowledge made an impression on all of us. How to understand the reference and the passage between different symbolic contexts? From a specific landscape to a sheet of paper? As the days passed, the provisional map gained new contours, gradually and very meticulously constituting what we understand as an Indigenous Land. But the transposition between symbols did not seem to be based exclusively on geographic points.<sup>11</sup> On the contrary, what was cataloged during the trips were events and places of memory. In addition, each trip had its own cataloged route, making the territory a map and the records a form of writing. To illustrate my point, I present below some records made among the Jiahui. In my field diary I took some notes that were converted into the following observations:

*We left very early that day because of the route to be taken. Ñagwea'i had, the day before, reported about a path that led to a large chestnut grove in the interior of the territory. Upon understanding the meanings given to the maps, Ñagwea'i decided to comply with my request and draw, himself, a partial map of the territory that would cover the next day's trip. His map was not made up of boundaries, but of paths. And such paths were marked by ancient sites, hunting and chestnut harvesting sites. We took the route suggested by Ñagwea'i and entered the dense forest. In such situations it is important to prepare equipment, such as a camera, GPS, flashlights, batteries, notebooks. In addition, it is also important that you bring some food. None of this, however, can get in the way of the long journey with obstacles that you will face.*

*A good resource for what is known as "merenda" in the Amazon is to carry a plastic bag in which rice was originally packed (there is a preference for such plastic bags given their resistance). About half a kilo of water flour is poured into this bag. A can of sardines is taken together, which will be mixed with the flour at the time of the meal.*

*After many hours of walking and many points recorded, a stop for a meal was suggested. The site chosen was the dry bed of a stream (the work was done in the Amazon summer, when small streams dry up). We immediately prepare our mixture. By shaking the sardines, the oil and the flour, you have a great farofa that can be consumed with your hands. While we were resting and talking about the territory, Irá, who always accompanied us, attentive to important information, said that, although he had known that small stream in the interior of the territory for a long time, the fact that it was intermittent left it without a defined record. He asked us*

<sup>10</sup> | A fundamental instrument in territorial identification processes, the GPS (Global Positioning System) is now widespread.

<sup>11</sup> | I take as a reference to think about symbols the perspective of Lévi-Strauss: "Without a doubt, such symbols can be homogeneous, as happens in the opposition between summer and winter, earth and water, earth and sky, high and low, left and right, red and black (or other colors), noble and commoner, strong and weak, firstborn and youngest, etc. But sometimes a different symbolization is observed, in which the opposition takes place between logically heterogeneous terms, such as stability and change, state (or act) and process, being and becoming, synchrony and diachrony, simple and ambiguous, univocal and equivocal, all they are forms of oppositions that, it seems, can be subsumed into a single one, the opposition between continuous and discontinuous" (Lévi-Strauss, 2008: 168). It is also possible to think about the perspective of Roy Wagner (2010) and the relationship of symbols with convention and invention.

*to record that point on the GPS and said that from that day on the stream would be called "Igarapé da Sardinha". Immediately, he pointed to the spot where the empty can was, but that had already been duly collected by a member of the team, whose ecological principles would not allow the can to remain as garbage inside the indigenous land. The can would certainly be collected, but not the memory of the event we had participated in...*

Another constant presence on hikes like the ones above is Mbahíra. According to these peoples, Mbahira, the central hero of cosmology, still lives among us. However, he lives inside the stones, and the stone is his registration symbol. In the old days, the Kagwahiva had the practice of hemming stone axes found in the territory. Such axes are considered to be traces left by Mbahíra (Mbahira tagwera, Mbahira dung). Gabriel Garcêz Bertolin, in his master's thesis, also noted that

the main points of reference of this kagwahiva spatiality are the old villages, the places where there is terra preta – a place that points to the ancient swiddens –, the place where the big snake is found, the village of the cultural hero Mbahira, good places to hunt or fish and several other points of reference that make up this landscape (Bertolin, 2014: 68).

On routes carried out inside the indigenous land, whenever we found rocks, they said they were elements linked to Mbahíra. In ancient swiddens, petrified manioc was the food of Mbahira and mountains and mountains are their abodes. A connection between sociality and sociability has always been evident to me<sup>12</sup>. Although the stones are directly linked to the main mythical hero who, among other things, gave fire to the Kagwahiva, nothing prevented their use. The Mbahira tagwera, for example, gained new wooden handles and the regions called Itaky ("sharpening stone") were appreciated, as the stones are great knife sharpeners. Thus, in almost all the contexts in which we were jointly discussing the territory, the elements that the Kagwahiva mobilized were more related to the paths (varadouros, places of important events in remote or recent times) than to the limits themselves.

## ABOUT THE PATHS

Fernando Santos-Granero (2005) calls the marks in the landscape among the Yanesha topographic writing, products of the action of humans or superhumans. The "topograms" are elements of the landscape that acquire their configuration in the present as a result of the action of such beings in the past (Santos-Granero, 2005: 186-187); as signs, they evoke things, events, gods and can be combined and recombined as if they were mythemes. They contribute to preserving the memory of important historical events (Santos-Granero, 2005: 190).

<sup>12</sup> | I understand sociality and sociability from a reading of Eduardo Viveiros de Castro (2002b). In his text "Actualization and counter-effectuation of the virtual: the kinship process" (Viveiros de Castro, 2002b), the theme is treated in several ways: ritual life (sociality) and everyday life (sociability), the line that descends and the line that rises, actualization and counter-effectuation (inspired by Deleuze). I understand, by his arguments, that the time of the constitution of the world, in which humans and non-humans lived together, is the time of sociality. In it would be the full affinity that needs to be updated permanently to become sociability and, consequently, produce consanguinity. In this case, everyday life, the current world, would be that of sociability maintained by matrimonial exchanges and gifts. There is, according to the author, a permanent tension, and this sociability can counteract itself. Furthermore, I understand that both can be in the present tense, they can coexist, as they are processes.

In the case of Kagwahiva, the reference linked to important events has always been remarkable, both mythical and historical events, whose narrative is even made by people who experienced the event. There are places that belong to some leaders and whose “ownership” refers to someone who founded the place (ascendant relative), took the first chestnut, made the first swidden. Tenharin villages do not have a random foundation. Although almost all of them are located along the Trans-Amazonian, there is a memory resource in them that makes the group's right to live in the place effective. Even the chestnut groves are part of this authority. However, unlike our notion of ownership, when I asked about the uses of the places, there was no restriction as long as the “owner” was informed.<sup>13</sup> Another context in which the word owner reappears is in the performance of the Mboatawa ritual, a ritual that takes place annually around July-August and that mobilizes all the villages. There is always a party owner, who will designate a series of assistants who will hunt, fish, roast the meat, prepare the flour and organize the entire ritual process (Bertolin, 2014). It is important to note that the flow of hunters and fishermen generally follows the Marmelos River. I will return to the subject. In addition, during the performance of the ritual, there seems to be a space-time flattening, in which the present and the past become unique and there is a lively experience of alterity.

In the same way, in the processes of identification of indigenous lands, there was always this mismatch: faced with a concern to define a limit for a certain space that would, from then on, be recognized as an Indigenous Land, the interlocutors gave life back. Everything was very present, very current. The explanations about the events, in specific places, were always marked by emphases and admiration.

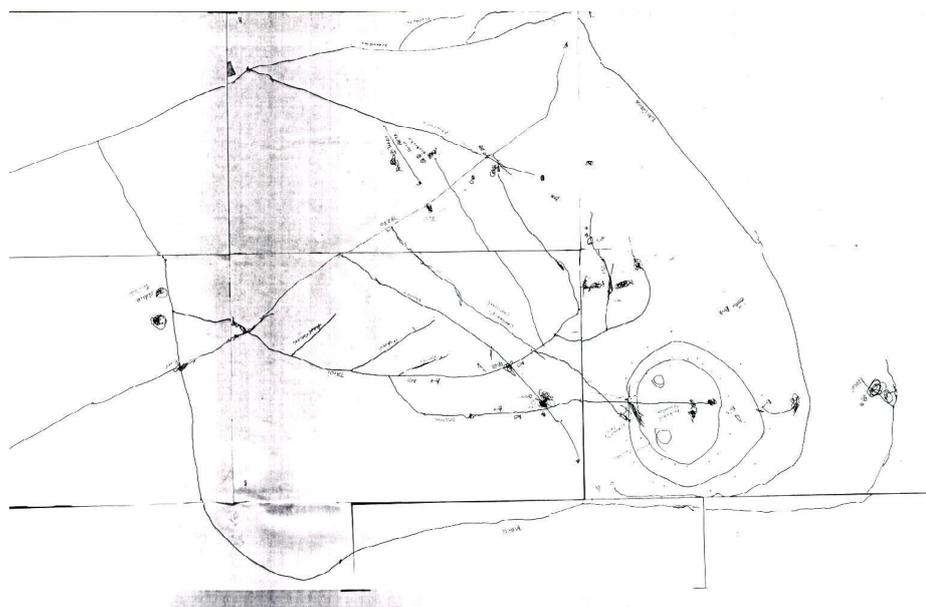
Contrary to thinking about limits, they always sought to articulate references through paths. And the paths are not necessarily the limits. The paths create relationships, across the landscape, of humans with each other and of humans with non-humans. More than instituting a territory as a delimited space, there is always a perception of a relational tangle whose references always come from the village in which one lives at the moment. And there's more. There are fishing camps, chestnut harvesting camps, hunting camps. All interconnected, by waterway or trails.

Walking in the forest with the Kagwahiva is an experience that refers to writing, as there is a reading of the landscape that refers both to the myth (Mbahira's abode) and to historical events (conflicts, contacts, events). As Stephen Hugh-Jones shows for the Upper Rio Negro, it is as if the myth appeared in a variety of forms (Hugh-Jones, 2012: 148) and, as in the case of the Yanéscha, those who read such records did not necessarily experience the events. , making the landscape something that refers to memory (Santos-Granero, 2005). In addition to an exclusively personal experience, the Kagwahiva landscape is knowledge that, in contexts of defining territories and land tenure regularization, has become fundamental.

13 | The terms used such as “property” and “owner”, although they resonate with the theme discussed, for example, in Fausto (2008), here are native categories that seem to refer more to the times when rubber plantations existed. In general, chestnut groves or places in old villages have an owner and their use by others involves communication with the owner of the place, but not an absolute impediment. About chestnut groves owners, see Araújo (2019:134).

Returning to the report from 1999, we were organizing several routes, equipped with GPS to record important places for the Jiahui. Encouraged by me and interested in the characterization of the map that was in progress during the work, Ñagwea'i decided to draw the territory on sheets of sulfite that I had taken with me.

**Figure 2**  
Map of Jiahui Territory made in 1999  
by Nagwea'i



In addition to a concern with the definition of limits, Ñagwea'i demarcated paths and paths taken by himself and the other members of the group. The second line on the left, from which several paths leave, is the Transamazonian highway and the double circle on the right is the Tañoapina chestnut grove. There are no limits, but paths that connect fundamental places for the survival of the Jiahui.

The focus around the notion of limits has always had a perspective of knowledge that operated in other fields in which the path was the reference that characterized another type of map. From various maps made of forest paths, all of them marked by mythical and historical events, to a map that is cartographically defined and recorded on paper. These reflections later brought us closer to the propositions of the English anthropologist Tim Ingold. In particular, his reflections on the relationship between movement, knowledge and description (Ingold, 2015). My argument here relates to the author's idea that lives are not lived within places, but through and around places (Ingold, 2015: 219)

Contrary to seeming that limits are unnecessary, it is important to emphasize that they are based precisely on the relationship with a type of event that acts on it. Invasions in places laden with topographical meanings and often the loss of such places were defined, in the Yanéscha case as “desacralization” (Santos-Granero, 2005:

182). This is what most likely occurs in all contexts in which memory records also have a topographical dimension.

For the things that the inhabitants know are not facts. A fact simply exists. But for the inhabitants, things do not so much exist as they occur. Resting on the confluence of actions and responses, they are identified not by their intrinsic attributes, but by the memories they evoke. Thus, things are not classified as facts, or tabulated as data, but narrated as stories. And every place, as a set of things, is a knot of stories (Ingold, 2015: 227).

Each walker leaves, throughout life, a trail and several nodes, which make up a large mesh (Ingold, 2015). Such meshes can often go beyond delimited contexts, constituting maps not definable by conventional geography.

The lines connecting these destinations comprise a network that is spread over the entire surface, and “fixed” at each of its nodes. For the pilgrim, however, the world is not presented as a surface to be crossed. In his movements, he weaves his way through this world, rather than traversing it from one point to another (Ingold, 2015: 223).

In southern Amazonas, the view of the Kagwahiva spatial distribution is of a multiplication of nodes that spread across the region (Peggion, 2017). As we have seen, the different groups and many others that no longer exist were distributed along the entire strip that extends between the Madeira and Tapajós rivers. There was knowledge of the collectives among themselves, who lived between alliance and conflict (Peggion, 2016). However, how was this knowledge given? According to the information from the Tenharin, each Kagwahiva group was referred to by the name of its leader or by some geographical reference (rivers, mountains). In the documentation, the Tenharin appear as Apairandê, which I assume is an onomastic reference to Nhaparundi, regarded as one of the first of the group. Some time ago, they changed to Ytingyhu, in reference to the Marmelos River and, recently, they started to call themselves Pyri. The Tenharin of the Igarapé Preto, in turn, call themselves Yvytytyruhu in reference to the surrounding mountains, but are called by the Tenharin of the Marmelos River as Tenondé because of their location (in reference to themselves). In general, the so-called leaders were in-laws who led their domestic groups between alliance and conflict, occupying specific places in the territory. Such connections between groups were recorded in several places: they are the mesh points that constitute the memories of all the Kagwahiva in the region. occupying specific places in the territory. Such connections between groups were recorded in several places: they are the mesh points that constitute the memories of all the Kagwahiva in the region. occupying specific places in the territory. Such connections between groups were recorded in several places: they are the mesh points that constitute the memories of all the Kagwahiva in the region.

## FINAL CONSIDERATIONS

The course carried out in this text sought to show how, in a given region, the process of indigenous occupation responded to a dynamic inherent to the forms of social organization. At first, the references to indigenous peoples accounted for a wide territorial occupation constituted by small units such as domestic groups. With the more effective non-indigenous presence, documents began to indicate localized and ethnically named groups, but still diffuse. At the beginning of the 20th century, with the SPI taking direct action on indigenous peoples, the multiple units gained shape with specific names and a more effective ethnic configuration. In the south of Amazonas, these groups started the fight for their lands, which only had their limits raised in the 1980s. Even so,

During this period — between 1990 and 2000 — it was possible to participate in land tenure regularization processes in the region. Based on the new legislation in force at the time, which established a set of fundamental elements for the identification of an Indigenous Land (Federal Constitution of 1988, Decree 1775/96 and Ordinance 14/96 of the Ministry of Justice), several studies were carried out. In this context, the present article was an attempt to elaborate a reflection inspired by the circumstances in which the anthropologist sees himself as responsible for defining the limits in which an indigenous people inhabits.

Experience has shown that the anthropological report must combine field experience and writing to substantially create a map. And the map records must also be understood in parameters other than ours. An indigenous land must be thought of at the confluence of relationships that intersect sociality and sociability, as an articulation between flows, paths and meshes rather than a space delimited by borders.

In the south of Amazonas, for example, it was possible to notice that the passage of the territory to the Indigenous Land articulated, in other terms, the relational flows that already existed before. One can even imagine an ontological appropriation in a context in which there is a dispute between different ontologies (Almeida, 2013).

In the case of the Tenharin of the Marmelos River, there are two fundamental geographical references today: the Marmelos River and the Transamazon Highway (BR-230). In previous articles I have tried to show how the marital cycles of the Kagwahiva peoples of Rondônia, recorded by Lévi-Strauss (1958, 1963), continue to occur in the south of the Amazon, but in a different way (Peggion, 2016, 2017). As we have seen, the author called attention to marriages carried out through alliances with neighboring groups (also speaking Kagwahiva Tupi) that replicated, in later generations, marriages with bilateral cross-cousins. Over time, cycles of cousin marriage tended to restrict marital possibilities within the local group, leading to new cycles of alliance.

With the opening of the Trans-Amazonian highway, in the late 1960s, the non-indigenous presence intensified. Many Tenharin came to work for the companies

that were opening the roads and participated in the approximation with the Jiahui remnants referred to in this text. Furthermore, the road has become a new and permanent geographical reference in the Kagwahiva context. In 1993, the Marmelos village was divided into four sectors that aggregated domestic groups allied with each other. The dividing marks were the road and the river. Over the years, the road was effectively configuring itself as an occupation reference for the constitution of new villages. As shown by Bertolin (2014), the highway is recognized as a “long way” and, in his opinion, is opposed to the various trails in the forest. Although it established a state of permanent tension, today practically all the new villages are on the sidelines of the BR-230. And such villages arise precisely in the rupture of domestic groups and in the formation of new alliances, in the same way as already pointed out by Lévi-Strauss (1958, 1963) for the Kagwahiva of the Machado River.

Dispersion remains a central element for the Kagwahiva and the points of tension are in the relationships between in-laws and sons-in-law. The difference is that the new units are currently named after villages and each of them may contain different domestic groups. However, opening still occurs at the intersection of domestic groups and the initiative to leave always belongs to someone with some prestige. This father-in-law, according to his influence, will be able to form a new village and will be able to count on the support of other domestic groups in his initiative.

The important part is that, even with all the impact and pressure surrounding indigenous lands, traditional forms that link kinship and territory are strong. The movement never occurs in a random way, but in the return to old places of habitation from which someone who has maintained, in the recent past, some bond with the domestic group, those who are recognized as “owners” of the place. This movement, in turn, can function as a protection measure against actions of invasion of the territory now delimited, but which until recently was entirely indigenous.

If, on the one hand, the Trans-Amazonian highway constituted a landmark in the occupation by villages, the axis constituted by the Marmelos River became decisive for the performance of the Mboatwa ritual. It is precisely following its flow that the family members follow and remain in the forest for a period hunting and fishing for the celebration of the festival. The road is tension, it is the flow of humans, affinity and consanguinity. The river, in turn, is the path of the ancients, of non-humans, where they set off in search of plenty to perform the Mboatawa ritual. It is in the great stones of the Marmelos river that Mbahira inhabits.

Thus, although the limits mark another regime of knowledge, the Kagwahiva know that they have become fundamental, given the expansion front that has taken the south of the Amazon in recent years. In addition, the topographic markers where the memories of each of the collectives are based are alive. And they are continually renewed.

---

**Edmundo Antonio Peggion** is an associate professor at the Universidade Estadual Paulista – UNESP and a contributor to the Postgraduate Program in Social Anthropology at UFSCar. He developed research on social organization and kinship in the southern regions of the state of Amazonas and northern Rondônia. On that occasion, he contributed to processes of land regularization of indigenous lands. He currently organizes and systematizes, with the support of FAPESP, his collection of images and sound recordings to return them to the Tenharin indigenous people, focusing on a reflection on memory and biography.

**AUTHOR CONTRIBUTION:** Not applicable.

**FINANCING:**FAPESP

---

## BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1: 7-28. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v5n1.85>.

ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento. 2019. O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva: Trajetórias sociais, Resistências e Movimento Indígena no

Sul do Amazonas. Araraquara, Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista.

BANDEIRA, Virgílio. 1923. *Carta encaminhada a José Garcia de Freitas criticando sua atuação juntos aos possíveis postos de pacificação dos Parintintin no ano de 1923*. Filme 32, planilha 389, Rio de Janeiro, Museu do Índio.

BARRANCAS, Francisco Pereira. 1941. *Relatório da 1a. Expedição ao rio Madeira, realizada de 5 de janeiro á 22 de março de 1941 pelo Snr. ajudante Francisco Pereira Barrancas*. Filme 32, planilha 389, Rio de Janeiro, Museu do Índio.

BERTOLIN, Gabriel Garcêz. 2014. *Entre Outros: uma Análise da Transformação Ritual entre os Kagwahiva*. São Carlos, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

BETTS, LaVera. 1981. *Dicionário Parintintin-Português Português-Parintintin*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

BRASIL. Constituição. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Gráfico.

BRASIL. Presidência da República. 1996. *Subchefia para Assuntos Jurídicos*. Decreto no. 1.775.

BRASIL. Ministério da Justiça. 1996. *Portaria/FUNAI no 14*.

COELHO DE SOUZA, Marcela et al. 2017. *T/ terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa. *Entreterras*, [S.l.], v. 1, n. 1: 1-61.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, v. 14, n. 2: 329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.

FREITAS, José Garcia de. 1926. "Os Índios Parintintin". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, v. 18: 67-73. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1926.3604>.

FREITAS, José Garcia de. 1930. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 no exercício de 1930*. Filme 33, planilha 396, pp. 02-12), Rio de Janeiro, Museu do Índio.

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

CONDIM, Joaquim. 1925. *A pacificação dos Parintintins - Koró de Luirapá*. Rio de Janeiro, Comissão Rondon.

CONDIM, Joaquim. 1938. *Etnografia Indígena. Estudos realizados em várias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926*. Fortaleza, Editora Fortaleza.

HUGH-JONES, Stephen. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN.

HUGO, Vitor. 1959. *Desbravadores*. Humaitá, Missão Salesiana. (2 volumes), 1959.

INGOLD, Tim. 2015. *Estar Vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

KRACKE, Waud. 2004. "A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani". Trabalho apresentado no *Encontro Internacional sobre as Línguas e Culturas dos Povos Tupi*. Brasília, UNB.

LE MOS, Bento Pereira. 1925/1928/1930/1932. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 nos exercícios de 1925* (filme 33, planilha 396, pp. 2-3; 33-44); 1929 (filme 33, planilha 396, pp. 4-24); 1930 (filme 33, planilha 396, pp. 02-12); 1932 (filme 379, fotograma 107). Rio de Janeiro, Museu do Índio.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. "Documents Tupi-Kawahib". In: *Miscellanea Paul Rivet, octagenario dicata II*. México, pp. 323-338.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1963. "The Tupi-Cawahib". In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers Inc., pp. 299-305.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. "As organizações dualistas existem?" In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 147-178.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1981/1982. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista* v. 28: 289-388.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1984. *Avaliação da situação dos Tenharim (Kawahiwa) do rio Marmelos, Estado do Amazonas*. Brasília, FIPE/POLONOROESTE.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1984/1985. "Contribuição ao estudo das relações tribais na Área Tapajós-Madeira". *Revista de Antropologia*. v. 27-28: 271-286. <https://www.jstor.org/stable/41618578>

MENÉNDEZ, Miguel A. 1989. *Os Tenharim. Uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1924. "Os índios Parintintin do rio Madeira". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, v. 16: 201-278. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1924.3768>.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1963. "The Cawahib, Parintintin and their neighbors". In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians*, v. 3: 283-297, New York: Cooper Square Publishers Inc, 1963.

PEGGION, Edmundo A. 1996a. *Forma e Função. Uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM)*. Campinas, Dissertação de mestrado, Unicamp.

PEGGION, Edmundo A. 1996b. "Os Tenharim do rio Marmelos querem rever demarcação". In: Carlos Alberto Ricardo (editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 373-374.

PEGGION, Edmundo A. 1998. "Os procedimentos na identificação de terras indígenas: relato de uma experiência". *Boletim da ABA*, v. 29: 12-14.

PEGGION, Edmundo A. 2000. "Conflitos e demandas das Terras Indígenas do Médio Madeira". In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos Indígenas no Brasil-1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 472-475.

PEGGION, Edmundo A. 2004. "Alianças e Facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia". *Estúdios Latinoamericanos*. Varsovia, Sociedad Polaca de Estúdios Latinoamericanos, v. 23: 109-119. DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2003.v23.art6>.

PEGGION, Edmundo A. 2011. *Relações em perpétuo desequilíbrio. A organização dualista dos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo, ISA/FAPESP/ANNABLUME.

PEGGION, Edmundo A. 2012. "O debate sobre o dualismo e algumas questões amazônicas". In: HOFBAUER,

Andreas; LEPINE, Lepine, SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro, Azougue, pp. 173-186.

PEGGION, E. A. 2016. "Um histórico da organização social tupi-kagwahiva (Rondônia e sul do Amazonas, Brasil)". *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, v. 38/39-40/41: 439-448.

PEGGION, Edmundo A. 2017. "Os povos Kagwahiva do sul do Amazonas: de multiplicidades a múltiplas unidades". *Comunicação apresentada no Seminário 25 anos de "História dos índios no Brasil"*. CEstA/USP.

SÁEZ, Oscar Calávia. 2015. "O território, visto por outros olhos". *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1: 258-284. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108>.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2005. "Writing history into the landscape: Yaneshan notions of space and territoriality". In: SURRALLÉS, Alexandre & HIERRO, Pedro Garcia (org.). *The land within. Indigenous territory and the perception of Environment*. Copenhagen, IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), pp. 170-198.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1990. "Princípios e Parâmetros: um comentário a L'Exercice de la parenté". *Comunicação do PPGAS 17*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. "O nativo relativo". *Mana*, v. 8, n. 1: 113-148. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

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

**Depositions:**

Ñagwea'i Jiahui & Irá Jiahui. 1999. Records made during the land regularization process of the Jiahui Indigenous Land. Ju'i Village, Amazon.

---

Received July 16, 2020. Accepted August 5, 2021.

# Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192795>

**Urpi Montoya Uriarte**

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil  
urpi@terra.com.br  
<https://orcid.org/0000-0002-8135-7559>

## RESUMO

Este artigo descreve e reflete sobre dois tempos que coexistem no espaço atual da Preguiça, uma das várias micro áreas que compõem a poligonal do Centro Histórico de Salvador (CHS). Trata-se de um velho “tempo do fechamento”, fruto de mudanças estruturais na cidade de Salvador, que se desenvolveram a partir da segunda metade do século XIX, e de um novo “tempo de (re)abertura”, forjado muito recentemente pelo esforço de alguns e algumas jovens moradores e moradoras da Preguiça, que criaram e mantêm o Centro Cultural Que Ladeira É Essa? Esses tempos foram captados e analisados mediante o método etnográfico (num trabalho de campo que vem sendo efetuado desde inícios de 2019) e o método histórico (com pesquisa em fontes históricas e na historiografia, realizada em 2018). Ambos os métodos nos permitiram relacionar os séculos XIX, XX e XXI e encontrar uma impressionante continuidade entre o que a Preguiça foi (abertura) e o que seus moradores atuais esperam que ela seja no futuro (reabertura), rejeitando abertamente o que se fez dela no século XX, até o presente (fechamento).

## PALAVRAS-CHAVE

Ladeira da Preguiça, centro histórico de Salvador, temporalidades, etnografia, Centro Cultural Que Ladeira é Essa?

## THE TIMES OF THE LADEIRA DA PREGUIÇA: A LONG-TERM ETHNOGRAPHY OF A MICRO LOCALITY IN THE HISTORIC CENTER OF SALVADOR

**ABSTRACT** This article describes and reflects on two times that coexist in the current space of Preguiça, one of several micro areas that make up the polygonal of the Historic Center of Salvador (CHS). It is an old “time of closure”, the result of structural changes in the city of Salvador, which developed from the second half of the nineteenth century, and a new “time of (re) opening”, very recently forged by the effort of some young people who live in Preguiça, who created and maintain the Centro Cultural Que Ladeira é Essa? These times were captured and analyzed using the ethnographic method (in fieldwork that has been carried out since early 2019) and the historical method (with research in historical sources and historiography, carried out in 2018). Both methods allowed us to relate the nineteenth, twentieth and twenty-first centuries and to find an impressive continuity between what Preguiça was (openness) and what its current residents expect it to be in the future (reopening), openly rejecting what was made of it in the twentieth century to the present (closing).

**KEYWORDS**  
Ladeira da Preguiça, historic center of Salvador, temporalities, ethnography, Cultural Center Que Ladeira É Essa?

## INTRODUÇÃO: SOBRE TEMPOS, MÉTODOS E OBJETIVOS

Este artigo se insere numa longa relação que mantenho com o centro da cidade de Salvador, fundada na curiosidade e paixão etnográfica por seus espaços, gentes, modos de usar e de habitar a área comumente denominada de centro histórico de Salvador (CHS).<sup>1</sup> Há alguns anos venho analisando parte de suas ruas, praças e becos (Montoya Uriarte, 2014; 2017a; 2017b; 2019). Desta vez, centro-me numa ladeira, a Ladeira da Preguiça, que, junto com outras – Ladeiras da Montanha, Conceição, Taboão e Pilar – foram e são espaços percorridos cotidianamente pelos habitantes do centro, porém escassamente transitadas pelo resto dos habitantes da cidade, devido à sua marginalização ao longo do século XX. Transformadas, em sua grande parte, em zonas de moradia pobre e prostituição, as ladeiras do centro chegam ao século XXI reduzidas a estados lamentáveis de ruínas, pobreza e esquecimento.

As linhas que seguem descrevem etnograficamente os tempos que convivem no presente do espaço da Ladeira da Preguiça e seus arredores e analisam historicamente sua coexistência. Como outros esforços atuais que combinam antropologia e história (Frehse, 2011; Jacques, 2018; Cordeiro, 2019), parte-se da perspectiva aberta pela *École des Annales*, segundo a qual o presente é sempre uma sobreposição de tempos. Fernand Braudel disse-o claramente: “um passado próximo e um passado mais ou menos longínquo misturam-se na multiplicidade do tempo presente” (Braudel, 1989: 10). Para o historiador, os diversos tempos – o rápido, o alongado e o retardado – coexistem no presente, conferindo-lhe uma “múltipla espessura” (Braudel, 1984: 619). Assim, mediante a pesquisa etnográfica<sup>2</sup>, a consulta a algumas fontes históricas<sup>3</sup> e a leitura de diversos trabalhos historiográficos sobre o centro da cidade de Salvador entre os séculos XVIII e XX, estas páginas pretendem descrever os tempos da Preguiça de hoje e propor uma interpretação sobre a relação entre eles.

A categoria tempo é usada aqui no mesmo sentido dado pelos habitantes da Preguiça quando a utilizam em expressões tais como “*as ruínas da Cameleira são de um outro tempo*” (Gabriel), ou “*a centralidade da Preguiça para os blocos de carnaval era outro tempo!*” (Seu Guiga), ou ainda “*o sucesso do Banho de Mar à Fantasia é sinal de um novo tempo!*” (Zenaide). Que sentido estão dando ao tempo Gabriel<sup>4</sup>, Seu Guiga e Zenaide? Certamente, não se trata de pontos que se sucedem numa linha ou períodos que se seguem linearmente. Nem de medições datáveis. Tampouco dizem respeito ao que os historiadores chamam de durações ou ritmos, ou os filósofos de estados ou componentes do ser. A meu ver, Gabriel, Seu Guiga e Zenaide se referem aos “tempos” como configurações do social, isto é, formas que o social adquire em função de forças, agentes ou fenômenos específicos, sejam eles antigos, emergentes ou novos. Estas formas do social – espaciais, materiais, simbólicas, discursivas etc. – são muitas; às vezes, uma ou

1 | O CHS é uma poligonal cujos limites foram fixados em 1984 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), abarcando uma área de menos de 1 km<sup>2</sup>.

2 | A pesquisa etnográfica conta com o auxílio da aluna de Direito e bolsista de Iniciação Científica da Universidade Federal da Bahia (UFBA) Natália Barreto. Desenvolve-se desde fevereiro de 2019 e conta com o auxílio de uma bolsa de pesquisa da Chamada Universal, do CNPq. A recepção dos moradores da Preguiça à nossa presença e perguntas vem sendo muito generosa, devido ao fato da pesquisa ter sido apresentada à comunidade em reunião convocada pelo Centro Cultural Que Ladeira É Essa? Neste artigo, mantemos os nomes reais das pessoas e suas falas são destacadas em itálico.

3 | As fontes consultadas foram: 1) Matérias jornalísticas ao longo do século XX sobre a Ladeira da Preguiça, arquivadas na Fundação Gregório de Mattos e no Centro de Documentação do jornal A Tarde (CEDOC); 2) Matérias sobre a Preguiça contidas nos periódicos baianos do século XIX, disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional; 3) Pesquisa nos Registros eclesiais de batismo, casamento e óbito da Freguesia de Nossa Conceição da Praia, no período de 1815 a 1835 (quando os registros foram feitos pelo pároco Manoel Dendê Bus). Sou grata aos historiadores João Reis e Iraneidson Santos Costa por me sugerirem a pesquisa de algumas destas fontes e seu local de consulta.

4 | Gabriel Silva se define “*como dizem, a força de expressão, nascido e criado na Ladeira da Preguiça*”. Massoterapeuta, mecânico Diesel, radiocomunicador e sambista, Gabriel viveu sua adolescência na efervescência cultural da Preguiça dos anos 1970, entre o Banho de Mar à Fantasia, os blocos de carnaval (“o CCCC, Clube Carnavalesco Caídos Do Céu, tínhamos também o bloco As Mergulhas, que era um bloco travestido, na época, como se fosse uma concorrente, do bloco As Muquiranas, que também

umas se destacam, se impõem sobre outras que, contudo, não desaparecem e podem sobressair em qualquer outra ocasião. Esta multiplicidade dá aquela “espessura” à vida social a que provavelmente se referia Braudel, citado linhas acima.

Se, por um lado, as referências orais aos diversos tempos são frequentes e espontâneas, a apreensão e compreensão destes tempos demanda um longo trabalho de convívio, escuta e sensibilidade. Em um trabalho anterior (Montoya Uriarte, 2017a) analisei os usos da Praça da Piedade (localizada no centro antigo de Salvador, CAS<sup>5</sup>) por parte de pedintes, cidadãos que nela faziam manifestações e idosos que frequentavam diariamente o local. Nessa pesquisa, os tempos foram-me revelados por memórias narradas e por memórias corporalizadas que diziam respeito a dois tempos distintos que coexistiam na Praça da Piedade: o “tempo da contemplação”, que advinha do ímpeto embelezador e modernizador de inícios do século XX, e o “tempo do sofrimento e resistência”, que se forjou no período colonial. No caso da Preguiça, meus questionamentos sobre os tempos que coexistem no presente foram suscitados, inicialmente, por uma paisagem e um evento.

Desde os primeiros dias de trabalho de campo etnográfico, chamou a minha atenção o contraste da paisagem da Preguiça: por um lado, as ruínas e vazios da Gameleira e, por outro, as fachadas coloridas da ladeira (cf. Figura 1). O espaço estava-me falando de tempos, mas quais seriam estes? Quais as relações entre ambos? Desde quando? Por sua vez, o tradicional Banho de Mar à Fantasia, festa antiga da Preguiça, cuja edição no ano de 2019, realizada no domingo 24 de fevereiro e que conseguiu reunir 15.000 pessoas (cf. Figura 2), fez-me questionar sobre a relação entre as fachadas coloridas e o evento. Ambos os fenômenos dizem respeito a um mesmo tempo?

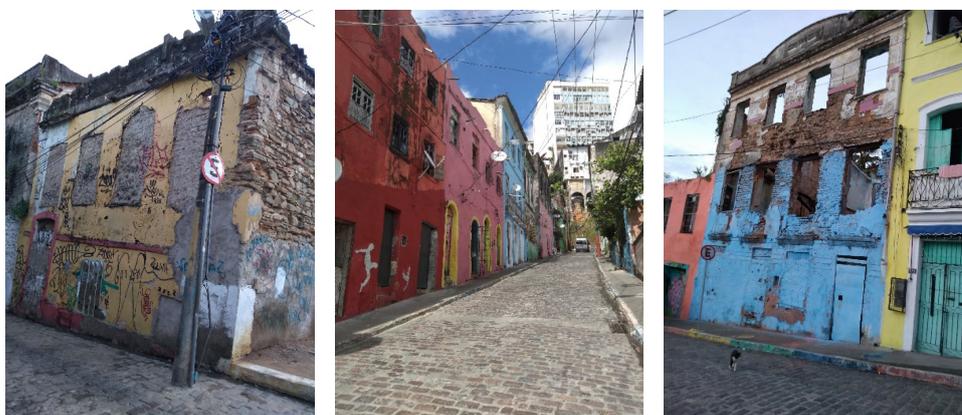
*nasceram, daqui, aqui na Ladeira da Preguiça, que por sua vez, só eram dissidentes do bloco As Negas Malucas...”), os “bregas” da Gameleira e as bandas de música com os amigos. É um dos fundadores do Centro Cultural Que Ladeira é Essa?*

Gumercindo Vieira Santos, seu Guiga de Ogun, nasceu em 1942. É um funcionário aposentado, conversador e alegre. Era e continua sendo poeta, compositor e cantor. Suas músicas e sua fama são motivo de orgulho para os moradores da Ladeira. Chegou à Preguiça com 15 anos e, desde então, não saiu mais, tornando-se hoje a figura mais importante da memória oral da Preguiça.

Zenaide Marques é uma pernambucana de 52 anos, que saiu de Jacobina aos 17, “atrás do irmão que morava no Pelourinho”. Ficou 20 anos morando na vizinha Ladeira da Praça. Embora tenha apenas 10 anos na Preguiça, é uma moradora muito querida, participante animada das atividades promovidas pelo Centro Cultural Que Ladeira é Essa? É diarista e complementa sua renda vendendo comida (maravilhosa!), que serve na sala de sua pequena casa.

5| O CAS é uma denominação mais recente, criada a partir de 2007 pelo Governo do Estado da Bahia para a implementação de políticas públicas ligadas ao patrimônio. Ele abarca uma área de aproximadamente 7 km<sup>2</sup> e inclui os antigos distritos do Passo, Pilar, Sé, Santo Antônio, Conceição da Praia, Santana, São Pedro e Vitória.

**Figura 1**  
Ruínas e fachadas coloridas da Preguiça  
Fonte: Acervo da autora, 2018-2019.



**Figura 2.**

Multidão na edição 2019 do “Banho de Mar à Fantasia”, na Preguiça.

Fonte: Fotografia de Almiro Lopes para o Jornal Correio, 22/02/2019.



Acredito que responder estas perguntas com a devida densidade e “espessura” supõe necessariamente trabalhar com a etnografia e a história, indo e vindo entre um método e outro. Muitos dos trabalhos etnográficos que tenho acompanhado como professora da pós-graduação em Antropologia, ao enfatizar o “presente etnográfico”, têm optado pela dispensa do tempo histórico e a defesa da sincronia que, na visão crítica de Fernand Braudel (1986), suprime ilusoriamente o tempo histórico e a superposição dos tempos. Com efeito, são muitas as dissertações e teses etnográficas cuja abordagem histórica fica restrita a um primeiro capítulo ou seção, no qual se apresentam, citando novamente o historiador, “paisagens, atividades e flores que se mostram rapidamente e de que depois não se volta a falar, como se as flores não regressassem todas as Primaveras, como se os rebanhos parassem nas suas migrações, como se os navios não navegassem num mar real, que muda com as estações do ano” (Braudel, 1983: 25). Em outros casos, elas pecam abertamente por aquilo que Marshall Sahlins (1997: 18) chamou de “postura atemporal” ou pela supervalorização do presente em detrimento do passado. Apesar da proposta contemporânea de uma antropologia da cidade, interessada nas formas de “fazer-cidade”, isto é, na “descrição e a compreensão do movimento permanente de transformação urbana no tempo e no espaço” (Agier, 2015: 484), o espaço tem recebido muito mais atenção do que o tempo.

Nesse sentido, a proposta epistemológica que perpassa este trabalho se alinha ao esforço de alguns antropólogos para propor uma “atenção analítica simultânea ao espaço e ao tempo como via metodológica primordial de explanação conceitual do fenômeno urbano em diferentes momentos históricos” (Frehse; O’Donell, 2019: 3).

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Trata-se de temporalizar o espaço, lendo a empiria do trabalho de campo mediante as diversas fontes históricas consultadas e, por outro lado, espacializar o tempo, interrogando o passado à luz dos espaços e paisagens contemporâneos.

A etnografia – como método que produz dados a partir de uma relação de proximidade construída entre o pesquisador e a comunidade pesquisada, após este se ver afetado pelo mundo ou sistema dos sujeitos que pretende compreender<sup>6</sup> – permitiu-nos um diálogo permanente e prolongado com nossos interlocutores, o qual possibilitou a apreensão de seu ponto de vista, suas referências aos tempos e leituras do espaço no qual sua área está inserida. A história, com seu método de confrontar fontes diversas, indo “para o passado com questões do presente para voltar ao presente, com o lastro do que se compreendeu do passado” (Loroux, 1992: 61) e seu objetivo de “relacionar elementos dispersos no tempo e no espaço” (Pessanha, 1992: 50), proporcionou-nos a via para a complementaridade, preenchimento ou interrogação das memórias discursivas ou vividas que foram aparecendo ao longo do trabalho de campo e que revelavam tempos distintos. As diversas fontes históricas consultadas nos permitiram delinear melhor estas configurações do social e propor uma interpretação da coexistência e relação entre elas.

6 | A antropóloga Jeanne Favret-Saada (1977) propôs entender o trabalho de campo etnográfico como sendo possível somente após o etnógrafo ter sido “afetado” pelo mundo ou sistema que pretendia entender. A expressão “ser afetado” deve ser entendida como o papel de ocupar um lugar no sistema pesquisado, um lugar que deve existir nesse sistema e deve ser concedido pelos nativos. No caso da pesquisa sobre a bruxaria de Jeanne Favret-Saada, ela passou a ocupar o lugar de “enfeitiçada”, concedido pelos envolvidos nesse sistema após estes se convencerem, por uma série de sinais perceptíveis somente por eles, que ela tinha sido “pega”.

## BREVE DESCRIÇÃO DA ÁREA DA PREGUIÇA

A área da Preguiça (cf. Figura 3) se localiza nos arredores da Ladeira da Preguiça, uma das várias ladeiras que fazem a ligação entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta, falha geológica de aproximadamente 80 metros que Tomé de Souza, em 1549, achou por bem utilizar para garantir a defesa da cidade, fundando Salvador na parte alta e seu porto na parte baixa. Segundo a historiadora Kátia Mattoso (1992: 71), esta é a segunda ladeira mais antiga da cidade. Na linguagem poética e não quantificada do tempo da música “Ladeira da Preguiça”, escrita por Gilberto Gil em 1971, no exílio, ela é do tempo em que “se amarrava cachorro com linguíça”. Em seu livro *Histórias de Salvador no nome de suas ruas*, Luis Eduardo Dorea (2006: 94) escreveu que o traçado menos íngreme da Ladeira da Preguiça fora concebido para que as mercadorias pudessem ser transportadas por ela. Contudo,

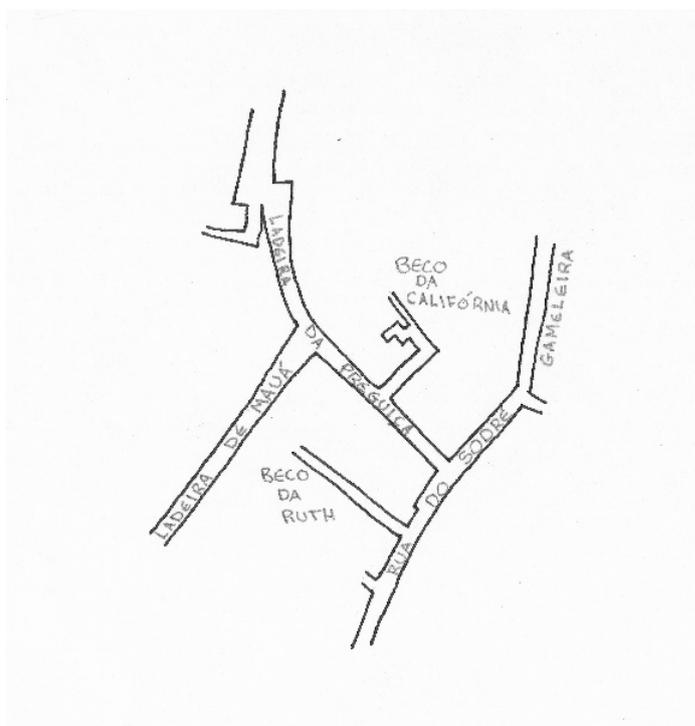
[...] não era trabalho fácil fazer subir os carretões puxados a bois e empurrados por escravos, que alegavam ser este um trabalho que “dava preguiça”. De maneira irônica, foi então batizada pela população e os feitores como Ladeira do Tira Preguiça. Depois, pela “preguiça” comum à língua falada pelo povo, que em muitos casos – como neste – ao suprimir uma palavra chega mesmo a desfazer o significado histórico original de um topônimo, ficou sendo apenas a Ladeira da Preguiça.

A Preguiça é o nome que a população local dá a uma área composta pela ladeira e algumas ruas adjacentes: a Gameleira (um trecho da Rua do Sodré, entre a Ladeira

da Preguiça e a Praça Castro Alves), uma parte da Rua do Sodré (até o Beco de Ruth), uma parte da Ladeira de Mauá, o Beco da Califórnia e a parte de baixo da Ladeira.<sup>7</sup> Até a década de 1980, incluiu também a Rocinha dos Marinheiros, um conjunto de uma centena de barracos que foram erguidos onde hoje há uma escadaria que liga a Avenida Contorno à Praça Castro Alves.

**Figura 3**

. A área da Preguiça  
Fonte: Elaboração de Lucas Machado, 2020



Seus vizinhos na parte superior são, de um lado, a Praça Castro Alves e o cinema Glauber Rocha e, do outro, o bairro boêmio 2 de Julho. Na parte inferior, na belíssima paisagem da Baía de Todos os Santos, os vizinhos são extremamente ricos: a Bahia Marina e o condomínio residencial Trapiche Residence, de alto padrão. Diante dessa vizinhança, a Preguiça, com seus moradores pretos e pardos de baixa renda, pode ser considerada uma ilha (cf. Figura 4). A praça renovada (atualmente em reforma), o cinema *cult*, o bairro em processo de gentrificação<sup>8</sup> e os apartamentos luxuosos e iates ancorados na marina contrastam com as velhas casas, os becos de casinhas minúsculas, a economia de rua com diminutas vendinhas e um cotidiano marcado pela música em volume alto, gritos a grandes distâncias, pessoas sentadas nas portas, conversas nas esquinas, olhares indiscretos desde as janelas e inúmeros gatos e cachorros que moram na rua, mas são alimentados pelos moradores.

7 | O Beco da Califórnia é um beco em "L" que se localiza no meio da Ladeira da Preguiça e que conta com aproximadamente 14 edificações, das quais 3 são ruínas, e 1 terreno baldio. Como muitos outros becos do centro de Salvador (Montoya Uriarte, 2019), ele apresenta grande movimento: um entra-e-sai de gente, vozes, crianças, músicas, bichos. Outra característica que partilha com os becos da área central é a presença nele de camelôs: de tarde e de noite, são ao menos cinco os moradores que colocam suas "guias" no beco, vendendo cigarro, paciaia (fumo para cigarro), cachaças, balas, salgadinhos e doces (pé de moleque, paçoca, pirulito). Já o Beco de Ruth é o nome como se conhece hoje o antigo Beco do Seminário. Ruth é "nascida e criada no beco", filha e neta de mulheres (ambas lavadeiras) igualmente nascidas na Preguiça. É vendedora ambulante, na entrada do beco, isto é, numa das extremidades do corredor por onde se acede à 3 casinhas geminadas. A parte de baixo da Preguiça tem a denominação oficial de Dionísio Martins e hoje só tem o bar de Paulo e o "ferro velho", nome dado ao depósito de material reciclável. Até os anos 1930 ou 1940, havia nesse local um pequeno estaleiro e porto onde desembarcavam mercadorias que vinham da Baía de Todos os Santos, assim como também uma rampa e uma feira de peixe.

8 | Entendemos a gentrificação como o processo de transformação na composição social dos habitantes de uma localidade, de popular ou pobre para um bairro de classe média (Hamnett, 1997).

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Figura 4.

A Ladeira da Preguiça (em vermelho) e seus vizinhos

Fonte: Elaboração de Marina Novaes a partir da base da Sicar/CONDER, 1992.



Figura 5.

A Bahia Marina e o Trapiche Residence

Fonte: <https://kekanto.com.br/biz/bahia-marina/fotos/1655721>

[http://consplanbahia.com.br/redimensiona.php?arquivo=empreendimentos/22\\_03.jpg&altura=550](http://consplanbahia.com.br/redimensiona.php?arquivo=empreendimentos/22_03.jpg&altura=550)



Como já salientado, esta área faz parte do CHS, um espaço muito visitado pelos turistas, em virtude do seu casario antigo, traçado colonial, ruelas estreitas e diversas igrejas. Entretanto, apesar de integrar a área declarada Patrimônio da Humanidade

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

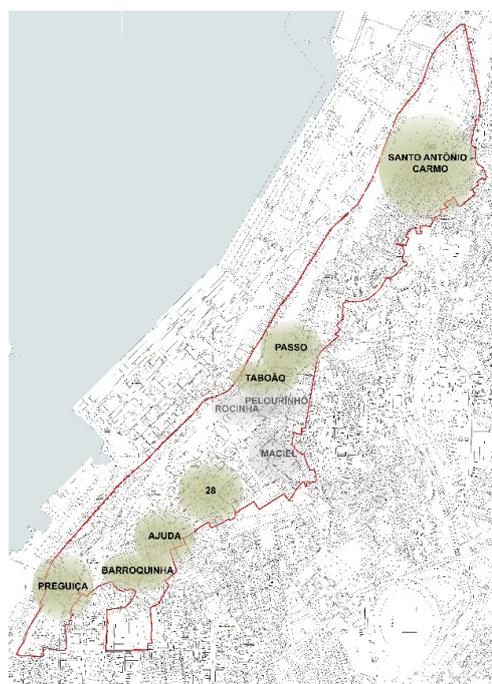
pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 1985, muito poucas pessoas da cidade conhecem a Preguiça. O que os soteropolitanos e turistas frequentam do CHS é o núcleo conhecido como Pelourinho e o Santo Antônio, cujos casarios foram reformados pelos seus proprietários ou pelo Governo do Estado da Bahia, ao longo das décadas de 1990 e 2000.

Com exceção do Pelourinho – cuja reforma implicou a expulsão da grande maioria de sua população residente, que se agrupava nas comunidades do Maciel, Pelourinho e Rocinha – os moradores do CHS são, em sua maior parte, “nascidos e criados” no local, e mantêm uma relação de identidade e vizinhança entre si e com o território, formando um conjunto de autodenominadas “comunidades”: do Passo, do Taboão, da 28 (ou São Dâmaso), da Ajuda, da Preguiça (cf. Figura 6). Pelo descaso do poder público, que se evidencia no número de ruínas e na ausência de comércio, e pela predominância de pessoas pobres e negras, os territórios destas comunidades são associados no imaginário soteropolitano às drogas, tráfico e assaltos. São, portanto, evitados pela população da cidade, que prefere andar pelas ruas principais – reformadas e iluminadas –, desconhecendo a vida forjada em seus lados sombrios e relegados.

Figura 6.

As comunidades do CHS

Fonte: Elaboração de Marina Novaes a partir da base da Sicar/CONDER, 1992.



A comunidade da Preguiça é relativamente homogênea em seus aspectos econômicos, sociais, raciais e educacionais. Segundo dados de *O Censo da Gente e para a*

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

*Gente* (Montoya Uriarte et al., 2020), moram na área da Preguiça aproximadamente 180 pessoas, em 65 unidades familiares. Seu perfil socioeconômico corresponde ao dos moradores do CHS (com a exceção do bairro Santo Antônio-Carmo), descritos por Gottschall, Santana e Rocha (2006): trata-se de uma população predominantemente parda ou preta (80% se autodeclararam negros), de baixa escolaridade (só 30 de 95 responsáveis e corresponsáveis de unidades familiares têm o ensino médio completo) e baixos rendimentos (2/3 recebem entre 1/2 e 1 salário mínimo e 1/3 entre 1 e 2 salários mínimos), com mais da metade das famílias sendo chefiadas por mulheres (41 das 63 unidades familiares pesquisadas), com 25 crianças e apenas 15 jovens, que convivem com condições de risco, a exemplo do aberto consumo de drogas ilícitas. Dentre as características econômicas da comunidade da Preguiça podemos ressaltar o predomínio de autônomos (mais de 2/3) e informais (quase 2/3 não têm direitos trabalhistas) e sua vulnerabilidade (só 38 de 88 têm renda fixa). O local de trabalho predominante desta população é o próprio centro e, nele, a área da Preguiça, em cujas ruas colocam suas “guias”<sup>9</sup>, ou na praia vendendo comida, água e cerveja, ou ainda em pequenas quitandas que funcionam no interior das casas, oferecendo alimentos, bebidas e pratos de comida, além de dois mercadinhos, um bar, um bar-restaurante, uma borracharia, uma oficina de motos e um depósito de materiais recicláveis (cf. Figura 7).

9 | Em Salvador, chamam-se guias aos tabuleiros feitos de madeira improvisada sobre os quais se estendem mercadorias diversas. Esta acepção nada tem a ver com uma outra, que advém do Candomblé: “colar ritual de miçangas ou contas de vidro ou louça, da cor especial de cada orixá ou entidade” (Cacciatore, 1977: 133).

**Figura 7.**

O pequeno comércio da Preguiça: “guias”, vendinha e borracharia

Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Trata-se de uma área muito familiar, onde as ruas servem para ficar e não para circular (Frehse, 2005: 18). É uma rua de moradores, não de transeuntes. O dia-a-dia da Preguiça é marcado pelo sobe-e-desce de seus moradores, o corre-corre das crianças, o vai-e-vem dos usuários de drogas que ali se estabeleceram. Quase não se vê, na Preguiça, transeuntes que não sejam conhecidos. Daí o uso intensivo da rua para atividades domésticas como a de estender as roupas nos fios que protegem um terreno vazio, bem no meio da ladeira, colocar bancos fixos na rua ou pontinhos de venda (cf. Figura 8). A atmosfera da Preguiça é tranquila, jocosa, de mútuo conhecimento e confiança entre os moradores. “Aqui tem algo que a Mouraria não tem: a vizinhança”, afirma Zenaide. Todo mundo se conhece e grande parte dos moradores tem boas relações entre si. Contudo, como em qualquer lugar, há desentendimentos e “*moradores que não se inserem*”.

**Figura 8.**  
Usos familiares da rua, na Preguiça  
Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Este ritmo lento, onde o tempo parece passar devagar ou sobrar, praticado por “homens lentos” (Santos, 1996: 261) cuja cadência e perspectiva decorre do fato de serem caminhantes, só é rompido recentemente pelas muitas vans que transitam pela ladeira, fazendo transporte informal de passageiros do Subúrbio até a Avenida Carlos Gomes. Na medida em que a ladeira é mão-dupla e as vans são largas, cria-se constantemente situações de engarrafamento que os moradores ajudam a resolver.

Além de seus moradores, a Preguiça acolhe uma grande quantidade de usuários de drogas, que há quase duas décadas habitam as ruínas da Gameleira e outros espaços do centro. Os usuários sobem e descem constantemente a ladeira visto que sobrevivem catando material reciclável, que vendem no ferro velho localizado no sopé da Preguiça. Em certos locais da área, compram as drogas e, no pequeno comércio de rua ou do interior das casas, adquirem cigarros e bebidas. O resultado é que eles praticamente moram numa área na qual podem satisfazer diversas necessidades. Os moradores da Preguiça, por sua vez, toleram-nos porque entendem o drama do

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

consumo, desemprego e desespero, porque alguns deles são “filhos da Preguiça” (nascidos e criados) ou porque ajudam a movimentar o escasso comércio da área. Muitos não são apenas tolerados, mas “considerados”. Em certa ocasião, conversando com Jane<sup>10</sup>, passou uma usuária que lhe pediu a benção. Perguntei se se tratava de uma “filha da Preguiça” ao que ela respondeu: “não é filha da Preguiça, mas passou a ser”. Depois soubemos que ela era nascida e criada na comunidade do Maciel.

10 | Jane é moradora da Preguiça, nascida na localidade vizinha do Sodré. Com seus 60 anos, já morou em diversos locais do centro, mas diz que “da Preguiça não saio”. Sustenta-se como vendedora ambulante fixa no centro. Mora sozinha e é comum vê-la na porta de sua casa. Faz parte do grupo grande de moradores que tratam os usuários humanamente, dignamente: trocam palavras, dão água, assistem como podem. Embora não seja uma integrante assídua, participa de algumas atividades do Centro Cultural Que Ladeira É Essa?

Figura 9.  
Usuários de drogas na Gameleira  
Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Figura 10.  
O depósito de material reciclável na parte baixa da Preguiça  
Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



## DO TEMPO EM QUE A PREGUIÇA ERA ESPAÇO CENTRAL E ESPAÇO SOCIAL E ETNICAMENTE DIVERSO

Durante séculos, a Preguiça foi um lugar central da cidade. Sua centralidade advinha do fato de ser ladeira numa cidade dividida em Cidade Baixa e Cidade Alta:

Um quinto das ruas de Salvador era formado pelas denominadas ladeiras, indicando a verticalidade de qualquer locomoção dentro da cidade [...] Eram todas íngremes, estreitas demais e sinuosas demais para veículos sobre rodas e apresentavam dificuldades até para cavalos e mulas, especialmente porque a chuva, mesmo a mais passageira, podia produzir “torrentes” que cavavam profundas trincheiras. (Graham, 2010: 43, 44).

Como outras ladeiras, a Preguiça era absolutamente central em sua condição de via de fornecimento para a Cidade Alta de mercadorias e alimentos que ingressavam à cidade pelo mar, principal rota de abastecimento até o século XX:

Eis porque, as ladeiras, e a Preguiça entre elas, eram muito usadas. Findo o dia, a maior parte das pessoas demandava as ladeiras íngremes, as trilhas ou escadarias, rumo à Cidade Alta [...] O intenso vaivém entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta tinha seu clímax em dois momentos do dia: as primeiras horas da manhã, quando desciam negociantes e trabalhadores, vendedores ambulantes e carregadores; o fim da tarde quando subiam para São Bento... (Mattoso, 1992: 439)

O uso e sua importância tornaram as ladeiras, além de vias de articulação, locais de residência. Em 1801, como deixa registrado o prospecto de Luís dos Santos Vilhena (1969), as Ladeiras da Conceição e da Preguiça (no extremo esquerdo da Figura 11) estavam plenamente urbanizadas:

**Figura 11.** Prospecto de Vilhena. No canto esquerdo (número 68), a Ladeira da Conceição, seguida pela Ladeira da Preguiça. Na parte inferior (número 52), o Sítio da Preguiça onde, segundo seu autor, havia diversos estaleiros. Fonte: Vilhena, 1969: s/p.



Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Dentre os usuários das ladeiras, destacavam-se os vendedores, personagens que, numa cidade praticamente sem mercados<sup>11</sup>, subiam as ladeiras e percorriam em grande número as ruas, anunciando seus produtos:

<sup>11</sup> | Embora não haja consenso entre os historiadores sobre este assunto, seguimos aqui a perspectiva de Richard Graham (2010).

Essa gente zanzava o dia todo, ladeira abaixo, ladeira acima, os tabuleiros – sempre harmoniosamente arrumados – equilibrados na cabeça, roupas de cores vivas, porte altaneiro, língua afiada, fosse a mulher que vendia mingau de tapioca ou o padeiro, gente madrugadora, ou a baiana de saia rodada e muitos colares, que chegava de tardinha para oferecer acarajé, doce de banana ou de goiaba. Vendia-se de tudo nas ruas de Salvador, de carvão a legumes. Especialistas em quitutes de proveniência africana não faltavam em nenhum bairro.

Este modesto comércio ambulante que pouco investimento exigia, permitia a toda uma parcela da população viver, ou sobreviver, numa cidade onde [...] o mercado de trabalho era reduzido. (Mattoso, 1992: 494)

Além dos vendedores, os mendigos eram usuários frequentes desses espaços:

As Ladeiras da Misericórdia, do Taboão e da Preguiça eram passagem obrigatória para aqueles que se movimentavam entre as Cidades Baixas e Altas de Salvador e por isso não fugiam à ocupação pelos pedintes no momento da esmola. (Fraga Filho, 1995: 58).

Destacavam-se igualmente os carregadores de todo tipo de mercadorias. Esta ocupação era ou de escravos ou de trabalhadores de ganho, isto é, pessoas negras. Assim, podemos afirmar que, seja como vendedores ou como transportadores, o grosso da população que transitava pela Ladeira da Preguiça era constituída de pessoas negras.

Escravos e negros forros, estes na maioria africanos, faziam frete, viabilizando a vida comercial da cidade. Como disse um residente, “eram eles que moviam tudo: caixas, fardos, pipas, barricas, móveis, materiais de construção”. Poderia também ter mencionado alimentos. (Graham, 2010: 44)

A área da Preguiça fazia parte da freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, fundada em 1623 (Nascimento, 2007: 54). Como as outras freguesias da cidade de Salvador, a Conceição da Praia apresentava um panorama social bastante diversificado, com ricos e pobres, negros e brancos, grandes sobrados e áreas mais modestas. Não obstante, ela tinha uma característica peculiar que era a significativa presença do comércio, armazéns e ambulantes (até hoje, essa área denomina-se no linguajar popular simplesmente como “Comércio”). Era uma freguesia cheia de bazares, lojas, mercados, tavernas, serviços (alfaiate, barbeiro, serralheiro, funileiro etc.), vendedores

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

ambulantes, escravos de ganho, ganhadeiras de venda de comida, cadeiras de arruar etc.:

Nas ruas e no cais se apinhavam negras mercadejando tecidos, quinquilharias africanas e toda sorte de alimentos crus e cozidos: peixes, frutas, bolos, carne de baleia moqueada. O príncipe Maximiliano viu negras, com seus fogareiros sempre acesos, alinhadas de um e outro lado da rua da Praia, cozinhando e assando comida. Barbeiros, santeiros, alfaiates, trançadores de cestos e chapéus de palha trabalhavam a céu aberto... (Reis, 1991: 29)

Era uma área densa e populosa. Os viajantes a descreveram como uma área particularmente suja da cidade, pois “recebia forçosamente o afluxo de todas as valas e todas as imundícies das casas construídas acima” (Mattoso, 1992: 438). A inglesa Maria Graham afirmou em 1821 “jamais ter visitado lugar mais emporcalhado que a Cidade Baixa de Salvador” (ibid: 437). O movimento que caracterizava a freguesia de uma forma geral se estendia à Ladeira da Preguiça.

Em termos sociais, a Ladeira da Preguiça era bastante diversificada, muito longe da homogeneidade socioeconômica e racial própria da espacialidade dos séculos XX e XXI. Numa pesquisa sobre Domingos Sodré, João Reis descreveu da seguinte forma a população residente na Ladeira de Santa Tereza, muito próxima da área da Preguiça:

Domingos Sodré tinha uma vizinhança social e etnicamente variada. Além do inspetor do quarteirão e joalheiro José Muniz Barreto, consegui apurar que moravam na ladeira de Santa Tereza o cônego e professor de latim Manoel dos Santos Pereira; o oficial da secretaria da Tesouraria da Fazenda Tito José Cardoso Rangel, 33 anos, casado; o fiel de armazém da Alfândega Cincinato Luzia Botelho Damásio, 21 anos, solteiro; os músicos Porfirio Lima da Silva Mello, trinta anos, solteiro e Euclides José de Souza; os alfaiates Galdino de tal e Luiz da França; Rita de tal, uma crioula; o africano liberto Antão Teixeira; um português, caixeiro da venda de João Bolachão na esquina da ladeira com a rua de Baixo de São Bento. (Reis, 2008: 105-106)

Pesquisadores como Kátia Mattoso, Anna Amélia Nascimento e João Reis concordam na afirmação segundo a qual Salvador, até entrado o século XIX, foi uma cidade onde as distâncias sociais não precisavam serem distâncias espaciais. Longe disso, os diferentes e desiguais partilhavam o mesmo espaço. Num mesmo quarteirão da Freguesia da Sé, em 1862, moravam “médicos, advogados, músicos, ourives, marceneiros, sapateiros, funcionários públicos, marujos de saveiro, charuteiros, comerciantes, alfaiates, escritvães, pedreiros, caixeiros, pintores, calafates, pessoas que viviam de rendas etc.” (Mattoso, 1992: 441),

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

[...] em cada uma das dez freguesias de Salvador existiam camadas representativas de todos os segmentos da sociedade, em nenhuma delas encontrando-se somente um tipo de categoria social, evidenciando uma discriminação [espacial] inexistente nas freguesias em geral. (Nascimento, 2017: 111)

[...] em todo o perímetro urbano de Salvador, residências de ricos e pobres se misturavam [...] Famílias de ricos senhores de engenho, comerciantes, funcionários civis e eclesiásticos dividiam as mesmas ruas com negros escravos e libertos. Estes, porém, habitavam os subsolos, as chamadas *lojas* de sobrados, cujos andares superiores abrigavam as famílias brancas (Reis, 1991: 30)

A pesquisa em fontes históricas nos permite afirmar que esta mesma diversidade caracterizava os habitantes da Ladeira da Preguiça. Os anúncios de jornais de meados do século XIX atestam que moravam nela artesãos – havia uma fábrica de chapéus de Mr. Voltaire (Correio Mercantil, 1839a), um oficial de marceneiro (Registros da Igreja Católica, 27 set. 1834), um marceneiro alemão (Correio Mercantil, 1841) –, lojistas – havia uma loja do penteeiro Julianno Jacome (Correio Mercantil, 1839b) –, assim como alguns profissionais liberais – encontramos um professor público de primeiras letras (Correio Mercantil, 1840), um juiz da paz da freguesia de Conceição da Praia (O Monitor, 1881) e Xavier Marques, professor de português e francês (Jornal de Notícias, 1891).

Porsua vez, os Registros Eclesiásticos de Batismo, Casamento e Óbito da Freguesia de Conceição da Praia permitem-nos conhecer a cor das pessoas, sua condição social e civil. Os atestados de óbito na Ladeira da Preguiça entre 1815 e 1835, efetuados pelo pároco Manoel Dendê Bus, atestam uma população social e racialmente muito variada. Brancos, pardos, escravizados e libertos moravam na Preguiça:

Aos 6 de Novembro de 1832, nesta Igreja Matriz à Ladeira da Preguiça, em casa de Dona Maria Clara Gomes Costa Ferreira, branca, casada com Filipe Justiniano Costa Ferreira de presente na cidade do Rio de Janeiro, faleceu de moléstia interna sem Sacramentos e com 30 anos na aparência Anna Joaquina, crioula, solteira, agregada da dita Gomes. (Registros da Igreja Católica)

Aos 3 de Março de 1829, nesta freguesia, à rua da Preguiça, faleceu com os Sacramentos da Penitência e Extrema Unção e com setenta e tantos anos de idade, Maria Leocádia da Silveira, Geige, solteira, liberta, que ficou de Antônio Tavares da Silveira, branco, casado, já falecido. Foi encomendada por mim e o Sacristão e mais 4 Clérigos, por todos acompanhada até esta Matriz, onde ficou sepultada. (Registros da Igreja Católica)

Aos 20 de Junho de 1829, nesta freguesia, à ladeira da Preguiça, em casa de José Miranda, pardo, solteiro, falecido com os Sacramentos da Penitência e Extrema-Unção, de moléstia interna, e com 35 anos de idade, Luis de Miranda, crioulo forro, casado com Luciana, também crioula. (Registros da Igreja Católica)

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Além da população branca e parda, moravam na Ladeira da Preguiça, em grande quantidade, escravos de proprietários brancos ou negros, em cujas casas morriam e cujas mortes eram notificadas da seguinte maneira:

Aos 29 de Janeiro de 1829, nesta freguesia, à rua da Preguiça, em casa de Rita Maria do Espírito Santo, branca, viúva, faleceu de moléstia interna, com o Sacramento da Extrema Unção e com 8 anos de idade, Filesmina, parda, escrava da sobredita viúva. Foi vestida de cores, encomendada solenemente por mim e o Sacristão e mais 10 Clérigos, por todos conduzida até esta Matriz, onde ficou sepultada. (Registros da Igreja Católica)

Aos 29 de Setembro de 1824, foi de licença minha conduzido, no banguê da Misericórdia para o cemitério público o cadáver de Antonia, Geige, solteira, escrava de Maria Couto, Geige, solteira, ao beco dos Calafates, em cuja casa e poder faleceu hoje de moléstia interna, sem sacramentos e 3 anos. (Registros da Igreja Católica)

Pelos registros de óbito, podemos afirmar que morava na Preguiça uma quantidade significativa de negros forros ou libertos:

Aos 24 de Outubro de 1829, nesta Igreja Matriz, foi recebido e encomendado pelo Pe. Mathias Francisco da Costa e o Sacristão, ficou nela sepultado o cadáver de Matheus, forro, solteiro, à ladeira da Preguiça, que no dia de ontem falecera sem Sacramentos e com 40 anos de aparência. (Registros da Igreja Católica)

Aos 29 de Março de 1832, nesta freguesia à ladeira da Preguiça em sua casa faleceu de moléstia interna com todos os Sacramentos e 40 anos na aparência Manoel Ferreira das Neves, crioulo, solteiro, forro. (Registros da Igreja Católica)

Aos 13 de Julho de 1833, nesta Igreja Matriz foi recebida e encomendada por mim e o Sacristão e ficou nela sepultado o cadáver de Heugênio, crioulo, de ano e meio, filho natural de Francisca das Chagas, crioula, forra, solteira, à Ladeira da Preguiça, em cuja casa e poder faleceu hoje de moléstia interna. (Registros da Igreja Católica)

Na maior parte dos casos, é explicitado que os negros forros morriam “em suas casas”. Em outras palavras, na primeira metade do século XIX, é possível afirmar que a população negra da Ladeira da Preguiça morava ou como proprietária ou como locatária. Em termos profissionais, os registros de óbitos e os jornais da época indicam que conviviam, na Ladeira da Preguiça, residências, comércio e “fábricas”. São mencionadas uma “fábrica de chapéus” (no Beco dos Calafates), uma loja de penteiro, uma tinturaria francesa (também no Beco dos Calafates), uma “padaria à moda francesa” e um sapateiro italiano (rua da Preguiça):

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Aos 8 de Maio de 1831, nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, à rua da Preguiça, em sua casa, faleceu de moléstia interna, de repente e sem Sacramentos, Matheus Boscasso, filho legítimo de Francisco Boscasso e Clara Portto, com 39 anos de idade, natural de Castelnuovo nos Estados Sardos, casado com Brígida Dabbene, também Sarda, sapateiro. (Registros da Igreja Católica)

A Preguiça, apresentava, assim, um uso misto do espaço, combinando funções residenciais, comerciais e artesanais. O Alabama registra igualmente o uso religioso:

Cidade de Latronopolis, a bordo do Alabama, 29 de outubro de 1868. Offício ao Ilm. Sr. subdelegado da Conceição da Praia, comunicando-lhe que há 8 dias ferve um importuno candomblé, na loja n. 45, à rua da Preguiça, o qual, embora seja, talvez, com assentimento da polícia, deve S. S. considerar quanto incômodo pode causar de noite à vizinhança, e por isso espera-se do zelo com que S. S. se tem distinguido até hoje no desempenho de seu cargo, fará dispersar in contenti tão immoral reunião. (O Alabama, 1868: 1)

Cidade de Latronopolis, a bordo do Alabama, 26 de fevereiro de 1869. Offício ao Ilm. Sr. subdelegado da Conceição da Praia, de novo chamando sua atenção para o 1º andar do sobrado n. 40, à rua da Preguiça, onde há permanente ajuntamento de africanos escravos, que muito perturbam o silêncio à noite, com cantorias e danças. (O Alabama, 1869<sup>a</sup>: 1)

A casa n. 40, ficamos sabendo em outra edição, era sublocada por um inquilino a uma população de escravos:

EXPEDIENTE. Ao Ilm. Sr. subdelegado da Conceição da Praia, pedindo-lhe que faça acabar com um casebre de pretos escravos que há no 1º andar da casa n. 40, à rua da Preguiça, o qual incomoda a vizinhança à noite; aproveitando S. S. o ensejo para advertir ao inquilino da dita casa, a falta em que incorre alugando cômodos a escravos, sem prévia licença de seus senhores. (O Alabama, 1869b: 1)

Nestas notícias podemos ver claramente como a pluralidade religiosa não implicava na ausência de problemas ou atritos. As cantorias dos negros “importunavam”, “incomodavam” os vizinhos. Em outros casos, o que “ofendia a moral pública” eram o linguajar, cenas e volume de fala:

A PEDIDO. Sr. Inspetor, não se importe com a vida privada das pessoas de sua vizinhança, cuide antes em evitar tantos casos tristes cotidianamente se dão no seu quarteirão, proíba que se profiram em alta voz palavras ofensivas à moral pública, ponha termo aos gritos d'aqui d'elrei, às pancadas, as vozerias e a todas essas cenas repugnantes de que tem sido

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

teatro sem quarteirão; deixe-se de intrigar a vizinhança; não queira com o descrédito alheio arranjar suas pipineiras; tenha vergonha, e aceite o conselho que lhe dá. *A Ladeira da Preguiça*. (O Alabama, 1864: 4)

Durante séculos, a Preguiça foi espaço aberto ao trânsito de muitos habitantes, local de residência de setores sociais diversos, lugar de uso residencial e comercial, de livres, libertos e escravizados, de brancos e negros, estrangeiros e brasileiros. Esta configuração socioespacial foi a predominante até meados do século XIX. Em diante, a este tempo – que chamamos de abertura – se sobrepôs um outro, oposto – de fechamento.

### TEMPO DE ABANDONO E FECHAMENTO, DE BREGAS E CORTIÇOS

Nesta seção, interrogar-nos-emos sobre o tempo do qual nos falam as ruínas da Preguiça. A pesquisa em fontes e nos textos historiográficos nos levam às últimas décadas do século XIX, momento em que a população da cidade de Salvador viu sua espacialidade – sua organização e sentido do espaço – ser profundamente alterada. A partir da segunda metade daquele século, começou rapidamente a declinar a antiga proximidade e mistura social que caracterizara as freguesias que compunham Salvador no período colonial.

O avanço e consolidação do capitalismo modificou estruturalmente a antiga espacialidade e a forma como seus habitantes se relacionavam com o conjunto da cidade e com seu bairro. A inovação tecnológica gerada pelo capitalismo europeu e a sua necessidade de expansão de mercados promoveram grandes investimentos ingleses e franceses nas áreas de transporte e infraestrutura. Apareceram em Salvador, pela primeira vez, veículos de transporte de passageiros e o espaço portuário, até então “natural”, passou a ser totalmente reformulado, centralizando o que fora durante séculos descentralizado. As ruas consideradas principais passaram a ser calçadas e iluminadas e a forma de habitar dos estrangeiros gerou a expansão de bairros novos, completamente diferentes das antigas freguesias. O resultado destas inovações e transformações foi uma nova espacialidade, caracterizada pela fragmentação do espaço, a homogeneização de seus fragmentos, a oposição centro e periferia e a segregação dos pobres em certas áreas. Nessa nova configuração, a Preguiça passou de espaço articulador e aberto a lugar residencial de pobres, à margem da centralidade, isolado das modernizações, confinado ao convívio restrito de seus moradores e às atividades consideradas marginais.

Esse tempo, iniciado na segunda metade do século XIX, foi desenhando a paisagem das ruínas e vazios que encontramos na Preguiça hoje (cf. Figura 12): ao todo, são 13 ruínas e 8 terrenos vazios, além de 3 edificações desabitadas.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

**Figura 12.**

Mapa das ruínas, imóveis e terrenos vazios na área da Preguiça (2019)

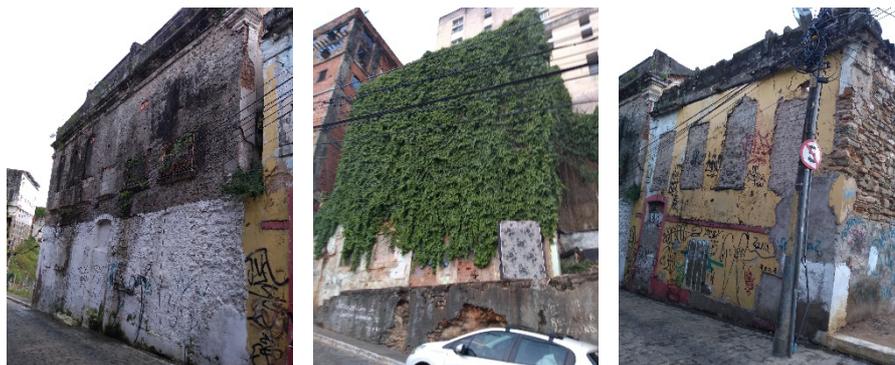
Fonte: Elaboração de Marina Novaes a partir da base da Sicar/CONDER (1992)



**Figura 13.**

Fotografias das ruínas e terrenos vazios da Gameleira (2019)

Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Na Preguiça, as ruínas e terrenos vazios são testemunhas de um período – praticamente o século XX todo – em que a área se encheu de gente, gente pobre, que alugava os cômodos dos casarões antigamente unifamiliares. Embora já existisse a prática da sublocação de quartos em antigos casarões ao longo do século XIX, o número de anúncios em jornais das primeiras décadas do século XX atesta o quanto essa prática se alastrou na Ladeira da Preguiça:

“Aluga-se 1º andar por preço cômodo” (A Tarde, 1915: 3)

“Aluga-se casa nº 35” (A Tarde, 1917a, p. 5) No mesmo ano, essa casa foi interditada dada suas condições físicas: “Prédios de nº 35 e 37 interditados na Ladeira da Preguiça pela saúde pública” (A Tarde, 1917b: 3)

“Aluga-se casas confortáveis e quartos para pequenas ou grandes famílias” (A Tarde, 1919: 5)

“Aluguel de quarto com janela” (A Tarde, 1930: 7)

“Aluguel de andares na Preguiça por 130 \$ e 150 \$” (A Tarde, 1931: 7)

“Aluguel de 2 andares na Preguiça nº 14 e um quarto a rapaz ou casal” (A Tarde, 1932: 6)

“Vende-se 1º andar na Preguiça nº 30 com 7 quartos e janelas, ideal para pequena pensão. Valor 222 \$” (A Tarde, 1933: 6)

“Aluguel de quartos na rua Dionísio Martins nº 11” (antiga ladeira da Preguiça) (A Tarde, edição nº 12793, ano 37, 1 de agosto de 1949: 6)

“Aluguel de sótão a rapaz na Dionísio Martins antiga Ladeira da Preguiça] nº 24, Sodré” (A Tarde, 1951: 6)

“Aluguel de sótão na Dionísio Martins, na Preguiça nº 30” (A Tarde, 1956: 6)

Na medida em que os cômodos eram alugados a gente pobre, os donos dos imóveis não se sentiam na obrigação de dar a devida manutenção aos mesmos. O jornal A Manhã, no ano de 1920, fez uma clara denúncia deste inescrupuloso negócio feito pelos proprietários:

CASTIGO PARA OS PROPRIETÁRIOS EXPLORADORES - A CLASSE POBRE JÁ NÃO TEM ONDE MORAR. Quem se der ao trabalho de percorrer um dia os bairros mais esconsos, onde mora a pobreza, há de ficar horrorizado com tanta miséria. O fato que mais nos tem chamado a

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

atenção é a falta de habitação, juntamente com as explorações sem nome dos proprietários. (...) Na Ladeira da Preguiça e imediações descobrimos velhos casarões, habitados por dezenas de pessoas de todas as qualidades. Em um desses, o socavão embaixo da escada também estava alugado por quinze mil réis. Eram 15 horas, o sol queimava como fogo e a pobre mulher habitante de esconderijo, para enxergar, tinha, aceso, um lampião. Aquilo era o cúmulo. A porta da entrada era menor que a mulher e quando lhe indagamos do modo porque se introduzia ali, quis ela então que presenciássemos. Curvou-se um pouco, entrou, subiu fazendo este exercício por diversas vezes, bastante resignada, limitando-se a dizer que estava acostumada e não mais estranhava sua casa. É preciso, porém, que se não consintam essas habitações. A Higiene Municipal deve intervir, a fim de evitar estas extrapolações dos proprietários, que não têm consciência. A maioria destas habitações miasmáticas são alugadas sem o prévio exame, sem necessária verificação da Saúde Pública. Há, portanto, além de tudo, a infração aos regulamentos que regem a espécie, para a qual desde já chamamos a atenção do sr. Diretor de Saúde Pública. (A Manhã, 1920: 2)

Na Gameleira, em finais do século XX, esses velhos prédios não aguentaram seu uso intensivo sem as necessárias reformas estruturais e foram ruindo com os incêndios, desmoronando com as chuvas ou foram fechados após o desalojamento de seus locatários devido a suas vendas. Entretanto, vale a pena frisar que as ruínas começaram a formar parte da paisagem da Preguiça desde finais do século XIX, como podemos ver na seguinte denúncia feita no Jornal de Notícias, em 1892:

Para a carta seguinte, que fazemos nossa, chamamos a atenção do Conselho Municipal: Ao cidadão Lellis Piedade. - Alguns moradores da Preguiça pedem-vos que chameis a atenção da intendência para umas ruínas que existem no começo da ladeira da Preguiça, defronte da Serraria Valença Industrial, das quais tem desabado grande parte, com bastante risco aos transeuntes. Ainda hoje, às 2 ou 3 horas da tarde, desabou uma parede das ditas ruínas, lançando ao meio da rua grandes pedras, as quais, felizmente, não ofenderam a ninguém. Junto a essas ruínas existe também um sobrado de dois andares, n. 4 a-b, cujas paredes estão fendidas, ameaçando desabar, se não houver providências. As pessoas que nele moravam acabam de mudar-se, receosas de que pudessem ser vítimas da incúria do seu proprietário. Assim, pois, fareis um benefício aos habitantes dessas imediações e ao público se exigirdes providências. - Muitos habitantes da Preguiça. (Jornal de Notícias, 1892a: 4)

Ruínas e cortiços fazem parte do mesmo tempo de abandono da Preguiça, uma configuração socioespacial que se iniciou a partir do momento em que as ladeiras deixaram de ser espaço central da cidade. Com efeito, até a década de 1870, como vimos na seção anterior, as ladeiras que uniam a Cidade Baixa e a Cidade Alta eram muito percorridas, por todos, alguns levados em cadeiras de arruar, carregadas por escravos, e outros andando com seus próprios pés, mas todos no ritmo lento da tração humana, pois as ladeiras eram tão íngremes e tão mal calçadas que a tração animal

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

era praticamente inviável. Esta situação, que perdurou durante quase quatro séculos foi modificada a partir de 1862, com o aparecimento na cidade das novas formas de transporte: as primeiras gôndolas (vagões) com molas puxadas por 4 animais, fazendo o percurso da Calçada ao Bonfim (Nascimento, 2007); em 1870, foram implantados os bondes puxados a burros para os trechos da Cidade Baixa, Graça-Piedade-São Bento e Campo Grande-Rio Vermelho; em 1873, foi inaugurado o Elevador Lacerda, que permitiu, em poucos minutos, subir a encosta de 80 metros; por fim, em 1878 foi aberta ao público a Ladeira da Montanha, primeira ladeira ampla e transitável por veículos. O resultado destes novos caminhos e meios de transporte ligando a Cidade Baixa e a Alta foi a diminuição do uso das ladeiras, que passaram a ser utilizadas por menos pessoas e de forma menos intensa.

A decadência das ladeiras enquanto artérias fundamentais da cidade coincide com o período das reformas urbanas que embelezaram, modernizaram, iluminaram e calçaram uma parte da cidade, em detrimento das outras. As obras realizadas entre 1860 e 1910 não deixam dúvidas sobre os eixos escolhidos pelo poder público para intervir em apenas fragmentos da cidade, deixando grande parte dela à margem da “modernidade” e do novo: na década de 1860, foi realizado o calçamento em paralelepípedo do Largo da Ajuda, Rua Direta do Palácio, Praça do Palácio e Largo do Teatro. Na década seguinte, colocaram-se latrinas inglesas no Palácio do Governo e no Teatro Público, remodelou-se a Praça do Palácio (muralha, estátuas), o Largo do Teatro e o Largo da Ajuda (gradil e bancos). Em 1903, instalaram-se lâmpadas à eletricidade no Palácio, Rua Chile, Praça Castro Alves e São Bento (Pinheiro, 2011). Em 1917, foi inaugurada a moderna e ampla Avenida Sete de Setembro, que ligou o centro à Vitória.

Enquanto o eixo vizinho Praça Municipal-Largo do Teatro-Rua Chile recebia as atenções do poder público, a Preguiça ficou de fora, opaca, abandonada em seus buracos, cheiros e sujeiras. Não se pense que o que antes fora cuidado passou a ser descuidado: a escassa urbanização da Preguiça já era denunciada em 1838, conforme podemos ler na seguinte queixa realizada pelo Correio Mercantil.

De novo pedimos à nossa Câmara Municipal queira lançar suas vistas para a ladeira da Preguiça quase intransitável, cheia de profundas covas, em que talvez sejam sepultados em vida, os que por ella passam, se cada qual não andar (mormente à noite) com os olhos bem abertos. Também que he feito da nossa, outrora, sofrível iluminação? Até nisso os diabólicos republicueiros se mostrarão inimigos da civilização! Mas que?... As trevas somente poderão servir a tais monstros para a perpetração dos seus infames crimes! (Correio Mercantil, 1838: 3)

A nova configuração hegemônica que se impôs desde a segunda metade do século XIX fragmentou Salvador em espaços homogêneos. Quando apenas algumas partes da cidade passaram a concentrar os esforços e verbas para reformas enquanto outras ficaram à margem delas, surgiram espaços heterogêneos entre si (reformados

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

e não reformados) e homogêneos internamente (setores privilegiados ou setores pobres). Na década de 1890, encontramos as seguintes queixas que provam que a Preguiça era toda uma área desatendida:

Pedem-nos para chamarmos a atenção do Conselho Municipal para o péssimo estado em que se acha a ladeira da Preguiça, que está quase a tornar-se intransitável, por se achar completamente esboroadada. (Jornal de Notícias, 1892b: 1)

A ladeira da Preguiça, em certas horas do dia, transforma-se em uma montureira, cujas exalações mefíticas são um atentado à saúde dos moradores. (Jornal de Notícias, 1892c: 1)

A centralidade da Preguiça sofre, por fim, um outro golpe fatal com a transformação do espaço portuário de Salvador nas primeiras décadas do século XX. Durante quatro séculos, “portos naturais” atenderam às demandas locais, nacionais e internacionais do comércio da cidade (Rosado, 2016: 161). A área portuária se estendia desde a Gamboa até Itapagipe e consistia num “mosaico de cais e pontos de atracação” (Cunha, 2016: 200), administrados fragmentariamente por particulares (Leal, 2016: 115). Contudo, os sucessivos aterros e a necessidade de “modernizar” o porto devido a suas estruturas consideradas obsoletas levaram, a partir de 1906, à construção de um novo espaço portuário (com capital francês), caracterizado pela sua centralização física e administrativa. A vitalidade comercial ao longo de toda a Cidade Baixa, advinda dos inúmeros cais, portos e trapiches que conformavam o espaço portuário descentralizado, passou a se concentrar, a partir desse momento, numa área longe da Preguiça. Sem o cais dos religiosos de São Felipe Néri, sem o porto da Preguiça, sem a pequena rampa e a feira de peixe, esta área perdeu a centralidade advinda do movimento comercial promovido pelo comércio marítimo, que a caracterizara durante séculos.

Opaca, desatendida, esquecida pelos proprietários de imóveis e cheia de cortiços, a Preguiça se tornou espaço propício para a instalação de atividades consideradas marginais. Prostíbulos – chamados de bregas – se aglomeraram na Gameleira ao longo de todo o século XX. Várias gerações de moradores da Preguiça conviveram com os “bregas”, “castelos” e “boites” desse trecho da área.<sup>12</sup> Seu Guiga enfatiza que em seu tempo, nos anos 1960, havia bregas mais pudicos do que outros: “*Havia o número 9 de Dona Candinha, que era muito religiosa e exigia ‘só feijão com arroz’.* Já *Dona Mariá, do número 2, deixava. No número 19a, ‘valia tudo’.* *Havia o número 11, do lado, de Dona Mariá. Em baixo, tinha o 49 e o 50*”. Na época de Gabriel, na década de 1980, havia 6 bregas da Gameleira. Em finais da década de 1990, informa-nos Claudine, eram 4 bregas e 1 castelo. Segundo Suzany, o último castelo na Gameleira foi o de Dona Marinalva (cf. Figura 14).<sup>13</sup>

12 | Segundo Seu Guiga, chamava-se “castelos” aos estabelecimentos que além de aglomerar prostitutas, também alugavam quartos; já os “bregas” eram locais onde as prostitutas ofereciam seus serviços e as “boites”, lugares onde se dançava.

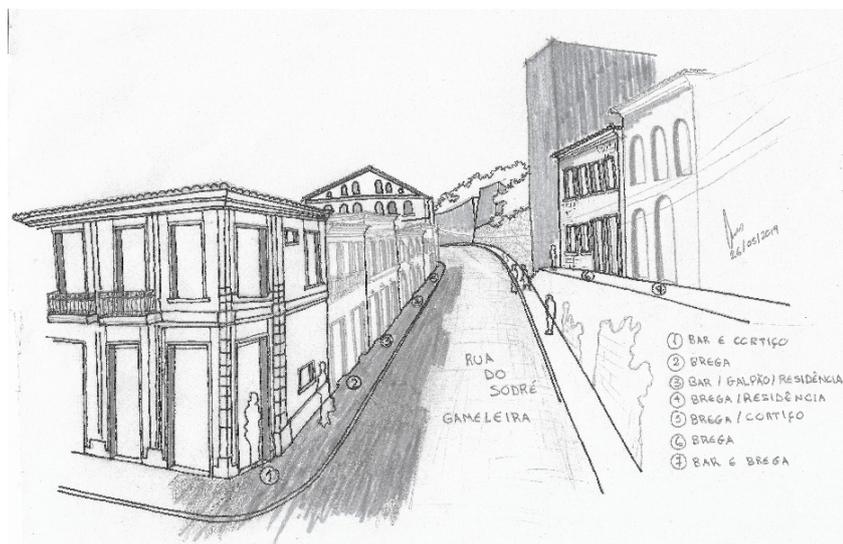
13 | Claudine é “nascida e criada na Preguiça”, mais especificamente na Rocinha dos Marinheiros. Como filha e neta de moradoras da Preguiça, ela e sua irmã conhecida como Biscoito são a terceira geração de uma família que permanece no local. Claudine morou em um dos cortiços da Gameleira, que hoje não existem mais.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

**Figura 14.**

Croqui que reconstrói o que era a Gameleira na década de 1990, com prédios em pé onde hoje só há ruínas e terrenos vazios.

Fonte: Elaboração de Lucas Machado, 2020.



Dessas atividades marginalizadas restam, hoje, apenas ruínas e terrenos vazios que passaram a abrigar outra atividade igualmente marginalizada: o consumo de crack.

Assim, desde as últimas décadas do século XIX, a perda da função central das ladeiras, o desaparecimento do pequeno porto que movimentava a área e o abandono do poder público, aliados ao envelhecimento dos edifícios, promoveram a homogeneidade social dos moradores da Preguiça – só pobres – e um uso coletivo dos prédios – encortiçamento – que facilitaram a instalação, em uma parte dela, de uma zona de prostituição, que acabou estigmatizando ainda mais a área. O resultado foi décadas de um fechamento imposto pela cidade: só entrava na Preguiça quem ali morasse ou conhecesse muito bem a região. Um fechamento que possibilitou a instalação de um “território psicotrópico”<sup>14</sup> que terminou de consagrar a área da Preguiça como um “espaço marginal”, definido por José Luís Fernandes (1997: 318) da seguinte maneira:

[...] marginal topologicamente e pelos comportamentos possíveis de encontrar nesse lugar. O marginal não diz aqui respeito ao desestruturado, ao anômico, ao inseguro. Diz respeito mais àquilo que Goffman chama de bastidores e a que nós já havíamos chamado traseiras da cidade: espaços de invisibilidade, retirados, sem transparência

À margem da centralidade, estigmatizada como espaço perigoso, evitada pela grande maioria dos habitantes da cidade, os moradores da Preguiça chegaram ao

**14** | O antropólogo José Luís Lopes Fernandes (1997: 13) caracterizou o território psicotrópico como o “mundo de grupos que se expõem pouco, que se resguardam, pela própria condição criminalizada do comportamento que adoptam; mundo de esquinas e de contatos e encontros breves, realizados nos interstícios de espaço e de tempo da cidade –lado clandestino da urbe”.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

ponto de sentir vergonha de dizer onde residiam, evitando dar seu endereço quando da procura de um emprego, sob risco de serem considerados “marginais”.

## TEMPO DE VISIBILIDADE E ABERTURA, DE FACHADAS PINTADAS E GRANDES EVENTOS

Todavia, a paisagem da Preguiça não se compõe apenas de ruínas e terrenos vazios. Constitui-se igualmente de fachadas coloridas, fruto de trabalho árduo de mobilização e pintura realizado pelo Centro Cultural Que Ladeira É Essa? A meu ver, esta outra paisagem fala-nos de um novo tempo ou, para ser mais precisa, da emergência ou afloramento de um tempo que fora avassaladoramente esmagado desde meados do século XIX, porém, não extinto.

O Centro Cultural Que Ladeira É Essa? nasceu em 2013, após Marcelo Teles<sup>15</sup>, um de seus fundadores, frequentar o Movimento Nosso Bairro é 2 de Julho. Segundo sua própria avaliação, até aquele momento ele não tinha nenhuma formação política, por isso, ficou impressionado com as falas e as análises que se formulavam naquele Movimento. Nosso Bairro é o 2 de Julho foi e é uma reação da população do bairro, vizinho da Preguiça, ao planos efetuados em 2007 por duas empresas do mercado imobiliário – Eurofort Patrimonial e RFM Participações –, que delimitaram 15 hectares do bairro nos quais desenvolveriam o Projeto Cluster Santa Tereza, uma área especializada em serviços hoteleiros, escritórios, gastronomia e *lofts*. Até 2014, as diversas empresas inseridas no Projeto Cluster Santa Tereza tinham adquirido 50 imóveis e alguns empreendimentos já haviam sido comercializados (Mourad et al, 2014).

Inspirado pela reação à gentrificação do bairro 2 de Julho, pela compra de diversos imóveis na Preguiça por parte de especuladores imobiliários e pela consciência da possibilidade de perder a praia da Preguiça como consequência da expansão ainda maior da Bahia Marina, os amigos “07”, Tinho, Bilu, Pércles e Marcelo decidiram alugar um espaço na Ladeira e fundar o Centro Cultural, inicialmente pensado como Biblioteca. Em 2013, “a ideia inicial era construir uma biblioteca”, diz Teles, que pediu a Júlio Costa – do Museu de Street Art de Salvador/MUSAS – “que visitasse a comunidade e pintasse a fachada da casa onde seria a biblioteca (onde funciona, hoje, a sede do projeto). A aceitação foi tamanha que Teles decidiu levar a arte para as casas e estabelecimentos da rua” (Silveira, 2015). Desde sua fundação até os dias de hoje, a estética, a aparência e a visibilidade são estratégias de ação do Centro Cultural: trata-se de romper com a imagem degradada da Preguiça e evitar seu esvaziamento e abandono, chamando a atenção da cidade com as fachadas coloridas e os grafites.

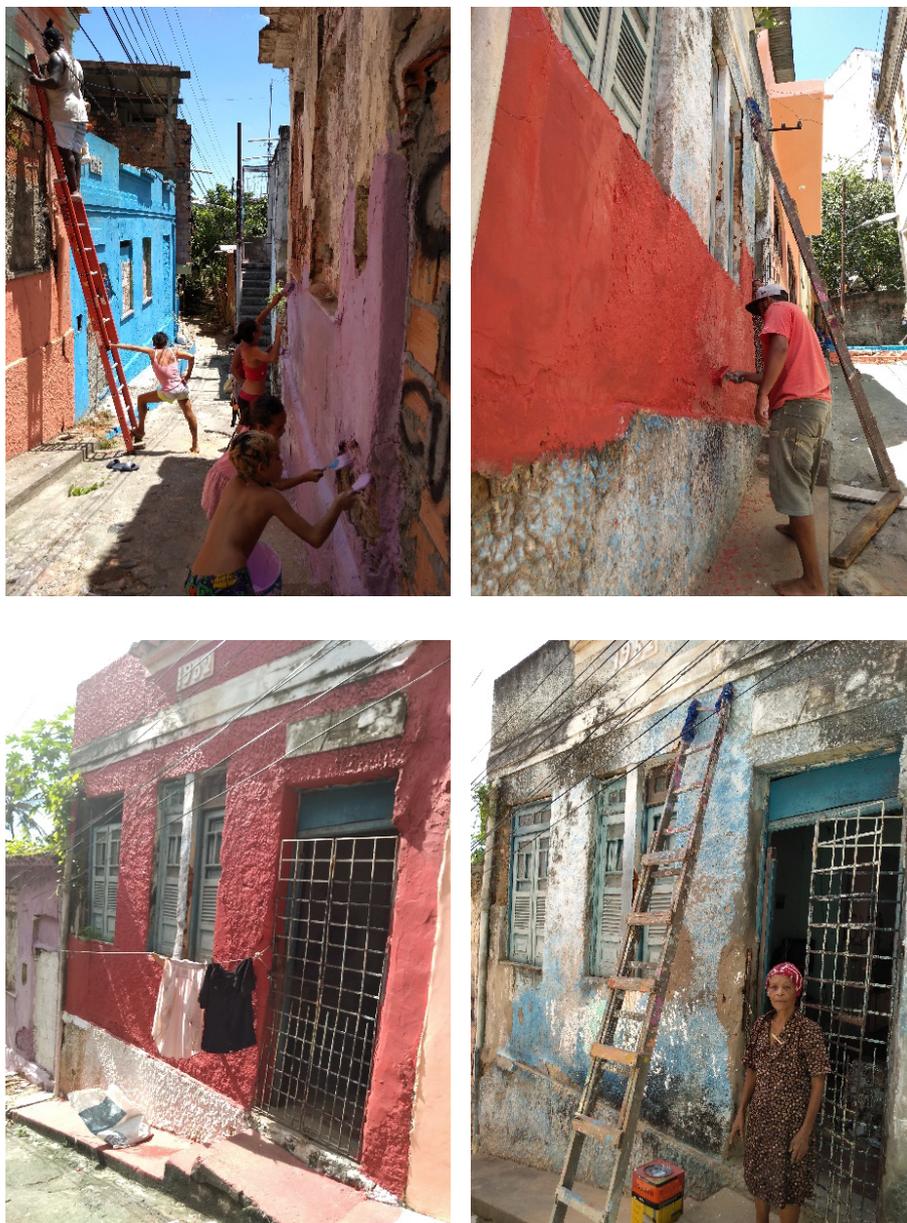
15 | Marcelo Teles é um jovem de 35 anos, poeta e ativista do movimento negro, “nascido e criado na Ladeira da Preguiça”. Até os 16 anos morou com seus pais adotivos em um quarto de um cortiço da Preguiça. Foi frequentador de seus “bregas” e admirador do ambiente que neles se desenvolvia: “o ambiente não era um ambiente de sexo, era um ambiente de encontro!”. É fundador do Centro Cultural e um de seus membros mais conhecidos e ativos. Para além da ação interna na Preguiça, ele tenta, por meio de diversos contatos, alianças e parcerias, conectar a comunidade a instituições, empresas e agências que possam oferecer o que ela precisa: insumos, capital, patrocínio, informação, reportagens etc.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Figura 15.

A mudança do visual das casas envelhecidas mediante as pinturas coloridas realizadas pelos moradores, motivados pela iniciativa do Centro Cultural

do Centro Cultural  
Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Em contraste com as estratégias de luta de outros coletivos do CHS (tais como o Movimento Sem Teto da Bahia/MSTB, Associação Amigos de Gegê dos Moradores da Gamboa de Baixo e Associação de Moradores e Amigos do Centro Histórico/AMACH), a Preguiça optou pela linguagem da arte e pelas cores. O visual ganhou uma preponderância normalmente conferida ao discurso politizado, subvertendo, assim, a miséria discreta que se espera dos pobres colocados à margem. Nada menos discreto do que as cores e chamativos grafites que enchem a Preguiça, desde 2013 até os dias de hoje.

**Figura 16.**  
Registros do trabalho coletivo de  
pintar e grafitar  
Fonte: Acervos de Marcelo Teles e da  
autora (2018-2019)



Numa conversa que tivemos com Marcelo, os tempos que inicialmente eu percebera nas paisagens da Preguiça e num evento adquiriram finalmente denominação precisa. O artista e ativista nos contava sobre os momentos pelos quais passou o Centro Cultural Que Ladeira É Essa, qualificando a primeira fase de *“fechada, para dentro”*. Ele referia-se a um período sem alianças, de ações locais feitas por eles mesmos e para eles (como as aulas gratuitas de jiu-jítsu, judô, capoeira, teatro, percussão e pré-vestibular), que, em sua avaliação, serviram para criar uma visão política sobre a área e a cidade. No momento atual, dizia Marcelo, o Centro vivia outra fase, de *“abertura”*, para atingir o *“empoderamento financeiro da comunidade”*<sup>16</sup>, atraindo o público *cult*, elitizado, para a Preguiça, para nela injetar dinheiro mediante grandes eventos. As 15.000 pessoas que participaram do Banho de Mar à Fantasia de 2019 injetaram, segundo os cálculos de Marcelo, R\$ 1500000,00 reais na comunidade. Após essa experiência, no mesmo ano, fizeram um outro grande evento, o São João Antecipado da Preguiça.

O Banho de Mar à Fantasia é uma tradição que, segundo Seu Guiga, começou na década de 1930. Era uma festa pré-carnavalesca, daí as fantasias. Contava com uma rainha, carroça e batucada com estandarte. Devido às limitações financeiras, as pessoas faziam suas fantasias com papel crepon e os gastos eram pagos com doações, contribuições e rifas, devidamente registradas num livro de ouro. Entre 1993 e 2012 a tradição não foi mantida; foi esse precisamente o período de surgimento e vertiginoso crescimento do crack no centro de Salvador, assim como da criminalização e feroz estigmatização de seus usuários como “zumbis” violentos (Malheiro, 2013; Alves, 2015). Em 2013, por iniciativa do Centro Cultural, a tradição foi recuperada e o evento, que costumava agregar 200 pessoas, conseguiu atingir o número de 800 pessoas em 2018

16 | A estratégia de luta do Centro Cultural Que Ladeira é Essa? não se restringe, evidentemente, à consecução do “empoderamento financeiro”. Ela é diversificada. A meu ver, cada estratégia atende a objetivos específicos definidos para atingir segmentos diferenciados. Em busca do “empoderamento econômico” o Centro Cultural se abre a parcerias com grandes empresas midiáticas, indústria cultural ou fabricantes de tintas ou cerveja. Para o que poderíamos chamar de “empoderamento da autoimagem”, o Centro amplia seu raio de ação para além da Preguiça, conclamando a participação de jovens negros e lideranças de diversos movimentos populares. Nesta linha, ele promove eventos como o “Defesa Quilombola”, que reúne periodicamente jovens negros para a discussão de temas tais como racismo, movimento negro, emancipação, direitos etc. Ainda nessa linha de atuação, Marcelo Teles e Nilma Santos lançaram em fevereiro de 2021 o primeiro número da Revista AglomeraDores, que “aquilomba experiências dos quatro cantos de Salvador”. A revista procura formar opinião entre leitores de territórios populares da cidade, chamando sua atenção para a discussão das transformações urbanas e seus impactos nas comunidades. Não é casualidade o uso da palavra quilombo tanto no evento “Defesa Quilombola” quanto na descrição da revista feita pelo seu idealizador Marcelo Teles. Com efeito, o “aquilombamento” é parte importante da estratégia do Centro Cultural e de outras organizações populares semelhantes. Trata-se de um conceito que procura amalgamar as práticas territoriais à luta racial. Assim, aquilombar-se é lutar pela produção de um território desde e a partir de experiências de organização e intervenção social protagonizadas pela população negra. Devido à importância e complexidade do assunto, reservo a discussão deste conceito e suas práticas na Preguiça para um outro artigo.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

e 15.000 em 2019. Esse número foi alcançado graças às muitas alianças e parcerias desenvolvidas e, principalmente, em razão do patrocínio de uma importante marca nacional de cerveja, responsável por pagar o grupo de músicos que fez o cortejo e os cantores e bandas que se apresentaram no palco montado na praia da Preguiça. Estas parcerias e patrocínios fazem parte da nova estratégia de abertura, de alianças, do Centro Cultural (cf. Figura 17).

Figura 17.

Banners que mostram a organização e parcerias diversas da edição 2019 do Banho de Mar à Fantasia, da Preguiça

Fonte: Acervo da autora (2018-2019)



Nesse mesmo ano, 2019, Marcelo abriu um bar/restaurante e espaço cultural chamado Mirante Tropical da Ladeira, com uma programação variada que incluía apresentações de samba, desfile negro, roda de conversa, transmissão de jogos de futebol do campeonato brasileiro etc. O músico e compositor Guiga de Oxum também pensava em abrir um espaço semelhante. Estas iniciativas revelam uma vontade de (re) inserir e (re)integrar a Preguiça à cidade.

Para aqueles que conhecem o que a Preguiça foi até o século XIX, a atual estratégia de abertura nada mais é do que uma reabertura após um longo período de fechamento. O tempo da abertura, esmagado pela espacialidade própria do século XX,

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

reemerge das cinzas no século XXI. Volta, não por inércia ou destino, mas pela luta pelo direito à cidade de seus moradores. Com receio de serem expulsos de suas casas e do bairro onde nasceram e foram criadas várias gerações de famílias, os moradores reagem ao fato de 1/3 dos imóveis da área estarem desabitados! Com efeito, dos 53 imóveis existentes, 10 estão em ruínas, 7 fechados e apenas 1 imóvel está disponível para locação (Montoya Uriarte et al., 2020). A especulação imobiliária é clara: os proprietários dos 10 imóveis em ruínas e dos 7 imóveis fechados aguardam, há anos, momentos economicamente mais “favoráveis” para sua construção ou comercialização. Diante dessa situação e da ameaça iminente dela se intensificar, os moradores se organizam chamando a atenção da cidade para a sua comunidade, convidando todos a visitá-la, convertendo-a em centro colorido e carnavalesco.

### À GUIA DE CONCLUSÃO: SOBRE A ORDEM ESPACIAL DE LONGA DURAÇÃO

Nesta parte final, peço licença para especular sobre a existência, na Preguiça, de um tempo longo no sentido braudeliano, uma estrutura urbana subjacente, caracterizada pela abertura, integração, usos mistos e diversidade social. Acho que esse tempo, como qualquer outro, não foi superado. Longe de ter desaparecido, apesar das fortes investidas contra ele, esse tempo longo reaparece, graças às fendas ou contradições do próprio sistema capitalista que se sobrepôs a ele.

Como vimos nestas páginas, essa estrutura foi formada ao longo de quase quatro séculos, nos quais a ordem urbana vigente na cidade de Salvador não se fundou na distância espacial entre classes e raças, mas, ao contrário, na proximidade, contiguidade, aproximação entre diferentes. As diferenças não deixavam por isso de existir ou ser fortes. Como sustentado por Pierre Bourdieu (2015: 158), a ordem social é sempre um “conjunto de distâncias, diferenças, posições, procedências, prioridades, exclusividades, distinções [...]”. Em *Sobrados e mucambos*, Gilberto Freyre (2004) descreveu de forma brilhante em que consistiam as diferenças, distinções ou “insígnias de classe” na ordem patriarcal colonial brasileira. Estas “insígnias” nada tinham a ver com o local de moradia de quem as portava. Evidenciava-se “quem era quem” por meio de distinções tais como a superornamentação ou simplicidade do homem, as mãos calejadas ou com unhas crescidas, o pé calçado ou pé-rapado, o material “nobre” ou não das casas (se pedra e cal ou adobe), o cheiro de sabão ou “de negro e pobre [...]”. A tal ponto que, no meado do século XIX, grande parte das fábricas do Império eram de sabão” (Freyre, 2004: 314), a espécie de peixe que se consumia (cavala e pescada nos sobrados e espada e bagre nos mucambos), o tipo de madeira dos móveis domésticos (as casas nobres tinham móveis de jacarandá), o que se fumava (se “fumo de negro” ou charuto), o exemplar de leito e de sepultura, o modelo de chapéu usado (se de palha ou cartola), as maneiras de sentar-se, de divertir-se e os trajes: “o traje [...] acusava mais visível e pitorescamente que outros estilos de cultura as diferenças de classe, de raça e de região entre os brasileiros” (ibid: 507).

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

Uns usavam sobrecasaca, cartola e botinas, outros, camisa fora das calças, chapéus de palha e alpercatas. Mas estavam todos na mesma cidade, nos mesmos espaços. O que estou afirmando é que a existência de uma espacialidade que podemos chamar de próxima não implica na existência de uma ordem social justa ou numa democracia racial. As diferenças não deixam de existir, longe disso, mas elas não implicam numa cidade fundada na separação, segregação, oposição, afastamento de qualquer contato com a alteridade. Na última página da conclusão de *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, Fernand Braudel (1984: 625) escreveu, “Na análise histórica, tal como a vejo – assumindo a inteira responsabilidade – é sempre o tempo longo que acaba por vencer”. A abertura, a integração, a aproximação entre espaços da cidade proposta pela atual estratégia do Centro Cultural Que Ladeira É Essa? deve ser lida, de fato, como reabertura, reintegração, reaproximação. Como o tempo longo, espesso, lento, como estruturas “que se mantem de facto, para lá das tempestades do tempo ou – se se quiser usar a terminologia de Toynbee – para lá dos ‘saltos e dos recuos” (Braudel, 1986: 123).

A atual segregação, que parece velha, poderia não ser mais do que um “salto ou recuo”? Vimos que se trata de um tipo de distância ou diferença (espacial) que aparece em finais do século XIX e se consolida no século XX, até os dias de hoje. Que se tornou possível a partir do momento em que os meios de transporte permitiram o crescimento físico da cidade, conjuntura que coincide com a forte presença dos europeus, principalmente dos ingleses, em Salvador, que trouxeram com eles uma forma de habitar até então desconhecida na cidade e que seduziu as elites locais. O que hoje se denomina CHS foi deixado para trás por essas elites e os gestores da cidade passaram a se ocupar do novo vetor de expansão que ia da Rua Chile até o Corredor da Vitória.

As obras em certos espaços da cidade e não em outros conferiu modernidade e nobreza a alguns e arcaísmo e abandono a outros. Vizinha de poucos metros da rua Chile, a Preguiça não foi calçada, não foi iluminada, não foi reformada. A nova ordem urbana a marginalizou em pleno centro da cidade, a estigmatizou pelas suas atividades e pobreza e acabou colocando barreiras simbólicas em suas entradas. A Preguiça foi fechada. Nas margens, desenvolveu, no entanto, um forte senso de comunidade, um estreitamento de laços entre os moradores que lhe permitiu criar e reproduzir tradições próprias, “locais”, que, hoje, pela espacialidade capitalista – que é contra toda diferença e tudo o que difere, e, ao mesmo tempo, se nutre das diferenças absorvendo-as (Lefebvre, 2000: 429) –, passam a ser valorizadas pela classe média e pelas elites.

Na perspectiva da longa duração, a abertura que o Centro Cultural Que Ladeira É Essa? propõe a partir de 2019 pode ser entendida como a emersão de uma espacialidade anterior, que foi abafada por uma outra, condizente com um modo de produção emergente. Esta emersão deve ser dialeticamente entendida: são as contradições do próprio sistema capitalista que permitem sua contestação ou transformação. Nas palavras de Henri Lefebvre (2000: 76),

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

[...] a burguesia e o capitalismo têm dificuldades de dominar seu produto e seu meio de dominação: o espaço. Não podem reduzir a prática a seu espaço abstrato. Contradições novas, as do espaço, aparecem e se manifestam. O caos espacial engendrado pelo capitalismo, apesar do poder e racionalidade do Estado, não se tornaria seu lado fraco, seu corpo vulnerável? (tradução nossa)

Mas, além de uma estratégia urbana, ela é igualmente uma estratégia econômica daqueles que não têm “o poder de colocar a necessidade econômica à distância” (Bourdieu, 2015: 55). Propondo um projeto de “empoderamento financeiro” para a comunidade o Centro Cultural Que Ladeira É Essa? demonstra uma absoluta clareza tanto dos desejos de consumo da classe média soteropolitana (ávidas de festas “diferentes”) quanto da necessidade dos moradores de sobreviverem, porém, sem perder as raízes, as tradições e o discurso de militância. Daí a extrema positividade da avaliação que os moradores da área da Preguiça fazem do evento Banho de Mar à Fantasia: “*a Preguiça deu show!*”, “*Foi um sucesso!*”, “*Foi tudo de bom!*” “*A Preguiça evoluiu. Cresceu e valorizou a rua*”, “*Foi nota mil*”. Por um lado, ficaram felizes com o dinheiro que muitos moradores ganharam com o evento, na condição de vendedores de cerveja ou comida. Por outro, igualmente satisfeitos com o lugar de destaque que sua pequena área ganhou naquele domingo, com o fato de terem sido centrais naquele dia, de terem saído das penumbras, terem aberto as portas impostas. Acredita-se em um novo tempo, que, como vimos, não é tão novo assim.

---

**Urpi Montoya Uriarte** é antropóloga, formada pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Peru) e doutora em História Social, pela Universidade de São Paulo. Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica.

**FINANCIAMENTO:** Este artigo é um dos produtos da pesquisa O passado (n) o presente: a permanência da tradicional forma de habitar (n) o centro histórico de Salvador, financiada pelo CNPQ (Chamada Universal) no período 2019-2021.

---

## FONTES DOCUMENTAIS

### *Jornal A MANHÃ*

1920. Edição nº 00101, 10 de agosto de 1920, p. 2.

### *Jornal A TARDE*

1915. Edição nº 935, ano 4, 10 de novembro de 1915, p. 3.

1917a. Edição nº 1569, ano 6, 26 de dezembro de 1917, p. 5.

1917b. Edição nº 1293, ano 5, 26 de janeiro de 1917, p. 3.

1919. Edição nº 1917, ano 7, 2 de janeiro de 1919, p. 5.

1930. Edição nº 6119, ano 18, 20 de agosto de 1930, p. 7.

1931. Edição nº 6340, ano 19, 15 de maio de 1931, p. 7.

1932. Edição nº 6586, ano 20, 7 de março de 1932, p. 6.

1933. Edição nº 6663, ano 21, 28 de janeiro de 1933, p. 6.

1949. Edição nº 12793, ano 37, 1 de agosto de 1949, p. 6.

1951. Edição nº 13206, ano 39, 18 de janeiro de 1951, p. 6.

1956. Edição nº 14716, ano 44, 8 de março de 1956, p. 6.

### *CORREIO MERCANTIL*

1838. EDIÇÃO 455, 2 DE MAIO DE 1838, P. 3.

1839A. EDIÇÃO 113, 28 DE MAIO DE, 1839, P. 4.

1839B. EDIÇÃO 174, 20 DE AGOSTO DE 1839, P. 4.

1840. EDIÇÃO 093, 28 DE ABRIL DE 1840, P. 4.

1841. EDIÇÃO 126, 17 DE JUNHO DE 1841, P. 4.

### *JORNAL DE NOTÍCIAS*

1891. EDIÇÃO 3547, 15 DE SETEMBRO DE 1891, P. 3.

1892A. EDIÇÃO 3671, 16 DE FEVEREIRO DE 1892, P. 4.

1892B. EDIÇÃO 3736, 6 DE MAIO DE 1892, P. 1.

1892C. EDIÇÃO 3673, 18 DE FEVEREIRO DE 1892, P. 1.

### *JORNAL O ALABAMA*

1864. SÉRIE 12, EDIÇÃO 120, 11 DE OUTUBRO DE 1864, P. 4.

1868. SÉRIE 43, EDIÇÃO 427, 30 DE OUTUBRO DE 1868, P. 1.

1869a. Série 48, edição 475, 26 de fevereiro de 1869, p. 1.

1869b. Série 47, edição 470, 16 de fevereiro de 1869, p. 1.

### *Jornal O MONITOR*

1881. Edição 206, 17 de fevereiro de 1881, p. 4.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

REGISTROS DA IGREJA CATÓLICA. Brasil, Bahia, 1598-2007 Arquivo Eclesiástico. Registros: Cônego Manoel Dendê Bus. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-8P9K-FH?i=10&wc=M78M-8WL%3A369568701%-2C370114901%2C370588801&cc=2177272>. Acesso em 25/09/2018.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. 2015. “Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 21, n. 3: 483-498. DOI 10.1590/0104-93132015v21n3p483

ALVES, Ygor Diego Delgado. 2015. *Jamais fomos zumbis: contexto social e craqueiros na cidade de São Paulo*. Salvador (BA), Tese de doutoramento, Universidade Federal da Bahia.

BOURDIEU, Pierre. 2015. *A distinção. Crítica social do julgamento*. Porto Alegre, Zouk.

BRAUDEL, Fernand. 1983. *O Mediterrâneo e o Mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Vol.1. Lisboa, Martins Fontes.

BRAUDEL, Fernand. 1984. *O Mediterrâneo e o Mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Vol. 2. Lisboa, Martins Fontes.

BRAUDEL, Fernand. 1986. *História e Ciências sociais*. Lisboa, Presença, 5ª ed.

BRAUDEL, Fernand. 1989. *Gramática das civilizações*. Lisboa, Teorema.

CACCIATORE, Olga Gudolle. 1977. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2ª edição atualizada.

CORDEIRO, Graça Índias. 2019. “Descompassos de uma etnografia. Sobre os passados presentes de um bairro”. *Tempo Social*, vol. 31, n. 1: 35-54. DOI 10.11606/0103-2070.ts.2019.151263

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. 1989. *Ekabó! Trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

CUNHA, Joaci de Sousa. 2016. “O porto de Salvador e suas interfaces com a economia e a política na Primeira República (1900-1930)”. In: VELASCO E CRUZ, Maria Cecília; LEAL, Maria das Graças Andrade; PINHO, José Ricardo Moreno. *Histórias e espaços portuários. Salvador e outros portos*. Salvador, Edufba, pp. 199-241.

DOREA, Luiz Eduardo. 2006. *Histórias de Salvador nos nomes de suas ruas*. Salvador, Edufba.

DURHAN, Eunice. 2004. “A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas”. In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 17-37.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.

FERNANDES, José Luís Lopes. 1997. *Territórios psicotrópicos. Etnografia das drogas numa periferia urbana*. Porto, Tese de Doutorado. Universidade do Porto.

FRAGA FILHO, Walter. 1995. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. Salvador, Edufba; São Paulo, Hucitec.

FREHSE, Fraya. 2005. *O tempo das ruas na São Paulo de fins do império*. São Paulo, Edusp.

FREHSE, Fraya. 2011. *Ô da rua. O transeunte e o advento da modernidade*. São Paulo, Edusp.

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

FREHSE, Fraya; O' DONNELL, Julia. 2019. "Apresentação. Quando espaços e tempos revelam cidades". *Tempo Social*, vol 31, n. 1: 1-9. DOI 10.11606/0103-2070.ts.2019.153111

FREYRE, Gilberto. 2004. *Sobrados e mucambos*. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo, Global.

GOTTSCHALL, Carlota de Sousa; SANTANA, Mariely Cabral de; ROCHA, Ana Georgina Peixoto. 2006. "Perfil dos moradores do centro tradicional de Salvador à luz do Censo de 2000". In GOTTSCHALL, Carlota de Sousa; SANTANA, Mariely Cabral de (org.). *Centro da cultura de Salvador*. Salvador, Edufba; SEI, pp. 16-50.

GRAHAM, Richard. 2010. *Alimentar a cidade. Das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador 1780-1860)*. São Paulo, Companhia das Letras.

HAMNETT, Chris. 1997. "Les aveugles et l'éléphant: l'explication de la gentrification". *Strates*, Matériaux pour la recherche en sciences sociales crises et mutations des territoires. n. 9: 1-27. DOI 10.4000/strates.611

JACQUES, Paola Berenstein. 2018. "Pensar por montagens". In: JACQUES, Paola Berenstein; PEREIRA, Margareth da Silva (org.). *Nebulosas do pensamento urbanístico*. Salvador, Edufba, pp. 208-234.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. 2016. "O trapiche Barnabé no contexto portuário da Salvador do século XVIII ao XX". In: VELASCO e CRUZ, Maria Cecília, LEAL; Maria das Graças Andrade; PINHO, José Ricardo Moreno. *Histórias e espaços portuários. Salvador e outros portos*. Salvador, Edufba, pp. 77-121.

LEFEBVRE, Henri. 2000. *La production de l'espace*. Paris, Anthropos.

LORAUX, Nicole. 1992. "Elogio do anacronismo". In: NOVAIS, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 57-70.

MALHEIRO, Luana Silva Bastos 2013. "Entre sacizeiro, usuário e patrão: Um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no Centro Histórico de Salvador". In: MACRAE, Edward, TAVARES, Luís Antônio, NUÑEZ, Maria Eugênia (orgs.). *Crack: contextos, padrões e propósitos de uso*. Salvador, Editora UFBA, Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas, pp. 223-314

MATTOSO, Katia M. de Queirós. 1992. *Bahia Século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MONTOYA URIARTE, Urpi; CARVALHO FILHO, Milton Júlio. 2014. "Avenida Sete e seus transeuntes (Parte I)" e "Transeuntes e usos da Avenida Sete (parte II)". In: MONTOYA URIARTE, Urpi e CARVALHO FILHO, Milton Júlio (org.). *Panoramas urbanos: usar, viver e construir Salvador*. Salvador, Edufba, pp. 31-89.

MONTOYA URIARTE. 2017a. "Espaço, tempo e memória na Praça da Piedade". In: MONTOYA URIARTE (org.). *Avenida Sete. Antropologia e urbanismo no centro de Salvador*. Salvador, Edufba, pp. 247-270.

MONTOYA URIARTE. 2017b. "Boleros e espíritos na Praça da Piedade, centro de Salvador". In: GLEDHILL, John; HITA, Maria Gabriela; PERELMAN, Mariano (org.). *Disputas em torno do espaço urbano. Processos de (re)produção/construção e apropriação da cidade*. Salvador, Edufba, pp. 125-148.

MONTOYA URIARTE. 2019. *Entra em beco, sai em beco. Formas de habitar o centro: Salvador e Lisboa*. Salvador, Edufba.

MONTOYA URIARTE. 2020. BARRETO, Natália; CARIA, Luisa; NOVAES, Marina; PRUDENTE, Artur, *O Censo da Gente e para a Gente*. Dados socioeconômicos da Comunidade

Os tempos da Ladeira da Preguiça: Etnografia de longa duração de uma micro localidade do centro histórico de Salvador

da Preguiça. Disponível em: <https://www.panoramasurbanos.com.br/censo-preguica>

MOURAD, Laila Nazem; FIGUEIREDO, Glória Cecília; BALTRUSIS, Nelson. 2014. "Gentrificação no Bairro 2 de Julho, em Salvador: modos, formas e conteúdos". *Cadernos Metrópole.*, vol. 16, n.32: 437-460. DOI 10.1590/2236-9996.2014-3207

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. 2007. *Dez freguesias da cidade do Salvador*. Aspectos sociais e urbanos do século XIX. Salvador, Edufba.

PESSANHA, José Américo Motta. 1992. "O sono e a vigília". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, pp. 33-55.

PINHEIRO, Eloísa Petti. 2011. "Intervenções na Freguesia da Sé 1850-1920". In: GAMA, Hugo; NASCIMENTO, Jaime (org.). *A urbanização de Salvador em três tempos. Colônia, Império e República. Textos críticos de história urbana*. Vol. I. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, pp. 131-173.

REIS, João. 1991. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

REIS, João. 2008. *Domingos Sodré. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. 2016. "A modernização do porto de Salvador na Primeira República (1891-1930)". In: VELASCO E CRUZ, Maria Cecília; LEAL, Maria das Graças Andrade; PINHO, José Ricardo Moreno. *Histórias e espaços portuários. Salvador e outros portos*. Salvador, Edufba. pp. 159-198.

SAHLINS, Marshall. 1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

SANTOS, Milton. 1996. "O lugar e o cotidiano". In: SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo, Hucitec. pp.251-265.

SILVEIRA, Ludmila. 2015. "Arte popular revitaliza a Ladeira da Preguiça. *A Tarde*, 26/02/2015. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/1662854-arte-popular-revitaliza-a-ladeira-da-preguica>, acesso em 17/09/2020.

VILHENA, Luís dos Santos. 1969. *A Bahia no século XVIII*. Salvador, Itapuã.

---

Recebido em 10 de outubro de 2019. Aceito em 5 de agosto de 2021.

# Parentes *especiais*, relações Karitiana

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192932>**Íris Morais Araújo**

Universidade Federal do Tocantins | Porto Nacional, TO, Brasil  
imaraujo688@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3711-228X>

## RESUMO

Neste artigo exploro aspectos relacionados aos parentes chamados de *osikirip* (termo traduzido como *especiais*, em português) pelos indígenas Karitiana. Tento compreender o que os distingue dos demais parentes: a especificidade de seus corpos e de seu comportamento. Em seguida, discuto duas explicações para a existência dessas pessoas: a *raiva* da mulher pelo marido na gravidez e a falta de cuidado de ambos ao usar as *vacinas do mato* no recém-nascido. Tal displicência gera o estado *popopo* (traduzido, a depender do contexto, como *bêbado*, *louco* e *como morto*) que, por sua vez, também pode transformar o Karitiana em *especial*. Discuto, ainda, sobre a adesão do grupo aos medicamentos psicotrópicos, receitados pelos médicos aos *especiais*. Sugiro que o uso dos remédios não indígenas não implica na ausência de especificidades na reflexão e nas práticas do grupo a respeito desses parentes *osikirip*.

## PALAVRAS-CHAVE

Parentesco, cuidado, corpo, transformação, Karitiana

## SPECIAL RELATIVES, KARITIANA RELATIONS

**ABSTRACT** In this article I explore aspects related to the relatives called *osikirip* (term translated as *especiais* [special], in Portuguese) by the Karitiana Indigenous. I try to understand what distinguishes the special ones from other relatives: the specificity of their bodies and their behavior. I then discuss two explanations for the existence of these people: the wife's *anger* at her husband during pregnancy and the lack of care by both in using the *forest vaccines* on the newborn. Such carelessness generates the *popopo* state (translated, depending on the context, as *drunk*, *crazy*, and *dead alike*) which, in turn, can also make the Karitiana a special one. I still argue about the group's adherence to the psychotropic medicines, prescribed by doctors to the *special* ones. I suggest that the use of non-indigenous medicines does not imply the absence of specifics in the group's thinking and practices regarding these *osikirip* relatives.

## KEYWORDS

Kinship, care, body, transformation, Karitiana

INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Leonel<sup>2</sup> tinha 35 anos em 2014, data em que estive pela última vez em sua casa, durante a pesquisa de campo que realizei entre 2011 e 2014. Ele é o mais velho *especial*<sup>3</sup> (*osiki-rip*) Karitiana<sup>4</sup> solteiro. Mas nem sempre ele foi assim considerado. Seus parentes me contaram que, quando adolescente, era um rapaz forte e alegre, que gostava muito de tocar violão. Na idade de ficar noivo, ele ficou *louco* (*popopo*) e, desde então, nunca mais foi o mesmo: seu corpo passou a ser considerado mirrado para um adulto. Enquanto fui hóspede de sua família, sua mãe era sua principal cuidadora. Em uma dessas noites, acordei com o rapaz chorando com frio e ardendo em febre. Ela acendeu um fogo abaixo de sua rede, deu-lhe remédios e atenção. No dia seguinte, ela prosseguiu com os cuidados ao filho até que o mal-estar e a febre passassem.

Fui desencorajada a conversar diretamente com Leonel pelo fato de seus parentes considerá-lo agressivo, comportamento antissocial oposto à alegria que o marcava antes de ficar *popopo*. Mas eu o fiz algumas vezes na companhia de seus familiares. Leonel caça e esse sempre foi seu assunto dileto comigo: os tiros certos em mutuns, tunas e macacos. As armas de caça, contudo, notabilizaram o rapaz em uma história, mencionada frequentemente pelos interlocutores Karitiana, que poderia ter culminado em uma tragédia. Em uma das vezes em que ficou *louco*, teria apontado a espingarda para dois de seus irmãos. Um deles conseguiu imobilizá-lo e, desse modo, evitou um desfecho trágico. Em outra versão do mesmo evento, ainda mais dramática, Leonel teria jogado uma caixa de balas na fogueira, tentando assim destruir sua casa e matar toda sua família. Novamente, o mesmo intrépido irmão retirou a munição do fogo, coibindo o ato mortal.

Neste artigo, abordo aspectos relacionados aos parentes que, assim como Leonel, são chamados de *especiais* pelos Karitiana. Para tanto, proponho levar em conta alguns pressupostos sobre a construção do parentesco entre povos ameríndios, entre os quais a ideia de que a formação de redes de consanguíneos não é concebida como algo natural. Sua efetuação pressupõe que o princípio relacional básico – denominado por Viveiros de Castro (2002a: 407-418) pela expressão “afinidade potencial” – se realiza com o mundo exterior, em relações de alteridade, pautadas pela lógica da hostilidade. Tal formulação implica considerar que a fabricação do parentesco é, dessa maneira, um exercício de “despotencialização da afinidade” (Viveiros de Castro, 2002a: 423).

O parente é, portanto, um não outro, e só se mantém nessa posição relacional por meio de ações que garantem torná-lo um humano verdadeiro, como a comensalidade, a partilha e o cuidado. Esse processo, concreto e contínuo, que é denominado por Overing (1999: 96) pelo termo “convivialidade”, produz corpos assemelhados e ligados entre si por meio de afetos adequados. Assim, idealmente, as noções de parente e de humano devem coincidir. Contudo, nem sempre isso está posto, como argumenta Peter Gow (1997): por exemplo, em momentos críticos como os nascimentos, os cuidados aos

1 | Este artigo retoma e reelabora argumentos apresentados em minha tese de doutorado, financiada pela Capes e defendida no PPGAS-USP em 2015 sob a orientação de Marta Amoroso. Uma versão preliminar do mesmo foi apresentada no painel “Sobre enlases turbulentos, o la conyugalidad amerindia revisitada”, coordenado por Laura Pérez Gil e Magda Dziubinska na XI Sesquiannual Conference of Salsa, em Lima (Peru), em 2017, evento no qual minha participação foi viabilizada pela Fapesp (processo 2017/12961-6). Agradeço ainda aos pareceristas anônimos da *Revista de Antropologia*, que foram interlocutores de fato.

2 | Todos os nomes mencionados neste artigo são fictícios. O cuidado se justifica não apenas por conta dos dilemas éticos implicados no tipo de discussão que proponho aqui, como também, por sugestão de Claudia Fonseca, para lembrar que o trabalho antropológico não se propõe a reconstruir a “realidade bruta”: “O nosso objetivo, sendo aquele mais coerente com o método etnográfico, é fazer/ desfazer a oposição entre eu e o outro, construir/desconstruir a dicotomia exótico-familiar, e, para alcançar essa meta, a mediação do antropólogo é fundamental” (Fonseca, 2007).

3 | Neste artigo, as palavras em português grafadas em itálico indicam traduções dos Karitiana para vocábulos de sua língua. O cuidado inspira-se na reflexão de Evelyn Zea sobre a tradução, que propõe deslocar seu foco da prática do antropólogo para aquela realizada pelos interlocutores de pesquisa. “A tradução responde aqui a um desejo de conhecimento e a uma inquietude da existência, que converte a carência de pontos de apoio absolutos e autossuficientes numa oportunidade de criar relações” (Zea, 2008: 75).

4 | Os Karitiana, grupo de língua do mesmo nome (da família linguística Tupi-Arikém), são uma população de 396 pessoas (Rocha, 2017) que vive principalmente em sete aldeias – cinco na Terra Indígena Karitiana e duas em áreas reivindicadas pelo grupo junto à Fundação Nacional do Índio (Funai) – localizadas nos municípios de Porto Velho e Candeias do Jamari, em Rondônia.

quais os bebês são submetidos envolvem justamente a sua transformação em verdadeiro humano, inibindo a emergência de sua potencial alteridade.

## OSIKIRIP

Nesta seção, procuro discorrer sobre o que distingue os *especiais* dos demais parentes.<sup>5</sup> Interlocutores Karitiana me explicaram que *osikirip* – termo Karitiana que nomeia os *especiais* – é uma palavra formada por duas outras: o substantivo *o*, vertido para o português como *cabeça*, e o adjetivo *sikirip*, traduzido como *danado*, *safado*, *doido*.<sup>6</sup> *Osikirip* indica um estado – um modo de percepção e de criação (Lagrou, 2002: 45-53) – que qualquer um pode experimentar: por exemplo, ingerindo um pouco de álcool ou se deparando com um *bicho* (*kinda*), seres não humanos predadores que vivem na floresta. Quem está levemente embriagado ou fica cara a cara com um *bicho*, como o Mapiuari ou o Curupira, não se comporta como um parente deve fazê-lo,<sup>7</sup> pois realiza ações hostis, não condizentes com as atitudes pautadas pela lógica da convivalidade (Overing, 1999: 96): grita, gestualiza de modo grosseiro, faz expressões faciais estranhas, exatamente como os *bichos* fazem. Embora, segundo meus anfitriões, aja como um não humano, reconhece os seus parentes e sabe dos vínculos que os relacionam.<sup>8</sup>

Ao se referirem a essa condição, os Karitiana costumam traduzir *osikirip* por *cabeça doida* ou *como doido*. Trata-se de uma situação que, se o parente for devidamente cuidado, é passageira: basta que ele se livre da substância nociva, seja o álcool ou o veneno jogado pelo *bicho*.<sup>9</sup> Contudo, o termo também é usado quando mencionam os parentes cujos corpos são por eles mesmos considerados inadequados e até algo repulsivos. Eles têm cabeças, olhos, gargantas, corações, braços, rins, intestinos e pernas tortos, pequenos, abertos, fracos, finos, ausentes etc., e por isso são adjetivados com o termo *sara*, traduzido, a depender do contexto, por *feio*, *errado* ou *ruim*. A palavra corresponde ao qualificador negativo em âmbito ético, estético e moral, tal qual Joanna Overing (1991) discutiu por meio de sua pesquisa com os Piaroa.

Essas pessoas *osikirip* e *sara* são consideradas pelo grupo passíveis de serem submetidas a tratamento médico, e são referidas, em português, com o termo *especial*.<sup>10</sup> Os Karitiana *especiais* possuem, portanto, corpos diferentes, não inteiramente humanos, e se comportam de modo diverso do que se espera de um parente, pois choram, gritam e violentam os seus. Com efeito, não é exclusividade dos *especiais* a realização de ações que não condizem com o ideal de convivalidade que deve reger a lógica entre parentes (Overing, 1999): afinal, quem encontra um *bicho* na floresta ou ingere um pouco de cerveja também se encontra *osikirip*. Contudo, no caso dos *especiais*, a sua especificidade reside no fato de que o processo de produção do parentesco, a sua transformação em não outro, também deveria atingir seus corpos – assemelhando-os aos demais –, fato que não ocorre.

5] Embora tenha perguntado a vários interlocutores Karitiana se *bichos*, *espíritos*, *plantas*, *animais* e seres mitológicos poderiam ser chamados de *osikirip*, essa possibilidade foi sempre negada. A associação entre os *especiais* e o parentesco Karitiana se deu, portanto, em função da pesquisa de campo. Já os não indígenas podem ser classificados dessa maneira, e eventualmente indígenas de outros povos. Para o grupo, não havia Karitiana *especiais* antes do estreitamento das relações com não indígenas, e isso ocorreu porque seus corpos enfraqueceram. Ao longo deste artigo, discorrerei em grandes linhas sobre esse argumento, que foi tratado com detalhe em Araújo (2017).

6] O *Dicionário e Léxico Karitiana/ português*, produzido pelo linguista e missionário David Landin, registra a mesma tradução para *o* e para *sikirip*, “estúpido, besta, doido, travesso” (Landin, 2005: 28).

7] A ênfase dos interlocutores Karitiana ao me explicar a ideia de *osikirip* é justamente o descompasso entre a expectativa de uma relação gentil de quem sabe que é parente e o comportamento rude dos que experimentam esse estado. O esforço de quem não é *osikirip* é justamente ter paciência e persistir com um bom tratamento, com o objetivo de que ele aprenda como deve se comportar. Esse esforço é ensinado mesmo entre as crianças: seus pais ensinam que as mesmas devem compreender a situação dos *especiais* e garantir que esses façam parte das brincadeiras e da sociabilidade mais ampla que ocorre entre os pequenos.

8] Nas conversas que mantive com as mães de filhos pequenos (*especiais* ou não), elas me destacaram a importância de que a criança, desde muito pequena, tenha respeito pelos demais membros do grupo. Isso significa antes de tudo saber chamá-los pelo termo de parentesco correto. Há uma série de cuidados corporais para que esse aprendizado ocorra, dentre eles

É possível afirmar que se *osikirip* é um estado bastante limitado no tempo se é o caso de alguém que bebe álcool ou encontra com um *bicho* na mata. Nessas situações, os Karitiana lidam com essas situações entre eles mesmos. Um parente (pai, mãe, filho, esposa etc.) acolhe o caçador, canta, dá banhos com plantas, oferece remédios etc. Também ouvi diversas vezes que os Karitiana fazem um chá para quem está inconveniente pela ingestão de bebida, fazendo-o dormir por horas e horas... Mas, no caso de quem é chamado de *osikirip* e também *sava*, o processo perdura no tempo. Ainda que os Karitiana quisessem reverter tanto a *raiva* que caracteriza o *especial* como as especificidades de seus corpos, eles se lamentam que nem mesmo os médicos sejam capazes disso.

Conversando com interlocutores diversos, ao perguntar os motivos pelos quais alguém era *especial*, a resposta dada de pronto era o *olho torto*, o *problema nos rins*, as *gargantas abertas*, os *braços finos* etc. Os Karitiana dão ênfase a essas pequenas diferenças nos corpos dessas pessoas: tais vicissitudes apontam para o cerne da discussão da etnologia indígena das últimas décadas, em que o corpo é concebido como “feixe de afecções e capacidades” (Viveiros de Castro, 2002c: 380) – hábitos, habilidades e desejos – em transformação contínua.

Essas diferenças dão ensejo à aproximação dos *especiais* a não humanos predadores que jogam *veneno* nos caçadores empancados. Por exemplo, como me disse uma amiga, “*Pablo Ymywym Hyk horōj*”: seu filho, Pablo, é como Ymywyn Huk, um desses *bichos*.<sup>11</sup> O termo *horōj*, traduzido por *é como* ou *parece*, relaciona os seres por semelhança, construindo “posições intermediárias entre os opostos” (Gonçalves, 2010: 130). Assim, por conta da peculiaridade do seu corpo e de seu comportamento agressivo, Pablo não é totalmente humano como sua mãe; mas, como ele reconhece o vínculo de parentesco, também não é totalmente não humano predador (*kinda*) como o ogro.<sup>12</sup> O processo de “despotencialização da afinidade” (Viveiros de Castro, 2002a: 423) é falho, e sua potencial alteridade é evidente para os Karitiana no choro, no jeito recluso, no mau humor, nos gritos etc.

Ao conversar com meus anfitriões sobre o que distingue tais pessoas para serem consideradas pelo grupo como *especiais*, encontrei quatro explicações: eles 1) não falam, ou não falam direito; 2) não se alimentam, ou não sabem alimentar os seus; 3) não aprendem; 4) têm *raiva*, agredindo seus próprios parentes.

Os modos com que os Karitiana caracterizam essas pessoas revelam, por meio de uma aproximação com os debates na etnologia indígena promovidos, dentre outros, por Overing (1999) e Gow ([1991] 2006, 2007), a centralidade do parentesco, entendido como um valor. Haveria o esforço por criar um convívio íntimo que lhes permitiria morar e se alimentar juntos, garantindo também se manter à distância de relações potencialmente destrutivas. Seriam, assim, “comunidades pacíficas e felizes, rodeadas por parentes cuidadosos, livres da opressão dos padrões” (Gow, [1991] 2006: 198). Peter Gow (1997) discute ainda como a realização desse tipo de vínculo requer, daqueles que

o uso das plantas chamadas em português de *vacinas do Mato*. Neste artigo, discorrerei sobre essas plantas adiante, mas sem grandes detalhes. Para mais informações, ver Araújo (2014: cap. 2). Para uma interpretação mais abrangente sobre a importância que os Karitiana atribuem aos processos tradicionais de educação infantil, ver Karitiana (2018).

9 | Quando perguntei especificamente ao senhor idoso que me explicou sobre o *veneno dos bichos*, ele me afirmou que, mesmo que o caçador não veja, eles lançam essa substância no ar. Tal é mais uma de suas artimanhas para capturar sua presa. Por isso, é necessário que o caçador, tão logo perceba que está lidando com um não humano predador, fuja daquele lugar.

10 | O uso do termo *especial* para designar pessoas com deficiência é comum no país e já serviu de categoria de nomeação oficial (foi utilizado, por exemplo, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996) que, atualmente, privilegia a expressão “pessoa com deficiência”. O questionamento de sua legitimidade ocorreu em meio à emergência das organizações dessas pessoas, iniciada nos anos 1980 e que buscou a afirmação de seus direitos. “A crítica do movimento a esses eufemismos se deve ao fato de o adjetivo ‘especial’ criar uma categoria que não combina com a luta por inclusão e por equiparação de direitos. Para o movimento, com a luta política não se busca ser ‘especial’, mas, sim, ser cidadão” (Lanna Jr., 2010: 17).

11 | Ymywyn Huk se apresenta aos Karitiana como uma mulher sedutora. Dona de farta plantação, grande cozinheira e muito alegre, oferece comida e se insinua disponível aos que aproximam de sua casa. Contudo, assim que o visitante decide ir embora e voltar para seus parentes, ela fica com *raiva* e começa a gritar e a correr atrás dele. Segundo o homem sênior que me contou a história – aqui bastante resumida e sem os deliciosos detalhes de sua narrativa –, ele mesmo, quando era jovem, encontrou Ymywyn Huk em uma de suas caçadas. A mulher veio correndo em sua direção. Não parava quieta: se mexia, gritava, rebolava, se mordida.

participam dessa rede de conexões, consciência e linguagem. Recuperando sua etnografia entre os indígenas Piro, o autor demonstra que comer, falar, aprender e conviver estão implicados no desenvolvimento desses atributos.

Diante dessa argumentação, é possível sugerir que os Karitiana *especiais* são os parentes que têm dificuldade em se perceber como parte dessas relações. O desacerto é enfatizado pelos Karitiana não *especiais*: esses últimos sabem perfeitamente quem é parente, e tratando-os como tais. Ademais, ainda segundo o antropólogo, pessoas indispostas à vida social acumulam, no seu entorno, tristezas, insatisfações ou ressentimentos. A *raiva* que caracteriza os *especiais*, manifestada pelo choro, pelo retraimento, pelas ameaças, pelas agressões, é a forma de relação privilegiada com o mundo exterior – a “afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002a: 407-418) –, mas é deletéria na tônica das relações entre parentes. Esses últimos, no entanto, justamente por serem humanos, nos termos discutidos por Gow (1997) e Overing (1999), não possuem nenhuma hesitação em reconhecer seus vínculos com todos os seus – mesmo aqueles que, como os *especiais*, mantêm algo de não humano, realizando constantemente ações hostis, contrárias ao ideal de convivialidade. Assim, tais pessoas realizam todos os esforços possíveis – segundo a lógica da comensalidade, da partilha e do cuidado – para que o *especial* perca sua *raiva* característica e se comporte como um humano.

Ainda que notem singularidades nos *especiais*, nunca ouvi menção de dúvida de que os *especiais* sejam parentes. Como explicam sobre o termo *osikirip*, embora não se comportem como tal, especialmente, porque têm *raiva* dos seus, eles sabem que são parentes. Enfatizam que os *especiais* conhecem bem seus próximos, especialmente, os corresidentes. Se não falam, percebem fisionomias; se não veem, distinguem vozes. Por isso, os Karitiana esforçam-se em construir um cotidiano – entendido, com Joanna Overing (1999), como valorização da socialidade – também com esse parente, mesmo que, por conta de sua especificidade, as atribuições que devem realizar (como, por exemplo, realizar afazeres domésticos, ir à escola, brincar, cuidar dos filhos ou caçar) sejam mais penosas. Os Karitiana preferem, dessa maneira, valorizar o vínculo de parentesco com os *especiais*, realizando ações concretas que reforcem a sua humanidade, tentando assim inviabilizar a possibilidade de que se transformem de vez em não humanos.<sup>13</sup>

Assim, eles são extremamente cuidados e incentivados a participar das tarefas cotidianas. Mesmo que não consigam realizar completamente várias tarefas, como a limpeza dos utensílios domésticos, as crianças *especiais* são levadas para o rio, junto com as demais crianças da casa, por suas mães. Ainda que não saibam a hora de começar a fazer o almoço para alimentar os seus, as mulheres *especiais* se tornam mães. Os homens *especiais*, como Leonel, seguem caçando, mesmo que com suas armas possam, às vezes, ameaçar suas famílias.

12 | Em sua pesquisa sobre a cosmologia Pirahã, Gonçalves (2010) verifica que a produção de diferenças entre os seres dos cosmos se dá preferencialmente por meio da noção de semelhança (*igíábisai*, parecer), que enfatiza as pequenas descontinuidades: “um modo singular de o pensamento apresentar o mundo em que tudo se ‘parece’, porém, nada é exatamente igual” (Gonçalves, 2010: 113). O autor vem recuperando outras etnografias produzidas entre populações ameríndias, bem como as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, com o intuito de chamar a atenção para a relevância da ideia de semelhança, que constrói “planos de mediação que se interpõem entre elementos, transformando o que seria um dualismo (alto/baixo; céu/terra; vivos/mortos etc.) em processos contínuos de diferenciação e instaurando tríades ou cadeias de semelhanças a partir dos ‘pequenos intervalos’” (Gonçalves, 2010: 130).

13 | Todos contribuem para isso, inclusive as crianças: uma mãe me explicou que aos pais cabe a tarefa de ensinar aos filhos o cuidado e a paciência que se deve ter com aqueles que são *especiais*. E pude verificar essa atenção entre as próprias crianças. Ainda no começo da pesquisa, por exemplo, num fim de tarde, uma mãe veio comentar espontaneamente, um pouco espantada, que vários meninos seguiram pela estrada, em caminhada, para observar os macacos nas copas das árvores. Eles haviam levado seu filho, que tem dificuldade para caminhar, para a brincadeira.

## MOTIVOS

As justificativas para a existência dos *especiais* levam em conta relações – entre eles mesmos, com coletivos de plantas e animais e com os não indígenas – as quais produzem “efeitos definhantes” em seus corpos, “diminuindo sua potência de agir” (Macedo, 2013: 185). Trata-se: 1) do alimento não indígena – tema que discorri alhures (Araújo, 2017) – mais as doenças associadas aos *brancos* e suas intervenções biomédicas, que enfraquecem os corpos de suas mães e possibilitam a geração de um bebê *especial*; 2) da *raiva* da esposa pelo marido, estado que se aloja nas entranhas e por isso atinge o bebê que, assim, nasce sob seu efeito; e 3) do desrespeito dos pais às restrições alimentares que devem ser observadas quando da gravidez e do resguardo ou da não utilização, em seus filhos recém-nascidos, do conjunto de folhas chamado de *vacinas do mato*. Nesses casos, experimentam o estado *popopo* – traduzido como *bêbado*, *louco* ou *como morto* –, em que o Karitiana deixa de reconhecer seus parentes, atacando-os. A primeira explicação era mencionada quando meus anfitriões discorriam sobre os *especiais* sem se referir a ninguém em particular. Já as duas últimas eram acionadas ao perguntar sobre o fato de pessoas específicas serem consideradas *especiais* pelo grupo.

Os Karitiana adultos e idosos afirmaram-me que, ao se casarem, marido e esposa aprendem aos poucos a se gostar. Para tanto, a mulher deve ter sua primeira relação sexual com o marido, uma vez que a lembrança de um outro homem, primeiro parceiro da mulher, pairaria para sempre na vida do casal. A não observância de tal princípio é mote para inúmeras brigas e discussões. Isso não significa que não haja moças que tiveram relações com homens que não seus esposos. Entre as jovens solteiras, são comuns, ainda que condenados por seus pais e avós, encontros fortuitos com os próprios Karitiana, homens de outros grupos ou não indígenas.<sup>14</sup> Casamentos de mulheres que já foram mães, porém, são exceções, pois, como ouvi de um amigo, “homem Karitiana não cria filho dos outros”.

Quando uma mulher é virgem, a vagina é dura, e o pênis, frágil. O casal sofre no primeiro período em que mantém relações, pois a vagina é, aos poucos, amaciada pelo pênis.<sup>15</sup> Tal processo não é tranquilo: o casal sofre no primeiro período no qual mantém relações. Nos momentos em que o par, já vivendo junto há bastante tempo, entra em crise, a memória desse primeiro tempo de relacionamento é acionada. Recordando as dificuldades iniciais pelas quais passaram juntos, marido e mulher podem valorizar sua vida em comum. Por isso, adultos e idosos condenam as uniões, cada vez mais comuns, que não foram acordadas pelas famílias, mas ocorridas ao gosto dos noivos. Afinal, esposos que não podem levar em conta as tribulações que viveram não valorizam suas uniões – e acabam por se separar.

Quando a genitália feminina amolece, cerca de dois anos após o casamento – avaliam os Karitiana –, é que a moça está formada. Sua vagina se alargou, ficou *gostosa* (*hi tyy*, vagina grande): a esposa está pronta para ter um filho. A gravidez é sempre a

14 | Minha vivência entre as mulheres com idade superior a 30 anos e suas filhas adolescentes me causou forte impressão de que as mais velhas demarcam a transformação do modo de vida dessas duas gerações. Para as mães, o casamento e a chegada do primeiro filho ocorriam com menos idade, mais perto da menarca. Ainda que várias Karitiana continuem sendo mães muito jovens, ouvi de algumas mulheres a preocupação explícita de que suas filhas se casem apenas após completarem os estudos, e tenham o primeiro bebê depois dos 18 anos. Com isso, podem angariar, sem maiores problemas, o salário-maternidade, garantido pelo Estado por intermédio do INSS.

15 | Segundo os Araweté, nas primeiras relações sexuais de uma mulher, o órgão masculino “fabrica” o feminino (Viveiros de Castro, 1996: 456). Ouvi essa mesma formulação dos interlocutores Karitiana, bem como as consequências desse processo: a transformação corporal da mulher, por meio do alargamento de sua vagina. Tal maturação garante sua subsequente capacidade de engravidar.

confirmação de que os esposos aprenderam a se gostar. Para um casal que se ama (nos termos dos interlocutores Karitiana), qualquer dificuldade para conceber um bebê – e há homens e mulheres Karitiana que não conseguem ter filhos – é entendida como resultado de feitiçaria. Nesses casos, recorre-se a uma planta específica (entre outras medidas), consumida pela mulher, pelo homem ou pelo casal, segundo a orientação de alguém mais velho.

O marido sempre fica exultante ao ter a notícia da gestação. Os pais dos filhos de mães solteiras, apesar de não terem papel na criação do rebento – a despeito das pensões alimentícias, solicitadas na justiça –, ficam igualmente alegres e orgulhosos de seus bebês. A gravidez, contudo, nem sempre agrada à mulher. O medo de sofrimento no parto, entre as mais velhas (com mais de 30 anos) e as que já tiveram gestações difíceis, é uma justificativa para evitarem filhos. Isso ajuda a explicar a difusão dos anticoncepcionais entre os casais. Já as Karitiana que têm família constituída e não querem mais engravidar utilizam um tipo de *remédio do mato* sob a orientação das mais idosas. Essa mesma planta é evocada quando são mencionadas as jovens que não conseguem engravidar. A suspeita é que alguém as enfeitiçou, fazendo-as ingerir a substância sem saber, dissolvida no café.

Contudo, um homem sênior me explicou que, quando um marido aborrece sua mulher enquanto está grávida, sua *raiva* pode atingir o bebê, que nasce sob o signo dessa afecção<sup>16</sup>. O termo *koró'op* é traduzido como *por dentro*, e os Karitiana apontam o tronco – as entranhas – como o lugar no qual um indivíduo carrega seus sentimentos por alguém. Essa fisiologia específica explica de que modo a criança dentro da barriga é atingida tão facilmente pela *raiva* sentida pela mãe.<sup>17</sup>

Assim, para os Karitiana, a gravidez é o período crítico que determina a existência dos *especiais*. Sobre a mulher recai, portanto, a responsabilidade pelo filho, e ela será a referência principal nos cuidados específicos que essas pessoas requerem. A remissão ao fato de ter ocorrido algo *de errado* – nos termos dessas mulheres – nesse período é carga de enorme sofrimento, tanto às mães quanto aos filhos. Por exemplo: ao tentar, pela primeira vez, conversar com uma das mulheres com a qual adquirir maior intimidade em campo sobre seu filho *especial*, ela de saída me disse que não sabia o que havia feito *de errado*, quando estava grávida, para a criança ter nascido nessa condição. E, ao conversar com um dos filhos dessa mesma mulher sobre seu irmão *especial*, ele me explicou que, quando essa criança fica com *raiva*, ela tenta questionar, por meio do choro, sua mãe, perguntando-lhe o motivo de ela tê-lo feito assim.

Ademais, o grupo realiza vários cuidados, que começam ainda na gravidez, para evitar também o estado *popopo*. Nessas situações, o Karitiana deixa de reconhecer os parentes, atacando-os. Quando alguém experimenta estar *popopo*, os pais são considerados displicentes por não terem realizado alguns procedimentos com a atenção que deveriam.

16 | A falta de amor da esposa também foi outra maneira de os Karitiana formularem a má relação de um casal e a existência de *especiais*. Tal referência se fortaleceu quando um jovem Karitiana faleceu precocemente por câncer no aparelho digestivo. A família do rapaz acusou a esposa de não ter cuidado bem do marido, de quem não gostava – pois, tiveram, em tantos anos de casados, apenas um único filho *especial* –, matando-o com a má comida que preparava.

17 | Nos termos de Castro (2018: 85, nota 59), “*Koró'op* refere-se também à ‘parte interior da pessoa’, o fígado fica ‘dentro’ do corpo, ‘dentro’ do peito, e ao interior sentido como ‘sede das emoções’, ou seja, onde a pessoa guarda os sentimentos, o que a pessoa está sentindo dentro dela. Pode ser usado para advertir uma pessoa para tomar cuidado com qualquer perigo e para pedir para cuidar de alguma coisa”.

Tal estado implica também na relação dos Karitiana com diversos coletivos de animais. O veado-roxo, o jacu, os peixes jacundá e piau, todos seres considerados *loucos* pelos Karitiana, são vetados à alimentação da mulher na gravidez. Não disponho de histórias que especifiquem esse estado para os peixes mencionados, mas a versão Karitiana do mito do roubo do fogo esclarece os motivos pelos quais o veado-roxo e o jacu são assim considerados. Quando o fogo dos Karitiana apagou – e tiveram que comer pamonha, chicha, macaxeira e carne crus –, o *Byyj* (chefe)<sup>18</sup> soube que o Jaguar tinha fogo. Então chamou Macaco, Cotia, Jacu, Veado, Mutum e Jacamim para conversar: “Vamos pegar o fogo do Jaguar, que está bem ali!”. A Cotia, com a ajuda de sua avó Caranguejo, realizou o feito. Antes dela, o Mutum, o Jacamim, e o Macaco ensaiaram fazê-lo, mas, por motivos diversos, não conseguiram. Tanto o Veado como o Jacu tentaram, mas, no meio do caminho, ficaram *loucos*, o que os impediu de voltar para a aldeia com o fogo. Ambos correram muito, só que, no meio do caminho, pararam, reviraram a cabeça e gritaram. Por isso, o Jaguar conseguiu pegar o fogo de volta.

Assim, os caçadores Karitiana caracterizam o veado-roxo e o jacu: embora corram bem, na fuga, param, reviram a cabeça e gritam, e é esse momento que permite àquele que os persegue abatê-los. Portanto, a cabeça de ambos é desprezada como alimento,<sup>19</sup> e a mulher, quando está grávida, não deve comer nenhuma parte desses animais, sob pena de seu filho nascer *louco*.

Para prevenir estados deletérios no recém-nascido, entre o nascimento e o desmame, pai, mãe e bebê recorrem às *vacinas do mato*.<sup>20</sup> Os pais seguem, então, para a floresta, e recolhem partes viçosas das plantas, cujos galhos devem ter folhas sempre em número par. Dentre diversas folhas, está o *popopóapo* (folha *popopo*), que previne o estado *popopo*.

## POPOPO

*Popopo*, cuja tradução literal é “morto-morto” – expressão, portanto, similar ao *mano-mano* dos Wajãpi (Gallois, 1988: 245) –, nunca é traduzida dessa maneira para o português. Além de *louco* e *bêbado*, utilizam também a expressão *como morto*. No estado *popopo*, o Karitiana passa a agredir seus parentes – como, da perspectiva humana, agem os *espíritos*, os mortos Karitiana que, volta e meia, aparecem para os vivos. Esses últimos, com efeito, sabem quem são seus parentes vivos e deles tentam se aproximar, muitas vezes oferecendo comida e sexo. Contudo, para os humanos, esse contato é violento e potencializa a morte, a mudança de perspectiva na qual o humano se metamorfoseia em *espírito*. Nesse sentido, segundo meus anfitriões, para se manter vivo é necessário contínuo afastamento dos parentes mortos.<sup>21</sup> Os Karitiana que encontram *espíritos* frequentemente devem realizar cuidados, como o uso de *remédios do mato*. Como o vivo vê o morto com a aparência de algum parente próximo (vivo) do último – por exemplo, sua mãe ou seu cônjuge –, é necessário também desconfiar que se trata de um espírito, e assim fugir desse encontro potencialmente fatal.

18 | Castro (2018: 94) nota que o paradigma da chefia Karitiana é o matador, denominado *bahipto*, na guerra com os contrários.

19 | As cabeças das caças são vedadas aos homens e comidas pelas mulheres corresidentes do caçador para lhe darem sorte no horário em que essas presas costumam aparecer para ele. Desse modo, a cabeça de paca deve ser comida à noite, a do macaco, pela manhã, e assim por diante. Quando uma anta é morta, sua carne tem de ser oferecida, rigorosamente, a todos os Karitiana (inclusive, aos que vivem em outras aldeias e na cidade) e, por isso, não apenas os corresidentes do caçador a ingerem, mas também um conjunto maior de mulheres.

20 | As *vacinas do mato*, designadas em Karitiana pela expressão *kida oti ap*, *folha* [que evita] *doença*, são um longo ritual com banhos de plantas periódicos. Eles são realizados entre o nascimento e o desmame do bebê com o intuito de que cresçam *fortes, alegres e com saúde*. Essas mesmas plantas também são usadas para o mesmo fim, em situações individuais ou coletivas, ao longo da vida dos Karitiana. É o caso, exemplo, de períodos de doença ou após o falecimento de um parente. Nessas situações, embora a expressão em Karitiana seja a mesma, a tradução é sutilmente alterada: em vez de *vacinas*, que previnem *doenças*, usam a expressão *remédio*, que restaura a saúde de quem o utiliza. Para mais detalhes sobre esse ponto, ver Araújo (2014: cap. 2). O deslizamento de sentido entre *vacina* e *remédio* demonstra não apenas o conhecimento dos Karitiana sobre os não indígenas, como também a maneira com que o grupo equipara os modos de ser de ambos: “A gente é como o branco: fala português, come arroz e acredita em Deus”, explicou-me uma amiga em 2011. De acordo com as elaborações Karitiana, esse processo de assemelhamento ocorreu quando *Byyjty* [Chefe Grande], que criara os Karitiana a partir dos seus cabelos, familiarizou os não indígenas, criaturas perigosas por terem armas de fogo, oferecendo-lhes carne. Tempos depois, quando *Byyjty* foi viver no céu, pediu para os Karitiana jamais matarem um não indígena. Contudo, isso ocorreu por descuido, e desde então o grupo tornou-se alvo da *raiva* dos não indígenas,

Ao comparar o comportamento de quem está *popopo* ao dos *espíritos*, os Karitiana reiteram que o comportamento agressivo se parece, desde a perspectiva humana, com o dos mortos. Segundo a noção de semelhança utilizada pelos Karitiana, pode-se dizer que *Popopo pop horoj* – *Popopo é como morto*. Além disso, quem está *louco* vê não humanos – espíritos, bichos, plantas falantes, segundo os depoimentos que obtive – como humanos. Esses ataques são potencialmente fatais: como vimos, Leonel, em uma das ocasiões em que ficou *louco*, teria, dentro de sua casa, lançado ao fogo uma caixa de balas e apontado uma arma carregada para seus irmãos.

Alguns Karitiana afirmaram-me que quem fica *louco* deve ser acolhido pelo pajé, diplomata em relação aos não humanos, experimentado para lidar com tal situação. Contudo, ao ouvir as reminiscências dos casos concretos de experimentação desse estado nas lembranças daqueles com quem conversei, os membros do grupo que ficaram *popopo* foram auxiliados por sua família. A prática xamânica, a qual sujeitos se mobilizam em relações com seres de coletivos diversos – nesse caso, promovendo o retorno do parente *como morto* à sua posição de humano – não está, portanto, restrita à figura do especialista (Calavia Sáez, 2018: 18-21).

Quem fica *louco* tem muita febre, morde a língua, baba, grita, fica tonto, corre, não para quieto, se mexe, rebola. Com efeito, qualquer Karitiana pode experimentar esse estado, e nem mesmo um *byyj* (chefe) escapa do risco de se tornar *louco*. Uma das narrativas que anotei em campo conta a história do *Byyj Popopo* (Chefe Louco). Ele era solteiro e vivia junto da irmã e do cunhado. Eles sabiam que não podiam gritar enquanto dormia, porque senão ficava *louco*. Em uma noite, enquanto o *byyj* e seu cunhado já estavam deitados, a irmã tecia uma rede à luz das velas de caucho. Nesse ínterim, um inimigo chegou à frente da casa. A mulher percebeu e pensou: “Vou acordar meu irmão”. Ela apagou a vela, foi para onde o irmão estava e tentou tapar sua boca para ele não gritar. Queria conversar, avisar, cuidadosamente, que o inimigo havia chegado. Mas não deu tempo: o *byyj* acordou *louco*, correndo e gritando. Felizmente, o inimigo se assustou e fugiu.

Dentre os vários Karitiana que ficaram *loucos*, conversei com duas mulheres, ambas com cerca de 50 anos em 2014, que experimentaram esse estado quando eram crianças. Em ambos os casos, o uso da planta *popopo'apo* [folha *popopo*], nelas aplicadas por seus pais em meio às crises, permitiu que elas saíssem desse estado. Uma delas se lembra que estava em casa com febre e, mesmo assim, foi para o rio, tentar encontrar a mãe e a irmã. Chegando lá, desmaiou e caiu na água. Recorda-se apenas de ter acordado já em casa, bem melhor. No outro depoimento, a Karitiana se lembra de ver as árvores como gente, rindo para ela, enquanto ela mesma não reconhecia seus parentes: via-os como *bichos*, não humanos predadores. A criança *louca* não percebia mais o mundo como humana, e seu restabelecimento – a partir do uso do *popopo'apo* – ocorreu quando deixou de ver as plantas sorridentes e voltou a distinguir seus parentes como humanos.

que passou a metralhá-los. Restou aos Karitiana lembrar a familiarização realizada por *Byyjty*: tinham praticamente os mesmos hábitos, por isso poderiam conviver bem. Tratei desse tema com mais detalhe em Araújo (2017: 652-660).

21 | Essa premissa é comum a outros grupos indígenas, e está registrada no âmbito dos estudos ameríndios desde, pelo menos, o estudo de Carneiro da Cunha (1978) sobre o sistema funerário Krahô.

O estado *popopo* pode ser compreendido à luz do perspectivismo ameríndio: a transformação de um ser em outro implica perceber o mundo e construir nexos de um novo ponto de vista. Segundo meus anfitriões, não se trata de um estado desejável –, o que faz jus à observação de Viveiros de Castro (2002c: 391) de que “a metamorfose ameríndia [...] não é um processo tranquilo, e muito menos uma meta”. Não apenas quando nasce, mas, durante toda a vida, a pessoa Karitiana deve tomar cuidados para não ficar *como morto*. Por exemplo, não é recomendado que coma os frutos da seringueira e de uma planta denominada *byky'o*, que deixam aquele que os ingere *loucos*. Outras substâncias levam à transformação de um ser em *popopo*: o peixe, após o contato com o timbó; homens e mulheres, quando ingerem muito álcool (principalmente quando bebem cachaça).

É por conceber as bebedeiras como transformação em *popopo* – deixando de ser, temporariamente, humanos, portanto, e adotando um comportamento potencialmente letal – que os Karitiana afirmam que de nada se lembram quando experimentam esse estado.<sup>22</sup> Vianna, Cedaro e Ott, por exemplo, narram o depoimento de um Karitiana que, após uma bebedeira, acordou no dia seguinte e notou que sua esposa estava com os dois olhos roxos. Ao indagar quem fizera aquilo, ela contou que tinha sido ele mesmo, bêbado.

De fato, chegar a esse estado, ainda que não seja incomum – as notícias de brigas iniciadas por bêbados são constantes –, não é algo bem-visto pelos Karitiana. “Os bebedores contumazes aceitam e concordam que seus hábitos têm um impacto na vida coletiva” (Vianna, Cedaro e Ott, et al. 2012: 101). Eles expressam vontade de parar de beber, mas não conseguem fazê-lo. Palavras mais duras foram utilizadas pelos Karitiana no “Seminário sobre a Política de Atenção Integral à Saúde Mental da População Indígena”, realizado em maio de 2013, pela Universidade Federal de Rondônia e o Distrito Sanitário Especial Indígena de Porto Velho (RO) (Pereira et al., 2013). Indagados sobre o uso problemático de bebidas alcoólicas, uma das lideranças Karitiana (não identificada no artigo) participantes do evento assim se expressou: “Em relação ao alcoolismo, e mais ainda o uso de drogas ilícitas, a comunidade não aceita. Vê como safadeza, fraqueza, que a pessoa não vale nada” (*apud* Pereira et al. 2013: 137).

Embora o *popopo* Karitiana e o *mano-mano* Wajãpi sejam termos equivalentes – ambos significam literalmente “morto-morto”, e são traduzidos como *louco* –, e estados explicados como resultado da falta de cuidado dos pais na couvade do filho, as similaridades param por aí. Para o grupo do Norte Amazônico, a justificativa para *mano-mano* é a injúria das mulheres à Anaconda, quando tomam banho no rio menstruadas. Quem experimenta o estado perdeu, momentaneamente, a alma: o *añã* (termo genérico para os agressores não humanos) manda um vento que “faz virar a cabeça, provoca vertigens” – a pessoa cai, não consegue enxergar direito e finalmente perde os sentidos” (Gallois, 1988: 260). Em pesquisa mais recente sobre o uso de medicamentos psicotrópicos entre os Wajãpi, Juliana Rosalen (2017: 77-142) chama a atenção para

22 | Os Karitiana afirmam que aprenderam a beber com os não indígenas em bailes de forró. Hoje, os que experimentam o estado *popopo* por meio do álcool, no geral, tomam bebidas destiladas sozinhos (Vianna, Cedaro e Ott, 2012: 99-100).

a centralidade das agressões dos *añã* e os estados *mano-mano* como explicações do grupo para pessoas que são diagnosticadas como “pacientes psiquiátricos” pelo sistema biomédico.

No caso do estado *popopo*, nunca ouvi dos Karitiana a formulação do roubo da alma. A ênfase é na vulnerabilidade do corpo.<sup>23</sup> É o caso de Sidnei (50 anos, em 2014), um senhor que ficou *louco* várias vezes depois de ter matado outro Karitiana, Ednardo. A história, que parece ter ocorrido há mais de três décadas, sucedeu-se num dia em que ambos saíram a pé pela estrada até a BR-364, para participar de um jogo de futebol. Ednardo era uma pessoa muito querida pelos seus e, também, digno de dó porque sua mulher *nunca sossegava*: era amante de *todos* os homens Karitiana. Quando os amigos saíam do mato, após tentarem obter alguma caça para se alimentar, Ednardo foi atingido por um tiro fatal pelas costas. Sidnei sustentou que a arma atirou sozinha, após se agarrar em um cipó. Um pajé, no entanto, concluiu que Sidnei mentiu: ele assassinara Ednardo por conta da mulher. Tempos depois, Sidnei ficou *várias vezes popopo* por conta do sangue do morto que carregava em seu corpo: corria pela aldeia, gritando, com os braços levantados, sem reconhecer ninguém. Esse foi o indício, para todos os Karitiana, de que o pajé acertara: Sidnei realmente assassinara Ednardo. Afinal, quem está *louco* vê o parente como inimigo, e o ato de matar, sugerem as pesquisas sobre a predação ameríndia (cf. Viveiros de Castro, 2002b, dentre outros), implica tomar o outro – sempre um não parente – como alvo.

Há vários homens e mulheres que ficaram *popopo* em algum momento da vida. Alguns deles se recordam do estado *popopo* há muito tempo, *quando a gente vivia tudo junto em uma maloca grande*, no dizer corrente dos Karitiana: um período de, pelo menos, seis décadas, antes do estabelecimento de vínculos com o indigenismo oficial. Para a maioria, porém, tal situação não implicou em que se tornassem *especiais*. Contudo, três Karitiana adultos (em 2014), dentre eles, Leonel e Sidnei, são considerados *especiais* porque, após ficarem *loucos*, nunca mais foram os mesmos.

## REMÉDIO

Com efeito, os Karitiana procuram também meios para que o *especial* fale, coma, aprenda e fique mais calmo, minimizando sua potência não humana legada de seus corpos repulsivos e de seu comportamento desmesurado. Afinal, “ser um humano vivo e verdadeiro implica em exhibir um tipo especial de aparência corporal, praticar certos tipos de comportamento comunicativo e social e possuir certos estados de consciência” (Taylor, [1996] 2012: 216). Avaliam que os remédios psicotrópicos, obtidos por meio dos tratamentos médicos que realizam na rede pública de Porto Velho, por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, o tornam mais *calmo* (logo, com menos *raiva*), mais disponível a se tornar parente, portanto.

23 | O estado *popopo* e sua relação com a morte conduziu a uma aproximação com a etnografia das cauinagens Yudjá realizada por Lima (2005). Afirma a autora: “A embriaguez é como se fosse uma morte: os bêbados ficam com os olhos lacrimejantes, como o são os olhos dos espíritos dos mortos, os *Tanay*” (Lima, 2005: 256). O que está em jogo nos dois grupos, nas cauinagens e no estado *popopo*, é assumir a perspectiva do Outro, portanto, uma “modalidade de morte” (Lima, 2005: 308). Tenho, porém, reservas em seguir adiante nas aproximações entre os dois contextos: os casos de pessoas *popopo* que presenciei e sobre os quais ouvi histórias se diferem na densidade de relações que estão em jogo para o grupo xinguano. Como Lima reconhece, as cauinagens “exibem uma arte da socialidade ritual” (Lima, 2005: 353) que não tive como presenciar entre os Karitiana. Evidentemente, muitos Karitiana experimentam o estado *popopo* quando bebem em grupo, o que permitiria uma comparação mais sólida com os Yudjá.

Essas relações com os *brancos* – e, nesse caso, a construção da equivalência entre *osikirip* e *especial* é fulcral<sup>24</sup>–, se tornaram possíveis, segundo os Karitiana, por meio da adoção da comida não indígena (óleo, açúcar, sal, arroz, charque etc.). Comer como o *branco* gerou, para o grupo, dois efeitos diversos (Vander Velden, 2008). Por um lado, houve uma drástica transformação corporal que os enfraqueceu, tornando-os, inclusive, suscetíveis a gerar pessoas *especiais*. Assim, afirmam que, quando *viviam no mato* e comiam exclusivamente caça e alimentos de suas roças, eram *grandes e fortes*; hoje, vivendo de cestas básicas e alimentos do supermercado, são *pequenos e fracos*. Por outro lado, essa transformação corporal os possibilitou conhecer o mundo não indígena, adentrando nesse domínio, antes exterior: “provar o alimento do outro faz enxergar, sentir, agir como o outro” (Vander Velden, 2008: 33). Desse modo, os Karitiana se inteiraram que, entre os *brancos*, também há pessoas *especiais*, e que há tratamentos médicos que alteram positivamente suas vidas.<sup>25</sup>

Para aqueles que não foram diagnosticados desde o nascer ou nos primeiros meses de vida, o processo se inicia – ao menos se iniciava, em 2014, na última vez que os visitei em Porto Velho, ainda no primeiro governo Dilma Rousseff – com a solicitação, a um técnico ou enfermeiro que trabalhe com o grupo, da parte do próprio *especial* ou de algum corresidente, de uma consulta com um neurologista ou neuropediatra. Os Karitiana sempre são protagonistas desse processo: os profissionais de saúde que trabalham com eles não vão à procura daqueles que poderiam ser, para a medicina não indígena, *especiais*; não há, dessa maneira, busca ativa. São os critérios do grupo para determinar quem é *osikirip*, e por quais motivos, que estão em jogo quando procuram o sistema não indígena de saúde.

Após o agendamento, a data da consulta é informada via rádio por algum enfermeiro lotado na Casa de Saúde Indígena (CASAI) de Porto Velho, na véspera do procedimento. Assim, o paciente e seu acompanhante aguardam o carro que os levará à cidade, geralmente, um dia antes do atendimento. Alojados na casa de apoio, onde realizam refeições e dormem, outro veículo leva o paciente e seu acompanhante até o médico no período previamente agendado.

Da consulta, o paciente sai com a solicitação de exames de eletroencefalograma e ressonância magnética que, novamente, são marcados pelos enfermeiros e demoram alguns meses até serem realizados. O procedimento é o mesmo: o enfermeiro avisa de véspera que o exame ocorrerá e que um carro será disponibilizado para que o paciente e seu acompanhante possam estar presentes. Com os resultados prontos, outra consulta é marcada. A depender do resultado dos exames e do diagnóstico, o paciente passa a realizar um tratamento contínuo.<sup>26</sup> Ficam previstos retornos regulares ao médico – e, eventualmente, a outros profissionais de saúde, como fisioterapeutas e nutricionistas –, além da realização de tratamento com medicamentos. Os *especiais* de até 12 anos também passam a receber uma cesta básica. Tal medida visa controlar possíveis casos de baixo peso e desnutrição infantil.

24 | Tal equivalência é resultado do “acordo pragmático”, assim definido por Almeida (2003: 16): “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (Almeida, 2003: 16). Os Karitiana sabem que os médicos utilizam “diferentes métodos de determinar os fatos e avaliá-los” (Almeida, 2003: 18), apostando, contudo, que podem ser comensuráveis na produção de verdades. Viveiros de Castro (2004: 9) denominou com o termo equívocação esse “tipo de disjunção comunicativa em que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa”. Para o autor, tal disjunção fundamenta a relação das populações indígenas com a exterioridade. Por isso, a equívocação não pode ser compreendida como um simples conjunto de erros ou enganos (Viveiros de Castro, 2004: 11). A operação de equívocação não deve ser tomada como empecilho para os Karitiana participarem do sistema de saúde não indígena; pelo contrário, é por estarem dispostos às terapêuticas biomédicas que tal comunicação disjuntiva se atualiza.

25 | Esse parágrafo resume parte da discussão feita em Araújo (2017).

26 | Evidentemente, na prática, todos esses procedimentos descritos estão passíveis de imponderáveis. Alguns que presenciei, envolvendo ou não aqueles considerados *especiais*: o paciente já se encontrava na cidade; o responsável designado pela família para acompanhá-lo viver em uma aldeia e o paciente, em outra; o rádio estar quebrado ou o recado não chegar àquele que deveria recebê-lo; o carro não estar na aldeia na hora acordada, ou o paciente preferir deslocar-se em veículo próprio e acontecerem desencontros; ou, por motivos dos mais diversos, o paciente se recusar a ir até a cidade.

Os Karitiana também se queixam bastante de permanecer na CASAI, não importa se por pouco ou muito tempo. Reclamam do calor, do fato de ficarem parados e não terem para onde ir. Sempre que possível, tentam se deslocar a pé para o centro de Porto Velho, onde dormem nas dependências do antigo escritório da Funai. Em 2014, passaram a lamentar, também, a superlotação da casa de apoio em função da transferência do polo-base de Humaitá para a capital rondoniense. Isso ocorreu por conta do trágico incêndio na CASAI da cidade amazonense, ocorrido no final de 2013, e de outras ações de ódio realizadas por não indígenas contra os Tenharim, que têm nesse centro urbano uma referência para tratamentos de saúde e diversas atividades econômicas.

Os fármacos são fornecidos pela SESAI e encaminhados mensalmente, dentro de envelopes identificados com o nome do paciente, pelos técnicos em enfermagem que trabalham nas aldeias, que distribuem, também, para os *especiais* de até 12 anos, a cesta básica a que têm direito. Embora lamentem que os remédios receitados pelos médicos não façam com que o *especial* saia dessa condição, os Karitiana veem como imprescindível o uso desses medicamentos por essas pessoas. Todos notam uma melhora significativa naqueles que passam a consumir essas substâncias: alguns reforçam que esse ou aquele *especial* ficou mais falante, passou a comer com mais apetite ou a se interessar mais em aprender. Meus anfitriões enfatizam, principalmente, o fato de que, com o remédio, eles ficam mais *calmos*. Em outros termos, os remédios minimizam as dificuldades que os Karitiana verificam naqueles que são *especiais*, que não falam, não comem, têm dificuldade para aprender e *raiva* de seus parentes.<sup>27</sup> O remédio é, portanto, meio que aproxima os *especiais* dos ideais de humanidade e convivialidade que meus interlocutores valorizam.

## CODA

Qualquer Karitiana, independentemente das vicissitudes do corpo ou do contato com certas substâncias, pode experimentar o estado *osikirip*, aproximando-se do estado *popopo*. Embora já tivesse notado o uso frequente, no português falado pelos Karitiana, da expressão *cabeça doida* – tradução ao pé da letra da palavra *osikirip* –, só consegui entender sua lógica quando perguntei (à queima-roupa) para uma amiga que não é *especial*: “Você já ficou *osikirip*?”. Ao que ela prontamente me respondeu: “Já, quando tomo cerveja”. Minha amiga, então, me explicou que, se alguém ingere álcool, fala alto, grita, mexe o corpo de um jeito estranho – como quem está *popopo* –, mas vê seus parentes, está *osikirip*. Apenas quando deixa de reconhecê-los é que se transforma em *popopo*. Dentro da lógica de semelhança com que a linguagem Karitiana elabora as relações entre os termos, pode-se dizer que *Osikirip popopo horõj* – *Osikirip* é como *popopo* e, lembremos, *popopo* é como morto: os Karitiana lidam com um gradiente de metamorfoses entre parentes. Aos *espíritos*, agressores letais, cabe dos Karitiana apenas o afastamento, sob pena de se transformar em um deles. Já o *louco* é um agressor

27 | O uso de *remédios do mato* e *remédios controlados* é concomitante entre os Karitiana. O interesse pelos medicamentos não indígenas passa pelo reconhecimento do grupo de que a vida que levam hoje não favorece suas práticas tradicionais. Essas últimas requerem não apenas o uso das plantas, como também a abstenção de alimentos com açúcar e gordura, além de muitos dias dedicados apenas a isso, sem que se desloquem para a cidade ou façam outras atividades que comprometam seus rituais. Essa formulação foi expressa, por exemplo, por uma liderança Karitiana não identificada que participou do já mencionado “Seminário sobre a Política de Atenção Integral à Saúde Mental da População Indígena”, em 2013: “Casos como epilepsia que, tradicionalmente, há tratamento e cura, mas preferem remédio, tratamento vindo de fora, pois no tratamento indígena há muita exigência. Com remédio é mais fácil” (*apud* Pereira et al., 2013: 138). Contudo, em relação aos *especiais*, os Karitiana lamentam que nem eles, nem os não indígenas, conhecem meios para transformá-los inteiramente: os médicos têm remédios que apenas minoram sua condição.

potencial, pois deixa de se perceber como parente, como vimos no caso de Leonel e Sidnei, mas os Karitiana reconhecem-no e procuram maneiras para que deixe esse estado – que seja para ficar *especial*. Esse último também agride, mas sabe que é parente; os Karitiana igualmente o percebem como tal, e buscam meios que encerrem (ou, pelo menos, minimizem) sua *raiva*.

Diante da explicação dessa amiga, que quando bebe álcool sabe que é rude com os seus, pude tentar dar sentido a outras informações de que já dispunha. Preocupada em mapear afetos (incluindo os meus próprios), anotei pequenas histórias que me chamaram a atenção na minha convivência com os Karitiana. É o caso de um amigo que foi chamado de *cabeça doida* após um acidente em que estava, sóbrio, ao volante, e que culminou com a internação de um dos seus filhos que o acompanhava. Na interpretação de meus anfitriões, embora soubesse que transportava o filho – havia um vínculo de parentesco –, *quase o matou*. Um parente que coloca a vida de uma criança em risco por dirigir de forma imprudente é, para os Karitiana, *cabeça doida*.

Em um encontro com outro Karitiana – um homem sempre sorridente, mas que naquele dia tinha o semblante bem sério –, ele contou-me que seu pai, casado e já avô, por querer casar-se com *menina nova* (ou, em outra versão, ter se apaixonado por uma jovem Karitiana), tentou matar, (novamente) sóbrio, a esposa com uma faca: disse-me que seu pai era *cabeça doida*. Não apenas o filho pensa dessa maneira, várias de suas irmãs me disseram o mesmo ao longo do trabalho de campo. O motivo, porém, era outro: ele se recusa a viver na mesma aldeia que o pai.

Eu voltava a Porto Velho depois de alguns meses de ausência. Ainda na cidade, encontrei-me com uma senhora karitiana. Ela iniciou a conversa dizendo estar triste com o que havia ocorrido com sua neta. A família – pai, mãe e filha – estava em outra cidade. Ao longo da viagem, a neta da minha interlocutora permaneceu o tempo inteiro calada. A única coisa que fazia era mandar mensagens de texto pelo celular. No fim de semana, ela fugiu com um homem de outra etnia, filho, ou sobrinho, a depender da versão, de uma importante liderança do movimento indígena de Rondônia. Ela dormiu duas noites na aldeia em que mora o rapaz, pois logo foi encontrada por sua família.

A moça nunca justificou sua atitude. Sua fuga foi interpretada como falta de amor pelo pai e pela mãe. Ele chorou muito: disse a quem quisesse ouvir que ele tinha dado tudo para a filha; então, não havia motivo para ela fugir. A avó disse que sua *cabeça ficou doida* quando soube da fuga. Parou de comer, pois achou que jamais veria a neta novamente. Segundo uma de suas melhores amigas, a moça também ficou *cabeça doida*, pois cogitou deixar os seus.

Histórias desse tipo fui reunindo e revelam, parece-me, o sentido de *osikirip*: toda forma de produzir afastamento entre parentes, mesmo sabendo dos vínculos que os unem. Marina Vanzolini (2015) chama a atenção para o fato de a etnologia ameríndia ter privilegiado relações de hostilidade apenas entre sujeitos de espécies distintas, obliterando formas de conflito entre parentes. Penso que, além da feitiçaria,

alvo de estudo da antropóloga, gestos mais corriqueiros considerados graves vêm estabelecendo socialidades e marcando um cotidiano cujo ideal é, em tudo, inverso à inimizade (Overing, 1999).

De acordo com essas considerações, parece ser possível dizer que, para os Karitiana, a diferença entre quem procura deixar de ser parente, afastando-se ou agredindo, e aquele que tem dificuldade em sê-lo, é que quem é *especial* possui marcas no corpo de sua condição. Todos, porém, podem experimentar o estado *osikirip*: sabem que estão entre parentes e, mesmo assim, não comem junto, não conversam, agrirem, criam distâncias.

---

Íris Morais Araújo é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professora substituta na Universidade Federal do Tocantins

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica

**FINANCIAMENTO:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP 2017/12961-6)

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Íris Morais. 2014. *Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-05082015-142648>

ARAÚJO, Íris Morais. 2017. “Osikirip: os ‘especiais’ Karitiana e a familiarização com o não indígena”. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 21, n.3: 649-661. DOI 10.4000/etnografica.5095

ALMEIDA, Mauro. 2003. “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Campos: Revista de Antropologia Social*, vol. 3: 9-29. DOI 10.5380/cam.v3i0

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.

CASTRO, Andréa Oliveira. 2018. *Koroóp. E-moções: sociabilidade, paisagem e temporalidade entre os Karitiana*. Juiz de Fora, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2018. “Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais—BIB*, vol. 87, n.3: 15-40. DOI 10.17666/bib8702/2018

FONSECA, Claudia. 2007. “O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’”. Palestra proferida no seminário *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*, realizado na UFRGS.

Disponível em [https://claudialwfonseca.webnode.com.br/\\_files/200000050-a7dcoa8d7e/O%20anonimato%20e%20o%20texto%20antropol%C3%B3gico%20-%20Dilemas%20%C3%A9ticos%20e%20pol%C3%Adticos%20da%20etnografia%20em%20ocasa%2C%202010.pdf](https://claudialwfonseca.webnode.com.br/_files/200000050-a7dcoa8d7e/O%20anonimato%20e%20o%20texto%20antropol%C3%B3gico%20-%20Dilemas%20%C3%A9ticos%20e%20pol%C3%Adticos%20da%20etnografia%20em%20ocasa%2C%202010.pdf). Acesso em 30/11/2018.

GALLOIS, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

GONÇALVES, Marco Antonio. 2010. "Cromatismo: a semelhança e o pensamento cromático ameríndio". In: *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 113-134.

GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n. 2: 39-65. DOI 10.1590/S0104-93131997000200002

GOW, Peter. [1991] 2006. "Da etnografia à história: 'Introdução' e 'Conclusão' de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*". *Cadernos de Campo*, vol. 14-15: 197-226. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226

KARITIANA, Edelaine Maria Om Etepãrãã. 2018. *Kerep õwã aopika: a educação Karitiana antes da criação da escola*. Ji-Paraná (RO): Departamento de Educação Intercultural da Fundação Universidade Federal de Rondônia, Campus Ji-Paraná.

LAGROU, Elsje. 2002. "O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?" *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n.1: 29-61. DOI 10.1590/S0104-93132002000100002

LANDIN, David. 2005. *Dicionário e léxico Karitiana/português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística.

LANNA JR., Mário Cléber Martins (org.). 2010. *História do movimento político das pessoas com deficiência no Brasil*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos/Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI.

MACEDO, Valéria. 2013. "De encontros nos corpos Guarani". *Ilha: Revista de Antropologia*, vol. 15, n.2: 181-210. DOI 10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p180

OVERING, Joanna. 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 5, n.1: 81-107. DOI 10.1590/S0104-93131999000100004

PEREIRA, Priscilla Perez da Silva et al. 2013. "Política de atenção integral à saúde mental das populações indígenas de Porto Velho/RO: a voz das lideranças". *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, vol. 7, n. 4: 131-145. DOI 10.18569/tempus.v7i4.1425

ROCHA, Ivan. 2017. "Levantamento linguístico-demográfico do Karitiana: experiência de campo". Apresentação realizada no VI *Workshop de Línguas Indígenas da USP*.

ROSALEN, Juliana. 2017. *Tarja preta: um estudo antropológico sobre os "estados alterados" diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. DOI 10.11606/T.8.2019.tde-17092019-141715

TAYLOR, Anne-Christine. [1996] 2012. "O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano". *Cadernos de Campo*, vol. 21: 213-228. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v21i2p213-228

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2008. "O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos

entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia”.

*Temáticas: Revista dos Pós-Graduandos em Ciências Sociais IFCH-Unicamp*, vol. 31-32: 13-49. DOI 10.20396/tematicas.v16i31/32.12436

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Terceiro Nome.

VIANNA, João Jackson Bezerra; CEDARO, José Juliano; OTT, Ari Miguel Teixeira. 2012. “Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana”. *Psicologia & Sociedade*, vol. 24, n.1: 94-103. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000100011>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 401-455.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “Imanência do inimigo”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 265-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002c. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for de Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1: 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

ZEA, Evelyn Schuler. 2008. “Genitivo da tradução”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, vol. 3, n.1: 65-77. DOI 10.1590/S1981-81222008000100006

---

Recebido em 21 de abril de 2019. Aceito em 18 de outubro de 2021.

# Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico<sup>1</sup>

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192796>

<sup>1</sup> | Versões anteriores das reflexões deste artigo foram apresentadas nos "Encontros Sextas na Quinta", do NAnSi - Núcleo de Antropologia Simétrica, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 7 de junho de 2019 e na Mesa Redonda "Saúde, raça e racismo", da 3ª Reunião de Antropologia da Saúde, realizada entre 23 e 25 de setembro de 2019 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

**Rosana Castro**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
rosana.rc.castro@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1069-4785>

**RESUMO**

Durante pesquisa de campo de doutorado, acompanhei o trabalho de algumas médicas brancas em suas atividades de condução de protocolos de pesquisa clínica. Minha presença nos consultórios foi condicionada ao uso de um jaleco branco, peça que, por vezes, colocou-me em posição de explicar aos pacientes que não era uma estagiária de medicina e, por outras, tornou explícitos os limites de confusões supostamente automáticas entre mim e uma profissional da medicina. Por meio de uma análise de situações de racismo genderificado que vivi durante o trabalho de campo enquanto vestia um jaleco, reflito sobre o campo da medicina como espaço marcado pela branquidade e, estendendo tal crítica à antropologia, argumento que a reflexão ética sobre a pesquisa de campo deve levar em conta, necessariamente, as hierarquizações raciais e de gênero que compõem as interações com interlocutores de pesquisa – em especial, as experimentadas por pesquisadoras negras em contextos nos quais a branquidade é normalizada.

**PALAVRAS-CHAVE**

Racismo, corpo, trabalho de campo, ética, medicina

**BLACK SKIN, WHITE COATS: RACISM, BODY AND ETHICS IN ANTHROPOLOGICAL FIELDWORK**

**ABSTRACT** During doctoral field research, I followed the work of a few White doctors while they conducted clinical research protocols. My presence in their offices was conditioned to the use of a white lab coat, which sometimes put me in a position to explain to patients that I was not a medical intern and, at other times, made the limits of supposedly automatic confusions between me and a medical professional explicit. By analyzing situations of gendered racism that I experienced during the fieldwork while dressing a white coat, I characterize medicine as a space marked by Whiteness and, extending this reflection to anthropology, I argue that the ethical issues on anthropological fieldwork must necessarily take into account the racial and gender hierarchies that make up interactions with research interlocutors - in particular, those experienced by Black ethnographers in contexts where Whiteness is normalized.

**KEYWORDS**

Racism, body, fieldwork, ethics, medicine

## INTRODUÇÃO

Em meados de 2016, já frequentava o centro de pesquisa farmacêutica em seres humanos no qual fiz parte do meu trabalho de campo de doutorado havia alguns meses. Segui meu percurso rotineiro ao chegar ao Cronicenter<sup>2</sup>: cumprimentei os profissionais que já haviam chegado, deixei minha mochila em um dos armários e passei pela recepção para conversar com Maria.<sup>3</sup> Em seguida, iria acompanhar alguma atividade em um dos consultórios. Carmem, a outra recepcionista, estava de férias, o que fazia com que eu procurasse passar mais tempo com Maria, e me prontificar para ajudar com alguma tarefa. Nessas conversas, eu costumava aproveitar para aprender mais sobre o Cronicenter e o modo com que atividades da recepção participavam da condução dos experimentos farmacêuticos lá realizados. Naquele dia, perguntei à Maria sobre a nova médica que havia sido contratada e que, como parte de seu treinamento, vinha acompanhando as consultas de Dr. Miguel, médico e diretor do Cronicenter. Assim como as outras médicas que lá trabalhavam, Dra. Daniele era jovem, branca e magra, e usava sempre um jaleco alvo e comprido, sapatos de salto alto e tinha as unhas pintadas.

A chegada de mais uma médica com esse perfil chamou a atenção de Maria e, para minha sorte, ela compartilhou suas observações comigo. Sobre o balcão da recepção e em tom de cochicho, disse-me: “a gente quase não vê médico da nossa cor, né?”. Concordei prontamente, fazendo sinal afirmativo com a cabeça e lhe devolvendo uma pergunta: “quantos médicos negros você conhece?”. Maria não assumiu a pergunta como retórica, e tomou alguns segundos para consultar a memória, procurando por algum exemplo. Aparentemente sem sucesso em sua busca, respondeu-me: “é mesmo... é o sistema, né? O sistema já elimina”. Disse-lhe que concordava e que, por isso, eu via as cotas para ingresso no ensino superior público como fundamentais para contrapor essa inércia sistêmica, comentário ao qual, por fim, Maria respondeu dizendo: “eu também acho. O pessoal às vezes fala que o negro tá se diminuindo, mas não tá nada”.

Maria tinha aproximadamente quarenta anos, idade que nos distanciava em quase dez outonos naquela época. Nossa pele escura, entretanto, tinha tonalidades muito próximas. Nossa cor a permitiu referir-se comparativamente à nova médica na primeira pessoa do plural: um vínculo para uma conversa cujos temas centrais eram o racismo e a branquidade presentes no campo da medicina, no centro de pesquisa, em nossas diferentes rotinas naquele espaço. Sobre o balcão, nossa conversa demarcava a divisão racial e genderificada do trabalho no Cronicenter. As novas médicas, sempre de passagem pelo centro, sempre brancas e jovens, eram *subinvestigadoras de pesquisa*<sup>4</sup>, cargo hierarquicamente subordinado ao de *Investigador Principal (PI)*,<sup>5</sup> ocupado pelo médico branco e de aproximadamente setenta anos, Dr. Miguel. Junto de Maria, trabalhava Carmem, também negra, alguns anos mais jovem. Além da cor e do balcão, elas compartilhavam a jornada noturna de estudos: Maria cursava Direito em uma

2 | Nome fictício do centro de pesquisa onde realizei a pesquisa, em um grande centro urbano brasileiro.

3 | Este e os demais nomes mencionados são pseudônimos.

4 | Ao longo do texto emprego o itálico para destacar categorias, formulações e expressões que organizam o universo de pesquisa e que me foram apresentados ao longo do trabalho de campo.

5 | A sigla PI se refere à expressão original em inglês *Principal Investigator*.

faculdade particular, Carmem recém voltara a estudar para concursos públicos em cargos de nível médio.

Tomo esse primeiro fragmento de minha experiência de campo para introduzir o tema central deste artigo. Em meu trabalho de campo, procurei identificar e compreender as práticas, dinâmicas e efeitos da produção de evidência farmacêutica organizadas sob o que denominei de “economias políticas da doença e da saúde” (Castro, 2020). Por essa expressão, entendo os modos com que empresas farmacêuticas, instituições estatais, centros de pesquisa e profissionais de pesquisa clínica capitalizam sobre precariedades sistêmicas do sistema público de saúde e dos itinerários terapêuticos de sujeitos em busca de tratamento adequado como estratégia para realização de experimentos. Foi interagindo de modo rotineiro e intenso com os profissionais do Cronicenter, dentre outros esforços de pesquisa, que construí essas categorias analíticas e, nesse processo, procurei estar atenta para os modos com que o racismo, o sexismo, o classismo e outras formas de violência se atualizavam nas práticas de experimentação e, simultaneamente, eram parte constitutiva das condições de possibilidade da realização desses empreendimentos científicos.

Nesse cenário, em que os corpos de pessoas com diferentes doenças eram condição para a realização de pesquisas farmacêuticas, meu próprio corpo, de pele escura, cabelos crespos estilo *black power*, jovem, com diversos signos associados ao feminino, configurava também as condições de possibilidade para minha pesquisa. Estive envolvida em relações contingentes, provavelmente improváveis para pesquisadoras com outros perfis, outros corpos. Tratarei aqui justamente de algumas dessas situações, nas quais meu pertencimento racial e presunções sobre o gênero e a sexualidade que performo se pronunciaram como elementos fundamentais para entendimento das relações entre os profissionais e pacientes do Cronicenter e deles comigo. Busco, assim, delinear como atualizações particulares do racismo e do sexismo nos campos da prática médica e da pesquisa clínica foram salientes em determinados momentos da pesquisa, de modo a apontar para a centralidade do corpo e dos modos com que ele é racializado e genderificado nos processos de realização do trabalho de campo (Damaceno, 2013; Albuquerque, 2017; Medeiros, 2017). Argumento, nesse sentido, que o escrutínio dos modos de atualização do racismo nas próprias experiências de pesquisa de campo enseja importantes reflexões críticas sobre as operações de hierarquias epidérmicas nos contextos em que trabalhamos e, mais do que isso, propiciam uma janela para a reflexão teórica e ética sobre o funcionamento de hierarquizações semelhantes no próprio campo da antropologia.

Alinhavo essa discussão a partir da costura de sobreposições de camadas de pele e roupa tensionadas em minha experiência de pesquisa. Para acompanhar os consultórios, espaços privilegiados nas interações entre médicas e pacientes do centro, Dr. Miguel exigiu que eu usasse um jaleco branco. Em princípio, preocupou-me a possibilidade de que os pacientes do Cronicenter me confundissem com uma das médicas

e, assim, presumissem que suas contribuições para a minha pesquisa pudessem estar associadas à autoridade ou à prestação de atendimento médicos. O fato, entretanto, foi que a confusão entre mim e uma médica não foi imediata ou recorrente, diante a dissociação presumida entre a cor da minha pele, a cor do jaleco e a de quem costumava vesti-lo. As tensões de sobreposição cromática mostraram-se ainda mais intensas quando, mesmo com o uso do jaleco, tive minha presença no consultório sexualizada por médicas e pacientes, uma evidente situação de racismo genderificado (Gonzalez, 1983; Kilomba, 2019; Pereira, 2018) na qual procuraram me alocar em outra posição – nem de médica, nem de pesquisadora. Desse lugar de “*outsider within*” (Collins, 2016), de pesquisadora negra em contato direto com médicos brancos, refletirei sobre como essas experiências, em associação aos cochichos que troquei com Maria no balcão de recepção, denotam questões fundamentais sobre a organização e o funcionamento do campo da biomedicina.

Esticando o fio da meada até a antropologia, discuto tensões raciais e de gênero interpostas entre os atos de “vestir a capa de etnólogo” (DaMatta, 1978: 3) e “vestir o jaleco branco” (Chazán, 2005), enfatizando a importância de considerar o estatuto analítico e ético dos atravessamentos corporais e (est)éticos que compõem as posições que nossos interlocutores assumem entre si e, por sua vez, as que assumimos (ou não) diante de nossos interlocutores. Interessam-me, de modo particular, as interseccionalidades (Krenshaw, 2002; Collins, 2019) que constituem e configuram os diferentes contextos de pesquisa, considerando não apenas as relações entre etnógrafas e interlocutoras, mas o próprio *corpus* teórico que informa nossas investigações. Aproximando, assim, a branquidade compartilhada entre a medicina e a antropologia, reflito sobre os problemas da desracialização das reflexões sobre o trabalho etnográfico e suas implicações sobre dilemas éticos que podem emergir em campo nas experiências etnógrafas negras. Recuperando, por fim, a reflexão inicial de Maria a propósito das ações afirmativas, insisto na urgência de incorporação de referências e experiências de pesquisa de campo nas quais a corporalidade seja enunciada a partir das marcações diferenciais de pertencimento e identificação racial, em especial, aquelas registradas por antropólogas negras em contextos de pesquisa marcados pela branquidade.

## PELE BRANCA, JALECOS BRANCOS: BRANQUIDADE E RACISMO NA MEDICINA

Em agosto de 2013, uma imagem marcante circulou por telejornais, portais de notícias e redes sociais do país. A chegada de médicos cubanos à Fortaleza para reforçar o Programa Mais Médicos (PMM)<sup>6</sup> teve recepção hostil de médicos e médicas brasileiros, que protestaram na saída do prédio que abrigava curso de formação de profissionais. Vestidos com jalecos brancos, brasileiros vaiavam e gritavam contra seus colegas cubanos, chamando-os de “escravos”. Na foto que estampou a capa de um jornal de grande circulação, um médico negro passava constrangido por um corredor de

6 | O PMM, lançado no ano de 2013 durante o governo de Dilma Rousseff, tinha como objetivo o suprimento da carência de médicos em certas regiões brasileiras, por meio de diversas ações como a contratação de profissionais e a ampliação de vagas em cursos de graduação em medicina (Gomes e Mehry, 2017).

médicas e médicos brancos, que bradavam estridentemente em sua direção.<sup>7</sup> Os protestos ganharam proporção nacional, com apoio de órgãos de classe como o Conselho Federal de Medicina e a Associação Médica Brasileira, e marcaram resistências e conflitos relativos a diferentes aspectos da implementação do programa voltado à ampliação da distribuição de médicos pelo país. Dentre os pontos de discórdia, estavam a pouca adesão de profissionais brasileiros à proposta de trabalhar fora de grandes centros urbanos e sua substituição por estrangeiros; a dispensa de revalidação do registro médico estrangeiro para praticar no Brasil e a acusação de órgãos de classe de que estrangeiros incorreriam em exercício ilegal da profissão; e denúncias de que médicos cubanos estariam submetidos a um regime de “semiescravidão” diante de seu precário vínculo de trabalho e da retenção de parte de seu pagamento pelo governo cubano (Gomes & Mehry, 2017).

O recurso insidioso e reiterado à noção de escravidão explicita uma significativa tensão racial entre médicos brasileiros e cubanos. De um modo geral, o termo parece ter sido acionado de duas formas. Por um lado, como articulador de uma denúncia do regime de trabalho dos cubanos, como uma suposta medida de proteção de seus direitos trabalhistas (Jesus et. al., 2017). Por outro, a palavra “escravidão” emergiu como uma categoria de acusação que, direcionada aos gritos para médicos recém-chegados, teria o potencial de denunciar sua desqualificação para o exercício do trabalho médico. Neste caso, “escravo” emergiu como uma tentativa de insulto, que aponta para a percepção daqueles médicos brasileiros de que o histórico de escravização de negros se configura como condição desses sujeitos, atualizada e identificável pela escuridão da pele de médicos cubanos – um movimento que, de acordo com a escritora Toni Morrison, caracteriza o modo particular de atualização do racismo no contexto pós-escravista nas Américas.

O que é “peculiar” na escravidão do Novo Mundo não é sua existência, mas sua conversão à tenacidade do racismo. A desonra associada a ter sido escravizado não condena inevitavelmente os herdeiros de alguém à vilificação, à demonização ou ao suplício. O que sustenta isso é o racismo. [...] A passagem, portanto, da desonra associada ao corpo escravizado para o desprezo pelo corpo negro se deu quase que de forma harmoniosa, pois os anos intermediários do Iluminismo assistiram ao casamento entre estética e ciência, bem como uma movimentação em direção a uma branquidão transcendente. Nesse racismo, o corpo escravizado desaparece, mas o corpo negro permanece, transmutando-se em sinônimo de gente pobre, sinônimo de criminalidade e um ponto de inflamação nas políticas públicas. (Morrison, 2020: s/p).

As desqualificações aos médicos cubanos foram acompanhadas, ainda, de manifestações de semelhante teor na internet. Um dos casos com maior repercussão foi o comentário da jornalista Micheline Borges, que publicou o seguinte em seu perfil em

7 | Imagem disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitord.do?numero=19599&anchor=5890629&origem=busca&originURL=>. Acesso em 13 dez 2020.

uma rede social em agosto de 2013: “Me perdoem se for preconceito, mas essas médicas cubanas tem uma cara de empregada doméstica. Será que são médicas mesmo???” Afe que terrível. Médico, geralmente, tem postura, tem cara de médico, se impõe a partir da aparência... Coitada da nossa população” [sic]. Segundo apuração do portal G1, a publicação teve mais de cinco mil compartilhamentos e, diante da ampla exposição, a jornalista cancelou seu perfil (G1, 2013). A declaração foi amplamente criticada, pois expressava a suposição de uma dupla associação entre a cor da pele e a profissão de pessoas brancas e negras. Associou-se a pele negra e o gênero feminino ao trabalho doméstico, entendido como ocupação caracterizada pela subalternidade; enquanto, simultaneamente, afirmou-se que a pele branca diria respeito à postura e à aparência necessárias à autoridade característica ao profissional da medicina.

Nesse contexto de protestos e manifestações racistas, adensou-se entre profissionais brasileiros a percepção pública de que médicos e médicas cubanos estariam deslocados ao exercerem sua profissão no Brasil. Identificados como desviantes ou *outsiders*, no sentido proposto por Howard Becker (2008), diversos médicos brasileiros entenderam que colegas cubanos estavam fora de lugar, pois não caberia a negros uma profissão de tamanho prestígio técnico e social. Assim, a própria expressão da suposta inadequação de negros e negras à profissão médica tinha como contrapartida a afirmação da racialidade branca como condição para encarnação adequada da medicina.

Como Hughes mostra, na sociedade norte-americana presume-se também informalmente que um médico tenha vários traços auxiliares: a maioria das pessoas espera que ele seja da classe média alta, branco, do sexo masculino e protestante. Se não for assim, tem-se a impressão de que de certo modo não preencheu os requisitos. De maneira semelhante, embora a cor da pele seja o traço principal para determinar quem é negro e quem é branco, espera-se informalmente que os negros tenham certos traços de status, e não tenham outros; as pessoas ficam surpresas e vêem como anomalia o fato de um negro ser um médico ou professor universitário. (Becker, 2008: 42-43)

O perfil racial branco e masculino como norma corporal, moral e simbólica para o exercício médico no Brasil é acompanhado, ainda, da manutenção do predomínio de profissionais autodeclarados brancos na área. De acordo com a Demografia Médica de 2018 (Scheffer et.al., 2018), censo nacional da profissão, o campo vem se expandindo significativamente no país, em virtude de uma série de políticas de ampliação de vagas no curso de medicina – inclusive pela implementação do PMM. Entretanto, a prevalência racial branca mostra-se persistente, em contraste com as transformações de gênero na profissão. Em um recorte voltado para um estudo dos recém-formados, estimou-se que, embora a diferença proporcional entre homens e mulheres venha reduzindo de forma bastante expressiva, a distância racial permanece constante na formação médica no país. “Um total de 77,2% dos entrevistados se autodeclara da cor branca,

porcentagem que sobre para 89,5% na região Sul, 80,9% no Sudeste e cai para cerca de 54% no Nordeste e no Norte. Apenas 1,8% se declararam negros e 16,2%, pardos” (Scheffer et. al., 2018: 65).<sup>8</sup>

Considerando tais elementos, em especial os avanços da “feminização da medicina” (ibid.) no Brasil, o campo médico pode ser caracterizado, em termos gerais, por sua dupla articulação do racismo e da branquidade. A participação negra é reduzida e o exercício da profissão é considerado inadequado ou impróprio para pessoas negras; ao mesmo tempo em que o ofício se estabelece como ocupação não só majoritariamente branca, como simbolicamente pré-destinada exclusivamente a esse grupo racial. Diante dessa configuração, tanto se denota a exclusão sistemática dos primeiros quanto “a interferência da branquidade como uma guardiã silenciosa de privilégios” (Bento, 2002). Nesse cenário, no qual sujeitos negros são marcados por uma negatividade que dá suporte à positividade de pessoas brancas (Carneiro, 2005; Mbembe, 2014), é notável a contínua mobilização e atualização da medicina como espaço de exercício de autoridade e subalternização racialmente orientadas.

As observações que Maria e eu compartilhamos no balcão do Cronicenter, descritas no início do texto, ressoaram tal configuração da medicina no Brasil. A rotatividade de médicas no centro de pesquisa era relativamente alta, algo perceptível pela renovação dos quadros de subinvestigadoras com jovens brancas recém-formadas. Durante minha pesquisa de campo, em apenas uma situação vi uma jovem negra sob o jaleco branco. Dalila, tímida e de cabelos alisados, estava finalizando o curso de medicina em uma faculdade particular da cidade e frequentou o centro por algumas semanas para conhecer o local e verificar se gostava da experiência. Certa vez, ela contou que somente pôde fazer o curso por ter sido beneficiária do ReUni, programa federal que financiou integralmente as exorbitantes mensalidades da faculdade de medicina. A experiência no Cronicenter era também um treinamento, após o qual haveria a possibilidade de ser contratada – o que não ocorreu. A conformação feminina e branca do uso de jaleco no Cronicenter somente foi relativamente perturbada quando, excepcionalmente, eu mesma tive que usar jaleco para observar as consultas nas quais eram realizados os registros clínicos dos participantes dos experimentos. Na próxima seção, avançarei para uma descrição de situações vivenciadas por mim e Dalila no consultório, de modo a explicitar as maneiras com que nossas presenças foram absorvidas como “fora de lugar” e identificar os lugares aos quais fomos reposicionadas nesses momentos.

### “VOCÊ VAI TRABALHAR AQUI?”: DILEMAS DAS (NÃO) CONFUSÕES DE IDENTIDADE

Já nos primeiros meses de pesquisa de campo no Cronicenter, notei a centralidade do consultório para compreensão das dinâmicas de interação entre médicas e pacientes durante os experimentos. Diante da importância desse espaço para meus

8 | Levo aqui em conta o censo médico cujo estudo cobriu o período mais próximo ao da realização de minha pesquisa de campo. Dados da Demografia Médica publicados no final de 2020, por sua vez, apontam que, apesar da persistência de um perfil de formados brancos nos cursos de medicina (67,1% no país, entre 2017 e 2019 foi possível identificar uma redução na desproporção entre estes o de estudantes negros (27,7%), sobretudo entre os que cursaram medicina em universidades públicas (Scheffer et. al, 2020). Segundo os autores do estudo, “a inclusão verificada na Medicina pode ser atribuída às medidas que foram adotadas desde o ano 2000 para reduzir as desigualdades de acesso ao ensino superior no Brasil” (ibid.:116)

objetivos de pesquisa, perguntei a Dr. Miguel se poderia passar a circular pelos consultórios das médicas, acompanhar os atendimentos, tomar notas dos diálogos que lá ocorriam e registrar os processos de produção de informações primárias sobre o desempenho das medicações testadas no centro. Pareceu-me mais interessante começar pelo consultório de Dra. Helena, médica mais experiente do Cronicenter e que, após alguns anos de trabalho ali, estava se preparando para mudar de cidade. Como sua partida estava prevista para dali poucas semanas, eu tinha pouco tempo para conhecer seu trabalho. Ela mesma havia sugerido que eu acompanhasse algumas de suas consultas durante uma entrevista que havia feito com ela, por isso eu já tinha sua autorização para estar junto de seu consultório.

No entanto, eu temia que sua palavra fosse insuficiente e, por isso, planejei uma conversa com Dr. Miguel para o dia seguinte à tal entrevista com Dra. Helena. Cheguei bem cedo ao Cronicenter naquele dia. Logo que ele chegou e antes que começasse a trabalhar, perguntei-lhe rapidamente sobre sua autorização para acompanhar o consultório de Dra. Helena. O diretor consentiu, sob a condição de que eu usasse um jaleco. Sua autorização foi de grande valia, pois sinalizava que ele seguia renovando sua confiança em minha presença no centro, bem como abria a possibilidade de me aprofundar na descrição de processos de experimentação. No entanto, recebi a exigência como um banho de água fria. Por mais que a leitura de algumas etnografias tivesse me alertado para essa possibilidade (Chazán, 2005; Gomes; Menezes, 2008), não estava preparada para lidar com aquela solicitação. Em princípio, não queria usar a peça de roupa por motivos éticos. Temia que o jaleco pudesse implicar no reforço de uma assimetria entre mim e os pacientes do centro de pesquisa, que poderiam me confundir com uma médica e, por isso, sentirem-se constrangidos em me conceder ou negar conversas, entrevistas e observações pela autoridade simbólica entremeada no tecido da peça.

O jaleco cujo uso era condição para entrada no consultório era de Fátima, “braço direito” de Dr. Miguel. Assim como Dalila, Fátima tinha a pele menos escura que a minha, e seus cabelos eram nitidamente alisados. No entanto, não era jovem ou tímida; pelo contrário, eram justamente seus aproximadamente cinquenta anos, sua experiência e facilidade para conversar que lhe faziam uma profissional que transitava com excelência entre atribuições técnico-logísticas e o contato direto com pacientes. O jaleco ficava pendurado no registro do banheiro dos funcionários e era usado por Fátima esporadicamente, quando se ocupava de ensinar pacientes como utilizar medicações experimentais injetáveis. Dr. Miguel solicitou que eu lhe pedisse o jaleco emprestado e fui até ela requisitá-lo. À medida que via Fátima se aproximar de mim com a peça nas mãos, passava eu a lidar não somente com meus antigos dilemas, mas com preocupações novas pelo uso daquele jaleco em particular. Ele era enorme, como que feito para uma pessoa muito mais alta e larga que eu ou Fátima – que era mais baixa e esbelta se comparada comigo. Além disso, não era tão somente branco; tinha

listras finas e cinzas, e algumas manchas em todo o tecido.

Antes de vesti-lo, indaguei Dr. Miguel sobre a necessidade do jaleco uma última vez: “o jaleco é mesmo necessário?”. “Com certeza!” – respondeu-me em tom muito sério, assertivo, sem espaço aparente para tréplica. A situação em que me vi era de escolher aceitar a condição de uso do jaleco ou, em caso negativo, não conhecer o principal espaço de produção de evidências de medicamentos do Cronicenter. Tinha pouco tempo para lidar com a situação. Dra. Helena, que eu imaginava que ainda estava para chegar, veio caminhando de um dos corredores até a recepção, para buscar o prontuário de sua primeira *consulta de protocolo* do dia – voltada ao registro clínico de variáveis relativas ao desempenho das medicações experimentais. O tempo que eu tinha para decidir reduziu-se ainda mais. Para minha sorte, ela parou para conversar um pouco com Dr. Miguel na recepção, o que me deu mais alguns minutos. Respirei. Lembrei-me novamente das etnografias, que enfrentavam tais dilemas com diferentes estratégias de esclarecimento da posição de pesquisadora sob o jaleco. Pensei que talvez eventuais confusões pudessem ser desfeitas. Talvez pudessem mesmo ser evitadas. Ainda hesitante, decidi usar o jaleco, utilizando-me da própria peça como um modo de procurar ficar sob suspeita diante da possibilidade da confusão das identidades de pesquisadora e de médica.

Despedindo-me de Carmem, que seguia seu trabalho na recepção, segui para o consultório após vestir o jaleco tal qual ele estava: com as mangas frouxamente dobradas à altura dos cotovelos – provavelmente com as marcas do último uso feito por Fátima. Também não o abotoei, deixando minhas roupas aparentes, marcadamente distintas daquelas usadas pelas médicas do centro. Costumeiramente, eu usava calça jeans, camiseta sem estampas e um tênis. As médicas, por sua vez, tinham por hábito usar calças sociais ou vestidos, salto alto ou sapatilhas e blusas formais. Além disso, o próprio contraste entre o meu jaleco e os dos profissionais do centro era evidente. Seus jalecos eram muito alvos, bem passados, alinhados, com seus nomes bordados do lado esquerdo do peito e uma costura à altura dos ombros com o emblema da universidade onde haviam se formado. O que eu vestia não tinha nenhum identificador pessoal ou institucional. De alguma forma, essa inconformidade do meu jaleco me deixava menos desconfortável com aquela insígnia biomédica. Assim o vesti, não somente naquela manhã, mas nas 48 *consultas de protocolo* que acompanhei durante a pesquisa de campo.

Contrariando minhas preocupações iniciais, nas incursões pelos consultórios nunca cheguei a ser propriamente confundida com uma médica. Não fui chamada de “doutora”, não fui convidada a emitir opiniões sobre os casos clínicos ou instada a assinar documentos nenhuma vez. Levando em conta, ainda, algumas atribuições específicas das médicas do Cronicenter que poderiam fugir ao conjunto mais corriqueiro de tarefas de pesquisa clínica, tampouco fui solicitada pelos pacientes a renovar a validade de receitas médicas, distribuir amostras grátis ou redigir encaminhamentos

ou relatórios médicos. No entanto, não creio que a não-confusão tenha ocorrido por conta do uso do jaleco dobrado, frouxo, desconjuntado – ao menos não isoladamente. Pelo contrário, a não associação imediata entre mim e uma médica deu-se por uma dissonância entre a brancura do jaleco e a escuridão da minha pele, os quais concorreram para um afastamento da identidade médica plena e, em certos momentos, para uma sexualização de minha presença no consultório.

Em determinadas consultas, alguns pacientes me perguntaram se eu era uma médica em estágio ou se estava prestes a começar a trabalhar no centro. Ao me verem sentada ao lado da mesa da médica, por vezes me perguntaram: “você vai trabalhar aqui?”. Eu aproveitava a ocasião para me apresentar, dizer que era pesquisadora e que estava ali para acompanhar as consultas e demais procedimentos realizados para a condução dos experimentos. A conversa funcionava também para a proposição de um consentimento oral para observação das consultas, procedimento sempre recebido de maneira aberta ou indiferente pelos pacientes e seus eventuais acompanhantes.<sup>9</sup> Apesar das perguntas, considero que tais situações não configuraram uma confusão entre mim e uma médica. Ao contrário, mostraram-se um primeiro deslocamento com relação à minha expectativa inicial de confusão imediata de identidades. Diante da alta rotatividade dessas profissionais no Cronicenter, os pacientes já haviam visto muitas médicas começarem a trabalhar no centro em posição espacial similar a que eu me localizava no consultório em minhas observações: ficava eu sempre ao lado da médica, um pouco atrás de sua cadeira, de modo que pudesse acompanhar suas anotações e atividades e não ficasse no meio do caminho para quando precisasse se levantar. De algum modo, minha própria disposição no espaço contribuiu para que eu fosse absorvida como uma profissional em treinamento, em vias de assumir o cargo de médica, uma quase-médica.

Essas foram as situações nas quais mais me aproximei de uma confusão com a identidade médica durante a pesquisa. Assim, as questões éticas que me tomaram no início das incursões do jaleco mostraram-se bastante distintas das que eu esperava. Se, por um lado, minhas preocupações estavam associadas ao reforço de assimetrias entre pesquisadora e interlocutores mediante o uso do jaleco, uma insígnia de adicional autoridade no contexto da pesquisa; por outro, questões advindas tanto das posições que assumi em campo quanto as que não assumi diante de meus interlocutores merecem reflexão ética. Particularmente, interessa-me refletir como, a exemplo do ocorrido com Janaína Damaceno em sua pesquisa de campo de doutorado, “o problema não era ser confundida, mas não confundir” (2013: 15). Para a antropóloga, atentar para essa questão estava relacionado, por sua vez, ao reconhecimento de que “[o] problema ainda é o modo como te olham, te racializam, te ordenam” (*idem*). No meu caso, como detalharei a seguir, minha presença no consultório teve seu estatuto não-médico associado a emergência de outro, melhor precisado em momentos particularmente sensíveis das consultas, nos quais fui redescrita por médicas e pacientes em termos sexualizadores.

9 | A única exceção a esse quadro geral de abertura ou indiferença à minha presença no consultório foi a de um senhor que, ao saber que eu fazia doutorado em uma universidade federal, criticou a educação superior pública brasileira e sua inclinação, em seus termos, “marxista”.

## “ELE GOSTOU DE VOCÊ”: RACISMO GENDERIFICADO EM CAMPO

As *consultas de protocolo* seguiam um certo rito, no qual elementos roteirizados se associavam a uma conduta de relativa abertura das médicas diante de desafios específicos à condução dos experimentos. De um modo geral, era necessário guiar o encontro clínico pelo *template*, formulário elaborado pela coordenação do Cronicenter com todos os elementos que constavam nos *protocolos* dos estudos em andamento.<sup>10</sup> O *template* orientava as médicas no consultório, indicava aquilo que era de registro indispensável, deflagrava as informações cuja coleta justificava presença dos pacientes no centro naquele período específico. Essas consultas tinham também a finalidade de operacionalizar o manejo clínico de *eventos adversos*,<sup>11</sup> bem como proporcionar às médicas informações necessárias ao que chamavam de *acompanhamento* dos pacientes. No Cronicenter, o *acompanhamento* tinha diversas funções, como o monitoramento de *eventos adversos* ao longo do tempo e o *controle* de indicadores relacionados às doenças crônicas, o que incluía a aferição de sinais vitais e orientações quanto à prática de exercícios físicos e dieta. Nesta seção, irei me deter sobre os momentos de aferição da pressão arterial, atividade rotineira de quaisquer tipos de consultas, sendo realizada em todos os pacientes independentemente de sua participação em uma pesquisa ou de seu protocolo requisitar tal procedimento.

No final da manhã de minha primeira incursão no consultório de Dra. Helena, eu acompanhava o atendimento de seu último paciente do dia. A médica, que era branca, tinha por volta de quarenta anos, luzes alouradas nos cabelos e sempre usava salto alto, atendeu seu Emerson, negro, alto, magro, com aproximadamente sessenta anos e cabelos crespos começando a ficar grisalhos. A consulta não parecia ter muitas diferenças com relação às duas que acompanhei naquele dia, exceto pela avaliação de Dra. Helena com relação à reação de Seu Emerson à minha presença. Disse-me ela em tom descontraído, ao fechar o expediente e sair do consultório: “Ele gostou de você”. Naquele momento, não entendi exatamente do que se tratava sua sugestão com relação ao gosto de Seu Emerson. Não me lembrava de qualquer interação entre mim e ele que pudesse permitir essa inferência. O caso se repetiu algumas vezes durante a pesquisa de campo, situações estas que, durante a revisão dos diários de campo para escrita da tese de doutorado, permitiram-me uma avaliação dessas situações em conjunto como episódios de racismo genderizado (Kilomba, 2019), momentos nos quais racismo e sexismo operaram de forma articulada (Gonzalez, 1983; Pereira, 2018). Retomarei dois desses momentos.

Já tendo acompanhado as consultas de Dra. Helena havia algumas semanas e aproximando-se o momento de sua partida, certo dia estávamos eu e Dra. Dalila observando os atendimentos da médica. Com a chegada de Dra. Dalila ao Cronicenter, minha disposição no consultório teve de ser reorganizada. Não havia espaço para duas cadeiras ao lado de Dra. Helena, por isso, Dra. Dalila passou a ocupar esse lugar

10 | Os protocolos eram documentos produzidos pelos laboratórios farmacêuticos patrocinadores dos estudos ou por *Contract Research Organizations* (CROs) por eles contratadas para a condução dos experimentos. Neles constavam as etapas e procedimentos a serem seguidos por todos os centros de pesquisa designados para a execução de um estudo.

11 | No contexto da pesquisa clínica, os *eventos adversos* dizem respeito a quaisquer alterações clínicas detectadas em exames ou queixas levadas pelos pacientes, sejam elas presumidamente decorrentes das medicações experimentais ou não.

e eu acompanhei as consultas sentada na maca, que não costumava ser utilizada. Em um dos atendimentos daquele dia, a médica sênior finalizava a consulta de Seu José – paciente branco, com aproximadamente setenta anos, magro. Dra. Helena pediu que Dra. Dalila lhe ajudasse, aferindo a pressão de Seu José. Ela assim o fez e, após verificar o resultado no visor, Dra. Helena exclamou: “Vixi, Seu José! Deu alta!”. Ele respondeu, em tom de certo estranhamento, que sua pressão não costumava ser alta e, justificou: “É essa morenaiada aí, fico nervoso!”. “É isso, isso mesmo” – respondeu Dra. Helena rindo, concordando. Dra. Dalila e eu nada fizemos, apenas seguimos nosso trabalho: ela tirando o manguito do braço do paciente, eu anotando tudo em meu pequeno caderno, com um certo desconforto. A consulta foi encerrada um pouco depois dessa passagem, tendo, naquele momento, ficado em mim apenas um incômodo difuso com o termo “morenaiada” dirigido a mim e à Dra. Dalila, que não cheguei a elaborar profundamente. Em todo caso, decidi, intuitivamente, registrar esse momento no diário de campo.

Somente dei-me conta do que ocorreu naquelas situações quando, ao revisar meus registros completos, conectei esse episódio a outro, que ocorreu quando Dra. Helena já havia se despedido do Cronicenter. Eu acompanhava, então, as consultas de Dra. Carolina, jovem, branca, recém-formada em medicina e que, após um período de treinamento, foi efetivada como *subinvestigadora* no Cronicenter. Em seu terceiro atendimento de uma certa manhã, o paciente era Seu Carlos, negro, magro, ligeiramente calvo e que aparentava ter por volta de cinquenta anos. Dra. Carolina o chamou na porta do consultório e o conduziu para dentro. Apresentou-se pelo nome e, em seguida, apresentou-me também a Seu Carlos, que assim reagiu ao meu ver sentada ao lado da mesa da médica: “Bonitona, hein, morena!”. “Obrigada, muito prazer” – disse-lhe, surpresa e sorrindo. Ele seguiu, ainda olhando para mim com olhos arregalados, aparentemente surpresos, apontando para sua própria pele com os dedos: “olha!”. Difícil saber com certeza a que ele se referia com aquele gesto e aquela exclamação; o que me pareceu minimamente certo era de que passava os dedos em seu antebraço sinalizando a similaridade da escuridão de sua pele com a minha.

Ao final do atendimento, Dra. Carolina mediu a pressão arterial de Seu Carlos. Estranhando o resultado, preferiu repetir o procedimento: “Vamo medir de novo essa pressão? Tá muito alta!”. O resultado se repetiu, o que lhe fez administrar um medicamento para ele imediatamente. A médica então abriu a gaveta que ficava ao lado esquerdo da mesa e de lá tirou um blister meio amassado, com alguns comprimidos faltando. Em seguida, ausentou-se rapidamente, dizendo que iria pegar um copo d’água para lhe dar o medicamento. Nesse meio tempo, Seu Carlos comentou comigo, um tanto consternado, que tinha estranhado o resultado das aferições e que estava preocupado. Seu semblante, animado durante toda a consulta, estava agora apreensivo e levemente franzido. Na volta, Dra. Carolina deu o comprimido a Seu Carlos, que o tomou ali mesmo. A consulta foi finalizada dali pouco tempo, com

a médica lhe fazendo diversas recomendações com relação à alimentação, prática de exercícios e tabagismo, e pedindo-lhe que retornasse dali alguns dias, para uma reavaliação.

Após mais um atendimento, as consultas daquele dia foram encerradas. No final da manhã, Dra. Carolina comentou a consulta de Seu Carlos. Disse, em tom jocoso, que eu era a responsável pelo aumento súbito de sua pressão arterial. Repetiu, para minha surpresa, a frase dita algumas semanas antes por Dra. Helena: “ele gostou de você”. Repliquei contando a ela que Dra. Helena já havia me dito que resultados inesperados na aferição da pressão arterial de certos pacientes homens tinham a mesma razão. Não associei quaisquer desses comentários com eventuais investidas dos pacientes – embora, de fato, a maneira de Seu Carlos se dirigir a mim no início da consulta tenha me causado certo constrangimento. Conforme registrei em meu diário, refleti naquele momento que era possível que o jaleco que usava estivesse trazendo à tona elementos inesperados para o encontro clínico. Estava disposta a avaliar em que medida minha pesquisa trazia riscos inesperados para os pacientes; não pela confusão de identidades *per se*, mas pelo possível nervosismo causado por mais uma suposta autoridade de jaleco no consultório, uma “pressão” adicional.<sup>12</sup>

O caso, no entanto, é que para compreender essas situações em seu conjunto, foi necessário algum tempo e um olhar retrospectivo para meus registros e para minhas próprias sensações. Ao me reaproximar de tais experiências, ficou evidente que o uso do jaleco, quando posto em teste nas interações cotidianas dos consultórios, nas mediações articuladas por procedimentos e equipamentos, nas rotinas e diagnósticos clínicos das médicas e nos modos com que pacientes interagem com profissionais e comigo, redundou, em diversos momentos, em episódios racismo genderificado. Tais situações foram caracterizadas, sobretudo, pela releitura de minha frequência no consultório como pesquisadora como um fator sexualizador do encontro terapêutico, uma interrupção potencialmente silenciosa e imperceptível não fosse a delação do aparelho de aferição da pressão.

Grada Kilomba aciona o conceito de racismo genderificado para acentuar que nas experiências discriminatórias e desumanizadoras vivenciadas por mulheres negras é impossível explicar tais situações como atualizações do racismo *ou* do sexismo. Ao descrever uma consulta na qual ela própria foi perguntada por um médico branco se gostaria de trabalhar como empregada doméstica para a família dele durante as férias, a filósofa reflete que “‘raça’ não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da ‘raça’. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de ‘raça’ e na experiência do racismo” (Kilomba, 2019: 94). Nesse cenário, certos atributos racial e sexualmente caracterizados se atualizam nos mais diversos contextos de maneiras também diversificadas, de modo que gênero e raça se constituem mutuamente na operacionalização de processos múltiplos de desumanização. Nesse sentido, de acordo com a socióloga Bruna Pereira:

12 | Tal hipótese traria evidentes tensões para o debate ético da antropologia com a biomedicina, nos termos propostos por Cardoso de Oliveira (2004). Isso porque o autor pressupõe que na pesquisa antropológica, “com seres humanos”, os interlocutores são “sujeitos de interlocução”, diferentemente do contexto biomédico no qual os sujeitos são “objeto de intervenção”. Tal aceção parece pressupor que a pesquisa antropológica não traria riscos de repercussões fisiológicas para os interlocutores; ao passo que nos estudos “em seres humanos” os riscos advêm fundamentalmente de intervenções sobre o corpo.

[...] ambos estão sempre ativos nos contextos sociais de que participam, e que interagem de forma complexa: ora se interpelam, ora se reforçam; aqui se potencializam, ali um se fortalece em detrimento do outro; às vezes um parece invisível, mas constitui a base para a operação do outro, e assim por diante. (Pereira, 2018: 186)

A frase “ele gostou de você”, comentário insidioso e irresistível repetido algumas vezes por diferentes médicas, não sintetizava especulações de afetos dos pacientes para as médicas, mas somente a mim. A enunciação desse diagnóstico pelas figuras de autoridade no consultório operacionalizava diferentes funções, no sentido de localizar as próprias médicas e os demais atores sociais vinculados no encontro terapêutico em diferentes posições. Ao emitirem a causa do aumento de pressão, as médicas performavam o ato máximo de produção de verdade, declarando haver um distúrbio de saúde nos pacientes. O caso, no entanto, é que seu diagnóstico era duplo: de um lado, alertava aos pacientes que um fato novo e potencialmente danoso sobre sua saúde fora descoberto; por outro, encontrava-se a causa de modo imediato, partindo para um suposto devassamento de sua intimidade, expondo-se um presumido sentimento de atração dos pacientes direcionado a mim. Nesse cenário, a mim caberia a posição de provocadora de desejos inconfessos, emissora de estímulos prontamente recebidos pelos pacientes que, de modo não intencional, experimentavam o aumento inesperado e silencioso do fluxo sanguíneo em suas veias.

O jaleco, tomado isoladamente, não compunha o elemento central na distribuição de posições hierarquicamente dispostas entre as médicas, os pacientes e eu. Ele sequer poderia ser isolado, posto que outros fatores o agenciavam e, por sua vez, implicavam diferentes constituições intersubjetivas naquele contexto terapêutico-experimental-etnográfico. Somente quando considerado em sua interação com as disposições espaciais dos atores no consultório, com os equipamentos médicos acionados na cena terapêutica, com as atualizações de percepções diferenciais de gênero das pessoas ali engajadas e, sobretudo, com as classificações raciais interseccionadas por tais fatores, é que se torna possível compreender seu lugar no complexo arranjo de conjugação de autoridades e subordinações. Enquanto médicas brancas com jalecos brancos emitiam enunciados que diagnosticavam pressões, impressões e suposições, pacientes e eu assumimos posições sexualizadas e racializadas. Pacientes homens foram instados a responder por suas pressões aumentadas como decorrentes de supostas respostas aos apelos sexuais de minha presença. Meu corpo negro e erroneamente entendido como heterossexual e disponível, agenciado como fator de risco por suposto efeito sexualizador, expunha-se figurativamente sob um jaleco, virtualmente tornado invisível.

## PELE NEGRA, JALECOS BRANCOS: ENTRE BRANQUIDADES MÉDICAS E ANTROPOLÓGICAS

O médico, filósofo e ativista Frantz Fanon tematiza a medicina em diversas passagens de sua obra, enquadrando-a como campo fundamental para compreensão das relações de exploração no contexto colonial (Bernardino-Costa, 2016). Em um capítulo do livro “*A Dying Colonialism*” (1965: 121), Fanon reflete que “com a medicina nós chegamos a uma das facetas mais trágicas da situação colonial”, entendendo que, no contexto da colonização e da luta de libertação argelina, as atitudes ambivalentes dos argelinos com relação aos médicos franceses tinham relação direta com a participação da medicina no violento processo de dominação do território. No livro “*Pele Negra, máscaras brancas*” (2008), Fanon teoriza sobre o racismo como elemento fixador de posições hierárquicas, nas quais sujeitos negros se constituem na sua condição de não-ser, enquanto brancos são reconhecidos como a própria forma do ser para a humanidade. Nesse raciocínio, as tensões raciais, de gênero e classe que constituem a medicina são, para o autor, exemplos e partícipes da produção e atualização de fronteiras raciais não somente profissionais, mas ontológicas.

Tratando da questão da linguagem, Fanon (2008) alude a duas situações nas quais um médico branco, para falar com um paciente negro, usa o “*petit-nègre*”, forma flexionada do francês que adiciona marcas da presunção de um uso errôneo da língua pelo interlocutor negro. Esse ato de fala, assumido pelo médico branco como boa ação de aproximação, é identificado por Fanon como fundamentalmente depreciativo, pois “é justamente essa ausência de intenção, esta desenvoltura, esta descontração, esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo, que é humilhante” (2008: 45). Fanon descreve a figura do médico como sujeito que se constitui pelo ato de autoridade instituído em cada atendimento, sendo tanto mais autorizado quanto mais subjuga um paciente, tanto mais se este for um sujeito ao qual se adjudica defasagens físicas e intelectuais como atributos naturais, num reflexo inverso daquele que o atende. Nesse sentido, Fanon argumenta que “um branco dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas” (ibid.).

“- Bom dia, meu querido! Dói aqui? Hem? Deixe ver um pouco? A barriguinha? O coração... Com aquele sotaque que os espertinhos dos consultórios conhecem bem. Fica-se de consciência tranquila quando a resposta vem no mesmo tom. ‘Está vendo, não é pilhéria. Eles são assim mesmo.’ No caso contrário, é necessário lembrar dos próprios pseudópodos e se comportar como um homem. Aí toda a construção desaba. Um negro que diz: ‘Senhor, não sou de modo algum seu querido’ — é incomum” (Fanon, 2008: 46)

A identificação da tensão intersubjetiva que marca a atualização contínua do racismo na medicina é mais explícita no pensamento de Fanon se levada em conta sua reflexão sobre uma situação na qual o médico é negro. Diante da reação de pessoas brancas à suposta incoerência entre sua cor e sua profissão, suspeitas emergiam sobre sua competência. Sendo médico, presumiam os brancos que o preto seria naturalmente desajustado para o exercício médico.

Era o professor negro, o médico negro; eu, que começava a fraquejar, tremia ao menor alarme. Sabia, por exemplo, que se um médico negro cometesse um erro, era o seu fim e o dos outros que o seguiriam. Na verdade, o que é que se pode esperar de um médico preto? Desde que tudo corresse bem, punham-no nas nuvens, mas atenção, nada de bobagens, por preço nenhum! O médico negro não saberá jamais a que ponto sua posição está próxima do descrédito. Repito, eu estava murado: nem minhas atitudes polidas, nem meus conhecimentos literários, nem meu domínio da teoria dos quanta obtinham indulto. (2008: 109)

Em contextos como o acima descrito, articula-se a percepção negativa de que a medicina é um campo cujos profissionais não deveriam ser negros à associação positiva entre medicina e branquidade (Gonçalves, 2017). Nesses cenários, negros de jaleco branco são sujeitos *outsiders* (Becker, 2008) e, se dentro do campo da medicina, devem estar prontos a serem colocados em seu suposto devido lugar. Do ponto de vista histórico, esse lugar pode encontrado, em diversos contextos, nas posições de pacientes, sujeitos de pesquisas e treinamento médico, por exemplo (Fanon, 1965; Washington, 2006; Lima, 2011; Castro, 2020) – posições nas quais pessoas negras são agenciadas como objetos da ação médica e não seus sujeitos de conhecimento e atuação profissional e respeito público associado a tais posições. A experiência do racismo, nesse sentido, pode ser entendida como o elemento fixador de posições hierarquizadas, nas quais sujeitos negros constituem seu acondicionamento segundo os atributos particulares que agenciam sua desumanização, num movimento que, simultaneamente, associa aos brancos os distintivos positivados da medicalidade ocidental.

O racismo e a branquidade do campo da medicina se atualizaram de modo particular em meu trabalho de campo. Primeiramente, era notável o fato de que, em contraste com a composição branca da equipe médica de pesquisadoras do Cronicenter, a maior parte dos pacientes lá atendidos era negra. Em busca de tratamentos de saúde para diferentes doenças crônicas, tais pacientes encontravam no centro soluções parciais e frágeis para as precariedades de suas trajetórias terapêuticas nos sistemas público e privado de saúde locais (Castro, 2020). Por outro lado, meu próprio corpo foi assimilado em diversas situações como fator sexualizador da cena terapêutica, em aproximação com processos comuns de atribuição de estereótipos racistas e sexistas direcionados a mulheres negras no contexto brasileiro (Gonzalez, 1983) e de

afastamento com o estatuto de autoridade associados às profissionais da medicina. O jaleco somente permitiu o delineamento de hipóteses sobre uma suposta fase de treinamento, momento no qual o exercício médico era restrito ao auxílio das médicas na realização de procedimentos simples durante a consulta. O direcionamento das consultas mantinha-se objeto de autoridade exclusiva das médicas, formadas, brancas, contratadas.

Retomar os modos com que fui redescrita em termos sexualizantes aponta, ainda, para o quanto os pressupostos das reflexões éticas que carreguei para minhas incursões no Cronicenter tinham também como marca fundamental a branquidade antropológica. As reflexões que me orientavam, oriundas do campo da antropologia da saúde, levavam em conta uma relação entre etnógrafas e interlocutoras médicas que supunha, de um lado, uma tensão hierarquizada entre os campos de conhecimento da medicina e a antropologia e, de outro, uma potencial simetria entre médicas e antropólogas durante o trabalho de campo por meio do uso do jaleco. Com relação ao primeiro aspecto, resalto o reconhecimento da biomedicina como campo hegemônico na produção de discursos, valores e práticas sobre o corpo e as emoções. Diante de seus pendores fiscalistas, racionalistas e intervencionistas, caberia à antropologia localizar conhecimentos, saberes e práticas diversos e adversos aos biomédicos e, reconhecendo sua complexidade, estabelecer um diálogo crítico e uma gramática teórica alternativa para compreensão dos processos de adoecimento e sofrimento (Duarte, 1998; Sarti, 2010).<sup>13</sup>

Por outro lado, reflexões éticas sobre o trabalho de campo com médicas e médicos denotam, em diversos momentos, o uso do jaleco como um momento no qual tais campos de conhecimento e de prática tão diversos poderiam se confundir, mesmo que temporariamente.<sup>14</sup> Elaboraões nesse sentido são particularmente sensíveis nos trabalhos de etnógrafas que, de fato, têm formação em medicina. Lílian Chazán (2005), por exemplo, refletiu sobre como, mesmo sendo médica, sentiu-se como que encoberta no consultório por ter sido solicitada a usar um jaleco durante sua pesquisa de campo em uma clínica de ultrassom na periferia do Rio de Janeiro: “O desconforto experimentado apontou para o questionamento sobre a explicitação da minha posição em campo, em termos éticos. Estando de jaleco, estava ‘disfarçada’ de médica, e a observação etnográfica ficava impregnada por uma inverdade [...]” (2005: 26). Após algum tempo sem respostas para lidar com o mal-estar, Chazán decidiu abordar as mulheres atendidas na clínica na sala de espera, antes de sua entrada no consultório, para se apresentar e lhes perguntar se permitiriam que acompanhasse seu exame.

Rachel Menezes (2004), na mesma direção, relata como a realização de sua etnografia em um hospital oncológico seria impossível, não fosse sua graduação em medicina. Ao submeter documentação para o Comitê de Ética do hospital, sua frequência foi acomodada sob a denominação de “visita de observação”, tipo de trânsito somente permitido a profissionais de saúde. Adicionalmente, sua pesquisa foi condicionada

**13** | Essa tensão é, ainda, acompanhada por uma segunda e mais profunda, caracterizada pela crítica do pensamento ocidental moderno que referencia não só a medicina, mas a própria antropologia. Nesse sentido, Sarti (2010: 88) reflete: “É assim, na tensão constitutiva desse estar dentro e simultaneamente enfrentar-se com o estar fora da racionalidade ocidental — na qual a biomedicina se fundamenta e se sustenta —, numa relação de alteridade, que a antropologia se move no campo científico que estuda o corpo, a saúde e a doença. Tensão que é tributária do fato de que, se a antropologia nasceu sob a égide do pensamento universalista ocidental, é ela a crítica do etnocentrismo e do racionalismo implícitos neste pensamento.”

**14** | Reflexões éticas em torno de uma possível confusão entre campos do conhecimento são também importantes na antropologia da saúde, alertando-se, sobretudo, para os riscos de a lógica biomédica encapsular a reflexão antropológica. “A força avassaladora do discurso biomédico sobre as concepções e práticas que envolvem o corpo, a saúde e a doença em nossa sociedade não pode eludir a responsabilidade do antropólogo da saúde diante do fato de que ele faz, acima de tudo, antropologia e se pauta por suas referências epistemológicas e pelos debates que a animam, o que o situa, dentro do campo da saúde, por definição, num lugar de resistência” (Sarti, 2010: 88).

ao uso de um jaleco branco e crachá com foto, identificação nominal e número de registro no Conselho Regional de Medicina (Menezes, 2008: 10). Segundo a autora, tais elementos fizeram com que fosse confundida com uma profissional da instituição diversas vezes por pacientes e profissionais, sendo, inclusive, solicitada a realizar certos procedimentos, prestar informações e assinar documentos.

Em diversas ocasiões, técnicos de enfermagem ou enfermeiros solicitaram que assinasse e carimbasse receitas de medicamentos controlados, o que não era possível, pela condição de observadora. Até que ficasse claro o motivo da presença no hospital, a recusa suscitou reações, como: ‘mas você não é médica? Então qual o problema?’ (Menezes, 2008: 10)

Para ambas as etnógrafas, os fatos de serem médicas e fazerem pesquisa em ambientes médicos lhes mobilizaram reflexões sobre os dilemas de sua dupla formação e a necessidade de manterem um certo afastamento para assumirem as identidades de antropólogas – e não de médicas – em campo. Chazán (2005) e Menezes (2004) argumentam também que o jaleco e outros acessórios utilizados durante a pesquisa poderiam ou de fato conduziram seus interlocutores a lhes identificarem como médicas – fato esse não necessariamente errado, pois elas o eram. O que me parece fundamental, entretanto, para compreender as dinâmicas de tais confusões e profusões de identidades durante a pesquisa etnográfica é reconhecer que, sobrepondo-se ao uso do uso do jaleco, ambas eram brancas. Assim, o fato de terem sido absorvidas pelos profissionais médicos como “colegas” passa não somente por suas formações e registros profissionais, mas também por aproximações que seus corpos permitem entre as branquidades médica e antropológica. O trânsito, instrumental ou involuntário, entre as identidades de médica e antropóloga supõe um terreno compartilhado, reconhecível justamente na branquidade de ambos os campos de conhecimento.

Confusões de identidade com figuras de autoridade durante a pesquisa de campo, portanto, passam necessariamente pela corporalidade e, mais precisamente, pela racialidade. Stella Paterniani (2016), nesse sentido, reflete sobre como o fato de uma participante de um movimento de luta por moradia de São Paulo ter lhe entregue certos documentos, tomando-a por uma agente do Estado durante sua pesquisa de campo, como situação que articula sua brancura à branquidade do Estado: “ao reconhecer-me enquanto branca, equiparar-me ao Estado e me entregar os documentos, há aí também o reconhecimento de que o Estado opera, também, racialmente” (2016: 5). De modo similar, ser confundida com uma médica denotaria a branquidade da medicina – e, adicionalmente, presumir ou efetivar trânsitos por tais lugares de autoridade como possíveis identidades no trabalho de campo, a despeito das corporalidades racializadas das etnógrafas, aponta a branquidade da própria antropologia. Assim localizando o campo antropológico e as eventuais confusões de identidade em campo relacionadas a figuras de autoridade, procuro explicitar a insuficiência do acionamento de um

acessório indumentário para que etnógrafas negras assumam seus atributos relativos correspondentes. Nesse sentido, é de fundamental pertinência analisar como as confusões e não-confusões de identidade na pesquisa de campo se explicitam mediante relações racializadas e genderificadas, articuladas em cada contexto etnográfico de maneiras diversas e com participação de elementos variados e mesmo inusitados, como os objetos. Nossas identificações possíveis e impossíveis em campo, diante de nossos interlocutores, são agenciadas mediante atualizações diversas dos modos de ordenação racializada de corpos e sujeitos em distintas posições.

### UM ARREIMATE: “NÓS” QUEM? “ELES” QUEM?

A conversa em tom de cochicho de Maria comigo sobre o balcão da recepção, relatado no início do artigo, terminou com uma menção às ações afirmativas para o ingresso no ensino superior. De fato, não vemos muitos médicos da nossa cor, fato este que, infelizmente, pouco se transformou ao longo dos anos de vigência das políticas de cotas raciais em universidades federais e diversas estaduais (Scheffer et.al., 2020). Historicamente atacadas com virulência e postas sob ameaça pelo atual governo, as cotas tiveram impactos limitados sobre o campo da medicina. A Demografia Médica de 2018, com um braço de pesquisa dedicado especificamente para o delineamento do perfil de recém-formados em medicina no Brasil no ano de 2017, identificou a persistência da formação de jovens médicos e médicas majoritariamente brancos e brancas.<sup>15</sup>

15 | Na Demografia Médica de 2020, afirma-se novamente que, “[a] pesar das mudanças, que revelam maior inclusão social na graduação médica, os cursos de Medicina ainda são frequentados majoritariamente por alunos brancos, de renda familiar elevada e que frequentaram escolas particulares no ensino médio” (Scheffer et.al., 2020: 115).

O ingresso na Medicina no Brasil ainda privilegia indivíduos brancos e de melhor situação socioeconômica. As políticas educacionais de inclusão, cotas e ações afirmativas que objetivam promover equidade de acesso ao ensino superior tiveram até agora tímida repercussão na Medicina. Assim, a formação médica mantém-se elitizada e inacessível para estratos da população, revelando o desafio de compatibilizar a expansão das vagas de graduação com a democratização do acesso ao ensino médico. (Scheffer et.al., 2018: 140)

Na antropologia, por outro lado, nota-se uma mudança importante no perfil dos estudantes de graduação após o advento das cotas raciais. Com o avanço de ações afirmativas nos programas de pós-graduação, pessoas negras e indígenas passaram também a compor, aos poucos, os corpos de pesquisadores e pesquisadoras na área (Nascimento; Cruz, 2017). A ocupação negra e indígena ainda recente, do ponto de vista histórico, desses espaços de profissionalização e produção de conhecimento apresenta também desafios para a disciplina. Nos últimos anos, temos acompanhado demandas de estudantes de graduação e pós-graduação pela inclusão de referências teóricas negras nos programas das disciplinas que cursam, bem como a organização de eventos por antropólogos e antropólogas negras e indígenas e, mesmo, a criação de

um Comitê de Antropólogas/os Negras/os na Associação Brasileira de Antropologia. As iniciativas nesse sentido resultaram, ainda, em programas de curso integralmente compostas por autores e autoras negras, evidenciando-se não só a existência de uma pujante produção antropológica negra, mas sua amplitude e diversidade.

Ações como estas repercutem na qualificação das análises sobre a branquidade que marca o campo antropológico, questionando os modos com que se mantém pretensa “uma ‘neutralidade racial’ no interior da academia” (Pereira, 2020: 11); bem como no refinamento das reflexões que localizam as pesquisas e as contribuições teóricas de negras e negros ao campo. Tratam-se, portanto, de contribuições teórico-analíticas de teor ético, pois ao tensionarem posicionamentos naturalizados entre antropólogos e interlocutores, simultaneamente questionam os caminhos desenhados e projetados para a antropologia e lançam propostas transformadoras de futuro. A partir das reflexões presentes neste artigo, procurei contribuir para o adensamento de produções nesse sentido.

Durante minha pesquisa de campo, as antecipações a respeito das possibilidades de estabelecer relações com minhas interlocutoras mostraram-se equivocadas, pois descorporificadas e desracializadas, tenderam a universalizar o que era, na verdade, absolutamente particular. Obrigada a desviar desse lugar e me localizando, pois, a partir dos cruzamentos de gênero e raça corporificados nas relações com médicas, pacientes, recepcionistas e aparelhos, fui irremediável e duplamente posicionada como uma *outsider within* (Collins, 2016), na medicina e na antropologia. Compreender as identidades que tive e deixei de ter em campo passou, necessariamente, por refletir sobre como o racismo genderificado compunha meu trabalho de campo, a pesquisa farmacêutica, a medicina e a antropologia.

Por outro lado, sobre o balcão da recepção e na leitura de experiências semelhantes à minha na literatura antropológica (Albuquerque, 2017; Damaceno, 2013; Medeiros, 2017), fui pacientemente ensinada a compreender como tal deslocamento não impossibilitava a composição de um certo “nós”. Ainda vemos poucas antropólogas da nossa cor nos programas de pós-graduação e nos corpos docentes de universidades, bem como seguem poucas as que são lidas nas cadeiras teóricas formativas de nossa disciplina. Nesse sentido, dentre os desafios para o futuro, estão, ainda, o registro e o estudo dos modos com que nossos corpos experimentam e produzem antropologias, da graduação à docência, dos bancos de sala de aula à pesquisa de campo. Aos poucos, assim adensamos também a compreensão dos meandros da tarefa ética de fazer, a partir desses vários “nós”, também nossa a antropologia.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos colegas com quem dialoguei profícua e afetuosamente durante a elaboração deste trabalho, em especial, Lucas Coelho Pereira, Ranna Mirthes Sousa

Correa, Maria José Villares Barral Villas-Boas, Vinícius Venancio, Ana Carolina Costa e Bruna Pereira. Agradeço também às/aos pareceristas anônimas/os pelos comentários atentos e cuidadosos ao artigo.

---

**Rosana Castro** é professora do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Rosana Castro é responsável pela pesquisa de campo, sistematização e análise de resultados, redação e revisão do artigo.

**FINANCIAMENTO:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Fabiane. 2017. “Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália”. *Cadernos de Campo*, vol.26, n. 1: 309–326. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p309-326

BECKER, Howard. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BENTO, Maria Aparecida. 2002. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida (org.). *Psicologia Social do racismo*. Petrópolis, Ed. Vozes, pp. 25–59.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. 2016. A prece de Frantz Fanon: “Oh, meu corpo, faça de mim um homem que questiona!”. *Civitas*, vol. 16, n. 3: 504–521. DOI 10.15448/1984-7289.2016.3.22915.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2004. “Pesquisa em versus pesquisa

com seres humanos”. In VÍCTORA, Ceres et.al. (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, EdUFF, pp. 33–44.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. 2005. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

CASTRO, Rosana. 2020. *Economias políticas da doença e da saúde: uma etnografia da experimentação farmacêutica*. São Paulo, Hucitec.

CHAZÁN, Lilian K. 2005. “Vestindo o jaleco: reflexões sobre a subjetividade e a posição do etnógrafo em ambiente médico”. *Cadernos de Campo*, v.13: 15–32. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p%25p

COLLINS, Patricia Hill. 2016. “Aprendendo com a outsider within: a significação do pensamento feminista negro”. *Sociedade e Estado*, vol. 31, n.1: 99–127. DOI 10.1590/S0102-69922016000100006.

COLLINS, Patricia Hill. 2019. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo, Boitempo.

DAMATTA, Roberto. 1978. O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, vol. 27: 1–12.

DAMACENO, Janaína. 2013. *Os segredos de Virgínia: estudo das atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1998. “Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução”. In DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel. (org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro, Fiocruz, pp. 9–27.

FANON, Frantz. 1965. *A Dying Colonialism*. New York, Grove Press.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA.

G1. 2013. “Jornalista diz que médicas cubanas parecem “empregadas domésticas”. *Portal G1*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2013/08/jornalista-diz-que-medicas-cubanas-parecem-empregadas-domesticas.html>>. Acesso em: 17 de junho de 2020.

GOMES, Edlaine; MENEZES, Rachel. 2008. Etnografias possíveis: “estar” ou “ser” de dentro. *Ponto Urbe* n.3. DOI 10.4000/pontourbe.1748.

GOMES, Luciano B.; MEHR, Emerson. 2017. Uma análise da luta das entidades médicas brasileiras diante do Programa Mais Médicos. *Interface (Botucatu)*, vol. 21, -Suplemento 1: 1103–14. DOI 10.1590/1807-57622016.0363.

GONÇALVES, Mônica Mendes. 2017. *Raça e saúde: concepções, antítese e antinomia na Atenção Básica*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

GONZALEZ, Lélia. 1983. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje - ANPOCS*, vol. 2: 223–244.

JESUS, Rebecca Amorim et.al. 2017. Programa Mais Médicos: análise documental dos eventos críticos e posicionamentos dos atores sociais. *Interface (Botucatu)*, vol. 21, Suplemento 1: 1241–55. DOI 10.1590/1807-57622016.0555.

KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, Cobogó.

KRENSHAW, Kimberlé. 2002. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Estudos Feministas*, (10): 171–188. DOI 10.1590/S0104-026X2002000100011.

LIMA, Silvio Cezar de Sousa. 2011. *O corpo escravo como objeto das práticas médicas no Rio de Janeiro (1830-1850)*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Fundação Oswaldo Cruz.

MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*. Lisboa, Antígona.

MEDEIROS, Flávia. 2017. Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis. *Cadernos de Campo*, vol. 26, n.1: 327–347. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p327-347

MENEZES, Rachel. 2004. *Em busca da “boa morte”: uma investigação sócio-antropológica sobre cuidados paliativos*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MORRISON, Toni. 2020. “Racismo e fascismo & O corpo escravizado e o corpo negro”. In: MORRISON, Toni. *A fonte da autoestima*. São Paulo, Companhia das Letras.

NASCIMENTO, Aline Maia; CRUZ, Bárbara Pimentel da Silva. 2017. "Apresentação - reflexões a partir da experiência do Museu Nacional". *Revista de Antropologia*, vol. 60, n.1: 9-15. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2017.132057.

PATERNIANI, Stella Zagatto. 2016. A branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 31, n. 91: e319109. DOI 10.17666/319109/2016.

PEREIRA, Bruna. 2018. Amefricanas: branqueamento, gênero e raça. *Cadernos Adenauer*, vol. XIX, n.1: 177-188.

PEREIRA, Luena. 2020. Alteridade e raça entre África e Brasil - branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Revista*

*de Antropologia*, vol.63, n.2: e170727. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2020.170727.

SARTI, Cynthia. 2010. "Saúde e Sofrimento". In: MARTINS, Carlos B.; DUARTE, Luiz Fernando Dias. (Orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo, ANPOCS, pp. 197-223.

SCHEFFER, Mário et.al. 2018. *Demografia Médica do Brasil 2018*. São Paulo, FMUSP, CFM, Cremesp.

SCHEFFER, Mário et. al. 2020. *Demografia Médica no Brasil 2020*. São Paulo, FMUSP, CFM.

WASHINGTON, Harriet. 2006. *Medical Apartheid: The dark history of medical experimentation on black Americans from colonial times to the present*. New York, Harlem Moon e Broadway Books.

---

Recebido em 13 de dezembro de 2020. Aceito em 27 de maio de 2021.

# Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192931>

**Florencia Daniela Pacífico**

Centro de Innovación de los Trabajadores (CITRA), Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET)  
- CONICET / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA) / Buenos Aires, Argentina  
flor.pacifico@gmail.com  
<http://www.orcid.org/0000-0001-8925-3984>

## RESUMEN

En este artículo, propongo un análisis etnográfico de las conexiones entre procesos de construcción y reforma material de las casas y una serie de prácticas políticas colectivas protagonizadas por mujeres de sectores populares en el marco de la implementación de programas estatales y de la acción de organizaciones sociales. Planteo que la puesta en marcha de prácticas colectivas ejerce influencia sobre las casas, al tiempo que la materialidad de estos espacios y la posibilidad de transformarlos, pueden constituir una base relevante desde la cual construir modalidades de organización política y formas de militancia. Procurando contribuir a una reflexión más amplia acerca de los límites de aquello que definimos como político y tomando distancia de miradas duales, sostengo que las casas pueden ser pensadas como procesos políticos colectivos desde dónde se politizan asuntos comúnmente definidos como parte de la vida “privada” o “doméstica”.

## PALABRAS CLAVE

casas, procesos colectivos, economía popular, mujeres, etnografía

## HOUSES AS COLLECTIVE PROCESSES. ETHNOGRAPHIC REFLECTIONS ON THE POLITICAL PRACTICES OF WOMEN IN THE POPULAR ECONOMY

**ABSTRACT** In this article, I propose an ethnographic analysis of the connections between houses construction and material reform processes and a set of collective political practices carried out by women from popular sectors in relation with the implementation of state programs and the action of social organizations. I show that the development of collective practices influences houses, while their materiality and the possibility of transforming them, can constitute a relevant base to build modalities of political organization and forms of militancy. Trying to contribute to a broader reflection on the limits of what we define as political and taking distance from dual gazes, I argue that houses can be thought of as collective political processes from where issues commonly defined as part of “private” or “domestic” life are politicized.

**KEYWORDS**  
Houses, collective process, popular economy, ethnography, women

## CASAS COMO PROCESSOS COLETIVOS: REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE PRÁTICAS POLÍTICAS DE MULHERES DA ECONOMIA POPULAR

**RESUMO** Neste artigo proponho uma análise etnográfica das conexões entre processos de construção e reforma material das casas e uma série de práticas políticas coletivas protagonizadas por mulheres de classes populares no marco da implementação de programas estatais e de ações de mobilizações sociais. Argumento as práticas coletivas colocadas em jogo influenciam as casas ao mesmo tempo que a materialidade de tais espaços e as possibilidades de transformá-los podem constituir-se como bases relevantes a partir das quais se constroem modalidades de organização política e formas de militância. Em busca de contribuir com uma reflexão mais ampla sobre os limites daquilo que definimos como político e distanciando-me de perspectivas duais, sustento que as casas podem ser pensadas como processos políticos coletivos a partir dos quais se politizam assuntos comuns, definidos como parte da vida “privada” ou “doméstica”.

**PALAVRAS-CHAVE**  
Houses, collective process, popular economy, ethnography, women

## INTRODUCCIÓN

“Hace 18 años que vivimos en una casilla y ahora que tengo la cooperativa, creo que ya sería hora de progresar”<sup>1</sup> me dijo una integrante de la cooperativa Juntos Podemos cuando la encontré casualmente en el tren y mantuvimos una breve conversación sobre las reformas que quería hacer en su casa. Hacía pocos meses, ella había ingresado al Programa Argentina Trabaja, una política de transferencia de ingresos que promovía la creación de cooperativas de trabajo. Junto a sus compañeros, participaba de jornadas laborales dedicadas a la construcción y refacción de casas propias y de sus vecinos y a la realización de tareas de mantenimiento en espacios públicos barriales. Con el dinero que recibía a partir de su titularidad en el programa, ella planificaba comprar los primeros insumos necesarios para edificar una habitación “de material”, compuesta por ladrillos y cemento.

<sup>1</sup> Utilizo comillas para citas textuales y palabras que corresponden al discurso de mis interlocutores y letra cursiva cuando se trata de categorías sociales

Durante el tiempo que realicé trabajo de campo junto a titulares del Argentina Trabaja que participaban de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, la construcción y transformación material de las casas constituyó un tema de conversación recurrente. A menudo, los integrantes de las cooperativas solían intercambiar opiniones acerca de cómo transformar el espacio que habitaban, debatían qué obras era mejor priorizar en función de los usos que le darían y rememoraban las distintas jornadas de construcción de las que habían participado. Tuve la oportunidad de acompañar de primera mano el modo en que las casas de mis interlocutores se iban transformando y estos cambios quedaron registrados en mis notas de campo. En particular, las palabras con las que elijo comenzar este artículo, ilustran con claridad un aspecto sobre el cual me interesa profundizar en estas páginas: la articulación entre los procesos de organización colectiva, la reforma material de las casas y la proyección de transformaciones en las formas de vida. Para mi interlocutora, el mejoramiento de su casa suponía afirmar deseos de *progreso*, modelando las perspectivas de futuro propias y de su familia. Asimismo, la posibilidad de concretar estas transformaciones tenía lugar a partir de su participación en procesos de organización colectiva en el marco de un programa social, en sus palabras: “tener la cooperativa”.

En este artículo, propongo analizar etnográficamente las conexiones entre procesos de construcción y reforma material de las casas y una serie de prácticas políticas colectivas protagonizadas por mujeres de sectores populares en el marco de la implementación de programas estatales y de la acción de organizaciones sociales. Desde mediados de la década de 1990, se han desarrollado desde la antropología interesantes aportes que problematizaron el abordaje de las casas como contextos pasivos u objetos fijos, para proponer una mirada de ellas como procesos dinámicos e inacabados. Esta mirada se construyó a partir de aportes realizados desde distintos ejes de análisis abordados por la disciplina, tales como los estudios del parentesco y el enfoque de la cultura material. El trabajo de Carsten y Hugh Jones (1995) constituye

una referencia fundamental en esta dirección. Los autores plantean una recuperación crítica del concepto levistraussiano de “sociedad de casas”, desafiando la visión de permanencia y estabilidad que los estudios clásicos sobre parentesco les dieron a las casas, para proponer focalizar en los vínculos entre su significado arquitectónico, simbólico y social. Siguiendo esta propuesta, las casas pueden ser pensadas como una extensión de las personas, como una capa extra de piel; que pueden ser estudiadas bajo el mismo cuadro analítico que a las personas que las habitan, considerando que ambos se encuentran atravesados por continuos procesos de transformación. El trabajo pionero de Louis Marcelin, (1999) también resultó fundante a la hora de señalar la posibilidad de aprehender el sentido de las relaciones de parentesco y familiaridad a través de un estudio de la construcción de viviendas y los modos de habitar de las personas. Según el autor, para llevar adelante un estudio antropológico de las experiencias familiares en clases populares, resulta productivo focalizar articuladamente en las nociones de “casa” y de “configuración de casas”, reconstruyendo el sentido nativo de estas categorías. El análisis de Marcelin procuró discutir visiones normativas y legalistas de la familia y resultó particularmente productivo para contrarrestar la imagen de las casas como unidades aisladas, evidenciando los lazos de cooperación e intercambio que se generan entre ellas. Desde los estudios de la cultura material, Daniel Miller (2001) también señaló la importancia de observar cómo las casas y sus habitantes se transforman mutuamente. Según el autor, las relaciones entre las personas y sus casas están atravesadas por contradicciones y desigualdades de poder; y por mutuos procesos de acomodación: así como procuramos transformar nuestras viviendas para que se ajusten a nuestras metas y necesidades; las características materiales de estos espacios pueden condicionar las vidas humanas y requerir que nos adaptemos a ellas (Miller, 2013).

Estos aportes han sentado las bases para un abordaje holístico y dinámico de las relaciones entre las personas y sus casas, consolidando la apuesta por abordar procesos sociales a partir de la exploración de las prácticas y sentidos que giran en torno a aquellos espacios utilizados como viviendas. Particularmente, cobraron relevancia aquellos aportes que señalaron la relación constitutiva entre casa y gobierno, permitiendo un abordaje político de estos espacios (de L'Estoile, 2014; de L'Estoile y Neiburg, 2020). Una serie de etnografías recientes en la antropología brasileña han recogido los avances de esta línea analítica y ha explorado diversos significados que aparecen asociados a la noción de casa, problematizando así la tendencia a definirla como sinónimo de “unidad residencial” o como espacio restringido al desarrollo de la vida familiar (Bustamante y McCallum, 2011; Wiggers, 2013; Motta, 2014). Un interesante eje de análisis de estas etnografías ha sido el señalamiento de las conexiones entre procesos de construcción y reforma de las casas y cambios en las formas de vida de las personas que las habitan, evidenciando que al transformar materialmente estos espacios, se proyectan horizontes de un mejor futuro (Cavalcanti, 2009), se desarrollan

arreglos económicos (Motta, 2014), se construye la percepción de una vida más estable y sosegada (Dumans Guedes, 2017) y se promueven formas de privacidad e independencia para la vida familiar (Cortado, 2020).<sup>2</sup>

En este trabajo recupero los aportes que estos análisis etnográficos centrados en las casas han brindado no sólo en dirección a tensionar la fijeza de estos espacios; sino también al problematizar a través de ellas, aquellos modelos interpretativos que dan por sentada la escisión entre los dominios público y privado (Borges, 2011; Motta, 2014). Recuperando el abordaje de las casas como “hechos sociales totales” en las que “todo se mixtura” (Cavalcanti, 2009), quiero explorar los entrecruzamientos entre las prácticas de construcción y reforma material de las casas, y el desarrollo de procesos de organización colectiva de los que participan mujeres de sectores populares. Particularmente, quiero aportar al campo de discusiones sobre las casas, destacando los modos en que su materialidad y posibilidad de transformarlas constituyen una base relevante para la producción de prácticas políticas colectivas por parte de mujeres de sectores populares. Esta afirmación, ancla en una mirada de la política colectiva a la que hemos venido aportando desde el equipo de investigación en el que este trabajo se inscribe<sup>3</sup> desde la cual enfatizamos en el carácter dinámico e indeterminado de su *transcurrir* (Fernández Álvarez, 2016a). El abordaje etnográfico de las formas de organización generadas por sectores populares permite trascender miradas dicotómicas sobre los límites entre “economía” y “política”, para revelar el modo en que estos procesos organizativos no sólo generan “trabajo”, sino que permiten la reproducción de la vida, contorneando incluso los sentidos otorgados a las nociones de “vida digna” o “buena vida” (Fernández Álvarez, 2016b; 2020; Fernández Álvarez et. al, 2019; Señorans, 2020). Aquí, quiero señalar los modos en que estos procesos de organización colectiva ejercen influencia sobre las casas, no sólo dando lugar a mejoras en las condiciones habitacionales, sino también habilitando y potenciando la proyección de nuevos horizontes de vida y construcción política que se encuentran entrelazados a las posibilidades y límites que ofrece la materialidad de dichos espacios.

Organizo mis reflexiones en tres apartados. En primer lugar, reconstruyo una serie de procesos recientes en torno a la implementación de programas sociales y dinámicas de organización impulsadas desde la economía popular en la Argentina reciente. En segundo lugar, analizo el modo en que la proyección de *progresos* o mejoras en las vidas de las personas constituye un horizonte de organización política que se entrelaza con la transformación material de espacios de vivienda. En tercer lugar, focalizaré en los modos en que la materialidad de las casas y la reforma de estos espacios, provee bases para el desarrollo de procesos de organización colectiva, permitiendo arrojar nuevas luces sobre el debate en torno a la participación política de mujeres de sectores populares. Por último, propongo pensar a las casas como procesos políticos colectivos desde las que pueden generarse procesos de politización que interpelan asuntos comúnmente definidos como parte de la vida “privada” o “doméstica”, contribuyendo así a problematizar miradas duales sobre la política.

2 | Vale la pena destacar que este conjunto de trabajos, que algunos autores han dado en catalogar como parte de la “nueva antropología de la casa” (Cortado, 2020; Dumans Guedes, 2017), recogen asimismo la inspiración de trabajos clásicos en la antropología brasilera sobre relaciones de clase, parentesco y economía a partir de etnografías centradas en las vidas de trabajadores rurales (Palmeira, 1977; Heredia, 1979) y urbanos (Woortman, 1981)

3 | Proyectos UBACYT “Prácticas políticas colectivas, modos de agremiación y experiencia cotidiana: etnografía de prácticas de organización de trabajadores de sectores populares” (2018-2020) y PICT 0659-2015. “Prácticas políticas colectivas, modos de gobierno y vida cotidiana: etnografía de la producción de bienes, servicios y cuidados en sectores subalternos”. Ambos están dirigidos por la Dra. María Inés Fernández Álvarez y radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

## PROGRAMAS ESTATALES, COOPERATIVAS Y PROCESOS ORGANIZATIVOS EN TORNO A LA ECONOMÍA POPULAR EN LA ARGENTINA RECIENTE

Este artículo recupera resultados de una investigación doctoral dirigida al análisis etnográfico de prácticas cotidianas de mujeres que integraron cooperativas creadas en el marco de la implementación de programas sociales dirigidos a intervenir sobre problemáticas vinculadas al desempleo y la “vulnerabilidad socio ocupacional”. Entre los años 2003 y 2015 se desarrollaron en Argentina una serie de iniciativas estatales que pusieron el acento en fomentar el asociativismo y la economía social, como forma de generar trabajo genuino y favorecer la inclusión social, medidas que fueron presentadas como contrapuestas a los “planes de empleo” de carácter focalizado implementados en la década de 1990 (Hintze, 2007; Grassi, 2012).<sup>4</sup> El Programa de Ingreso Social con Trabajo Argentina Trabaja (Prist- AT), lanzado en 2009, formó parte de este conjunto de políticas y ha cobrado gran relevancia debido a la magnitud de su extensión y los recursos involucrados. Esta política estuvo vigente hasta inicios del 2018 y buscó fomentar la actividad económica e incrementar los ingresos y la calidad de vida de los “sectores más vulnerables” través del “trabajo organizado y comunitario” y del incentivo al “desarrollo local” (Res. 3182/09).<sup>5</sup> El carácter novedoso del Argentina Trabaja con respecto a las políticas implementadas en las décadas precedentes, consistió en la apuesta por formar cooperativas de trabajo integradas por personas sin empleos formales, las cuales llevasen adelante “obras de mediana y baja complejidad con un fuerte impacto en los barrios” (MDSN, 2010).<sup>6</sup>

El PRIST- AT tuvo una modalidad de gestión descentralizada organizada a partir de convenios con gobiernos locales, entidades de la economía social como federaciones y mutuales y otras organizaciones sociales que ya tenían una amplia trayectoria de participación en la gestión de programas estatales dirigidos a intervenir sobre la problemática del desempleo. En 2016, a partir de la asunción de la Alianza Cambiemos al gobierno Nacional tuvieron lugar una serie de transformaciones en la lógica y lineamientos de estos programas, las cuales implicaron una creciente interpelación de los titulares de manera individualizada quitándole peso a las cooperativas de trabajo como formas de organizar la contraprestación y retornando a un enfoque centrado en la empleabilidad y las teorías del capital humano.<sup>7</sup> Estas transformaciones se dieron en un marco de aplicación de políticas económicas de corte neoliberal, que tendieron hacia la redistribución regresiva del ingreso, la apertura de los mercados y el desfinanciamiento del gasto público, dando lugar al desarrollo de distintas medidas de protesta por parte de movimientos y organizaciones sociales que buscaron visibilizar el profundo deterioro de las condiciones de vida y trabajo de grandes porciones de la población ocasionado por estas medidas. Una de las demandas que cobró fuerza y vitalidad en este contexto, consistió en la lucha por el reconocimiento de derechos laborales para el sector de la población excluido del mercado laboral formal. Esta construcción política

4 | La categoría “planes” fue una forma coloquial de hacer referencia a múltiples programas de empleo transitorio implementados en Argentina desde 1993, los cuales fueron a menudo gestionados por movimientos sociales. Estos programas tenían como objetivo fomentar la inserción laboral de trabajadores y trabajadoras desocupadas en obras y tareas de utilidad pública, transfiriendo un ingreso monetario mensual. Entre algunos de estos programas podemos mencionar a los planes Trabajar I, II y III, el programa de Servicios Comunitarios- posteriormente reemplazado por el programa de Empleo comunitario- y el Programa de Emergencia Laboral, el Programa Barrios Bonaerense y, a partir del año 2002, el Plan Jefes y Jefas de Hogar (PJJHD).

5 | Al momento de su lanzamiento, el monto del ingreso transferido por este programa superaba ampliamente el de otros implementados anteriormente, alcanzando una proporción del 85% en relación al salario mínimo. Para 2016, dicha proporción había descendido al 56% (Arcidiacono y Bermúdez, 2018).

6 | Estas cooperativas fueron formalizadas a través de la resolución 3026, que les otorgó rápida salida administrativa a la creación de dichas entidades. Al igual que otras cooperativas de trabajo y según establece la Ley 20.337, las cooperativas creadas a partir de este programa tuvieron matrícula y un consejo administrativo compuesto por los roles de presidente, secretario y tesorero. Distintos trabajos han analizado los alcances y limitaciones en el funcionamiento de estas entidades señalando que sus procesos de formación, la organización centralizada de las tareas, la percepción individual de los ingresos monetarios y la dependencia de recursos provistos por el Estado han tensionado la posibilidad de generar modalidades de trabajo autónomas y auto gestionadas (Arcidiacono, Kalpschtrej y Bermúdez, 2014; Hopp, 2015).

7 | Para un análisis más detallado de estos cambios, ver Hopp (2017), Arcidiacono y Bermúdez (2018), Hintze (2018), entre otros.

venía siendo sostenida por un conjunto de organizaciones que desde el año 2011 conformaron la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, definida como el “sindicato” de los trabajadores de la economía popular.

La CTEP surgió a partir de la confluencia de un conjunto de organizaciones que habían protagonizado luchas contra políticas neoliberales en los 1990, muchas de las cuales tenían vasta trayectoria en la gestión de programas sociales y en la generación de iniciativas de trabajo. Desde el planteo de la CTEP, la economía popular constituye un sector de la clase obrera que fue expropiado de la posibilidad de acceder a un empleo estable y protegido y que sobrevive gracias a “inventarse” el propio trabajo. Bajo esta categoría, se incluyen tanto quienes generan ingresos económicos a través de la realización de una variedad de trabajos no registrados- entre los que se encuentran la venta ambulante, la confección de indumentaria o la recuperación de materiales reciclables- como quienes participan de tareas comunitarias no remuneradas en los barrios o quienes desarrollan obras de infraestructura en el marco de la implementación de programas sociales.<sup>8</sup> Entre 2016 y 2018 y en un contexto de intensa conflictividad con el gobierno la CTEP pasó a ser incluida como parte de los entes ejecutores del PRIST- AT.

En estas páginas, recuperaré resultados del trabajo de campo realizado entre julio de 2016 y julio de 2018 en dos distritos de la zona noroeste del conurbano bonaerense junto a mujeres titulares del Programa Argentina Trabaja que participan del Movimiento Evita, una de las organizaciones integrantes de la CTEP. Como busco mostrar a continuación, el análisis de las experiencias cotidianas de estas mujeres, evidencia vínculos entre el desarrollo de procesos colectivos de organización que buscan mejorar las vidas de trabajadores de la economía popular y la transformación material de sus casas.

## **REFACCIONES SOCIALES, PROGRESOS Y MEJORAS COLECTIVAS EN LAS VIDAS.**

El primer día que acompañé una jornada de trabajo de Juntos Podemos, en junio de 2016, recorrí junto a Silvia, su presidenta, las calles del barrio y ella se ocupó de compartir conmigo la historia de la cooperativa, repasando los distintos trabajos realizados a lo largo del tiempo. Estábamos en un barrio de casas bajas ubicado a unas diez cuadras de una estación de trenes, a unos 50 km de la Capital Federal en el distrito bonaerense de Pilar, zona noroeste del Gran Buenos Aires. Nos dirigíamos hacia la casa de una integrante de la cooperativa, en donde sus compañeros planeaban trabajar en la refacción de los daños ocasionados meses atrás producto de un incendio. Al caminar por el barrio, Silvia me señaló, entre otras obras, una escuela que habían pintado, una sala de primeros auxilios en la que habían hecho reparaciones y una cancha que mantenían periódicamente. Por entonces, la tarea a la que estaban principalmente abocados consistía en la construcción y refacción de las casas de los integrantes de la cooperativa y de vecinos del barrio. También gestionaban un merendero que funcionaba en la casa

8 | Siguiendo la estructura de un sindicato la CTEP se organiza en ramas de actividad entre las que se encuentran la rama la Rama Textil, Cartonera, Trabajadores de los Espacios Públicos y Socio-Comunitaria, entre otras.

de Silvia y huertas en los terrenos de varios de sus integrantes. Habitualmente, los trabajos realizados en las casas comprendían distintos tipos de arreglos que iban desde la construcción completa de una casa “de material” para reemplazar a una “casilla” de chapa y madera; hasta la realización de trabajos de terminación como revocar las paredes, pegar azulejos; instalar de redes de agua y conexiones eléctricas o la ampliación de viviendas construyendo nuevos ambientes. En la mayoría de los casos, las personas habitaban terrenos que habían sido loteados entre las décadas de 1980 y 1990 y habían accedido a ellos mediante distintos mecanismos que combinaban la compra realizada en cuotas por parte de inmobiliarias locales, la ocupación de hecho de tierras que se encontraban ociosas o la compra a través de intermediarios que habían ocupado previamente estos terrenos y luego los revendían como parte del mercado informal. De este modo, si bien no todos los habitantes del barrio poseían documentos legales que certificaran su posesión, la permanencia durante varias décadas en un mismo terreno otorgaba la estabilidad necesaria como para planificar allí procesos de construcción a largo plazo.<sup>9</sup>

Quienes integraban la cooperativa me explicaron que, para organizar el orden de las obras a realizar, solían darles prioridad a aquellas refacciones consideradas “más urgentes”, entre las cuales se destacaba la construcción de casas “de material”, con paredes de ladrillo y piso de cemento para aquellos que habitaban en “casillas”. El recuerdo de la primera casa “de material” que habían levantado “desde cero” solía ser evocado frecuentemente en las conversaciones cotidianas como una especie de hito fundacional que los había motivado a proyectar la realización de trabajos de albañilería y construcción en sus propias casas. Se trataba de la vivienda de una señora mayor, a quien habían conocido por medio de una trabajadora social que ejercía en un centro de salud del barrio. La señora habitaba una “casilla” de chapa y madera y, si bien había obtenido un subsidio para comprar materiales, no poseía recursos para contratar mano de obra.<sup>10</sup>

Al referirse al proyecto que impulsaban desde Juntos Podemos, Silvia solía utilizar la expresión refacciones *sociales*, remarcando que sus destinatarios eran vecinos de sus barrios, quienes necesitaban mejorar sus casas, pero no podrían costear la mano de obra:

A nosotros siempre nos falta mejorar la vivienda. Los que tenemos casa de material, nos falta revocar o la instalación de agua, de luz. No tenemos piso. Hay otros compañeros que tienen casilla y les falta todo. La mano de obra es muy cara y hay una necesidad real, en nuestros vecinos, en lo que son las refacciones y terminación de las viviendas (Silvia, entrevista realizada el 12/10/17)

El antecedente directo de esta iniciativa ella lo ubicaba en un proyecto previamente llevado adelante desde la Juventud del Movimiento Evita, bajo el nombre “Una

9 | Para un análisis histórico de las distintas etapas de ocupación, conflictos territoriales y dinámicas de organización del espacio urbano en esta zona del Gran Buenos Aires, ver Cravino (2011).

10 | A lo largo del trabajo de campo, se observaron diferentes modalidades de financiamiento para las obras realizadas en las viviendas, que combinaban el acceso a subsidios, créditos por parte del Estado y la compra con fondos propios. En este caso en particular, el financiamiento correspondía a un subsidio particular otorgado por única vez a través del Ministerio de Desarrollo Social para situaciones excepcionales de emergencia. En otras oportunidades, también se registraron casos de acceso a materiales a través de créditos otorgados individualmente a las familias desde organismos estatales, como ocurrió a partir del lanzamiento del Programa “Mejor Hogar”, gestionado a través de la Administración Nacional de Seguridad Social y destinado a grupos familiares que cuenten con ingresos mensuales inferiores a la suma de tres salarios mínimos y que permitía la compra de materiales de construcción destinados a realizar mejoras en la vivienda.

mano por tu rancho” y que consistía en convocar a vecinos a participar de jornadas solidarias de trabajo en la refacción de las casas de la gente del barrio. Esta apuesta por mejorar las vidas propias y de vecinos, se proyectaba tanto en las reformas de las casas como en la demanda por mejores condiciones para espacios barriales tales como las calles, las instituciones públicas de salud y educación, los espacios verdes. “Este asfalto lo conseguimos gracias a la lucha de los vecinos”, me dijo una tarde mientras pisaba la calle en la que estaba ubicada su propia casa y a continuación, comenzó a reconstruir las protestas a partir de las cuales habían logrado que el municipio llevara adelante la obra.

Tal como ha sido destacado por una serie de estudios académicos, el espacio barrial y las relaciones de vecindad constituyeron aspectos centrales en la construcción de prácticas políticas y reivindicaciones desde los sectores populares en Argentina reciente (Frederic, 2004; Cravino, 2004; Grimson, 2009; Ferraudi Curto, 2013). Según distintos estudios, este proceso adquirió nuevas dimensiones a partir de la década de 1990, en consonancia con los crecientes índices de desempleo e informalidad laboral y con la aplicación de políticas neoliberales de corte focalizado que tomaron al espacio barrial como unidad de implementación (Cravino, 2004; Vommaro, 2006; Grimson, 2009). Algunos trabajos, interrogaron esta emergencia del barrio en la producción de prácticas políticas por parte de sectores populares, haciendo hincapié en los cruces entre moralidad y política y reconociendo en la centralidad de categorías como las de “vecino” y “mujer” la instauración de una división del trabajo político, desde la que “el trabajo barrial” o “social” constituyeron sus formas “despolitizadas” (Frederic y Masson, 2006). Por su parte, otros estudios procuraron poner en suspenso la definición de estas prácticas políticas como formas de “mediación”, para capturar el modo en que las políticas sociales se fueron territorializando permitiendo la incorporación de conocimientos locales (Ferraudi Curto, 2013) y señalando que la producción misma del espacio constituye un aspecto relevante en la producción de prácticas políticas (Manzano, 2013; Moreno, 2017). Estos trabajos permitieron desplazar la mirada de los barrios como espacios contenedores de las prácticas o sentidos políticos, para colocar el foco del análisis en los modos en que las acciones colectivas producen urbanización (Moreno, 2017).

De un modo similar al que desarrollaron estos trabajos etnográficos y aún sin construir específicamente sus demandas en torno a la urbanización, mis interlocutores también tenían acumulada una larga experiencia y conocimiento orientado a construir colectivamente mejoras en sus casas y espacios barriales. En la historia de vida de Silvia, esta relación entre lo barrial, los vínculos de vecindad y el involucramiento político resultaba central. Al reconstruir los inicios de su militancia, ella solía rememorar la etapa de su adolescencia, cuando a mediados de la década de 1990 habían impulsado con su madre demandas dirigidas a conseguir el acceso a servicios, mercadería y mejores condiciones para el barrio que habitaban.

En 2016, Silvia tenía 36 años de edad y hacía 13 que vivía en aquel barrio de Pilar que recorriamos esa mañana de junio. Su infancia había transcurrido en un barrio de San Miguel que por ese entonces era un asentamiento precario. Ante la pérdida del trabajo que su padre tenía como chofer de colectivo, ella y su familia atravesaron una etapa que recuerda como muy difícil, marcada por la escasez de recursos básicos para la subsistencia. En ese contexto y desde muy temprana edad, ella comenzó a trabajar en la venta ambulante en el ferrocarril. A los 18 años, obtuvo la titularidad de un programa de transferencia de ingresos llamado Barrios Bonaerenses. Las tareas de “contraprestación” previstas por dicha política también estaban orientadas a mejorar el barrio y Silvia fue elegida como “capataz” de su grupo de trabajo. A los 23 años, Silvia se juntó con su actual pareja, también vendedor del ferrocarril y ambos se mudaron a Pilar. Allí, una vecina la invitó a las reuniones del MTD, una organización de desocupados que luego derivó en el Movimiento Evita y así comenzó una trayectoria de militancia que compartía con su marido. En los últimos años, como parte de la CTEP su militancia se fue centrando específicamente en la lucha por derechos y mejoras en las condiciones de vida para los trabajadores de la economía popular, constituyéndose en una referente central del proceso de organización de los vendedores ambulantes.

Así, la pugna por mejorar las vidas de integrantes de la cooperativa y habitantes de los barrios a partir de los procesos de construcción y reforma de las casas debe ser comprendida a la luz de su trayectoria política: su experiencia temprana en distintos procesos de organización y militancia y como titular de programas de transferencia de ingresos y su protagonismo como parte de la CTEP. La lucha por promover el acceso a derechos para quienes son parte de la economía popular, supone procesar colectivamente experiencias de vida precarias y proyectar hacia el futuro formas de bienestar, tal como lo ha mostrado Fernández Álvarez (2016) en su etnografía sobre procesos de organización gremial impulsados por trabajadores del espacio público. La autora destaca que en los procesos de organización impulsados desde CTEP los sentidos sociales e históricamente construidos sobre el trabajo asalariado (estable y protegido) operan más como un horizonte para disputar derechos que como un paraíso perdido al cual nostálgicamente se busca retornar. Siguiendo este planteo, las reivindicaciones construidas desde la CTEP recuperan y al mismo tiempo desafían aquellos sentidos clásicos acerca de la relación entre acceso a derechos y trabajo asalariado, destacando el carácter cada vez más excepcional de dicha condición laboral. Así, la demanda se orienta hacia el reconocimiento como trabajadores y el acceso a derechos laborales para un sector amplio de la población que incluye tanto a quienes generan ingresos monetarios por fuera del mercado laboral formal, como a quienes realizan trabajos comunitarios y no remunerados en los barrios. Volviendo a nuestro caso de análisis, la construcción y refacción colectiva de las casas formaba parte de una lucha política más amplia en la que se entrelazaban la demanda por derechos para trabajadores de la economía popular, con la disputa por el reconocimiento de la importancia de una serie

de trabajos comunitarios realizados en los barrios. Las escenas etnográficas relatadas hasta aquí también confirman, siguiendo las reflexiones compartidas por Señorans (2020) que los deseos de *progreso* individuales y familiares no se encuentran escindidos ni son necesariamente contradictorios con la puesta en marcha de luchas colectivas o formas de organización comunitaria.

En coincidencia con lo que han identificado distintos trabajos etnográficos sobre sectores populares en Brasil, en la proyección y concreción de transformaciones materiales en las casas solían cristalizarse deseos y voluntades por alcanzar progresos o mejoras en las vidas. Específicamente, la metamorfosis de una “casilla”- barraco- a una casa de albañilería ha sido analizada enfatizando su carácter proyectivo, en tanto acto que construye a las personas como sujetos de su propia historia, generando la promesa de un futuro mejor y haciendo emerger narrativas de progreso (Cavalcanti, 2009) y ascenso social (Dumans Guedes, 2017; Cortado, 2020). Estos deseos de progreso ligados a la construcción de las casas y a la participación en prácticas colectivas ya aparecían evocados en la cita con la que iniciamos este artículo. Puntualmente, al poner en relación “tener la cooperativa”, con la posibilidad de transformar su vivienda y su forma de vida, mi interlocutora parecía justamente evocar el carácter difuso y no contradictorio entre el progreso propio, los ingresos económicos individuales obtenidos a partir de su titularidad en un programa estatal y la llegada de un momento afín a realizar cambios en las formas de vida, el cual era posible concretar a partir de su participación en proceso de organización colectiva. La “hora de progresar” llegaba no sólo gracias a contar con un ingreso monetario que permitiría comprar materiales, sino impulsada por el “animarse mutuamente” (Dumans Guedes, 2017) que tenía lugar entre compañeros de cooperativa y la ayuda concreta que podían brindarle aportando su tiempo de trabajo.

En reuniones durante jornadas de trabajo y otros intercambios cotidianos, circulaban información y conocimientos acerca de las obras y también solía ocurrir que objetos que quedaban en desuso en una casa, como electrodomésticos o materiales de construcción, fueran reutilizados por otros compañeros, evidenciando que, tal como lo sugieren conceptos como los de “configuración de casas” (Marcelin, 1999) o vecinalidad (Webster, 1976; Pina Cabral, 1991), las casas no constituyen unidades residenciales cerradas sobre sí mismas: están insertas en lazos de cooperación, intercambios y jerarquías (Marcelin, 1999) que las constituyen y les otorgan una existencia particular (Pina-Cabral y Godoi, 2014).

En agosto de 2016, tan sólo algunos días después de que tuviera lugar una masiva movilización en la cual las distintas organizaciones que formaban parte de la CTEP marcharon junto a otros movimientos bajo la consigna de “Tierra, techo y trabajo”, los integrantes de la cooperativa estaban reunidos en el patio de la casa de Silvia. Uno de ellos, comentó que, durante la movilización, había estado ofreciendo estampitas de San Cayetano y espigas “a voluntad” y que con lo que había recaudado había conseguido

comprar 200 ladrillos. Sus compañeros lo felicitaron por la buena noticia y calcularon a ojo cuantos necesitaría para construir la primera habitación, rememorando obras realizadas previamente. “Con eso, ya podés levantar una primera pared, para armar la piecita”, calculó Silvia y le aconsejó utilizar esa primera habitación como espacio para dormir. Enseguida, recordó cómo habían sido las distintas etapas de reforma en las casas que había habitado. “Cuando tenía a mi hija bebé era así, tenía mi piecita, toda de material y la cocina era de madera. De todo esto que ven ahora acá, había solamente una piecita de chapa”, dijo señalando el espacio en el que actualmente estaban reunidos y recordando su llegada al barrio junto a su actual pareja, cuando, estando embarazada del primer hijo de ambos y con dos hijas de una pareja previa se instaló en una vivienda a medio construir.

No fue esta la única vez que escuché a Silvia reponer los cambios que había hecho en su casa y compartir en detalle los distintos pasos a partir de los que había logrado mejorar el espacio que habitaba. Al reponer este recorrido, ella ponía especial énfasis en señalar la productividad de los procesos de organización colectiva que llevaban adelante para mejorar sus condiciones de vida compartiendo mensajes de ánimo y consejos que buscaban motivar en otros la proyección de transformaciones similares.<sup>11</sup>

Aun para ella, que habitaba una casa “de material”, con cocina, sala y varias habitaciones, la construcción de dicho espacio estaba lejos de darse por terminada. En 2017, Silvia y su familia iniciaron una nueva etapa de reformas que se extendió durante los siguientes dos años y para la cual contó con la ayuda del trabajo de su cooperativa y también participaron distintos integrantes de su familia. Las nuevas transformaciones suponían la construcción de un segundo piso con habitaciones para que cada uno de sus cuatro hijos, la reubicación de la cocina y la ampliación de la sala. Con estas modificaciones, Silvia procuraba darles a sus hijos adolescentes mayor comodidad y autonomía para que puedan estudiar en un lugar tranquilo y separado de la sala, en donde habitualmente se desarrollaban reuniones de la cooperativa. Este ciclo de reformas contempló también la instalación de la red de agua corriente en la vivienda, un insumo que hasta entonces extraían a través de una bomba en el fondo del terreno y transportaban en baldes hacia el interior de la casa. Al ofrecerme, un vaso de agua proveniente de esta instalación, Silvia me compartió sus proyecciones de replicar estas reformas en las casas de los compañeros, calculando costos y los conocimientos alcanzados a partir de su experiencia.

Como lo ilustran estos análisis etnográficos y como también ha sido señalado por estudios sobre el tema, la concreción de reformas habitacionales requiere a menudo de aguardar el momento preciso en el que el dinero, los materiales de construcción y el tiempo estén disponibles; haciendo de la espera una acción constitutiva de estos procesos de construcción (Dumans Guedes, 2017). Los procesos de organización colectiva analizados permitían construir condiciones de posibilidad que hicieran posible la reproducción y mejora de las vidas, en un proceso paulatino que interpelaba aspectos

11 | La particular vehemencia con la que Silvia y otros de mis interlocutores destacaban la relevancia de las acciones desarrolladas por parte de las cooperativas y la insistencia por promover el involucramiento de sus integrantes en los distintos proyectos que se llevaban adelante deben ser comprendidas en relación a una serie de debates morales y discursos estigmatizantes que adquirieron particular virulencia en el debate público en el contexto analizado y que tendieron a asociar a los beneficiarios de programas estatales con estereotipos morales negativos como los de la “vagancia” o “pasividad”, buscando a menudo la legitimación para acciones políticas regresivas y distintas modalidades de violencia para con los sectores populares. Como analicé en otro lado (Pacífico, 2021), mis interlocutores también solían afirmar su condición de trabajadores, recuperando criterios de merecimiento que buscaban contrarrestar aquellos discursos que enfatizaban en su pasividad y falta de voluntad. Estas clasificaciones morales también modelaban relaciones entre integrantes de la cooperativa, en un proceso que no estaba exento de tensiones y desacuerdos en torno a cuál era la forma esperada de *participar*.

específicos de la materialidad de las casas. Una mañana, asistimos junto a la cooperativa a realizar una serie de arreglos en la casa de uno de sus integrantes. Entre los arreglos que nos disponíamos a realizar, se encontraba la realización de un camino de cemento en la entrada a la vivienda, reforma que había sido especialmente pensada en relación a que se acercaba el cumpleaños de quince de una de las hijas de la familia y que querían evitar que ella tuviera que pisar el barro al salir de su casa vestida con zapatos de taco y vestido largo.

La lucha por mejorar las vidas trascendía la cuestión del “acceso a una vivienda”, como si ésta fuera una unidad con bordes fijos y construida a priori, para poner en el centro una serie de acciones y reformas que iban desarrollándose a lo largo del tiempo, habilitando cuestiones tales como la posibilidad de tomar un vaso del agua disponible en la propia casa o proyectar momentos de celebración. Tal como ha sido señalado por Ingold (2011), las casas no son nunca la cristalización de un diseño pre existente, sino que están siendo hechas y rehechas a medida que son habitada. El autor propone problematizar la división dicotómica entre acciones dirigidas a construir una casa y aquellas orientadas a vivir en ella, para poner en práctica una mirada que focalice justamente en los modos en que las prácticas de *habitar* (*dwelling*) suponen un hacer y rehacer que se produce a partir de una relación de involucramiento con el entorno. La propia noción de refacciones *sociales*, con la que Silvia sintetizaba el trabajo que realizaban, parecía evocar estos procesos constantes y abiertos de transformación del espacio material a través del tiempo, resaltando la potencia creativa de las prácticas colectivas y la posibilidad de readecuarse a situaciones vitales emergentes o de proyectar nuevas acciones a la luz de las posibilidades brindadas por estas reformas. Si el desarrollo de prácticas políticas colectivas tornaba posible imaginar y poner en marcha mejoras en las condiciones de vida a partir del desarrollo de procesos de construcción y reforma en las casas, estas transformaciones materiales a menudo incluían también la posibilidad de generar espacios para el desarrollo de prácticas políticas, tal como nos referiremos en el segundo apartado.

## PRODUCIR POLÍTICA DESDE Y CON LAS CASAS

Con la ampliación de su casa, Silvia buscaba no sólo mejorar las condiciones de vida propias y de su familia, sino también tener mayor espacio disponible para otras actividades que tenían lugar allí, permitiendo gestar proyectos políticos en esos espacios. La casa de Silvia, era a menudo el punto de encuentro desde donde comenzaban las jornadas laborales y escenario de jornadas de formación y reuniones políticas. Allí también funcionaba el merendero que recibía a niños y niñas del barrio y la huerta en la que producían alimentos que luego repartían entre los integrantes. Estos múltiples usos asignados a los espacios dentro de su casa se hicieron visibles desde la primera vez que la visité. Silvia me había citado en “el obrador”, aclarando que allí solían

reunirse al inicio de cada jornada laboral para retirar herramientas y organizar los trabajos del día. Tal como comprendí durante el transcurso del día, el espacio al cual ella se refería como “el obrador” era un galpón de chapa y madera ubicado al fondo de su casa, en donde se almacenaban aquellas herramientas que utilizaban para realizar sus trabajos.

La experiencia de Cristina, presidenta de la cooperativa “El Nuevo Renacer de Manuelita” en San Miguel, otro distrito ubicado en la zona noroeste del conurbano bonaerense también resulta también ilustrativa del modo en que la participación en organizaciones sociales puede producir transformaciones en las casas. Cuando en marzo de 2017 la visité luego de pasar algunos meses sin verla, encontré su vivienda tan diferente que casi sigo de largo sin reconocerla. Lo que anteriormente había sido un patio de entrada, ahora estaba techado y tenía paredes y ventanas, conformando un ambiente más donde funcionaba el merendero. Al abrirme la puerta, Cristina me mostró modificaciones del interior- la pieza de una de las hijas se había reducido para dar lugar a una pequeña despensa en donde se almacenaba mercadería- y me comentó que todavía faltaban detalles decorativos. En la fachada, pintarían un mural con la cara de Eva Perón y los logos del Movimiento Evita y de la CTEP, organizaciones a las que pertenecía su cooperativa. Estas transformaciones, se sumaban a otras que Cristina había puesto en marcha algunos años atrás, cuando construyeron un taller de carpintería y un local donde comercializar los muebles de madera producidos desde la cooperativa. Al reconstruir estas transformaciones, Cristina mencionó que antes de las reformas, el fondo de su casa estaba ocupado por un parque con algunos árboles frutales, pero que, al poner su terreno a disposición de la cooperativa, todo había quedado “puro cemento: sin árboles, sin pasto, sin parque”

Las casas de Cristina y Silvia, así como la de otras de mis interlocutoras son “mutables”, en el sentido en que Eugenia Motta (2014) propuso para su análisis etnográfico. La autora plantea que además de aquello que habían sostenido otros estudios, al respecto del vínculo entre las reformas habitacionales y la voluntad de dar respuesta a cambios en la composición familiar como nacimientos y casamientos, (Cavalcanti, 2009; Bustamante y McCallum, 2011), la mutabilidad de las casas torna posible la combinación de diferentes actividades para ganar dinero, permitiendo la utilización de algunos de sus ambientes como locales comerciales. Constatar el carácter mutable de las casas, le permitió a Motta (2014) observar la complejidad de las prácticas económicas cotidianas y la porosidad de las fronteras entre economía y parentesco. En nuestro caso, la construcción del local y taller de carpintería en la casa de Cristina, no era tanto una estrategia comercial individual; sino que se encontraba enmarcada en las modalidades de organización derivadas tanto de la acción de programas estatales como de las prácticas políticas promovidas por la CTEP.

Las historias de vida de Silvia y Cristina tienen puntos en común con las de muchas otras mujeres de sectores populares que comenzaron a participar de distintas

formas de organización política hacia fines de la década de 1990, acompañando demandas en torno al trabajo digno y la asistencia alimentaria que desarrollaban los movimientos sociales en un contexto de profunda crisis económica en Argentina. Con dos hijos a cargo y dificultades económicas, Cristina había comenzado a participar de cortes de ruta impulsadas por un movimiento de desocupados de su barrio, a través del cual lograba acceso a alimentos y la titularidad en un programa de transferencia de ingresos. Tras la muerte de su suegro, deciden con su pareja mudarse a un barrio nuevo, a vivir en la casa que éste había dejado desocupada y en ese nuevo barrio entra en contacto con referentes del Evita, movimiento por medio del cual accede en 2009 al Programa Argentina Trabaja. Junto a la cooperativa creada por medio de dicha política, Cristina participó de diferentes trabajos entre los que se encontraron la realización de obras en viviendas y espacios barriales, la producción de alimentos para niños/as del barrio, la elaboración de muebles y juguetes de madera y la organización de eventos de celebración para el día del niño, reyes y navidad. Además, fue involucrándose en asambleas y espacios formativos organizados desde el Movimiento Evita y la CTEP. Al momento que la conocí, hacia fines de 2016 varios militantes del Movimiento se refirieron a ella como una “gran referente”, alguien que tenía “incorporada la lucha” y estaba “creciendo” en la organización.

La presencia mayoritariamente femenina en los procesos de organización gestados desde mediados de 1990 ha sido un asunto ampliamente documentado que llamó la atención de distintos análisis académicos (Andujar, 2005; Causa y Ojam, 2008; Di Marco, 2011). Distintos análisis señalaron que, si bien su protagonismo solía a menudo quedar relegado a las bases de los movimientos, reproduciendo jerarquías de género que obstaculizaban su llegada a puestos de conducción (Svampa y Pereyra, 2003; Andujar, 2005; Cross y Freytes Frey, 2007), estos procesos organizativos trajeron aparejados tensiones y rupturas en las vidas de las mujeres, implicando cambios irreversibles (Bidaseca, 2003; Cross y Freytes Frey, 2007). Se destacó que la participación en asambleas y distintos espacios comunitarios por fuera de los hogares constituyeron “bisagras” que hicieron posible la dinamización de lazos sociales y la adquisición de una mayor autonomía (Causa, 2008), habilitando mayores grados de libertad, generando un punto de partida para desnaturalizar roles tradicionales de género (Rifkin, 2008), permitiendo la apropiación de un discurso de derechos (Di Marco, 2011) y una relectura de sus propias trayectorias (Cross y Partenio, 2011).

Más recientemente, el debate acerca de la participación política de mujeres de sectores populares se centró en la pregunta acerca de la potencialidad de articular las demandas por trabajo digno con otras históricamente puestas en agenda por el feminismo tales como como la violencia de género y los derechos sexuales y reproductivos (Tarducci y Rifkin, 2010; Di Marco, 2011; Korol, 2016). El desarrollo de masivas movilizaciones en repudio a los femicidios y distintas expresiones de violencia machista y la apropiación de medidas de protesta tales como la huelga, a partir de los paros

de mujeres, fueron reconocidos como “momentos de apertura” (Sciortino, 2018) que permitieron la articulación de reivindicaciones del feminismo con las de la economía popular, desafiando los límites de aquello que se entiende por trabajo y visibilizando la centralidad de los trabajos no remunerados para la sostenibilidad de la vida (Gago, 2018).

En efecto, tanto Silvia como Cristina se reconocían como trabajadoras de la economía popular y solían reivindicarse como parte de aquellos sectores de la población que “inventan su propio trabajo” para sobrevivir. A menudo, estas reivindicaciones solían hacerse presentes como parte de un planteo político más amplio que destacaba el valor de una serie de trabajos comunitarios- como las tareas de asistencia alimentaria, la refacción de viviendas, las huertas- desarrollados bajo dinámicas alternativas a lo mercantil y el trabajo asalariado, en las cuales las mujeres tenían un protagonismo particular. Consignas como “si nuestro trabajo no vale, produzcan sin nosotras” o “el ajuste es violencia”, solían levantarse en pancartas durante distintas movilizaciones evidenciando esta confluencia entre las demandas de la economía popular y los feminismos. Como lo señalan las experiencias de Silvia y Cristina, el desarrollo de esas formas de organización colectiva, la reivindicación del valor de los trabajos comunitarios no remunerados y el despliegue de arreglos para hacer frente a los efectos de las crisis económicas en las vidas de los sectores populares se articulaba con una serie de prácticas que tenían lugar en las casas de las mujeres impulsando la transformación material de estos espacios. Al reconstruir aspectos importantes de sus trayectorias políticas tanto Silvia como Cristina solían aludir a los modos en que habían transformado sus casas y recordar los distintos espacios que habían habitado. La reconstrucción de los cambios en las casas proveía un soporte desde el cual narrar el pasado (Cavalcanti, 2009; Motta, 2014). Como señalamos en el apartado previo, al contrastar su casa actual con las condiciones en las que estaba al momento de su mudanza- “sólo una piecita de chapa y madera”- Silvia no sólo reconstruía sus logros personales; sus palabras se proyectaban hacia sus compañeros, inscribiendo estos cambios como parte de aquello que era posible conseguir a partir de sus luchas políticas.

Cristina también hacía mención a su experiencia de participación en procesos de organización colectiva al señalar los cambios en su casa. Cuando evocaba su vínculo con el Movimiento Evita, ella remarcaba sentirse “orgullosa” y “agradecida” por todo lo que había sido posible “conseguir” a partir del desarrollo de formas de organización colectiva:

Yo le tengo mucho amor a esta organización. Y a parte del amor, el respeto se lo ganó con todo lo que nos dio y con las posibilidades que nos da en los barrios. (...) Para mí es un orgullo ser del Movimiento Evita. Siempre muy agradecida a mi organización porque sin mi organización hoy yo hubiera estado en la calle. Yo estuve a punto de perder mi casa” (Cristina, entrevista realizada el 25-1-2019).

Cuando le pregunté a qué se refería con “perder su casa”, Cristina me comentó que hacía algunos años, había recibido una carta de desalojo producto de una deuda que habían acumulado unos parientes que habían vivido allí antes que ella. En esos momentos difíciles, contar con “la cooperativa” y el ingreso monetario que percibía por el Argentina Trabaja, habían sido apoyos fundamentales para poder saldar sus deudas y evitar el desalojo. Según ella reconstruía, la cooperativa y la organización tornaban la propia existencia de su casa como posible. Los sentimientos- de gratitud, orgullo, amor, - con los que ella evocaba su vínculo con el Movimiento, estaban asociados tanto a la posibilidad de haber logrado mejoras en sus condiciones de vida- conservar y mejorar su casa- como a la proyección colectiva de mejoras en las vidas de compañeros y vecinos: “todas las posibilidades que nos da en los barrios”. Si la organización y la cooperativa, le habían permitido conservar su vivienda, era poniendo éste espacio a disposición que se afianzaba su compromiso y participación en las luchas del movimiento y la confederación.

Podría pensarse que personas como Cristina o Silvia llevan adelante transformaciones en sus casas procurando hacer en ellas un espacio para desarrollar proyectos políticos. Es decir, que la reforma y construcción de las casas tienen como meta el despliegue de estas prácticas de militancia. Sin embargo, si atendemos al modo en que estos cambios se van dando de forma paulatina a lo largo del tiempo, esta explicación teleológica de las reformas puede ser complejizada. Al abordar las prácticas políticas colectivas como un *transcurrir*, cuyos horizontes y modalidades van definiéndose en el proceso (Fernández Álvarez, 2016), podemos observar que dichas transformaciones no implican solamente la resolución de objetivos previamente determinados—hacer funcionar un merendero, una carpintería—. Muy a menudo, algunas mujeres comienzan “haciendo merendero” en sus patios y jardines y, una vez que estas actividades ya están desarrollándose con regularidad, al aumentar la afluencia niños, se identifica la necesidad de un espacio cerrado en el cual refugiarse del frío y la lluvia. Ya al disponer de salones bajo techo, estos se constituyen en escenarios de actividades nuevas, como actividades formativas, de recreación, entre otras. Recuperando a Miller (2013), no son solo las personas las que reforman sus casas para dar curso a metas; la materialidad de los objetos tiene sus propios efectos y tiene la potencia de impulsar a las personas a hacer cosas. Esta transformación de los espacios materiales no estaba exenta de contradicciones y ambivalencias para mis interlocutoras, ya que podía involucrar la pérdida de árboles y pasto, como comentaba Cristina, o la necesidad de establecer límites entre aquellos espacios utilizados para reuniones, asambleas y aquellos en los que otros habitantes de la casa comían, estudiaban, descansaban.

Tiempo después de las últimas reformas que realizó en su casa, las cuales brindaron un espacio bajo techo para el funcionamiento del merendero, Cristina decidió mudarse junto a su marido y su hijo menor a una casa recién construida en el terreno de su suegra en otro barrio del distrito, dejando la vivienda en donde

funcionaban el merendero y el taller de carpintería a sus hijos mayores y “como sede del movimiento”. Al comentar la decisión de su mudanza, ella destacó que buscaba “descansar un poco” de todo lo que sucedía en su casa y poder estar más cerca de su madre que había quedado sola tras la muerte de uno de sus hermanos. En enero de 2019, la visité en este nuevo barrio. Una mujer que vestía una remera de la CTEP me fue a buscar a la parada del colectivo para guiarme hacia el lugar. Entré por un patio delantero que estaba cerrado con un techo de chapa. Tres mujeres revolvían una olla apoyada en una cocina del tipo industrial y conectada a una garrafa. Al interior de la casa, sobre la mesa, ya estaba listo el mate y un aroma a guiso acompañó nuestra charla, en la cual Cristina me contaba que, al mudarse, se había encontrado con “muchísima necesidad” y se había puesto en movimiento para poder “mejorar un poco el barrio” y poner en funcionamiento un comedor que atendiera las necesidades alimentarias de sus vecinos. El cerramiento del patio, por el cual yo había ingresado y en donde varias mujeres cocinaban la cena de la noche había sido una reforma reciente, dispuesta para acompañar esta iniciativa.

Si en su casa nueva, una vez más, los patios se techaban para albergar grandes ollas y poner en marcha prácticas de asistencia alimentaria, era tal vez porque la “política” no se producía en un lugar fijo, sino que se generaba justamente a partir de las relaciones y el compromiso práctico (Ingold, 2011) establecido con el entorno. En estos casos, ese entorno estaba atravesado por profundas necesidades y privaciones materiales que caracterizaban a las vidas de los vecinos. Un conjunto de condiciones que, al ser leídas a partir de trayectorias de militancia hacían que se regeneren procesos ya conocidos impulsando el desarrollo de nuevos procesos de organización.

## **REFLEXIONES FINALES**

En este artículo reconstruí las experiencias cotidianas y trayectorias de mujeres que formaron parte de cooperativas creadas a partir del Argentina Trabaja, nucleadas en el Movimiento Evita, dentro de la CTEP. Mi análisis se inscribe y busca aportar a una serie de hallazgos recientes desarrollados por la antropología de las casas, orientados a capturar la complejidad de procesos sociales y prácticas generadas en estos espacios destacando su centralidad en la producción de formas particulares de vida y en la proyección de horizontes a futuro. Específicamente, aquí busqué destacar los entrecruzamientos e influencia mutua entre los procesos de construcción y reforma material de las casas de mujeres de sectores populares y el desarrollo de prácticas de organización colectiva dirigidos a la reproducción y mejora de las vidas.

Recuperando articuladamente los aportes que brinda la mirada antropológica en cuanto al estudio de la política colectiva y la revisión que la disciplina ha hecho del concepto de casa, propongo pensar a estas últimas como procesos políticos colectivos que participan del desarrollo de prácticas de militancia y tornan difusos los límites

entre la política y la vida. Para mis interlocutoras, vincularse a un movimiento social y desarrollar prácticas de militancia implicó no solamente participar de actividades fuera de los hogares –movilizaciones, reuniones, asambleas, trabajos–, sino también hacer cosas en sus casas; transformando los espacios materiales, habilitando el acceso a mejores condiciones de vida y la posibilidad de generar formas de trabajo en ellas. En el *transcurrir* de las prácticas políticas colectivas, sus acciones se pusieron en relación con las posibilidades y limitantes que introducían las materialidades de las casas. La disponibilidad de terrenos permitía proyectar el desarrollo de huertas, la construcción de “obradores” o talleres productivos y desalones para llevar adelante prácticas de ayuda alimentaria y estos espacios eran luego ocupados para nuevos fines, trascendiendo los usos para los que inicialmente habían sido pensados.

Atender a la articulación entre procesos de transformación material de las casas y la participación política de mujeres de sectores populares permite poner en suspenso miradas duales que presuponen la existencia de fronteras tajantes entre lo público y lo privado. Así, estos hallazgos etnográficos pueden brindar claves para aportar a un objetivo común tanto dentro de la antropología política como feminista: la problematización de los límites de aquello que es definido como “político”. Los estudios feministas han realizado un gran aporte en pos de repensar estas dicotomías, resaltando los supuestos androcéntricos y jerárquicos que derivan de ellas. En particular, las revisiones que desde estas miradas se han hecho de la economía ortodoxa permitieron tensionar la escisión entre actividades productivas y reproductivas (Federici, 2010), visibilizando el valor económico y social de los trabajos no remunerados (Carrasco, 2003, Picchio, 2009), evidenciando la complejidad y desigualdades de género involucradas en aquello que ocurre en los hogares (Rodríguez Enríquez, 2015) y contribuyendo así a problematizar aquellas estructuras de pensamiento binarias y con pretensión de universalidad que dan por sentada la existencia de un dominio privado-doméstico, ajeno a la política y a la producción y asociado a lo femenino (Pérez Orozco, 2014). Asimismo, estas reflexiones dialogan con observaciones que han sido puestas de relieve por algunas autoras dentro del feminismo negro, en relación al significado político que las casas pueden albergar en tanto espacio de dignidad y resistencia (hooks, 1990). Siguiendo a bell hooks, Iris Young (2005) ha colocado interesantes reflexiones al resaltar que el excesivo énfasis puesto en la relación entre las casas y la opresión de las mujeres, implicó muchas veces desatender su lugar como expresión de valores humanos únicos, como sostén a identidades personales y colectivas y de trabajos creativos que trascienden a la asociación entre lo doméstico y la mera preservación o reproducción de lo existente. En este sentido, la autora llama la atención acerca de los procesos de subjetivación y creación que se ponen en juego al trabajar e intervenir sobre las casas.

En este artículo, mostré que la transformación material de las casas puede proporcionar bases para la generación de procesos de organización colectiva, reinventando creativamente los límites entre lo público y privado y miradas restringidas sobre

Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

“la política”. Sin pasar por alto el hecho de que las casas pueden ser también espacios inseguros para muchas mujeres, donde transcurren distintas formas de violencia e injusticias en torno a la distribución de trabajos de cuidado; las escenas reconstruidas en estas páginas dan cuenta de los modos en que experiencias atravesadas por privaciones materiales y asimetrías pueden ser politizadas a través de la transformación de las casas. Lejos de ser únicamente el terreno de la naturalización de los roles de género, mis interlocutoras construyeron a partir de las reformas en sus casas, posibilidades para construir distintas formas de liderazgo político, constituyéndose en referentes centrales de sus organizaciones.

En síntesis, la evidencia recogida en estas páginas sugiere que las prácticas políticas colectivas pueden generar nuevos sentidos para la relación entre las mujeres y sus casas que no quedan definidos a partir de exclusión directa con respecto al ámbito público. Asimismo, estos procesos de organización habilitaron formas de politización de asuntos convencionalmente definidos como privados o domésticos, tales como las condiciones de las viviendas o las posibilidades de proyectar cambios o “progresos” en las formas de vida.

---

**Florencia Daniela Pacífico** es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la misma casa de estudios. Actualmente es becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente del Instituto de Ciencias Sociales y Administración en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNA) y en el Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

**FINANCIACIÓN:** Este trabajo presenta avances de una investigación realizada con financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Becas internas doctorales. Convocatoria 2014; Beca Postdoctoral. Convocatoria 2019). Asimismo, se enmarca en proyectos de investigación financiados por la Universidad de Buenos Aires (UBACyT 20020170100374BA) y la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación Científica y Tecnológica (PICT PICT-2018-03095 y 2016-2043)

---

## BIBLIOGRAFÍA

ANDUJAR, Andrea. 2005. *Mujeres piqueteras: la repolitización de los espacios de resistencia en la Argentina (1996-2001)*. Buenos Aires, Clacso.

ARCIDIACONO, Pilar; BERMUDEZ, Ángela. 2018. “¿Cooperativismo como oportunidad perdida? Problemas estructurales y coyunturales del cooperativismo bajo

Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

programas". *Ciudadanías. Revista de Políticas Sociales Urbanas*, n. 2: 83-111.

ARCIDIACONO, Pilar; Kalpschtrej, Karina; Bermúdez, Ángeles. 2014. "¿Transferencias de ingresos, cooperativismo o trabajo asalariado? El Programa Argentina Trabaja". *Trabajo y Sociedad*, n. 22: 341-356.

BIDASECA, Karina. 2003. "Piqueteras: identidad, política y resistencia". VII *Jornadas de Historia de las Mujeres. II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Salta, IADE.

BORGES, Antonadia. 2011. "Mujeres y sus casas: retrospectiva y perspectiva de un sendero en antropología y sociología". *Estudios Sociológicos*, vol. 29, n. 87: 981-1000.

BUSTAMANTE, Vania; MCCALLUM, Cecília. (2011). "Parentesco y casas en un barrio de bajos ingresos asistido por el Programa Salud Familiar en Salvador, Bahía, Brasil". *Salud Colectiva*, vol. 7, n.3: 365-376. DOI 10.18294/sc.2011.271

CARRASCO, Cristina. 2003. "La sostenibilidad de la vida humana, ¿un asunto de mujeres?". En: LEON, Magdalena (comp.) *Mujeres y trabajo, cambios impostergables*. Porto Alegre, Veraz Comunicação, pp-11-49

CARSTEN, Jane; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

CAUSA, Adriana. 2008. "Mujeres Piqueteras: Travesías, biografías y piquetes". En: CAUSA, Adriana; OJAM, Julieta (comp.) *Mujeres Piqueteras: Trayectorias, identidades, participación y redes*. Buenos Aires, Baobab, pp. 19-46.

CAVALCANTI, Mariana. 2009. "Do barraco à casa: tempo, espaço e valor(es) em uma favela consolidada". *Revista Brasileira*

*de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 69: 69-80. DOI 10.1590/S0102-69092009000100005

CORTADO, Thomas. 2020. "Casas feitas de olhares: uma etnografia dos muros em um loteamento periférico do Rio de Janeiro". *Etnográfica*, vol. 24, n. 3, 665-682. DOI 10.4000/etnografica.9357

CRAVINO, Cristina. 2004. "El barrio concebido como comunidad: reflexiones acerca de algunos supuestos presentes en la focalización territorial de políticas asistenciales". *Cuaderno Urbano: Espacio, Cultura y Sociedad*, n. 4: 75-98. DOI /10.30972/crn.441759

CRAVINO, Cristina. 2011. *Organización territorial y conflictos urbanos del Partido General Sarmiento. Una mirada desde la historia*. Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento.

CROSS, Cecilia; FREYTES FREY, Ada. 2007. "Movimientos piqueteros tensión de género en la definición del liderazgo". *Argumentos*, vol. 20, n. 55: 77-94.

CROSS, Cecilia; PARTENIO, Florencia. 2011. "¿Cuál cambio social?: La articulación colectiva de experiencias de menosprecio y la conformación de un espacio de mujeres en un movimiento social". *Punto Género*, n. 1: 187-209.

DE L'ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Federico. 2020. "Governing the house: an ethnographic approach". *Etnográfica*, vol. 24, n. 3: 655-664. DOI 10.4000/etnografica.9341

DE L'ESTOILE, Benoit. 2014. "Money is good, but a friend is better". Uncertainty, Orientation to the Future, and 'the Economy'. *Current Anthropology*, vol. 55, n. 59: 562-573. DOI 10.1086/676068

DI MARCO, Graciela. 2011. "Las demandas en torno al aborto legal en Argentina y la constitución de nuevas identidades políticas". En: DI MARCO, Graciela; TABBUSH, Constanza (orgs.), *Feminismos, democratización y democracia*

Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

radical. *Estudios de caso de América del Sur, Central, Medio Oriente y Norte de África*. San Martín, UNSAM Edita, pp. 177- 200.

DUMANS GUEDES, Andre. 2017. "Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas". *Mana—Estudos de Antropologia Social*, vol. 23, n.3: 403-435. DOI 10.1590/1678-49442017v23n3p403

FEDERICI, Silvia. [2004] 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Segunda ed.). Buenos Aires, Tinta Limón.

FERNANDEZ ALVAREZ, María Inés. 2016a. "Introducción: El desafío de hacer juntos(as)". En: FERNANDEZ ALVAREZ, María Inés (eds.). *Hacer juntos (as). Contornos, relieves y dinámicas de las prácticas políticas colectivas en sectores subalternos*. Buenos Aires, Biblos, pp-11-30

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés. 2016b. "Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular". *Ensamblés*, vol. 3, n. 4 y 5: 72- 89.

FERNANDEZ ALVAREZ, María Inés. 2020. "Building from heterogeneity: the decomposition and recomposition of the working class viewed from the "popular economy" in Argentina". *Dialectical Anthropology*, vol. 44, n. 1: 57-68. DOI 10.1007/s10624-018-9509-6

FERNANDEZ ALVAREZ, María Inés; WOLANSKI, Sandra, SEÑORANS, Dolores; PACIFICO, Florencia . . . C. Cavigliasso. 2019. "Introducción". En: *Bajo sospecha. Debates urgentes sobre las clases trabajadoras en la Argentina actual*. Buenos Aires, Editorial Callao.

FERRAUDI CURTO, María Cecilia. 2013. "La territorialización de las políticas públicas asistenciales en Buenos Aires después de 2001". *Sociais e Humanas*, vol. 26, n. 2: 260-273.

FREDERIC, Sabina. 2004. *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

FREDERIC, Sabina; Masson, Laura. 2006. "Hacer política en la provincia de Buenos Aires: cualidades sociales, políticas públicas y profesión política en los 90". *Anuario de Estudios en Antropología Social*, vol. 1, n. 1: 129-138.

GAGO, Verónica. 2018. "#Nosotras Paramos: notas hacia una teoría política de la huelga feminista". En: GAGO, Verónica, GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; DRAPER, Susana, MENENDEZ, Mariana, MONTANELLI, Marina y ROLNIK, Sueli (orgs.) *8M Constelación Feminista*. Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 7- 24.

GRASSI, Estela. 2012. "Política sociolaboral en la Argentina contemporánea. Alcances, novedades y salvedades". *Revista Ciencias Sociales*, n. 135-136: 185-198. DOI 10.15517/rcs.voi135-136.3676

GRIMSON, Alejandro. 2009. "Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires". En: GRIMSON, Alejandro (ed.). *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 11-38.

HEREDIA, Beatriz. 1979. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e terra.

HINTZE, Susana. 2007. *Políticas sociales argentinas en el cambio de siglo. Conjeturas sobre lo posible*. Buenos Aires, Espacio Editorial.

HINTZE, Susana. 2018. "Políticas, asociatividad y autogestión en la Argentina post 2015. El punto de vista de los sujetos". *Otra Economía*, vol. 11, n. 20: 136-155.

HOOKS, bell. 1990. "Homeplace [a site for resistance]". En hooks, bell.. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, South and Press, pp. 45-53.

Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

HOPP, Malena. 2015. "Identidades laborales de destinatarios del Programa Ingreso Social con Trabajo "Argentina Trabaja"". *Trabajo y Sociedad*, n. 24: 207-223.

HOPP, Malena. 2017. "Transformaciones en las políticas sociales de promoción de la economía social y del trabajo en la economía popular en la Argentina actual". *Cartografías del Sur*, n. 6: 19-41. DOI 10.35428/cds.voi6.86

INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London, New York, Routledge, Taylor and Francis group.

KOROL, Claudia. 2016. "Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera". *Nueva Sociedad*, n. 265: 142-152.

MANZANO, Virginia. 2013. *La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Rosario, ProHistoria.

MARCELIN, Louis HERN. 1999. "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 5, n. 2: 31-60. DOI 10.1590/S0104-93131999000200002

MILLER, Daniel. 2001. *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*. New York, Berg Publishers.

MILLER, Daniel. 2013. *Trecos, troços e coisas: Estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro, Zahar.

MDSN. 2010 *Guía informativa del programa de Ingreso Social Con Trabajo*. Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, Argentina.

MORENO, Lucila. 2017. *Producir lugares, regular la vida y crear política: Etnografía de procesos de urbanización en barrios populares de la zona norte del*

*Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires

MOTTA, Eugenia. 2014. "Houses and economy in the favela". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. Vol. 11, n. 1: 118-158. DOI 10.1590/S1809-43412014000100005

PACÍFICO, Florencia. 2021. "Un lugar en la cooperativa. Emociones e imágenes morales en la producción de prácticas colectivas a partir de programas sociales". *Revista del Museo de Antropología*, vol. 14, n. 2: 135-148. DOI 10.31048/1852.4826.v14.n2.28539

PALMEIRA, Moacir. 1977. "Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional". *Contraponto*, vol. 2, n. 2: 103-114.

PÉREZ OROZCO, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate*. Madrid, Traficantes de Sueños.

PICCHIO, Antonella. 2009. "Condiciones de vida: Perspectivas, análisis económico y políticas públicas". *Revista de Economía Crítica*, n. 7: 27-54.

PINA-CABRAL, João. 1991. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa, Difel.

PINA-CABRAL, João; Godoi, Emília Pietrafesa. 2014. "Apresentação: Dossiê Vicinalidades e Casas Partíveis". *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 2: 11-20. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2014.89105

RIFKIN, Debora. 2008. "Mujeres piqueteras en el Barrio María Elena". En A CAUSA, Adriana y OJAM, Julieta (comp.) *Mujeres Piqueteras: Trayectorias, identidades, participación y redes*. Buenos Aires, Baobab, pp. 47-77.

RODRIGUEZ ENRIQUEZ, Corina. 2015. "Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad". *Nueva Sociedad*, 256: 30-44.

Las casas como procesos colectivos. Reflexiones etnográficas sobre prácticas políticas de mujeres de la economía popular

SCIORTINO, Silvana. 2018. "Consideraciones sobre el movimiento amplio de mujeres a partir del 'Ni una menos': Continuidad histórica, diversidad y trayectorias locales". *Publicar*, vol. 16, n. 24: 27-47.

SEÑORANS, Dolores. 2020. "Economías populares, economías plurales. Sobre la organización gremial de los trabajadores costureros en Buenos Aires, Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*, n. 51: 189-206. DOI 10.34096/cas.i51.8240

SVAMPA, Maristella; Pereyra, Sebastian. 2003. *Entre la ruta y el barrio, la experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos.

TARDUCCI, Mónica y Rifkin, Debora. 2010. "Fragmentos de historia del feminismo en Argentina". En: CHAHER, Sandra; SANTORO, Sonia, (comps.) *Las palabras tienen sexo II*:

*herramientas para un periodismo de género*. Buenos Aires, Artemisa Comunicaciones, pp. 17-39.

WIGGERS, Raquel. 2013. "Casa, família e pertencimento: A construção da pessoa em uma localidade no sul do Brasil". *Tematicas*, vol. 21, n. 42: 151-172.

WOORTMANN, Klaas. 1981. "Casa e família operária". *Anuário antropológico*, vol. 5, n. 1: 119-150.

WEBSTER, David. 1976. *A Sociedade Chope: Indivíduo e Aliança no Sul de Moçambique*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

YOUNG, Iris. 2005. "House and home: Feminist variations on a theme". En: YOUNG, Iris. *On female body experience "Throwing like a girl" and other essays*. Nueva York, Oxford University Press, pp. 123-154

---

Recibido el 18 de noviembre de 2020. Aceptado el 18 de octubre de 2021.

# Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos<sup>1</sup>

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192797>

<sup>1</sup> | Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no VI Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia, no simpósio "Diálogos e desafios metodológicos na antropologia da arte e da performance", em novembro de 2020. Agradeço às coordenadoras pela interlocução, bem como às pareceristas anônimas da revista pelos comentários ao texto.

## Edilson Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
edilson.pereira@eco.ufrj.br  
<https://orcid.org/0000-0001-8308-661X>

## RESUMO

O artigo revisita a obra de Pierre Verger para analisar as condições de formação do seu olhar, acompanhando-o desde a França até o Brasil, o Benin e a Nigéria. Com apoio na literatura especializada, analiso os usos sociais da fotografia e abordo quatro modulações da alteridade expressas pela fotografia de Verger e de seus contemporâneos: indo da tipificação científica-moderna; passando pelo objeto de interesse etnográfico/antropológico; seguindo pelo englobamento da perspectiva religiosa e ritual; até o tratamento estereotipado do candomblé pelo mercado editorial. Considero, enfim, a contribuição de Verger para a transformação da cultura visual associada aos cultos afro no país.

## PALAVRAS-CHAVE

Fotografia documental, fotojornalismo, religiões afro-brasileiras, arte e antropologia, antropologia visual

## PHOTOGRAPHY AND AFRO-BRAZILIAN SACRED: MODULATIONS OF DIFFERENCE IN PIERRE VERGER AND HIS CONTEMPORARIES

**ABSTRACT** The article revisits the photographic work of Pierre Verger to analyze the formation of his gaze, accompanying his biography from France to Brazil, Benin and Nigeria. Based on the specialized literature, I discuss the social uses of photography and address four modulations of otherness expressed by the photography of Verger and his contemporaries: first, the scientific-modern typification; then, the object of ethnographic / anthropological interest; later, encompassing the religious and ritual perspective; and finally, the stereotyped representation of candomblé by the Brazilian publishing market. Finally, I consider Verger's contribution to the transformation of visual culture associated with Afro cults in the country.

## KEYWORDS

Documentary photography, photojournalism Afro-Brazilian religions, art and anthropology, visual anthropology

## INTRODUÇÃO

Em um conhecido artigo sobre a ontologia da imagem fotográfica, André Bazin afirmava que a originalidade da fotografia residia em “sua objetividade essencial”, algo confirmado pelo nome das lentes que substituem o olho humano: a “objetiva” (1991: 22). Tratava-se de um princípio ontológico afinado com as concepções modernas de ciência, conhecimento e razão. Poucas linhas à frente, o autor acrescentava outra característica basilar da fotografia e sua eficácia: ela produziria “uma transferência de realidade da coisa para a sua reprodução” (*op. cit.*). Leitora de Bazin, Susan Sontag afirmou que essa segunda faceta da fotografia a aproximava dos ritos mágicos – justamente aqueles que a modernidade europeia tratava de definir como algo relegado ao passado, como costumes de povos não civilizados. Segundo a autora, “Nosso sentimento irreprimível de que o processo fotográfico é algo mágico tem uma base genuína. (...) uma foto não é apenas semelhante a seu tema (...). Ela é uma parte e uma extensão daquele tema; e um meio poderoso de adquiri-lo, de ganhar controle sobre ele” (Sontag, 2004: 172).

Considerando a dupla constituição da imagem fotográfica, que atende à projeção de objetividade cara aos modernos e opera em chave análoga a formas de afetação comuns a práticas mágicas não ocidentais, proponho neste artigo abordar as relações estabelecidas na vida e obra do francês Pierre Verger com o universo dos *candomblés* que ele fotografou. Embora Verger já tenha sido tema de outros estudos (Guran, 1998; Nóbrega e Echeverria, 2002; Souty, 2011; Rolim, 2014; entre outros), há que se sublinhar o fato de que a atenção de muitos pesquisadores se volta especificamente à sua atuação profissional. De minha parte, proponho abordar sua obra como uma linguagem que interage e se afeta por culturas visuais mais amplas, que orientam modos de ver historicamente constituídos (Pereira, 2019; 2020).

A revisitação da obra de Verger nos interessa como uma chave de acesso a um conjunto maior de questões, dentre as quais se destacam as modulações da diferença organizada segundo os pares que contrapõem as noções de civilizado/primitivo, moderno/tradicional. A trajetória do fotógrafo-etnólogo francês, que se radica no Brasil e se torna *babalaô* na Nigéria, é observada como uma via de superação ou mesmo desconstrução da divisão nós/eles, permitindo que a própria modernidade e suas linguagens sejam integradas ao tema de estudo (Latour, 1994). Assim, proponho abordar sua fotografia como um tipo de acontecimento que permite o encontro não só de fotógrafos e fotografados, mas de sistemas de pensamento e ação que podem tanto se reforçar quanto colidir, exprimir assimetrias de poder e formas de representação da diferença.

Em termos gerais, a análise parte do ambiente cultural francês do século XIX, no qual a fotografia assumiu uma missão civilizadora para chegar, em seguida, no momento da iniciação fotográfica de Verger. Nessa etapa, já no cenário cultural do entreguerras europeu, veremos como os usos da fotografia se complexificam. Trata-se

de um momento marcado pelo cruzamento de saberes, no qual fotografia, arte e antropologia dialogam de modo a orientar uma nova percepção a respeito de povos e civilizações não ocidentais. Ao se vincular à rede de profissionais que atuavam em museus etnográficos de Paris, Verger entra em contato com uma forma de compreensão do ser humano que observa as diferenças socioculturais sem hierarquizá-las – um princípio que seria mantido na documentação fotográfica que ele realiza ao viajar por vários países do mundo.

Após abordar seu contexto de formação primeira, o artigo acompanha a mudança de Verger para o Brasil e sua iniciação nos cultos afro-brasileiros, em especial o candomblé. À medida que se intensifica o trânsito que ele realiza entre a Bahia, o Benin e a Nigéria, nota-se que suas lentes passam a enfatizar as continuidades e aproximações entre os dois lados do Atlântico e, nesse movimento, o próprio observador se posiciona como um mediador – entre continentes e modos de pensamento. As lentes “objetivas” do fotógrafo branco e europeu se afetam pelo vivido e Verger se torna Fatumbi. Sua fotografia passa a exprimir uma espécie de devir negro (Souty, 2011), no qual aquilo que é visto e fotografado transforma aquele que fotografa e vice-versa.

Uma vez considerada a confluência entre Verger e o povo de terreiro, bem como o aprofundamento de seus estudos sobre a religião, evoco um contraponto a seu modo de documentar os ritos afro-brasileiros, recuperando os exemplos oferecidos pelo cineasta francês Henri-Georges Clouzot e pelo fotógrafo brasileiro José Medeiros. Medeiros e Verger eram colegas contratados do Departamento Fotográfico da revista *O Cruzeiro*, publicação de grande popularidade entre os anos 1940 e 1960 e que contribuiu diretamente para a familiarização de muitos brasileiros com o fotojornalismo e suas narrativas visuais sobre a alteridade. Embora compartilhassem um grande domínio da linguagem fotográfica, suas abordagens contrastavam no uso das imagens: enquanto Medeiros as utiliza como uma ferramenta de extrair a verdade e expor os segredos dos rituais religiosos, a contragosto de muitos, veremos que Verger faz outro uso das fotografias.

Cabe ressaltar que o contexto no qual as abordagens documentais de Verger e Medeiros concorrem entre si corresponde a um momento sensível do processo de transformação da imagem pública desses cultos no Brasil. Até as primeiras décadas do século XX, o candomblé e a umbanda haviam sido objeto de perseguição policial e judicial, tendo suas práticas rituais estigmatizadas como “feitiço”, “fetichismo” e “crime” (Maggie, 1992; Sansi, 2020). Nem o estatuto de “religião” lhes era assegurado (Giumbelli, 2008). A vida e a obra de Verger, em contrapartida, contribuem na apreensão da história cultural do país para além da matriz colonial europeia. Elas oferecem uma via de apreensão da alteridade diaspórica e afro-brasileira que permite desconstruir as grandes divisões pervasivas do pensamento ocidental moderno, abrindo novas rotas para o conhecimento dos temas retratados e de suas cosmologias.

## A INVENÇÃO MODERNA E O OLHO DO ETNÓGRAFO

O século XIX, no qual se celebra a invenção do aparato fotográfico moderno, foi também o período de intensificação do colonialismo europeu. Para Azulay (2019), a dissociação entre os efeitos do colonialismo e as narrativas em torno da história da fotografia acabou consolidando a ideia de que o invento moderno seria algo neutro ou iminentemente positivo em si mesmo. Assim, pensar a fotografia como mero indício da evolução das tecnologias ou um avanço da humanidade, conforme argumentavam seus entusiastas, seria ignorar a sua participação em campanhas políticas e práticas de epistemicídio que erigiam, a partir do ponto de vista europeu, certo imaginário sobre os não detentores do mesmo invento (Blanchard *et al.*, 2011).

De fato, o desenvolvimento da fotografia na França do século XIX fez com que ela assumisse o papel de uma metonímia da própria civilização europeia, que avançava sobre o mundo para expandir seu poder e saber (Samain, 2001). Na antropologia que despontava naquele período, marcada por um viés naturalista, as fotografias serviram para decodificar “tipos humanos” que eram hierarquizados entre si, como subgêneros de uma mesma classe. A tecnologia fotográfica atendia, portanto, ao fortalecimento de um sistema de verdade previamente estabelecido pela ciência: “A fotografia fornece ao homem de ciência não somente indícios, traços, marcas, pistas, mas também ‘evidências’ e, às vezes, até ‘provas’” (ibid.: 106). Dado seu caráter de verificador e atestador do real, as fotografias eram tidas como aparatos neutros e objetivos. “Para muitas pessoas, elas nem são imagens, mas o mundo em si. Não haveria nada a dizer sobre elas, apenas aprender sua mensagem”, sintetiza Bruno Latour (2008: 120) ao falar da transparência atribuída às imagens científicas.

No início do século XX, sobretudo após a Grande Guerra, no momento de formação fotográfica e visual de Pierre Verger [1902-1996], nota-se que os modos de pensar e representar figurativamente o ser humano se complexificam. Para além dos usos científicos, a fotografia se torna um objeto caro à intervenção criativa. Artistas de vanguarda, como os surrealistas, rompem com o valor denotativo atribuído à objetividade fotográfica e exploram o seu efeito “narcótico” e transformador da visão. Eles consideravam que ao deslocar as imagens de seus usos e sentidos habituais, elas exprimiriam conteúdos imprevisíveis, criando novas formas de afetação de seu público. As imagens tinham tal importância para esse movimento que, segundo o poeta Louis Aragon, o termo “surrealismo” se referia a uma “provocação descontrolada da imagem para si mesma e para o que ela acarreta no domínio da representação”, onde cada imagem pode obrigar o seu observador a “rever todo o Universo” (*apud* Chéroux, 2009: 02; tradução livre). Para os surrealistas, as imagens – fossem as dos próprios europeus ou de não europeus – atuavam de modo a provocar reações não controladas da psique e da imaginação humana.

O ambiente cultural do entreguerras é marcado pela continuidade do interesse mantido pelos europeus em relação às sociedades ditas primitivas ou pré-modernas,

mas que passam a ser percebidas para além do enquadramento do exotismo e atraso. Assim como os artistas interessados na autocrítica da civilização e da racionalidade moderna, também os antropólogos e sociólogos da época passam a compreender os “não civilizados” como uma “alternativa séria” aos europeus, isto é, “como fontes estéticas, cosmológicas e científicas” (Clifford, 2014: 125). Em contraste com a perspectiva exotizante do século XIX, “que partia de uma ordem cultural mais ou menos confiante em busca de um *frisson* temporário, uma experiência circunscrita do bizarro, o surrealismo moderno e a etnografia saíam de uma realidade profundamente questionada” – foi assim, sugere James Clifford (2014: 124), que “o relativismo cultural tornou-se possível”.

Nesse cenário, a antropologia com ênfase na abordagem etnográfica se situa em um ponto intermediário entre a ciência e a arte. A primeira usava as imagens para verificar o real que ela mesma construía discursivamente, enquanto a segunda manipulava, decompunha e remontava a fotografia para rever ou expandir sua indexicalidade. De sua parte, a etnologia francesa se apresentava como uma espécie de iconoclastia acadêmica, pois revertia pressupostos do senso comum e atribuía um significado a rituais que, até então, pareciam irracionais aos olhos europeus (Clifford, 2014). Marcel Mauss, nome de referência na área e especialista no estudo dos sistemas religiosos e da magia, incentivava seus alunos do Institut d'Ethnologie a usarem o registro fotográfico, sonoro e videográfico como parte dos métodos a serem empregados em pesquisas de campo (Mauss, 1926). No meio acadêmico francês, Mauss ajudava a redefinir o uso antropológico das imagens ao mesmo tempo que, em outros países da Europa, as histórias da fotografia e da antropologia se articulavam com base no compartilhamento de “procedimentos semióticos quase idênticos” na representação do outro (Pinney, 1996: 29).

Através da consolidação dos estudos etnográficos, os pesquisadores constata-  
vam a relatividade das lógicas socioculturais, considerando que cada objeto ou prática pesquisada se articulava a um sistema maior que orienta o seu sentido e uso. É sob tal entendimento que Marcel Griaule, que se formou antropólogo sob os ensinamentos de Mauss, coordena a Missão Etnográfica e Linguística Dacar-Djibouti, entre 1931-1933, atravessando o continente africano da costa ocidental à oriental, desde o litoral no Atlântico até os arredores do Mar Vermelho. A missão visava constituir um grande acervo de “objetos etnográficos” a serem exibidos e no Muséum National d'Histoire Naturelle e no Musée d'Éthnographie du Trocadéro, ambos em Paris, incluindo artefatos rituais e um considerável conjunto de fotografias e rolos de filmagem. Nessa modalidade de produção de imagens, a fotografia e o cinema amplificavam o repertório europeu através da documentação de algo distante, física e simbolicamente, trazendo-o para perto. Ainda que as fotografias produzissem imagens de uma dada realidade, elas não eram tomadas como autoevidentes. O “olhar acurado para o detalhe significativo” (Clifford, 2014: 128) era algo que caracterizava tanto os textos etnográficos quanto as fotografias que os acompanhavam e eram expostas em museus.

Ainda que as “missões etnográficas” estivessem inextricavelmente vinculadas às condições de pesquisa proporcionadas pelo colonialismo, elas são interessantes porque revelam também os movimentos críticos e reflexivos internos à antropologia. Em seus cadernos de campo, Michel Leiris (2007), outro aluno de Mauss que participou da expedição Dacar-Djibouti, mesclou os procedimentos surrealistas da escrita automática e da valorização das imagens oníricas com as descrições etnográficas da incursão pelos países africanos. Sua escrita rompe com os procedimentos do objetivismo científico e exprime um desejo de encontrar uma alteridade que o permitisse ir além do intelectualismo francês. Tal busca ressoa a configuração da própria antropologia naquele momento, enquanto conhecimento que se consolidava “como espaço de encontro e circulação de saberes, científicos e artísticos, e que afetou os que dela participaram” (Peixoto, 2011: 196).

Leiris dizia que o “O olho do etnógrafo”<sup>2</sup> enxerga não só aquilo que está diante si, como realidade objetiva, mas o que resultava do encontro entre essa realidade e as imagens prévias e profundas que ele carregava consigo a respeito da alteridade. A fabulação do outro, na verdade, integrava uma longa tradição literária que era alargada pelos antropólogos e inspirava muitos leitores. Pierre Verger, que expressava desde jovem um grande interesse pelas viagens e pelo alargamento de seu repertório cultural e familiar, narra que seu primeiro contato com os rituais africanos mantidos no Brasil se deu através da literatura de Jorge Amado (Verger, 2007: 65). Foi ao ler *Jubiabá*, de 1935, obra na qual Salvador é descrita como uma “cidade religiosa, cidade colonial, cidade negra da Bahia” (Amado, 2008: 61), que o francês produziu suas primeiras imagens mentais sobre o povo baiano.

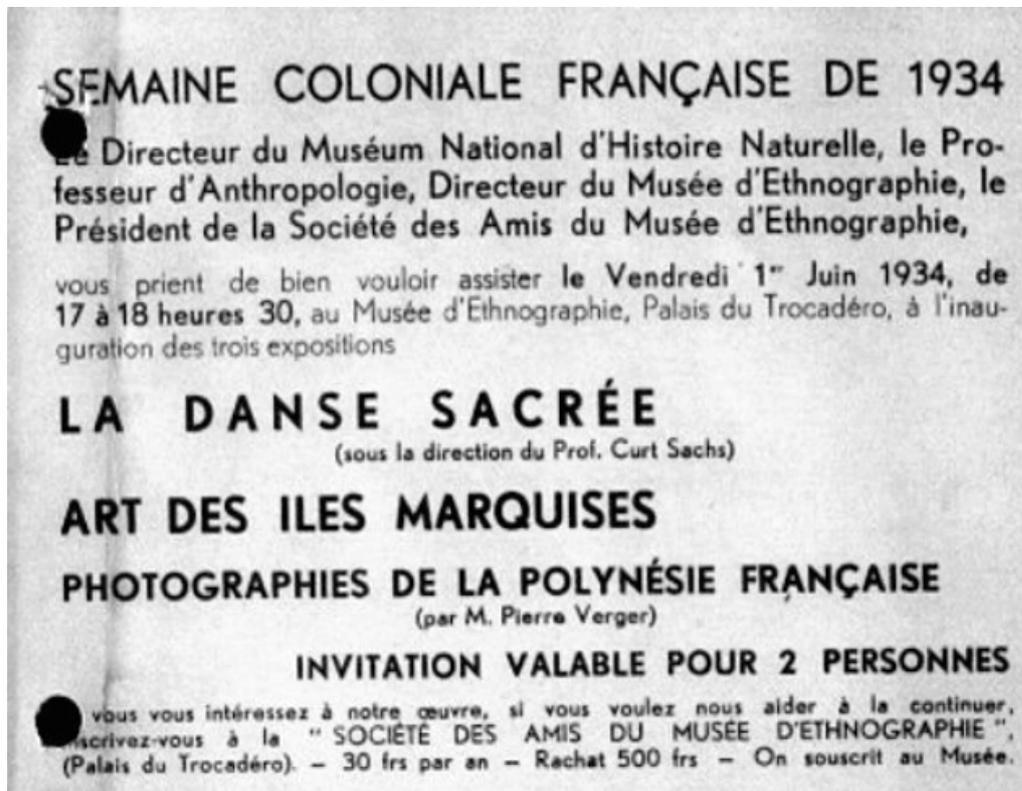
2 | Ensaio de Leiris publicado na revista *Documents*, vol. 2, n. 7, 1930, na véspera de sua partida para a expedição etnográfica no continente africano.

## FOTOGRAFIA COMO MODULAÇÃO DA DIFERENÇA

O olhar fotográfico de Verger se formou, primeiramente, por meio do acúmulo de experiências produzidas em várias viagens internacionais, nas quais ele se depara com novos hábitos, costumes e estéticas, que eram traduzidos como conteúdos atraentes para os europeus interessados na apreensão de outras culturas. Ele se inicia na prática fotográfica em 1932, com 30 anos de idade, quando compra sua primeira Rolleiflex, uma câmera de segunda mão. De acordo com a biografia organizada por Nóbrega e Echeverria (2002), Verger viaja ao Taiti em 1933, em companhia de seu amigo/afeto Eugène Huni, e permanece na região por quase um ano e meio. Em 1934, quando retorna à França, suas fotografias da Polinésia Francesa são incorporadas à exposição sobre as civilizações do Pacífico, no Museu Etnográfico do Trocadéro. As imagens integram um conjunto maior de artefatos, performances e construções temporárias produzidas no contexto das exposições coloniais, realizadas em capitais europeias desde o século XIX e que contribuíam para a formação de uma cultura visual sobre os povos não europeus (Blanchard *et al.*, 2011).

Figura 1

Fac-símile do convite da Semana Colonial Francesa, inaugurada em 10 de junho de 1934. Fonte: retirado de Rolim (2014:16).



Antes mesmo da abertura dessa exposição, Verger é contratado pelo jornal diário *Paris-Soir* para realizar uma “volta ao mundo” como repórter fotográfico. Juntamente com dois jornalistas, ele parte para os Estados Unidos, Japão e China, enquanto outros fotógrafos cobrem os demais países anunciados na matéria de capa. Tratava-se de um empreendimento jornalístico que se apoiava no interesse preexistente sobre outros povos e culturas do mundo, mas valendo-se do impacto produzido pelas imagens e pela sua reprodução em larga escala. A fotomontagem na capa do *Paris-Soir*, de 19 de abril de 1934, é indicativa do caráter monumental atribuído à atividade de Verger e seus colegas, em uma época de acirramento político, poucos anos antes da 2ª guerra mundial.

Figura 2

Capa do Paris-soir anunciando a "volta ao mundo" realizada pelos repórteres do jornal. Fonte: Paris-Soir, 1934.



Source: gallica.bnf.fr | Bibliothèque nationale de France

Desde o início, a trajetória profissional de Verger seria marcada por uma dinâmica de trabalho com contratos temporários mantidos com jornais, centros de pesquisa e agências de fotografia – incluindo a Alliance Photo, que precedeu a famosa agência Magnum. Nos vários postos de trabalhos que foram sendo assumidos, ano após ano, Verger constituiu um *corpus* de imagens que atendia simultaneamente às demandas etnográficas em voga na França e ao interesse dos periódicos de ampla circulação da época, com destaque para as revistas ilustradas e suas grandes reportagens.

A repercussão positiva obtida por seus primeiros trabalhos colaborou para sua admissão, ainda em 1934, como responsável do laboratório fotográfico do Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Naquele momento, o museu já contava com um significativo acervo de imagens, incluindo as dele próprio e aquelas produzidas em “expedições etnográficas” coloniais. A produção de Verger avançou à medida que ele acumula viagens internacionais e se conecta a uma rede de intelectuais e pesquisadores que trabalhavam na transformação do museu do Trocadéro, fundado em 1878, no novo Musée de l'Homme. Segundo Clifford (2014), o antigo museu se mantinha como um ambiente de reunião de “objetos etnográficos” sem uma ordem expositiva

única, como um depósito de curiosidades.<sup>3</sup> A nova versão do museu etnográfico, em contrapartida, exprimia “o amadurecimento de um paradigma de pesquisa [que] cria a possibilidade de uma acumulação de conhecimento” (ibid.: 141-142) – um paradigma afinado com a institucionalização e maior legitimidade alcançada pela etnologia na época. Por essa razão, a criação do Museu do Homem agrupava tanto especialistas no campo da arte quanto ex-alunos de Mauss, incluindo Alfred Métraux e Maurice Léenhardt, entre outros.

Em 1935, refazendo parte do caminho traçado anteriormente por Griaule e Leris na Missão Dacar-Djibouti, Verger viaja até os países da África subsaariana e conhece a região do Daomé, atual Benin, e da Nigéria – locais para onde ele voltaria muitas vezes quando estuda a história da diáspora africana. No ano seguinte, Verger conhece Marcel Gautherot, que fora contratado para colaborar com a organização expositiva do Museu do Homem, que seria inaugurado em 1937.<sup>4</sup> Naquele mesmo ano, Verger faz um *tour* entre as Antilhas, México e América Central. Na maior parte de seus registros, é notável a afinidade estilística que ele mantém com a estética do movimento da Nova Objetividade que, entre outros aspectos, valoriza imagens bem focadas e de apelo humanista, apostando em uma modalidade de documentação do real que visava superar os constrangimentos do formalismo clássico, das fotos oficiais posadas, e ir além do esteticismo das vanguardas artísticas, desprendidas do real (Segala, 2010). Em 1937, Verger documenta a inauguração da Exposição Universal realizada no Museu do Homem. E, no ano seguinte, duas imagens feitas em sua viagem aos países da África subsaariana são integradas à mostra coletiva *Photography 1839–1937*, na sessão de fotografia contemporânea do MoMA, em Nova Iorque. Com pouco mais de cinco anos de trabalho, sua carreira como fotógrafo documentarista já havia alcançado repercussão internacional.<sup>5</sup>

As imagens dessa primeira fase da carreira de Verger já se mantinham na órbita da forma antropológica de apreender as diferenças culturais: a fotografia se convertendo em ferramenta eficaz para documentar e dar a conhecer a diversidade de hábitos, crenças e formas da vida humana. Nesse aspecto, é importante lembrar que a ideia de “diversidade” não resulta da estabilidade ou fixidez cultural que, em algum momento, seria “descoberta” ao acaso. Antes, ela é o produto de processos historicamente constituídos que orientam a forma de pensar e representar, inclusive visualmente, as relações de identidade e alteridade (Thomas, 1991: 317). Aquilo que se enxerga como diferente diz, portanto, respeito não somente ao que é visto, mas ao olhar do observador, estando relacionado com quadros de compreensão daquele que vê e fotografa um outro.

Quando Pierre Verger sai da França para documentar a diversidade de práticas culturais em países de vários continentes, ele não apenas se depara com algo novo, mas articula os termos que permitem expressar visualmente essa diferença, valendo-se de uma linguagem – a fotográfica – compartilhada e valorizada por seus contemporâneos.

3 | Exatamente por serem “mal classificados e mal rotulados” (Clifford, 2014: 141) é que eles seriam atraentes aos surrealistas – interessados em arranjos imprevistos e não sistemáticos entre coisas, pessoas e imagens.

4 | Marcel Gautherot, que se tornaria um importante nome da fotografia documental voltada ao patrimônio cultural brasileiro, se iniciou na fotografia a partir do laboratório coordenado pelo colega Verger, nove anos mais velho (Segala, 2010).

5 | As imagens identificadas no catálogo são descritas como “601. Banbara mask” e “602. Bobo Dance, French Sudan”. Conf. (The Museum of Modern Art, 1937).

Nesse sentido, as fotografias de Verger e de outros documentaristas da época colaboravam para a construção de uma representação da alteridade. Juntos, eles produziam um inventário visual do mundo (Sontag, 2004: 73), visto a desde a Europa. No contexto de sua atuação primeira como fotógrafo, Verger entrava em contato com diferentes culturas retratando-as como exemplos variados de um catálogo (antropológico) que documenta a multiplicidade do humano. A fotografia se confirma assim como “linguagem universal” (Sander, 2012) que comunica a despeito do conhecimento do idioma local do outro retratado. Ainda que sempre mediada pela cultura visual do fotógrafo-observador, a fotografia dá a ver aquilo que estaria além dele mesmo e de seu sistema de pensamento.

## ENCONTRO COM OS OLHOS DE XANGÔ

A primeira vinda de Verger para o Brasil ocorre no início dos anos 1940, incluindo uma passagem pelo carnaval carioca, em 1941. Mas foi em 1946, quatorze anos desde sua iniciação como fotógrafo, que ele fez sua mudança definitiva para o país. Sua chegada, ao contrário do que ocorre mais frequentemente entre os europeus que viajam para cá, ocorreu pelo interior e não pelo litoral. Ele adentra no território nacional vindo da Bolívia, de onde segue para Corumbá e, finalmente, a São Paulo. Na estação de trem da Luz, na capital paulista, Verger foi recepcionado por Roger Bastide, antropólogo francês que ocupava, na Universidade de São Paulo, a vaga liberada por Claude Lévi-Strauss na década anterior. Ambos, Bastide e Lévi-Strauss, estavam conectados à rede de pesquisadores do Museu do Homem, que Verger conhecia de perto.

Pouco tempo depois, Verger viaja para o Rio de Janeiro e se hospeda em Copacabana, na mesma pensão onde então morava Marcel Gautherot, que havia se mudado para o Brasil alguns anos antes. Nos três meses que permanece no antigo Distrito Federal, Verger é inserido na rede de amigos já estabelecida por Gautherot, apresentando-o a figuras como Jorge Amado e o argentino Carybé. Foi com esse último e sua esposa, Nancy, que Verger começou a frequentar um “terreiro de macumba” na cidade pouco tempo depois de sua chegada (Nóbrega e Echeverria, 2002: 148-149).

Em sua temporada carioca, Verger fecha um contrato de trabalho com a redação de *O Cruzeiro*, uma das revistas de maior circulação da época e que, junto à *Manchete*, se estabelecera como mídia hegemônica para difusão da narrativa fotográfica. Por intermédio de um expediente editorial que valorizava as imagens e as “atualidades”, tais revistas projetavam aos leitores um sentimento difuso de cosmopolitismo, operando como um índice da desejada modernização do país e de sua imprensa (Costa & Burgi, 2012). Muitas das imagens veiculadas na mídia impressa eram produzidas para compor grandes reportagens, nas quais se enfatizava a ideia de descoberta ou aventura reforçada pela narrativa jornalística, tendência recorrente na mídia internacional.

No momento da contratação de Verger, a redação de *O Cruzeiro* já contava com a presença do fotógrafo e cineasta Jean Manzon, também francês, que havia se instalado no Rio em 1940. Antes de assumir tal posto na redação da revista, Manzon havia se encarregado pelo Setor de Fotografia do Departamento de Imprensa e Propaganda, do governo de Getúlio Vargas – uma posição que havia contribuído para o *status* que ele então alcançava. Com isso, e “na impossibilidade de absorção de dois grandes fotógrafos no mesmo núcleo de redação, Assis Chateaubriand, dono dos Diários Associados, transferiu os serviços de Verger para a sucursal da Bahia” (Nóbrega e Echeverria, 2002: 150). Fosse obra do acaso ou destino, Verger seguiria a recomendação de Bastide, especialista no estudo dos cultos afro-brasileiros, de ir conhecer a Bahia. Ao rememorar sua chegada, Verger dizia que “foi Roger Bastide que me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na região Nordeste deste país” (*apud* Morin, 2017: 18).

Em Salvador, Verger se diria encantado com a forte presença negra e sua vocação para celebrações de vários tipos. Ele relata: “Nessa época, eu costumava acompanhar todas as festas: Santa Bárbara, Conceição da Praia, Senhor Bom Jesus dos Navegantes, os ternos de reis da lapinha (...) a festa do Bonfim” (*apud* Nóbrega e Echeverria, 2002: 156). Através das celebrações católicas e das constantes trocas com especialistas no estudo das religiões afro-brasileiras, Verger se dava conta de que, no universo cultural brasileiro, aqueles santos eram todos simetrizados com outros, da umbanda e do candomblé, com suas próprias tradições.

Trabalhando para *O Cruzeiro*, Verger então viaja ao Recife para fotografar as performances dos Reis Congos, o carnaval pernambucano e assiste, pela primeira vez, às cerimônias dos orixás nagôs, nos terreiros de Xangô. Da capital pernambucana, ele escreve para o antropólogo Alfred Métraux, vinculado ao Museu do Homem, manifestando seu interesse em colaborar com a pesquisa comparativa que este realizava dos *voduns* nos países ocidentais da África, no Haiti e no Brasil. Em 1948, eles se encontram no Haiti e, ao acompanhar uma cerimônia de possessão naquele país, Verger se diz “possuído pelo ‘demônio da fotografia’”. Ele encara e fotografa o “deus encarnado, que avançou em minha direção com um ar ameaçador e pôs-se a me jogar pedras apanhadas do chão” (*apud* Nóbrega e Echeverria, 2002: 172). Nesse embate, o ente religioso se contrapõe ao fotográfico, que reage capturando a imagem do primeiro.

Quando atentamos à atuação de Verger no Brasil, por outro lado, nota-se que ocorre um encontro entre o uso documental da fotografia, que acentua sua faceta moderna como artefato tecnológico a serviço da reprodução de imagens da alteridade, e o regime visual dos próprios contextos e atores que se fotografa. Para retratar os rituais, Verger emprega os conhecimentos fotográficos acumulados em sintonia com outros, novos, que vai adquirindo sobre as mitologias e estéticas dos cultos afro. Lidando com religiões marcadas pela ritualização dos segredos, ele procura respeitar aquilo que pode ser dito e visto dentro de um terreiro. Em suas relações com os povos de

Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos

santo, Verger evita fazer interrogatórios de pesquisa. Ele observa e participa, fotografa quando é autorizado e avança na conversa à medida que as relações se consolidam (Nóbrega e Echeverria, 2002).

A sua atuação é marcada, ainda, por uma mudança no enquadramento da alteridade. Quando Verger formaliza o desejo de pesquisar as práticas culturais e religiosas nos dois lados do Atlântico, a partir da história da escravidão nas Américas, ele passa a focar não só as diferenças culturais, mas focaliza sobretudo as continuidades da ancestralidade africana no Brasil e no Caribe. O seu interesse pela continuidade – mais do que pelas discontinuidades e reinvenções – encontra ressonância na abordagem que Roger Bastide mantinha em relação aos cultos afro-brasileiros. Tal perspectiva fez com que, mais recentemente, ambos fossem chamados criticamente de “inventores da tradição ioruba” (Morin, 2017: 26), indicando que seus estudos colaboraram para a estabilização da própria tradição investigada, em contraste com outras matrizes, que foram representadas como menos “tradicionais”.

Tal enfoque não minava, contudo, o efetivo interesse que ambos mantinham por outras linhagens. Em 1949, eles publicam o ensaio *Candomblé* na revista *A Cigarra*, presidida também por Assis Chateaubriand, apresentando um ritual de iniciação que eles acompanharam no terreiro baiano de Joãozinho da Gomeia, de nação angola. A matéria trazia fotografias de Verger e texto de Bastide, que citava alguns pioneiros no estudo das religiões afro-brasileiras, como Arthur Ramos e Nina Rodrigues. Com isso, nota-se o tom antropológico do ensaio, ainda que endereçado a um público amplo, não só acadêmico (Bastide e Verger, 1949).

**Figura 3**  
Primeiras páginas da reportagem  
“Candomblé”. Fonte: Retirado de  
Bastide e Verger (1949)  
Pierre Verger/D.A. Press.



**Figura 4**

Neófito se preparando para a iniciação, Candomblé Cosme, Salvador, Brasil (1946 - 1953). Fotos Pierre Verger©Fundação Pierre Verger



**Figura 5**

A saída da laô, momento coletivo da feitura de santo. Candomblé Cosme, Salvador, Brasil (1946 - 1953). Fotos Pierre Verger©Fundação Pierre Verger.



A longa amizade mantida por Verger e Bastide produziu efeitos na produção intelectual de ambos. Ao analisar suas cartas, Morin (2017) constata que Verger solicitava a Bastide textos para acompanhar suas fotos em revistas, enquanto Bastide interpelava a pesquisadores franceses atuando no continente africano, como Théodore Monot, do Institut Français de l'Afrique Noire, para que concedessem uma bolsa de pesquisa a Verger. Em 1949, quando Pierre Verger tentava interpretar os dados produzidos em sua incursão no Daomé (atual Benin), ele apela aos conhecimentos de Bastide, que lhe responde indicando “vários autores que haviam publicado sobre o fetichismo e o totemismo e que poderiam esclarecê-lo sobre a natureza dos orixás” (ibid.: 19).

Neste ponto, cabe sublinhar que as preocupações de Verger se afinavam tanto às de natureza antropológica, manifestadas por seu amigo francês, quanto às que resultam da mediação religiosa. Antes de iniciar sua pesquisa sobre as heranças africanas fora daquele continente, Verger foi consagrado a Xangô por Mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá de São Gonçalo do Retiro. Ainda no Brasil, ele realiza um *bori* para o santo de sua cabeça antes de partir para a África (Nóbrega e Echeverria, 2002: 179). Em *Notas sobre o culto de orixás e voduns*, Verger narra como seu interesse de pesquisa – fotográfica, etnográfica e histórica – contribuiu para sua inserção no candomblé:

Uma familiaridade de muitos anos no Brasil com as práticas religiosas dos *nagô* e dos *djèjè* (cultos prestados aos *Orisa* e *Vodun*) apresentava a vantagem de proporcionar às pesquisas realizadas na África pontos de partida e referência precisas (...).

De volta ao Brasil, o conjunto dos elementos trazidos da África – informações, fotos, certos objetos carregados de *ase*, entregues aos fieis dos *Orisa* na Bahia – deu um pouco de crédito a quem, do ponto de vista da seita, ainda era um “clandestino” e foi admitido a se incluir entre aqueles que os *Orisa* protegem (Verger, 2012: 14).

Na mesma obra, o autor descreve os resultados de outras duas incursões de longa duração que ele faz no continente africano, estabelecendo um contínuo trânsito entre cidades do Brasil, Benin e Nigéria. Na segunda dessas viagens, em 1949, a pesquisa de Verger na região sudeste do Benin o leva a um duplo aprendizado. Ele aprofunda sua pesquisa sobre os *nagôs*-iorubas e é admitido no culto a Xangô na cidade de Ifanhin. Depois, em Saketê, ele é iniciado nos rituais do mesmo orixá e recebe o nome de *Xangowumi*, “Xangô me convém” (Guran, 1998). A fotografia, que havia viabilizado sua primeira aproximação nos candomblés, passa a ser modulada pela transformação de seu olhar. Pois Xangô, como dizia Jorge Amado, é o orixá “cuja vista alcança longe e vê por dentro” (Amado, 2010: 118).

A literatura do escritor baiano oferece um bom exemplo da constituição de uma noção de pessoa multifacetada, não atomizada, que se reflete na vida de Verger. Um dos protagonistas de Jorge Amado, Pedro Archanjo – um nome cristão – é conhecido também como *Ojuobá* – termo em iorubá, que significaria “Os olhos de Xangô”, um

título importante junto ao terreiro de candomblé. Já no caso do nosso personagem, quando Verger retorna novamente ao Benin e à Nigéria, em 1953, ele passa pelos rituais de sua terceira iniciação. Nesse momento, o ocidental Pierre Verger se torna babalaô, “pai do segredo”, sob o nome Fatumbi: “Ifá me fez renascer” (Nóbrega e Echeverria, 2002: 419).

A troca de nomes, mais do que uma substituição de *personas* incompatíveis entre si, expressa a forma própria de combinação e relação com a alteridade vivenciada nos candomblés. Ao invés de considerar a diferença como uma separação, ela é pensada como uma possível forma de adição, em uma cosmologia segundo a qual “o indivíduo é um ser compósito, feito de uma pluralidade de elementos” (Souty, 2011: 390). O diferente engloba e compõe o mesmo. A religião africana acolhe o europeu Verger e vice-versa. Desde então, o disparar de sua câmera ocorre como parte de um processo mais amplo de conhecimento técnico, estético e religioso.

A produção intelectual desse período culmina, em 1954, na publicação de *Dieux d'Afrique: Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil*, resultado da pesquisa de Verger. O fotolivro foi financiado pelo *Institut Français de l'Afrique Noire* e é composto por uma narrativa de 160 imagens, configurando-se como um marco na pesquisa das culturas transatlânticas e da antropologia visual das religiões afro-brasileiras. Intelectuais de renome da época, como Gilberto Freyre, classificam a obra como o resultado de uma “ciência-arte” afinada à antropologia. As fotografias de Verger eram vistas como “primores de arte, [e] são também excelentes como documentação científica: ciência antropológica ou etnológica. Pois é a figura humana, não isolada mas em relação com o seu grupo, a sua cultura” que ele documenta (Freyre, 1954: 24). Freyre sublinha, ainda, a importância dos meios visuais e sonoros na apreensão científica de “realidades distantes”, como o fazia Verger:

Há quem negue de todo a Pierre Verger a condição de cientista. Cientista convencional, ele, com certeza, não é. Nem pretende ser. Mas ninguém que seja para uma época como a nossa – tão visual quanto auditiva em seus processos de apreensão das realidades distantes – uma expressão do que outrora se chamava «gaia ciência». (...) sua ciência-arte é antes revelação que divulgação (*op. cit.*).

A ideia de “revelação” é particularmente interessante quando pensamos em fotografias que retratam práticas religiosas. Nesse caso, o ato de revelar segue menos o sentido de descortinar para exibir, e mais o de experimentar para conhecer. Embora Verger tivesse chegado aos terreiros mediado pela fotografia, as imagens que ele divulgava e fazia circular no mercado editorial passavam por um crivo que evitava produzir atritos com a religião (Tacca, 2012: 281; Morin, 2017: 205). Quanto mais envolvido no universo dos orixás, melhor seria o discernimento de Verger sobre o que podia ser externalizado do contexto ritual.

Ao avançar nas relações estabelecidas nos terreiros – de candomblé, de Xangô e de tambor de Mina, na Bahia, em Recife e no Maranhão, respectivamente, – Verger e seus interlocutores abriram caminho para o estabelecimento de outro modelo epistemológico na produção de conhecimento sobre as religiões de matriz africana no país (Souty, 2011: 462). Nesse modelo, que remete a uma segunda etapa de sua biografia, como fotógrafo e pesquisador, as habituais assimetrias que marcam a relação do saber-poder ocidental com os não ocidentais são subvertidas à medida que o próprio fotógrafo se inicia em outros sistemas de pensamento e ação. Sistemas que passam a coexistir com aquele de sua formação.

Como efeito disso, Verger resiste à recomendação de jornalistas e antropólogos, incluindo Bastide, que o incentivavam a divulgar imagens menos conhecidas dos rituais afro-brasileiros, incluindo as de práticas sacrificiais. Por outro lado, sua iniciação religiosa não se opera como uma entrada em um sistema de crenças encerrado em si mesmo. A trajetória de Verger evidencia um modo de lidar com as forças do sagrado religioso que respeita seus interditos mantendo uma crítica racionalista, francesa. Ao recompor sua biografia, autores como Morin (2017: 26) chegam a sugerir, inclusive, que “Pierre Verger não acreditava na existência de um segredo”. Na realidade, ele “impunha-se o silêncio por todos esses homens e mulheres que tinham confiado nele e com os quais ele convivia. E essa experiência vivida era da ordem do indizível” (*op. cit.*). Mais do que uma transformação linear, que o posicionaria entre dois estados mutualmente opostos, ideia ancorada no binarismo ocidental, sua *persona* vai sendo composta por camadas simultâneas e heterogêneas entre si. A objetividade associada à ontologia fotográfica, moderna, se justapõe a uma ontologia não ocidental e diaspórica. A fotografia e o fotógrafo, ambos marcados pela ambivalência de suas mútuas-composições.

**Figura 6**

Verger e seus interlocutores, um deles com câmera na mão, em Briki, Ifanhin, no Bénin (1958). Fotos Pierre Verger©Fundação Pierre Verger.

**UM CONTRAPONTO: IMAGENS PERIGOSAS**

Enquanto Verger seguia seu destino (*odu*), outro francês chegava ao Brasil do início dos anos 1950, também interessado nos rituais afro-brasileiros. O cineasta Henri-Georges Clouzot, acompanhado de sua esposa, Vera Amado, vinha ao país com a intenção de realizar um filme, “*Le Brésil*” (inacabado), e trazia consigo 3,5 toneladas de equipamentos e milhões de francos para bancar a filmagem. Os planos de Clouzot, entretanto, foram sendo progressivamente frustrados por dificuldades alfandegárias e pelo controle político que deixava entrever uma possível censura pelo governo brasileiro (Tacca, 2003; Kassab, 2004). O cineasta então se engaja, por três meses, na produção de uma fotorreportagem que seria publicada na revista *Paris Match*, em maio de 1951, com o título “*Les possédées de Bahia*”.

A matéria, que é anunciada pela editora como um “extraordinário documento etnográfico”, se vale da legitimidade alcançada pelo conhecimento antropológico na França para apresentar a aventura daquele estrangeiro, branco, que havia conseguido

penetrar no santuário dos “deuses negros” onde são praticados os “ritos sangrentos de iniciação” (Kassab, 2004). O conjunto de fotografias feitas por Clouzot é acompanhado por um texto que se refere a ele em terceira pessoa, sem autoria informada e que é marcado por um tom exotizante. Afirmar-se que na cidade de Salvador, que celebra Xangô, haveria “96 igrejas, para 453 templos fetichistas declarados à polícia, sem contar os clandestinos” (ibid.).

A reportagem gera comoção entre vários atores. Entre os que conheciam profundamente o universo do candomblé e desconfiavam das intenções de Clouzot, a matéria foi recebida como um desserviço à imagem pública da religião. Algumas semanas após a publicação, Bastide escreve para Verger e menciona a “sórdida reportagem de Clouzot em *Match*” (Bastide, 2017: 203). Na mesma carta, ele afirma seu desejo de “dar a comer a minha cabeça” – em referência ao ritual do *bori*, que marca uma das etapas da iniciação no candomblé. Embora sem a experiência de passar pelo ritual, ele mesmo, Bastide escreve dois artigos em protesto, ainda em 1951.<sup>6</sup> Anos depois, o sociólogo comenta a matéria e a subsequente publicação do fotolivro *Le Cheval de Dieux* (Paris, 1951), com as fotos de Clouzot feitas na Bahia, afirmando que “Clouzot nada compreendeu da mentalidade do negro baiano e apresenta uma noção engraçada de ‘segredo’, que o faz desviar para falsas pistas, impedindo-o de ver o que há de mais importante no culto” (Bastide, 1961: 10).

Outro grupo de atores que reage à publicação francesa é a equipe de *O Cruzeiro*, cujo interesse se pautava menos na crítica ao viés etnocêntrico da concorrente estrangeira, e mais em uma estratégia comercial. Se um francês havia conseguido produzir um “furo” de reportagem como aquele, a maior revista do país poderia gerar um impacto semelhante em seus leitores-consumidores. Os editores da revista brasileira definem que o responsável pela tarefa de adentrar em um terreiro de candomblé para acessar e fotografar os rituais que permaneciam em segredo seria o piauiense José Medeiros [1921-1990]. Ele morava no Rio desde 1939 e, em 1946, ano em que Verger se mudou para o Brasil, começou a trabalhar no *O Cruzeiro* por influência de Manzon. Medeiros trabalhou na revista por quinze anos, incluindo períodos coincidentes com Verger, e realizou diversas viagens internacionais, sendo considerado um nome de relevo na história do fotojornalismo brasileiro.

Uma diferença entre José Medeiros e Pierre Verger era destacada, contudo, desde a carta enviada pelo chefe de redação de *O Cruzeiro*, Leão Gondin, para o fotógrafo brasileiro. Gondin incitava José Medeiros a assumir a reportagem, em resposta a Clouzot, e dizia saber que Verger “possui fotografias tão sensacionais ou mais sensacionais do que as do cineasta francês”, tendo, por isso, sido “convenientemente cantado para ver se nos cedia tal material”. Entretanto, Verger “manda dizer que ‘em hipótese nenhuma publicará agora’” (apud Tacca, 2012: 282). O chefe recomendava, então, que Medeiros seguisse o plano de conseguir um furo jornalístico em segredo: “ninguém deve saber, principalmente Verger” (op. cit.).

6 | Os artigos publicados por Bastide, na revista *Anhemi*, foram: “A etnologia e o sensacionalismo ignorante” e “O caso Clouzot e *Le Cheval de Dieux*” (Tacca, 2012).

Acompanhado pelo jornalista Arlindo Silva, Medeiros seguiu para a capital da Bahia para adentrar nos terreiros do candomblé. Segundo Tacca (2002; 2003; 2012), que realizou entrevista com o fotógrafo, ele dizia se sentir desconfortável nas primeiras incursões. Mesmo sem portar a câmera, a sua presença era frequentemente questionada nos terreiros. Em um deles, a mãe-de-santo, em meio ao seu estado de transe, teria se voltado a ele e alertado: “Você veio aqui para fotografar mas não vai, não!” (Tacca, 2002: 02).

Esse atrito com a liderança religiosa – e com o próprio orixá – fornece um indício inequívoco da mudança de enquadramento entre a fotografia que seria realizada por Medeiros e aquela discutida anteriormente. A intenção da reportagem d’*O Cruzeiro* era justamente enfatizar a existência de segredos no candomblé para valorizar a sua descoberta e posterior exposição nas páginas da revista. Enquanto Verger se aprofundava no saber iniciático, a abordagem de seus colegas ficcionalizava a diferença como uma divisão, uma separação que justificaria a revelação de algo oculto sobre o outro – o “verdadeiro candomblé” (*op. cit.*). Aqui, o “revelar” da fotografia opera em sentido que minimiza o papel mediador do aparato técnico-mecânico e acentua sua faceta objetificadora e realista.

Junto com seu colega repórter, Medeiros alcançou seu objetivo com a ajuda de um guia que os levou a um terreiro de menor visibilidade, liderado pela mãe-de-santo Risolina Eleonita da Silva, a Mãe Riso. Eles sabiam que três iaôs seriam iniciadas proximamente e pagaram para poder acompanhar seus rituais. Mesmo sob condições de luz desfavoráveis, registradas em comentários como “o barracão é mal iluminado” (Silva e Medeiros, 1951: 14), o fotógrafo demonstra sua habilidade com a câmera Rolleiflex – mesma marca utilizada por Verger – e o *flash*, produzindo imagens de precisão formal e com conteúdo inédito na grande mídia. Com as imagens feitas, eles retornam para o Rio de Janeiro e, poucos dias antes da publicação da reportagem – em 15 de setembro de 1951 –, a revista lança uma campanha de publicidade do número, anunciando que “Os deuses têm sede de sangue”. A edição de *O Cruzeiro* estimava grande repercussão e aumentou a tiragem em cerca de 10% (Kassab, 2004). Estima-se que todos os 350 mil exemplares desse número foram vendidos.

No dia do lançamento, a revista trazia uma matéria ilustrada com 38 fotografias, sendo a de abertura impressa em página inteira, com o título “epilação das yaôs” e a legenda “início do ritual secreto”. Na página seguinte, a manchete da reportagem, “As noivas dos deuses sanguíneos”, vinha acompanhada de um conjunto de sentenças breves que resumiam a fotorreportagem e, ao mesmo tempo, deixavam transparecer a intenção editorial de provocar, nos leitores, a sensação de avistar o território proibido para os não iniciados naquele “mundo ritualístico e bárbaro”:

Dois repórteres de “O Cruzeiro” desvendam mistérios do mundo ritualístico e bárbaro dos candomblés da Bahia – A iniciação das “filhas de santo” – Manifestação de uma divindade feminina – Cenas de um cerimonial secreto em toda a sua grandeza primitiva. (Medeiros e Silva, 1951: 13).

Nas primeiras linhas da matéria, os repórteres afirmam que seu trabalho não era apenas “uma grande realização jornalística, mas também (...) uma documentação fotográfica inédita e tanto quanto possível completa sobre a mais impressionante prática fetichista dos negros baianos” (ibid.: 13). Embora soubessem que Verger já havia documentado rituais semelhantes, os repórteres se valem de um vocabulário descritivo que visa produzir uma imagem da alteridade como diferença radical e potencialmente perigosa: “cerimonial secreto”, “grandeza primitiva”, “prática fetichista dos negros”. O mérito atribuído aos jornalistas advinha da sensação de ineditismo produzida editorialmente. Para cumprir tal expectativa, a revista se valia do apelo visual das imagens que expunham os pormenores da raspagem da cabeça e reclusão das neófitas, do transe, do sacrifício ritual de animais.

O sucesso editorial provocou fortes reações em diferentes ordens. A Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros “convidava todos os terreiros, os simpatizantes do culto, a imprensa e o povo em geral para assistirem à assembleia geral extraordinária, a fim de especialmente julgar conveniente as publicações que foram feitas na revista *Paris Match* e *O Cruzeiro*” (apud Kassab, 2004: s/p). Tal iniciativa visava se contrapor ao racismo e à estereotipação que as matérias provocavam junto a seus públicos. Por outro lado, mais obscuro, teria se iniciado uma onda de violência contra o terreiro de Mãe Riso. Segundo as informações de Medeiros, relatadas por Tacca (2002), o terreiro e seus integrantes foram estigmatizados, a iniciação das iaôs não foi reconhecida pelos irmãos do candomblé. Surgem, então, boatos que se manteriam na memória oral dos povos de terreiro, sobre o destino das fotografadas: uma das jovens teria sido internada em hospital psiquiátrico e outra se suicidou. O destino trágico se aprofundaria com o suposto assassinato da mãe-de-santo no ano seguinte – fato que, segundo Tacca (2012: 283), não teria ocorrido.

Para compreender a participação da imagem fotográfica nesse caso, sugiro que recorramos à literatura interessada no tema da transgressão de tabus e de algo “sagrado” – assunto explorado por antropólogos e surrealistas no contexto do entreguerras europeu. Autores como Michel Leiris e Georges Bataille consideravam que o “sagrado” seria uma força fundamentalmente ambivalente, podendo atuar de modo protetivo ou punitivo sobre aqueles que entravam em contato com essa mesma força. Bataille, leitor de Mauss, interessava-se especialmente pela “parte maldita” da civilização humana, naquilo que se despende, como nos sacrifícios e no erotismo. Para esse autor, “o sagrado é essa pródiga ebulição da vida que, para durar, a ordem das coisas encadeia e que tal encadeamento transforma em desencadeamento, ou, se quisermos, em violência” (Bataille, 1993: 43). O sagrado representado como uma “beleza convulsiva”.

Se nos valermos dessa metáfora conceitual, podemos considerar que a publicação dos “segredos” na fotorreportagem de *O Cruzeiro* foi percebida pelo povo de terreiro como um ataque frontal ao sagrado. Em reação, aquela força social ambígua mostraria sua face mais nefasta – punindo mãe e filhas de santo envolvidas no rompimento de

interditos. Seguindo tal raciocínio, e retomando o princípio mágico constitutivo da ontologia fotográfica que remete à sua capacidade de carregar consigo parte da realidade retratada (Sontag, 2004; Bazin, 1991), nota-se que as imagens em questão não eram vendidas apenas como “inéditas” – elas eram perigosas, pois continham parte de uma força sagrada associada aos rituais retratados.

Exatamente por isso é que tais imagens demandavam um cuidado, como ocorre em relação àqueles que devem guardar segredo e domesticar aquilo que, de outra forma, poderia se voltar contra quem lida com o “sagrado selvagem” (Bastide, 1992). Verger parecia estar consciente disso e controlava a divulgação de certas imagens do candomblé na mídia comercial. Ainda em 1950, ele havia documentado um ritual de iniciação no terreiro de Pai Cosme, um de seus principais informantes em Salvador, na companhia de Alfred Métraux (Bastide, 2017: 173-178). Ele não cede tais fotos a *O Cruzeiro*, mas permite que algumas delas sejam publicadas, primeiramente, nos originais franceses de *O Erotismo* (1957) e *As Lágrimas de Eros* (1961), ambos de Georges Bataille. Duas obras, portanto, não dedicadas ao tema dos candomblés nem voltadas ao público brasileiro. Em uma das imagens publicadas, a iaô segura uma cabeça de carneiro entre os dentes. Trata-se de uma cena afinada com a estética surrealista que provoca o observador, como descrito anteriormente, e que também atraía a Verger.

Ele evita a circulação dessa e de outras imagens no Brasil por décadas. Apenas em 1981, no livro *Orixás*, do próprio Verger, é que certas fotos guardadas passam a ser conhecidas pelo grande público (Nóbrega e Echeverria, 2002: 193), por meio de um tipo de produto editorial – o fotolivro – que contextualiza histórica e antropológicamente as práticas religiosas, reconhecendo seu estatuto de “cultura”.

Quatro décadas depois, em 2021, parte desse conjunto de imagens foi exposto na 34ª Bienal de São Paulo. Dessa vez, a imagem com a cabeça animal foi propositadamente editada para atender um desejo poético do fotógrafo: Verger havia confessado que “gostaria de ter publicado a foto invertida e com unicamente o detalhe. O olho...” (Bienal, 2021).

**Figura 7**

Recorte da imagem feita no Candomblé Cosme, Salvador, Brasil (1946-1953), apresentado no catálogo da Bienal (2021). Fotos Pierre Verger©Fundação Pierre Verger.

**UM ÚLTIMO RITUAL: O FOTÓGRAFO SE TORNA IMAGEM**

A partir do exemplo contrastante entre as abordagens utilizadas por Verger e por Medeiros para documentar rituais, nota-se a significativa variação entre o enquadramento da fotografia como um instrumento de revelação da verdade que, sem essa intervenção, permaneceria oculta e, de outra parte, a apreensão da fotografia como uma via de acesso a um contexto no qual as imagens nem sempre são autorizadas ou necessárias. Nesse segundo registro, o conhecimento avança na medida em que o fotógrafo se afeta pelo regime visual próprio de certa cultura e tradição religiosa – o que não corresponde a uma negação da imagem, mas à sua apreensão sob uma lógica distinta da epistemologia europeia-moderna da “objetividade”, que atua a despeito dos sujeitos capturados pela câmera e os coloca à mercê dos efeitos de seu sistema de representação.

Depois do sucesso editorial alcançado por Medeiros, as imagens da iniciação no terreiro de Mãe Riso foram republicadas em outra edição de *O Cruzeiro*, no ano seguinte. Dessa vez, com imagens coloridas, que acentuavam a dramaticidade estética dos rituais envolvendo sangue animal (Medeiros, 1952). Em 1957, as fotografias da reportagem são associadas a outras e replicadas, sem o texto sensacionalista, no fotolivro *Candomblé* – tornando-se um dos pioneiros nesse gênero de publicação no país. No mesmo ano, Roger Bastide se dedica a esmiuçar os rituais nagôs na Bahia e afirma, em contraponto

às abordagens jornalísticas de Clouzot e Medeiros, que “Verger é o homem que melhor conhece atualmente os candomblés, pois não só é membro como ocupa neles posição oficial; sem dúvida, por isso mesmo, está, por sua vez, ligado pela lei do segredo e nunca poderá contar tudo o que sabe” (1961: 10). A combinação entre segredo e sagrado fez com que, naquele momento, Verger detivesse conhecimentos que poucos fotógrafos profissionais do Brasil detinham sobre o candomblé e sua ancestralidade.

A recuperação de parte da complexa trajetória do fotógrafo-etnólogo-babalaô nos revela que, em contraste com os modos de relação com a alteridade que a enquadram como um exemplo do que constitui a diversidade, em geral, ou como uma representação da diferença como divisão e afastamento, em sua obra-e-vida “a alteridade tornou-se pouco a pouco parte constitutiva de sua identidade. Verger tornou-se outro, continuando a ser ele mesmo” (Souty, 2011: 381). Seu olhar mirou simultaneamente para dentro e para fora (de si e do outro) produzindo uma perspectiva que colaborou na compreensão de aspectos culturais do Brasil que excedem a perspectiva colonial europeia. Sua obra resulta de um conhecimento artístico e iniciático que dilui os grandes marcos da divisão moderna entre sujeito/objeto, observador/observado, civilizado/primitivo, em prol de uma multiplicidade de posições relacionais. Observando-o desde o tempo presente, caberia ainda indagar qual seria o rendimento de aproximarmos esse homem, branco, francês, radicado na Bahia, dos debates pós-coloniais e decoloniais mais recentes.

Para estimular esse debate, relembro que as pessoas que Verger conheceu em suas incursões pelo continente africano e americano estabeleceram formas próprias de englobamento do fotógrafo e de suas imagens. Na região do Golfo do Benin, por exemplo, onde o Fatumbi havia se iniciado nos mistérios do Ifá, quando os antigos interlocutores souberam de seu falecimento na Bahia, em 1996, eles resolveram realizar um último ritual em homenagem ao babalaô. Organizada em três etapas, a sequência ritual motivada pela sua morte espelhava a ordem e os locais de sua iniciação ritual, ocorrida muitas décadas antes. O antigo cômodo em que ele permaneceu em isolamento, o local onde ocorreu a raspagem de sua cabeça e o sacrifício de animais que acompanhava tal prática, todos os espaços foram revisitados para a despedida espiritual de Fatumbi (Guran, 1998).

Na última etapa dos ritos funerários, que consistia em um cortejo cantado, os participantes da procissão levavam consigo a reprodução de um autorretrato de Verger, que ele havia dado como presente ao terreiro de sua iniciação. Era a mesma fotografia usada no frontispício de *Le Messenger. The Go-Between - Photographies 1932-1962*, coletânea representativa de grande parte de sua obra, publicado em 1993, e que inspira o nome do documentário “Pierre Fatumbi Verger: um mensageiro entre dois mundos”, de Lula Buarque de Holanda (1998). Tratava-se de uma “imagem que Verger escolheu para representar a si próprio” (Guran, 1998: 111) e que, dentro do ritual religioso, tomava o lugar de seu corpo. Aquele duplo permitia que sua pessoa se mantivesse em contato com a cosmologia negra atualizada pelo ritual. Uma cosmologia que expandia as

Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos

modalidades de agência e expressão da imagem fotográfica valendo-se da captura e reprodução da aparência do fotógrafo. A tecnologia moderna englobada pela simbologia religiosa africana.

---

**Edilson Pereira** é antropólogo, professor adjunto da Escola de Comunicação e do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica.

**FINANCIAMENTO:** Não se aplica.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Jorge. 2008. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras.

AMADO, Jorge. 2010. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Companhia das Letras.

AZOULAY, Ariella. 2019. “Desaprendendo as origens da fotografia”. *Zum*. Revista de fotografia. <https://revistazum.com.br/revista-zum-17/desaprendendo-origens-fotografia>

BASTIDE, Roger. 2017. *Diálogo entre filhos de Xangô: correspondência 1947-1974*. Apresentação e notas de Françoise Morin. São Paulo: EdUSP.

BASTIDE, Roger. 1992. “O sagrado selvagem”. *Cadernos de Campo*, vol. 2. n. 2: 143-157. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v2i2p143-157

BASTIDE, Roger. 1961. *O candomblé da Bahia* (Rito Nagô). São Paulo: Cia. Editora Nacional.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. 1949. “Candomblé”. *A Cigarra*, n.

183, junho de 1949. <http://memoria.bn.br/docreader/003085/44806>

BATAILLE, Georges. 1993. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática.

BATAILLE, Georges. 1989. *The tears of Eros*. San Francisco: City Lights Books.

BAZIN, Andre. 1991. “Ontologia da imagem fotográfica”. In: *O cinema: ensaios*. São Paulo: Brasiliense. pp.19-26.

BIENAL DE SÃO PAULO, 34a. 2021. Catálogo da exposição: Faz escuro mas eu canto. São Paulo: Fundação Bienal, Versão digitalizada: [https://issuu.com/bienal/docs/34bsp\\_tenteio\\_pt](https://issuu.com/bienal/docs/34bsp_tenteio_pt)

BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; JACOMIN SNOEP, Nanette (eds.). 2011. *L'invention du sauvage*. Catalogue de l'exposition du Quai Branly, Paris (29 novembre 2011 – 3 juin 2012).

BUARQUE DE HOLANDA. Lula. 1998. *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos*. Documentário, 82 min. [https://youtu.be/tlbomZeH\\_p4](https://youtu.be/tlbomZeH_p4)

Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos

CHÉROUX, Clement; BAJAC, Quentin; POIVERT, Michel; LE GALL, Guillaume; MICHAUD, Philippe-Alain. 2009. *La subversion des images*. Surréalisme, photographie, filme. Catalogue de la exposition du Centre Pompidou, Paris (23 septembre 2009 - 11 janvier 2010).

CLIFFORD, James. 2014. "Sobre o surrealismo etnográfico". In: *A Experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ: 121-162.

COSTA, Helouise; BURGI, Sergio (orgs.). 2012. *As origens do fotojornalismo no Brasil: um olhar sobre O Cruzeiro, 1940/1960*. São Paulo: Instituto Moreira Salles.

FREYRE, Gilberto. 1954. "Novo livro do francês Verger". *O Cruzeiro*, n.5, de 13 de novembro de 1954. <http://memoria.bn.br/DocReader/003581/88868>

GIUMBELLI, Emerson. 2008. "A presença do religioso no espaço público: Modalidades no Brasil". *Religião & Sociedade*, vol. 28, n. 2: 80-101. DOI 10.1590/S0100-85872008000200005

GURAN, Milton. 1998. "Notas de pesquisa sobre a iniciação e o trabalho fotográfico de Pierre Fatumbi Verger no Benin". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol. 7, n. 2: 105-114.

KASSAB, Álvaro. 2004. "O ano em que Clouzot, O Cruzeiro e intelectuais rodaram a baiana". *Jornal da Unicamp*, 19 de julho a 1º de agosto de 2004. [https://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/jornalPDF/juz59pago6.pdf](https://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/jornalPDF/juz59pago6.pdf)

LATOURE, Bruno. 2008. "O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?". *Horizontes Antropológicos*, vol. 14, n. 29: 111-150. DOI 10.1590/S0104-71832008000100006

LATOURE, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

LEIRIS, Michel. 2007. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify.

MAGGIE, Yvone. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Arquivo Nacional.

MAUSS, Marcel. 1926. *Manuel d'ethnographie*. [version numérique]: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/manuel\\_ethnographie/manuel\\_ethnographie.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.pdf)

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MEDEIROS, José; SILVA, Arlindo. 1951. "As noivas dos deuses sanguíneos". *O Cruzeiro*, n. 48, de 15 de setembro de 1951. <http://memoria.bn.br/docreader/003581/77972>

MEDEIROS, José. 1952. "A purificação pelo sangue". *O Cruzeiro*, n. 45, de 23 de agosto de 1952. <http://memoria.bn.br/DocReader/003581/82645>

MORIN, Françoise. 2017. "Introdução". In: BASTIDE, Roger. *Diálogo entre filhos de Xangô: correspondência 1947-1974*. Apresentação e notas de Françoise Morin. São Paulo: EdUSP. p.9-27.

NÓBREGA, Cilda; ECHEVERRIA, Regina. 2002. *Verger: um retrato em preto e branco*. Salvador: Corrupio.

PARIS-SOIR. 1934. *Tour du monde*. Édition du 19/04/1934. Archives numériques de la Bibliothèque nationale de France, Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7640140t>

PEIXOTO, Fernanda Arêas. 2011. "O olho do etnógrafo". *Sociologia & Antropologia*, vol. 1, n. 2: 195-215. DOI: 10.1590/2238-38752011v1n2

PEREIRA, Edilson. 2019. "As imagens encarnadas entre mortos e vivos: notas etnográficas sobre ritual e retrato". *Sociologia & Antropologia*, vol. 09, n. 2: 638-63. DOI 10.1590/2238-38752019v9n2

Fotografia e sagrados afro-brasileiros: modulações da diferença em Pierre Verger e seus contemporâneos

PEREIRA, Edilson. 2020. "Fotografia e ritual: ensaio sobre os homens e as imagens da Paixão". *Cadernos de Arte e Antropologia*, vol. 9, n. 2-1, p. 85-95. DOI 10.4000/cadernosaa.3286

PINNEY, Christopher. 1996. "A história paralela da antropologia e da fotografia". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol. 2. 29-52.

ROLIM, Iara C. P. 2014. "Pêche au harpon, a trajetória de uma fotografia". *Resgate*. vol. XXII, n. 27. p. 15-29.

ROUCH, Jean. 2003. "On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker and the ethnographer". In: *Ciné-Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 87-101.

SAMAIN, Étienne. 2001. "Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: O jornal La Lumière (1851-1860)". *Revista de Antropologia*, vol. 44, n. 2: 89-126. DOI 10.1590/S0034-77012001000200003

SANDER, August. 2012. "A fotografia como linguagem universal (1931)". *Zum*. Revista de Fotografia, n. 3. p. 164-173.

SANSI, Roger. 2020. "From crime to art. Contradictions in the cultural transformation of Afro-Brazilian Candomblé". *Social Compass*, vol. 26, n. 2: 238-251. DOI 10.1177%2FO037768620917090

SEGALA, Lygia. 2010. "O clique francês do Brasil: a fotografia de Marcel Gautherot". *Acervo*, v. 23, n 1: 119-132.

SONTAG, Susan. 2004. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUTY, Jérôme. 2011. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.

TACCA, Fernando de. 2002. "O profano sacralizado". Anais do INTERCOM, p. 1-9. [http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002\\_Anais/2002\\_NP8TACCA.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP8TACCA.pdf)

TACCA, Fernando de. 2003. Candomblé - Imagens do Sagrado. *CAMPOS - Revista de Antropologia Social*, vol. 3: 147-164. DOI 10.5380/cam.v3i0.1593

TACCA, Fernando. 2012. "O Cruzeiro versus Paris Match e Life". In: COSTA, Helouise; BURGI, Sergio (orgs.). 2012. *As origens do fotojornalismo no Brasil: um olhar sobre O Cruzeiro, 1940/1960*. São Paulo: Instituto Moreira Salles. pp.267-287.

THE MUSEUM OF MODERN ART (MoMA). 1937. *Photography, 1839-1937: Catalogue of the exhibition*. New York. [digital version]: [https://assets.moma.org/documents/moma\\_catalogue\\_2088\\_300061916.pdf?\\_ga=2.96076761.436964594.1598896517-2098048945.1598467973](https://assets.moma.org/documents/moma_catalogue_2088_300061916.pdf?_ga=2.96076761.436964594.1598896517-2098048945.1598467973)

THOMAS, Nicholas. 1991. "Against Ethnography". *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 010.1525/can.1991.6.3.02a00030

VERGER, Pierre Fatumbi. 2012. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EdUSP.

VERGER, Pierre. 2007. *Pierre Verger – Andalucía 1935*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

VERGER, Pierre. 2018. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Fundação Pierre Verger.

Recebido em 14 de dezembro de 2020. Aceito em 23 de junho de 2021.

# O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192798>

**Carlos Filadelfo**

Universidade Federal do Piauí | Teresina, PI, Brasil  
crfiladelfo@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8459-3581>

## RESUMO

O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra Leste I é um movimento social de luta por moradia que historicamente, desde a década de 1980, obtém atendimento para famílias militantes via mutirão autogestionário. O aqui denominado 'tempo do mutirão' refere-se a uma marcação temporal por parte dos mutirantes do período de duração do mutirão, desde o alcance da pontuação necessária e a decisão em de fato integrar uma demanda específica, passando por todo o processo de obra e chegando à mudança para a nova casa. Este artigo discute as inter-relações entre os termos família e casa a partir de narrativas de mutirantes da Leste I, sobre seus (re)arranjos familiares e domésticos durante e depois do mutirão a fim de realizar algumas reflexões etnográficas sobre as relações entre Estado e movimentos de moradia no atendimento habitacional a essas famílias.

## PALAVRAS-CHAVE

Casa, família, gênero, movimentos de moradia, sofrimento

## THE TIME OF "MUTIRÃO": MEANINGS AND (RE)ARRANGEMENTS OF FAMILY AND HOME AMONG COMMUNITY WORKERS IN A PERIPHERAL NEIGHBORHOOD OF SÃO PAULO

**ABSTRACT** The *Leste I* Landless Workers' Movement is an urban social movement which struggles for housing. Since the 1980's, the movement provides support for its activists families through an autonomous self-regulated collective organization of jointed effort called "mutirão" in Brazilian Portuguese. That said, the "time of mutirão" is a concept produced by the activists in order to frame duration of a mutirão. This "time of mutirão" includes the moment they get the needed score, passing by the decision of their integration and inclusion by a specific demand, then the long process of the construction work to the point of moving to the new house. This article discusses the inter relations over the terms of family and house from narratives of the *mutirantes* of *Leste I* about their domestic and family (re)arrangements during and after the *mutirão*, with the purpose to point out some ethnographic reflections over the relations between the State and the urban social movements for housing in the housing service for these families.

**KEYWORDS**  
House, family, gender, urban social movements for housing, suffering

## INTRODUÇÃO

Falar de casa é também falar de família. Os dois termos costumam ser pensados socialmente em estreita relação, na qual uma família é definida pela casa que habita. Não por acaso, diante das dificuldades históricas de famílias pobres habitantes da cidade de São Paulo em obter uma moradia digna, regularizada legalmente e que lhes ofereça melhores condições de vida, o *sonho da casa própria* se tornou central para elas.

Com o intuito de organizar e mobilizar famílias nessas condições para que conseguissem efetivar esse sonho, a partir da década de 1980 foram constituídos na cidade os chamados movimentos de moradia, movimentos sociais de caráter popular e de luta por moradia que articulam famílias de baixa renda com o objetivo de obterem atendimento definitivo por programas habitacionais públicos.

Este artigo tem como foco etnográfico a análise de narrativas de famílias pertencentes a um movimento de moradia específico, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra Leste I (doravante Leste I), sobre o qual versa minha tese de doutorado (Filadelfo, 2015), da qual apresento aqui um recorte à luz de desenvolvimentos analíticos posteriores. A Leste I tem atuação na zona leste de São Paulo e historicamente, desde a década de 1980, obteve atendimento para famílias militantes via mutirão autogestivo, mecanismo de construção de empreendimentos habitacionais que conta com a mão de obra das próprias famílias no controle e execução das obras, com recursos municipais, estaduais e federais.<sup>1</sup>

Cabe destacar que *família* é um termo constante e fundamental para a Leste I. De maneira geral, *famílias*<sup>2</sup> é um termo utilizado para se referir genericamente às bases desses movimentos, que neles ingressam visando obter casa própria. O termo é utilizado frequentemente pelos agentes sociais deste campo. Paralelamente, os empreendimentos e unidades habitacionais (casas e apartamentos) obtidos costumam ser nomeados *conquistas*. Cada *conquista* costuma ser definida pelo número de unidades habitacionais ou de *famílias* atendidas, tornando “casa” e “família” sinônimos.

Ainda que haja uma tendência, uma vez atendida, que a *família* corresponda ao grupo doméstico ora constituído, que irá habitar uma unidade habitacional adquirida, há enormes variações a esse arranjo<sup>3</sup>. A multiplicidade aqui elencada não se dissolve quando há o atendimento, mas continua orientando os novos arranjos familiares, habitacionais, afetivos.

Há uma marcação temporal por parte dos mutirantes do período de duração do mutirão, desde o alcance da pontuação necessária<sup>4</sup> e a decisão em de fato integrar uma *demand*a específica,<sup>5</sup> passando por todo o processo de obra e chegando à mudança para a nova casa (ou, mais precisamente, apartamentos nos casos aqui analisados). A esse período poderíamos chamar de ‘tempo do mutirão’.<sup>6</sup>

Elaborada a partir das narrativas das *famílias* mutirantes, a expressão tempo do mutirão pode ser inicialmente definida a partir de algumas características: a

1 | A numeração no nome do movimento serve para diferenciá-lo do Movimento Sem Terra Leste II. Essa distinção numérica se deu pelo fato deles terem uma atuação política correspondente à divisão territorial da Igreja Católica. Na década de 1980, a zona leste de São Paulo era dividida pela Arquidiocese de São Paulo em duas regiões episcopais: a Leste I, com sede no bairro do Belém, e a Leste II, centralizada em São Miguel Paulista (cf. Filadelfo, 2015).

2 | Ao longo deste artigo, termos e expressões que possuem um uso particular para meus interlocutores serão grafados em itálico, a exemplo de *famílias*. Reservarei o uso de aspas duplas para termos e expressões descritos e analisados em seus contextos de enunciação.

3 | Outros antropólogos já mostraram, em distintos contextos etnográficos, que nem sempre família e grupo doméstico são coincidentes e descrevem o mesmo arranjo social; ou seja, que a coabitação não necessariamente produz uma família. Ver, por exemplo, Almeida (1986), Fonseca (2000) e Fortes (1974).

4 | A partir do momento em que alguém entra no grupo de origem, a porta de entrada do movimento, ele se filia, passa a pagar uma mensalidade e é cadastrado como uma *família* a partir de uma declaração de renda e do número de integrantes de sua família e está sujeito ao critério de pontuação para obter atendimento. Atualmente, os critérios de pontuação adotados pela Leste I em relação às famílias dos grupos de origem são (cf. Cartilha do Regulamento Interno): Ocupação — Participação no ato da ocupação (10 pontos); Ocupação — Por cada dia de ocupação (5 pontos); Passeata (5 pontos); Reunião (1 ponto); Contribuição paga em dia (1 ponto).

5 | As *famílias* dos grupos de origem são contabilizadas e passam a compor uma lista de espera para atendimentos futuros. Quando há um novo empreendimento habitacional, é formada uma *demand*a, constituída de famílias de diversos grupos de origem. E quando finalmente há o atendimento, é o número de unidades habitacionais que determinará o número de *famílias* a serem atendidas. Quando há o atendimento, as *famílias* tendem a não mais participar do movimento, a não ser que sejam coordenadores.

demora do atendimento (quase sempre como resultado das ações de agentes e instituições estatais), o sofrimento, conflitos e solidariedades intrafamiliares e a série de atributos e reputações, pessoais e coletivos, necessários para a luta e a permanência no mutirão.

O tempo do mutirão nas narrativas e conversas com os mutirantes se revela como um período em que as relações entre as famílias e entre elas e os coordenadores são cotidianas e mais intensas. Por isso, a análise desse tempo constitui uma possibilidade de aprofundamento de elementos em torno da *luta* e da *conquista* da casa própria, ao mesmo tempo em que descortina outras relações próprias ao mutirão a partir, principalmente, das perspectivas dos mutirantes de um conjunto habitacional ao término do processo de mutirão: o Unidos Venceremos, construído com recursos financeiros da Companhia Metropolitana de Habitação (COHAB), instituição habitacional da prefeitura da cidade de São Paulo.

Com efeito, este artigo discute as inter-relações entre os termos *família* e *casa* a partir de narrativas de mutirantes da Leste I, sobre seus (re)arranjos familiares e domésticos durante e depois do mutirão a fim de realizar algumas reflexões sobre as relações entre Estado e movimentos de moradia no atendimento habitacional a essas famílias.

### “AQUI ERA SÓ MATO”: TRABALHO E SOFRIMENTO NO MUTIRÃO

Tanto o Unidos Venceremos como outro conjunto habitacional – Paulo Freire – foram construídos em uma gleba no distrito de Cidade Tiradentes, mais precisamente no bairro Prestes Maia, região periférica da zona leste de São Paulo. As *famílias*, quando se referem ao período de definição do terreno e início da obra, definem o bairro a partir de expressões como “aqui só era mato”, “aqui não tinha nada” ou ainda “aqui era só terra”, o que de certa forma se aproxima das narrativas frequentes de moradores de bairros periféricos acerca do início do seu processo de ocupação e formação, presentes em parte da bibliografia que discute o padrão de segregação centro-periferia na cidade de São Paulo.<sup>7</sup>

Em grande medida, essas expressões também se referem a condições urbanísticas precárias, mas há aqui uma especificidade: elas são utilizadas como forma de mostrar o enorme esforço tanto pessoal como coletivo de trabalho no mutirão, assim como de se mudar para uma região onde não haveria nada ou menos do que seus locais anteriores de moradia ofereciam.

Nessa fase inicial do tempo do mutirão, em que só havia mato, muitas *famílias* desistiram, ao passo que outras persistiram. A desistência ou persistência das *famílias* são movimentos que se fazem continuamente em todas as etapas até a conquista da casa própria. Com o início da obra, muitos se animam, mas a constante demora faz outros desistirem a qualquer momento.

6 | A inspiração para essa formulação também decorre da noção de *tempo de acampamento* explorada por Nashieli Rangel Loera (2009: 23) em sua pesquisa sobre o MST: “O tempo de acampamento é um código social do mundo das ocupações de terra, na medida em que além de uma medida cronológica é também, um demarcador de prestígio, de status, um princípio organizador e ordenador das relações sociais, e um requisito para conseguir um lote de terra, tanto para participantes das ocupações e acampamentos de sem-terra, para os dirigentes das organizações que promovem as ocupações e para as autoridades encarregadas das desapropriações de terra, conformando assim uma fórmula social entendida e compartilhada por todos aqueles que fazem parte desse mundo social particular, o das ocupações de terra”.

7 | Como, por exemplo, Caldeira (1984) que intitula o capítulo do clássico livro da antropologia urbana produzida sobre São Paulo – *A política dos outros* – sobre a formação do bairro de Jardim das Camélias de “A ordem é ‘morar no mato’”, como exemplo de um processo histórico de periferização da cidade, com áreas ociosas e sem serviços e infraestrutura sendo ocupados por parcelas pobres da população. Para análises sobre o processo histórico de constituição das periferias paulistanas, em contraposição às áreas centrais, por expansões sucessivas ocasionadas pela autoconstrução, ver também Caldeira (2000), Kowarick (2000), Rolnik (1997) e Villaça (1998).

E assim se iniciou a atuação das *famílias* no mutirão, atuação essa definida por um termo frequentemente utilizado: “trabalho”. Trabalhar no mutirão é costumeiramente tratado como tarefa árdua, difícil, cansativa, de muito sofrimento, em que se verte muito suor e muitas lágrimas, pela incerteza dos seus resultados. Muitos falavam como era difícil trabalhar todo sábado, domingo e feriado, embaixo de sol ou de chuva. “Sofrimento” é a palavra-chave para se acompanhar uma série de percepções acerca desse tempo do mutirão. Em geral, os que persistem tendem a considerar que “valeu a pena” tanto “trabalho”, tanto “sofrimento” e tanta “luta” ou como me disseram três mutirantes: “Vale a pena você entrar em algo que é seu, que você conquistou com seu suor”, “Depois de pronto, ai que lindo, esquece todo o sofrimento” e

*Todo mundo trabalhando. Foi uma luta, foi uma luta. E felizmente hoje eu estou morando e me sinto com muita honra, estou muito feliz de estar morando aqui (...) Pelo sofrimento que nós tivemos, eu não pensava de hoje estar morando, mas Deus é bom, hoje eu estou morando, estou na minha casa, não é verdade?*

Além de todo o sofrimento vivenciado corporalmente nas tarefas do mutirão, há outra dimensão fundamental para o trabalho no mutirão recorrente entre os mutirantes e exemplificada na narrativa acima: as relações intrafamiliares. Ao longo da pesquisa realizada, foi possível perceber que a ideia de família é elaborada necessariamente como uma certa unidade produzida tanto por conflitos como por união e mais do que isso, como a participação no movimento e nas reuniões acentuam esses conflitos ou solidariedades. O mesmo ocorre no tempo do mutirão, mas com ainda maior intensidade, já que a ou o mutirante deve trabalhar todos os fins de semana, tempo geralmente reservado à família.

Tatiana, por exemplo, me contou sobre o apoio fundamental de seu marido e de seus filhos, mas também a ocorrência de brigas por suas ausências. Os apoios ocorrem não só em formas de incentivos à participação, mas também participando junto, em um revezamento entre marido e esposa nos horários de trabalho no mutirão. Esse revezamento envolve também outros familiares, como pais e mães, irmãos e irmãs e filhos e filhas. Portanto, ainda que na participação no movimento o termo *família* costume ser utilizado para se referir principalmente a uma única pessoa, representante do grupo doméstico a ser constituído na nova casa, no mutirão o termo pode passar, com mais frequência do que antes, a aglutinar efetivamente outras pessoas que também morarão com a ou o mutirante. Voltarei a esse ponto mais à frente.

Por outro lado, tanto trabalho intenso obviamente não se restringe às relações intrafamiliares, mas coloca todos em relações tanto de solidariedades como de conflitos, levando a divisões ou aproximações internas ao conjunto do mutirão. Os trabalhos feitos nem sempre são os mesmos, assim como podem ser pensados em modulações distintas de sofrimento infligido. O termo *trabalho* costuma, portanto, ser usado

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

também para diferenciações, às vezes até em hierarquizações, sobre o verdadeiro sofrimento no tempo do mutirão.

O *trabalho* no mutirão enseja uma série de relações que causam conflitos e solidariedades, ocasionando divisões internas. Portanto, não é só de uma tensão com o Estado do que se trata aqui, mas também de muita luta e sofrimento não só pessoais, mas que passam pela família e envolvem a todos os participantes, ainda que com intensidades distintas. As distinções de gênero e algumas relações familiares permitem descortinar ainda mais detidamente essas tensões em torno do *trabalho* no mutirão.

## GÊNERO E FAMÍLIA NO MUTIRÃO

Há uma maioria de mulheres no movimento, assim como no mutirão. Essa maior quantidade é não só cotidianamente perceptível como aparecia espontaneamente em quase todas as entrevistas que realizei. Essa maior presença é justificada por uma concepção generalizada de que as mulheres seriam portadoras privilegiadas dos atributos *da luta*, em detrimento dos homens. Essa distinção de gênero não parte simplesmente de atribuição de qualidades distintas a homens e mulheres, mas de intersecções entre gênero e parentesco que ocasionam uma sobreposição da caracterização da mulher como mãe e com maiores preocupações e cuidados com a família, a casa e os filhos, o que justificaria seu maior interesse e comprometimento em participar do movimento de moradia<sup>8</sup>.

Com efeito, durante o processo de mutirão foi marcante a maior presença de mulheres como titulares de suas famílias. Segundo Adriana, coordenadora geral do mutirão, da Leste I e uma das coordenadoras da União dos Movimentos de Moradia de São Paulo, cerca de 80% dos titulares do mutirão eram mulheres. Das 100 famílias, a maioria, cerca de metade, é de mulheres separadas, geralmente com filhos, aproximadamente 10 famílias são homens solteiros e o restante formado por casais, majoritariamente com filhos.

Nesse sentido, a maior presença de mulheres leva a uma percepção de que se o mutirão é um tempo de muito sofrimento, para elas o sofrimento é ainda maior, considerando o fato de que o trabalho é muito pesado e braçal, para o qual os homens seriam mais aptos a realizar<sup>9</sup>.

Mesmo em narrativas de homens mutirantes, aparece uma série de avaliações morais negativas a que os homens costumam estar sujeitos, o que mostra uma caracterização generalizada do homem como menos lutador do que as mulheres. Qualificativos como “bebedor”, “irresponsável”, como alguém que não tem “coragem” como as mulheres, “preguiçosos”, “folgados”, dentre outros, são frequentemente utilizados em referência aos homens. Mas há uma fonte de conflitos entre maridos e as esposas que participam do mutirão em torno de ciúmes, muito recorrente nas narrativas dos mutirantes, que pode chegar a situações extremas.

8 | Utilizo gênero aqui como categoria descritiva, no sentido proposto por Strathern (1981) e apropriado por Piscitelli (2006: 31-2) como “um modo de criar e expressar diferenças que assume, nesta e em outras culturas, um forte valor metafórico. Essa perspectiva – levando em conta que as distinções entre características consideradas femininas e masculinas são utilizadas para comentar, hierarquizando, diversos aspectos do social – retém uma dimensão da ideia de gênero como princípio de organização social; no entanto, não supõe que gênero tenha o mesmo significado e papel estrutural em todas as sociedades. Nessa abordagem, gênero é pensado como categoria descritiva, isto é, passível de uma descrição atenta aos significados e às maneiras como opera em contextos particulares. Compreender como o gênero participa do social exige refletir sobre o modo como essas conceitualizações são acionadas em relações específicas”.

9 | Sobre a centralidade das mulheres na luta por moradia, em especial no trabalho em mutirões de construção de casas, em outros contextos periféricos (Florianópolis e Lisboa), ver Canella (2020).

Assim, em relação às mulheres casadas, a participação no mutirão e no movimento implica riscos de conflitos conjugais, podendo levar à desistência da mulher ou mesmo à separação conjugal. Esses riscos são sempre atribuídos à resistência dos homens à participação de suas esposas e sua prolongada ausência da casa. Segundo relatos, há muitos casos de homens que sentem ciúmes por acreditar que suas esposas estão encontrando outros homens no mutirão ou que se ressentem de sua ausência em casa ou ainda que não acreditam que o mutirão será bem-sucedido e que a participação da mulher não levará a nada.

O incômodo e os ciúmes de muitos homens pelo fato de suas esposas devotarem tanto tempo ao mutirão e às ações do movimento parecem ser justificados por um entendimento que as mulheres estariam quebrando uma hierarquia de gênero no interior da família, definidora de uma divisão sexual do trabalho em que as mulheres deveriam se ater ao domínio doméstico e os homens ao domínio público, conforme sugerido por recorrentes avaliações de mutirantes sobre esses maridos ciumentos. Tudo se passa como se houvesse uma desestabilização da lógica masculina atribuída à família. As mulheres no mutirão e nas ações públicas do movimento quebram uma suposta fixidez das relações conjugais quando vão ao domínio público.

Já vimos como alguns mutirantes desqualificam o trabalho dos homens, que perderiam para as mulheres em capacidade e disposição de trabalho. Mas claro que havia maridos que participavam ativamente do trabalho do mutirão, ainda que em minoria quantitativa. Por outro lado, esses homens eram muitas vezes elogiados por não permitirem que suas esposas sofressem tanto para a conquista de algo que, afinal, era de toda a família, incluindo esposa, marido e filhos.

Do ponto de vista dos poucos homens que participaram efetivamente do mutirão, há uma preocupação com o sofrimento da mulher, ao passo que se mostra que se tem os atributos necessários para o trabalho, para a luta, como “acreditar”.

Embora fossem os titulares que mais participassem, geralmente as mulheres, havia uma distinção entre primeiro e segundo titular. No caso de casais, essa distinção geralmente se referia a esposa e marido, mas o segundo titular também poderia se referir a irmãos, irmãs, filhos, filhas, pais, mães e outros parentes, que não necessariamente iriam morar no empreendimento. Esse apoio de parentes podia ser visto como muito positivo, principalmente se fosse o marido, mas também podia levar a avaliações morais negativas.

Segundo Adriana, por exemplo, em muitos casos os pais dos mutirantes querem participar pelos filhos das atividades e garantir pontuação para eles. Segundo ela, os filhos têm que lutar por eles mesmos, aprender o valor da luta, já que eles é que vão ser os donos da moradia futuramente, por herança. Deu um exemplo do que aconteceu no mutirão. Uma “mutirante folgada” (ela usou o termo muitas vezes) raramente ia ao mutirão e às reuniões, mas seu avô ia no lugar, o que era moralmente negativo.

É encarado como fundamental que os mutirantes, principalmente as mulheres, recebam “ajuda” e apoio no trabalho do mutirão de parentes, seja pelo desgaste físico seja por impossibilidades concretas de comparecer, como por causa de seus empregos. Mas essa ajuda não pode substituir plenamente a participação de quem vai efetivamente morar.

Para que não apenas as pessoas que sempre participaram, ou mais propriamente as mulheres, trabalhassem sozinhas e para que toda a família (unidade doméstica) que fosse residir no Unidos Venceremos compreendesse e se envolvesse no processo do mutirão, algumas ações foram implementadas pela coordenação.

Essas atividades eram basicamente festas realizadas no terreno do mutirão em que se convidava todos os integrantes das famílias que viriam morar no empreendimento. O objetivo era fazer um trabalho com a família, com o “núcleo familiar”, o que se revestia de importância, uma vez que nos outros mutirões só se trabalhava com o titular, geralmente a mulher. Assim, houve um esforço de se trazer os filhos, maridos e esposas dos mutirantes para essas festas, para que eles conhecessem o trabalho do mutirão e para que todos os futuros vizinhos se conhecessem de antemão a fim de investir na futura boa convivência.

Em relação a maridos descrentes do trabalho das mulheres, a coordenação dedicava especial atenção. Pedia para as mulheres trazerem os maridos, para mostrar o trabalho que suas esposas estavam fazendo e as fotos das diferentes etapas do mutirão, o que os surpreendia por descobrirem que suas mulheres trabalhavam com tarefas difíceis como ferragem e concretagem. Conversava com eles para lhes mostrar que o que estava sendo feito não era fácil e convidá-los para participar da obra. Graças a esse esforço, muitos maridos passaram a trabalhar na obra, muitas vezes substituindo suas esposas. Todo esse esforço foi tido como gratificante e gerou uma situação de trabalho diferente de outros mutirões, onde a maioria da mão de obra era constituída apenas de mulheres.

Segundo Adriana, essas festas eram momentos também de prestar contas para os filhos, para que eles pudessem acompanhar o trabalho que suas mães estavam fazendo e, quando fossem morar ali, valorizassem o empreendimento e os pais que estavam saindo nos finais de semana para vir para o mutirão.

Mas não são só as lógicas de parentesco no interior de uma família que influenciam a participação do mutirão. A coordenação do movimento e do mutirão também influencia os arranjos familiares. Atenta aos riscos de conflitos conjugais, a coordenação reivindicou e conseguiu junto à COHAB que a escritura da nova casa própria ficasse prioritariamente com a mulher, mesmo nos casos em que o homem ganhasse mais. Isso para evitar muitos casos relatados de homens que, uma vez obtida a casa própria, vendia o imóvel. Uma assumida maior vinculação da mulher enquanto mãe com a casa, a família e com o cuidado com os filhos é também tida como fundamental na orientação de políticas públicas habitacionais.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

A orientação para que o novo apartamento ficasse em nome da mulher também ocasionou conflitos conjugais e a necessidade de intervenção do movimento. Pedro se separou da mulher durante o mutirão, mas queria morar lá e ela queria passar o apartamento para seu tio, algo ilegal além de moralmente repreensível. Assim, o movimento interveio em favor de Pedro, que teve que negociar o dinheiro que o tio de sua esposa já havia pagado para a compra do apartamento e hoje já mora no empreendimento.

Percebe-se como o tempo do mutirão tem impacto nas relações intrafamiliares e é por elas impactado. Conflitos conjugais, tensões com filhos podem levar a rearranjos familiares e, por outro lado, a permanência no mutirão depende dos conflitos ou solidariedades no interior do “núcleo familiar”. Mas esses rearranjos familiares podem ser também percebidos quando diferentes *famílias* são postas em relação e se combinam umas às outras no tempo do mutirão.

## REARRANJOS FAMILIARES NO MUTIRÃO

A polissemia do termo *família*, que na participação no movimento tende a ser identificado a uma única pessoa, representante de uma família, e que no tempo do mutirão começa a se referir também a uma unidade doméstica que irá residir ou já reside em um dos apartamentos conquistados, é ainda mais ampliada quando pensamos os recorrentes casos de separações conjugais, mas também de casamentos ocorridos entre mutirantes.

Nas entrevistas realizadas e nas visitas ao Unidos Venceremos e conversas com suas famílias, muitas histórias sobre separações conjugais se repetiam reiteradamente. Essas separações podem ser lembradas e descritas como mais um marcador da longa duração e do sofrimento do tempo do mutirão, tendo ocorrido por desgastes da relação, ciúmes, conflitos, traições e outros problemas variados. Quando essas separações ocorrem envolvendo arranjos intrafamiliares, conflitos entre marido e esposa externamente ao mutirão, diz-se que “a separação foi fora do mutirão”. Essa expressão revela que muitas separações se dão no mutirão ou por causa dele.

A intensidade do convívio no mutirão levou a traições, a separações, mas também a casamentos, a “muitas histórias”. Uma delas, em particular, era lembrada por muitos mutirantes como um caso de separação marcante. Sílvia se separou durante o mutirão, em 2005. Ela que havia feito a inscrição no movimento e quando sua família foi selecionada para compor a *demanda*, ela colocou o marido como segundo titular, mas era ele quem ia e trabalhava no mutirão mais frequentemente para que ela pudesse tomar conta dos filhos, que ainda eram pequenos. Com o tempo, ela se separou porque o marido “arrumou uma outra pessoa daqui do mutirão mesmo”.

A outra mutirante, que se envolveu com o marido de Sílvia, também era casada à época e seu marido também chegou a trabalhar no mutirão. Foram, portanto, dois casais de mutirantes que se separaram formando um novo casal que também viria

a morar no Unidos Venceremos e vizinho de Sílvia. Atualmente, o novo casal já tem um filho e o marido acabou se distanciando de seus filhos mais velhos, do primeiro casamento, causando inclusive problemas com uma das filhas, mais próxima ao pai, que teria ficado muito “revoltada” e era motivo de muita preocupação por parte de Sílvia. Apesar de ter sofrido muito pelo “baque”, depois da separação, Sílvia me disse: “Eu comecei a vir [para o trabalho no mutirão] e tocar a vida, eu e meus filhos, agora já adultos”.

A separação leva a um rearranjo da família anterior do marido e de sua nova, ainda que Sílvia considere que de certa forma seu marido é membro das duas famílias, uma vez que os seus filhos estão com ela: “antes ele era presente, carinhoso, mas quando saiu de casa se dedicou mais à outra família”. Esse rearranjo não é só de pessoas que compõem cada família, mas também de afetos, principalmente em relação à sua filha “revoltada”.

Com a separação, Sílvia começou a participar ativamente no mutirão, substituída às vezes por sua filha mais velha. A separação, segundo ela e muitos dos mutirantes, foi causada “pelo mutirão” e levou a uma redefinição da composição de duas *famílias*. Podemos afirmar que houve um processo, portanto, de duas refamiliarizações (Comerford, 2002) a partir de uma separação e um casamento.

Outro caso de casamento também permite pensar esses processos de refamiliarizações. Maristela (que se separou por ciúmes do marido de sua participação no mutirão), com três filhos, conheceu Hugo, também mutirante, durante as obras, e resolveram morar juntos. Como os dois correspondiam a duas famílias diferentes conseguiram, cada um, um apartamento. A decisão conjunta dos dois foi residir em apenas um dos apartamentos e deixar o outro para os filhos dela. Duas *famílias* do mutirão que se combinaram, originando em um plano apenas uma família, dividida em duas casas e, em outro plano, duas famílias, que partilham de laços de parentesco, mas que estão em casas diferentes, constituindo dois distintos grupos domésticos, diferente do que estava previsto no início do mutirão.

Assim, a participação no mutirão acaba gerando conflitos e aproximações entre membros das famílias, regulando laços conjugais, ora os dissolvendo ou os colocando em risco, ora os produzindo, levando a redefinições dos limites de uma *família* atendida. Podemos, portanto, falar em refamiliarizações, já que não se trata apenas de unidades discretas e corporadas, que são feitas ou desfeitas, mas arranjos que são continuamente modificados, cujas fronteiras nem sempre são claramente discerníveis.

Há vários tipos distintos de arranjos familiares no mutirão e acompanhar alguns dos sentidos de *família* contribui para um maior entendimento de arranjos concretos, mas altamente variáveis de pessoas classificadas como pertencentes a famílias específicas.

Das chamadas 100 *famílias* do mutirão Unidos Venceremos, há uma acentuada multiplicidade de arranjos familiares, tornando impossível chegar a um único modelo

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

de família. No entanto, essa constatação não deve ser utilizada analiticamente em favor de um abandono de um esforço de verificar os diferentes modelos e seus impactos no mutirão. A multiplicidade de arranjos familiares e a polissemia do termo “família” merecem ser descritas.

No geral, cada *família* ocupa um apartamento, mas com diferentes arranjos domésticos. Se considerarmos *família* como coincidente com o grupo doméstico residente em um apartamento do mutirão, existem famílias conjugais (com filhos ou sem filhos), unidades mãe-filhos, muito tematizadas pela bibliografia sobre família e classes populares<sup>10</sup>, apartamentos com integrantes de três gerações de uma mesma família (avós, filhos e netos), solteiros e solteiras, um caso de duas irmãs e outro de uma união homoafetiva entre duas mulheres e a filha de uma delas de um relacionamento anterior.

Há assim vários modelos de família e grupos domésticos encontrados no mutirão. Mas a definição de *família* para a Leste I e no mutirão e mesmo para as instituições habitacionais estatais independe de sua unidade habitacional anterior ou de múltiplos arranjos que fogem à equação uma casa, uma família. O que define a *família*, neste caso, como unidade, é sua contabilização como coincidente com uma unidade residencial.

Por outro lado, não só casamentos e separações podem levar a uma redefinição dos limites de uma família, que pode em certos momentos compreender duas ou mais unidades residenciais, dentro e fora do mutirão, com filhos que moram fora, por exemplo, ou pais que se separam e um mora no mutirão e outro fora dele.

Quando eu perguntava a alguém quem era sua família, sem qualquer especificação, querendo me referir à unidade doméstica no mutirão, havia sempre uma dúvida de como me responder. Josiane, por exemplo, quis saber se eu estava me referindo à atual, residente no mutirão, ou aos seus pais e irmãos, que residiam em outros locais da cidade de São Paulo. Como verifiquei muitas vezes, não é somente a coabitação que define as conceitualizações nativas de família. Geralmente, quando não há coabitação atual o termo é utilizado primordialmente para se referir a pais e irmãos, com quem já se coabitou em algum momento da vida. Mas os limites de família também podem ser ampliados para agregar cunhados e cunhadas, sobrinhos, sobrinhas e, em alguns casos, mesmo primos, primas, tios e tias e outros parentes com quem nunca se coabitou.

Diferentes *famílias* residenciais no mutirão podem também ser consideradas apenas como parte de uma única família, como no caso de Afonso. Ele é casado com uma mulher que tem mais um irmão e uma irmã também residentes no mutirão. As duas irmãs e o irmão residem cada um com seus cônjuges e filhos, formando cada um uma *família*, mas isso não impede Afonso de se referir ao seu cunhado e às suas cunhadas e seus cônjuges e filhos que moram no mutirão como parte de sua “família”, que ainda inclui outros parentes de sua esposa que residem fora do mutirão. Afonso,

<sup>10</sup> | Para um balanço bibliográfico sobre o tema, ver Fonseca (2000), cujo trabalho também inspirou algumas terminologias aqui utilizadas.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

por sua vez, ainda tem sua mãe e seu pai que também residem em outro apartamento do mutirão, também seus familiares portanto, mas que constituem uma *família* do mutirão distinta.

Como o caso de Afonso, também há outros de irmãs casadas que residem cada uma em um apartamento e são em um aspecto consideradas *famílias* distintas, em outro parte de uma mesma “família”. Há também casos de pais e filhos, em que cada um reside em um apartamento diferente.

E há o interessante caso de Virgínia, natural do estado do Ceará, onde morava até recentemente com sua mãe e uma de suas irmãs. Duas irmãs dela moravam em São Paulo há bastante tempo. Com a morte de sua mãe e da irmã com quem morava, ela resolve vir para São Paulo: “Daí eu morava no Ceará, daí acabou minha família lá, faleceu minha mãe, faleceu minha irmã que morava lá comigo. Aí eu tinha duas irmãs aqui”. Uma das irmãs morava no litoral paulista com os filhos e o neto e a segunda morava sozinha na Cidade Tiradentes. Virgínia preferiu morar com a segunda irmã e logo teve contato com o movimento, conseguiu pontuação e trabalhou no mutirão, em revezamento com essa irmã, que acabou por vender seu pequeno apartamento e vir morar com ela no Unidos Venceremos.

É justamente o fim de sua “família” no Ceará que anima Virgínia a vir para São Paulo ficar perto de sua irmã, com quem ela é responsável por produzir uma *família* no mutirão, extraordinariamente constituída por duas irmãs solteiras. Embora ela não tenha se referido em nenhum momento ao grupo doméstico constituído por ela e por sua irmã como “família”, para o mutirão e para a COHAB as duas são uma única *família*. No Ceará houve uma desfamiliarização para que no mutirão houvesse uma familiarização.

## OUTRAS FAMILIARIZAÇÕES NO MUTIRÃO

Os sentidos atribuídos à noção de família não se restringem a relações de afinidade e consanguinidade ou à coabitação, mas também contribuem para um entendimento de outras relações sociais no interior do mutirão.

Há esforços contínuos da coordenação de coletivização das *famílias* no mutirão a partir de recursos discursivos, da pontuação, do trabalho, da gestão moral, dentre outros aspectos. Em muitos sentidos é possível afirmar que essa coletivização é produzida cotidianamente pelas próprias *famílias* no tempo do mutirão, uma vez que em alguns momentos se considera que todos ali estão unidos na luta pela casa, no sofrimento do mutirão, nas incertezas sobre o resultado de tanto esforço e mesmo nos conflitos e solidariedades intrafamiliares. Mas é claro que essa união é muitas vezes mais um ideal a ser perseguido do que uma realidade propriamente dita, já que há uma série de hierarquias, distinções e conflitos entre os mutirantes.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

Mas esses ideais de união e de igualdade aparecem muito fortemente em algumas narrativas. Maristela, por exemplo, falando a respeito do fato de haver mais mulheres do que homens trabalhando no mutirão, tece a seguinte narrativa:

*Aqui não é um grupo só de mulher, aqui não tem esta separação, “Ah, porque é mulher não vai carregar areia”, “Ah, porque é mulher não vai fazer isso.”, não, é tudo mesma coisa [...] Tudo junto, o homem cava o buraco, mulher também vai cavar o buraco, e vai carregar pedra, vai carregar pedra não na mesma quantidade, mas vai carregar, então mutirão é assim, não é separado, é uma família mesmo, tudo junto, misturado... Então a gente não tinha como isolar, e era uma coisa... Aquilo que eu queria e ele queria, mas não queria vir, então alguém tinha que vir, então eu vinha. É uma família. Tem, tem gente que se dá bem, tem outros que não se dá bem, depois de repente fica todo mundo bem, aí você fala uma coisa, não concordam, e só porque eu não concordei, ficou de cara feia para mim, tenho que concordar com você, é assim, aí depois com o tempo você volta a falar comigo, aí vai para frente, é assim.*

O fato de não haver separação no trabalho, entre homens e mulheres, leva à formulação de que o *mutirão é uma família*. No entanto, ainda que Maristela esteja pensando em termos de igualdade de condições, de união no trabalho, essa família não está isenta de conflitos, é como se sua unidade fosse produzida justamente por múltiplas relações de solidariedade e conflito, o que é coerente com as abordagens que vimos até aqui que definem a noção de família. Essa ideia de que esse tempo produz uma familiarização do mutirão é muito recorrente e pode ser mais aprofundada por outros casos.

Como há muitas *famílias* aparentadas no mutirão e muitas relações de amizade são produzidas ao longo do tempo do mutirão, muitos parentes e vizinhos optam por morar próximos uns dos outros, desde que tenham a pontuação alta o suficiente para permitir esse tipo de escolha. Ricardo, no entanto, não tem parentes consanguíneos ou afins no mutirão e não considera ter amigos mais próximos do que outros, então não escolheu seu apartamento baseado em quem ia morar próximo:

*Então, eu não fiz isso não assim, até mais porque eu conheci, conheço todos eles que trabalharam no mutirão, e eu não tenho parente aqui. Então, para mim, todo mundo é parente. É como se fosse uma família.*

Dois aspectos importantes sobre familiarização emergem do que Ricardo pontuou. Primeiro que parentes e amigos do mutirão podem obedecer às mesmas regras de avizinhamento a fim de manutenção de relações muito próximas, de afeto e solidariedade. Entre eles, com certeza há uma maior familiarização do que em relação ao total de *famílias* do mutirão. Como Ricardo não mostra ter relações especiais desse tipo com outras *famílias*, ele trata todos ali como “parentes” e o conjunto dos moradores como uma única “família”. Assim, há uma série de familiarizações ocorridas como

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

consequência do tempo do mutirão. Não só vários modelos de *famílias* (residentes no mutirão) são produzidos, como outras “famílias” envolvendo parentes, amigos e mesmo pessoas externas ao mutirão, como também uma grande família é produzida abarcando todo o mutirão.

Essa grande familiarização do mutirão também é percebida por um esforço coletivo de se cuidar de todas as crianças para que principalmente suas mães pudessem trabalhar no mutirão, uma vez que não tinham com quem deixá-las nos fins de semana:

*Eu tinha minha filha, que hoje tem 15 anos, então ela participou muito assim, a gente vinha trabalhar, então tinha lugar para gente deixar as crianças da gente, eles ficavam tudo ali no CEU. Tinha uma equipe que cuidava dos nossos filhos para gente poder trabalhar*

Uma comissão das *famílias* foi criada para cuidar das crianças e o Centro Educacional Unificado (CEU) Inácio Monteiro, equipamento educacional municipal localizado próximo ao mutirão, cedeu seus espaços para que elas pudessem brincar. Tatiana fala não só em seus filhos, de maneira individualizada, mas em “crianças da gente”. Outra formulação até mais recorrente para se referir a essas crianças é “os filhos do mutirão”, mostrando uma indistinção entre os filhos de cada *família* e tratando todos eles como parte de um mesmo coletivo, de uma mesma grande família<sup>11</sup>.

Tratar o mutirão como uma “família” implica também utilizar terminologias de parentesco para se referir aos integrantes do mutirão. Adriana, em especial, por ser a coordenadora do mutirão e ter a responsabilidade de gerir todas as *famílias* e de apoiar a todos na obra e em relação a vários possíveis problemas, muitas vezes era tratada como “mãe”.

Ainda que Adriana seja uma mãe para todos, esse papel pode não ser legitimado por mutirantes que não reconhecem todo seu apoio, que a criticam, o que ocasiona um enorme esforço de fortalecimento de uma reputação de seriedade e honestidade. Os papéis de mãe e de coordenadora ora se confundem ora são vigorosamente separados pelos mutirantes, fazendo com que o esforço de familiarização do mutirão, com Adriana à frente, esteja longe de ser um processo definitivo e harmonioso.

O idioma de parentesco e sobre família ainda pode ser utilizado para outros participantes do mutirão, mesmo não coordenadores ou famílias, como a assessoria técnica, contratada pelo movimento para coordenar tecnicamente a obra, cujos integrantes não são classificados apenas como técnicos por Pedro:

*[...] as arquitetas, engenheiros, pessoas boas também, não entraram aqui só como arquiteto e como engenheiro, entraram aqui também como amigo, como pai e mãe também para auxiliar não só no bloco e no cimento, mas auxiliar também na alegria, com palavra.*

O tempo do mutirão também tem marcações a partir de ciclos de reprodução

<sup>11</sup> | Cláudia Fonseca (2006) já havia assinalado como a própria noção de infância em contextos urbanos periféricos, de grupos populares, é ampliada a partir de frequentes práticas coletivas de cuidado e circulação de crianças, não restritas ao grupo doméstico em função de adversidades socioeconômicas cotidianas, que constroem e fortalecem redes de relações sociais (parentesco, amizade, vizinhança, dentre outras).

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

familiar (nascimento e crescimento dos filhos, casamentos e separações) e também por mortes sentidas não individualmente, nem por uma única *família*, mas por toda a grande família do mutirão.

Mas se muitas dessas marcações temporais levam em conta sofrimentos, dificuldades e muito trabalho. Muitos mutirantes também falam de boas recordações sobre o tempo do mutirão, pensado como um tempo de muita união, de divertimento, de alegrias nos momentos intensos de convívio, fosse naqueles momentos extraordinários como de festas e confraternizações, fosse nas refeições coletivas nos intervalos de obra, quando se comia, conversava e se ria coletivamente. Por outro lado, se todos esses processos de familiarização são causados pela união de alguns grupos ou de toda a coletividade de participantes no mutirão, a todo tempo também são questionados e problematizados por integrantes dessas mesmas “famílias” durante o tempo do mutirão, colocando em risco todo o trabalho acumulado durante tantos anos.

## REFLEXÕES SOBRE A CASA CONQUISTADA

Já vimos em várias das narrativas apresentadas expressões que consideram o apartamento conquistado depois de tanta *luta* como uma “vitória” ou uma “conquista” a serem celebradas, resultado de muito esforço próprio, mas também consequência de processos de familiarização. Muitos agradecem a Deus por finalmente estarem morando na sua “casa”.

Embora cada *família* resida fisicamente em um apartamento, é o termo “casa” que é muito mais utilizado para se referir a essa objetificação (Strathern, 2006)<sup>12</sup> de uma série de relações, ideias e pessoas fundamentais para a sua conquista. No entanto, uma vez conquistada e depois da *família* se mudar para lá, a casa também continua sendo conceitualizada a partir de variadas relações, pessoas e ideias, bem como por sua materialidade.<sup>13</sup>

O Unidos Venceremos é constituído de 100 apartamentos de dois quartos muito parecidos, a única diferença é que há dois modelos com distinta disposição de uma pequena varanda. Por outro lado, cada andar se apoia no andar inferior sem um sistema de sustentação para todo o prédio, o que não permite que se derrube paredes, que colocaria em risco a estrutura de cada bloco. Com isso, independente da composição de cada *família* e de seus ciclos de desenvolvimento, não há a possibilidade de se construir novos quartos ou de ampliar espaços em caso de solteiros ou de *famílias* reduzidas.

No entanto, no vizinho mutirão Paulo Freire o projeto foi desenvolvido com uma estrutura metálica, o que permitiu uma ampla variação de arranjos espaciais dos apartamentos. Com efeito, quando visitei alguns apartamentos do Paulo Freire, conheci enormes variações como pessoas solteiras que preferiram ficar com dois quartos, sendo o segundo para hospedar parentes, ou um caso de uma senhora que trabalhava como costureira autônoma que transformou o segundo quarto em sua oficina. Havia

12 | Para Strathern (2006: 267), objetificação é “a maneira pela qual as pessoas e as coisas são construídas como algo que tem valor, ou seja, são objetos do olhar subjetivo das pessoas ou objetos de sua criação”. Alfred Gell (1998) realiza um interessante exame sobre a obra *Gênero da Dádiva*, de Marilyn Strathern, que explora a acepção de relações da autora. De acordo com este autor, Strathern analisa o sistema de relações de troca na Melanésia, tomado como sistema ideal e não real, pensando essas relações como sendo necessariamente entre termos, mas os próprios termos são constituídos a partir das relações nas quais participam. Assim, os termos trocados (objetos) ou os responsáveis pelas trocas (pessoas) são objetificações das relações, só adquirem sentido e forma a partir da análise das múltiplas relações nas quais estão inseridos.

13 | Para perspectivas etnográficas que tratam a casa não apenas na sua materialidade, mas focalizam as interrelações entre seus aspectos físicos, pessoas e ideias, explorando as diferentes maneiras pelas quais casas e pessoas se conectam, ver Carsten e Hugh-Jones, (1995).

sempre um esforço de separação de filhos homens e mulheres em quartos distintos, nos casos de três quartos. Também conheci um apartamento, em que a mutirante, casada e com duas filhas que lá residiam, optou por fazer uma cozinha maior, que ia da frente ao fundo do apartamento, tendo uma pequena sala e o quarto das filhas de um lado e o quarto do casal do lado oposto. A cozinha era, assim, o maior cômodo do apartamento, segundo ela pelo fato de que era “baiana” e as pessoas de seu estado tratavam a cozinha como a principal parte da casa. Havia ainda *famílias* que tinham planos futuros de derrubar ou construir paredes para continuar com rearranjos espaciais a partir de casamentos, nascimento de filhos ou de filhos com filhos que lá iam morar.

Já no Unidos Venceremos tamanha variação não era possível, o que ocasionou, ainda que em reduzida escala, situações de filhos homens dormindo na sala, principalmente se houvesse filhos e filhas, com prioridade para ficar no quarto dada às filhas. Por outro lado, ainda que um apartamento de dois ou de três quartos seja pensado tanto pela COHAB como pela assessoria técnica como adequado para uma família nuclear com filhos, havia muitos arranjos que fugiam a esse modelo.

A *casa* conquistada também não pressupõe um arranjo familiar fixo e estanque de duração variável, como por exemplo nos casos de uma família conjugal com filhos, em que inicialmente coabitam pai, mãe e filhos e, com o casamento dos filhos, eles saem e vão morar em outros locais ou mesmo entrar em um novo mutirão que é muito recorrente. Ou seja, a casa não pode ser pensada apenas como a materialização de etapas de ciclos de desenvolvimento doméstico (Fortes, 1974), mas também como parte de uma configuração de casas (Marcelin, 1996), interligada a residências de outros integrantes da família extensa, além de ser um espaço de trânsito de parentes, que podem lá residir durante períodos de duração variável. Nesse sentido, há casos em que mutirantes tomam para si a criação de netos, quando os pais estão passando temporadas fora, seja a trabalho ou em um caso de filha presa. Essas avós podem, assim, morar com outros filhos solteiros e netos, filhos de seus filhos que estão residindo fora. Quando os filhos retornam, os netos podem continuar morando com as avós ou retornar para morar com os pais.

Há também alguns casos de mutirantes que cedem o apartamento para que filhos casados e com filhos lá residam. Pedro, por exemplo, é filho de uma mutirante que trabalhou no Unidos Venceremos. Como ela se casou durante o processo, ela estava residindo com seu novo marido na casa dele. Como Pedro havia casado recentemente e tinha um filho pequeno, sua mãe o deixou morar lá. Esse arranjo era visto por Pedro como provisório, até ele ter condições de arcar com o pagamento de um aluguel ou conseguir uma vaga em um mutirão futuramente.

Se os apartamentos são inseridos em uma configuração de casas envolvendo casas de parentes diversos que podem morar no mutirão ou fora dele, na qual há relações de solidariedade e de trânsito de pessoas, como a circulação de crianças, o mesmo também acontece com apartamentos no interior do próprio mutirão entre vizinhos

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

que se tornaram amigos no tempo do mutirão. Em caso de solteiros e solteiras ou mães e pais desempregados, é comum que amigos e vizinhos se solidarizem e doem comida ou os convidem para fazer refeições juntos. Assim como pessoas idosas têm ajuda de vizinhas e vizinhos em certas tarefas domésticas ou para atividades que exijam algum tipo de esforço ou deslocamento para longe do mutirão. Também há casos de vizinhas que cuidam dos filhos pequenos quando suas mães vão trabalhar ou têm compromissos que podem tomar muito de seu tempo.

Muitos mutirantes são naturais de outros estados e vêm para São Paulo “tentar a sorte” e ficam em casas de parentes provisoriamente. O mesmo acontece no Unidos Venceremos e os apartamentos se tornam moradia temporária de parentes que se deslocam a São Paulo.

Mesmo quando os filhos não moram mais com seus pais mutirantes, estes celebram o fato de terem conseguido a casa, que poderá ser herdada pelos seus descendentes, que terão condições melhores de moradia.

Assim, a casa conquistada, por maiores limitações materiais que possua, é uma objetificação de múltiplas relações e rearranjos familiares, das pessoas que nela residem e por ela transitam e de ideias que a qualificam como um espaço merecido de conquista, de compensação de uma vida de esforços e sacrifício e de melhores condições existenciais para os mutirantes e para seus descendentes.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a efetivação da conquista habitacional, costuma haver uma preocupação generalizada com o risco de que todo o processo de luta e mutirão possa se tornar em vão, com o fim dos ideais coletivos ou, poderíamos falar, o risco de desfamiliarização do mutirão. É uma concepção frequente de que após as *famílias* se mudarem, elas se tornam muito “individualistas”.

Os mutirantes associam o individualismo ao fim do tempo do mutirão, quando havia mais convivência, conversa e alegria. Há uma certa nostalgia estrutural (Herzfeld, 2008) desse tempo anterior para o qual houve tanto sofrimento, mas também muita solidariedade, muito apoio mútuo.

De certa forma, o risco do individualismo, de desfamiliarização, é paralelo ao risco de se tratar a casa conquistada como uma simples mercadoria e não uma dádiva produtora de coletividades. Todos os esforços de coletivização, ou de familiarização, pressupõem ideias em torno da união, do esforço coletivo e da valorização da *luta* e de seus resultados, de suas conquistas. Vê-se, assim, como as relações, práticas e discursos em torno da ideia de *família*, a partir de sua acentuada polissemia, constituem uma rica chave analítica para se pensar os movimentos de moradia.

A participação no mutirão produz, portanto, relationalidades (Carsten, 2000)<sup>14</sup>, que levam a contínuos processos de refamiliarizações em vários níveis e com pessoas

14 | Janet Carsten, em *Cultures of Relatedness* (2000) propõe o uso analítico de *relatedness* a fim de pensar parentesco não a partir de uma polarização entre biológico e social, como os estudos mais clássicos de parentesco fizeram, movimento analítico já denunciado por Schneider (1984). O uso de *relatedness* abre maiores possibilidades para abordagens etnográficas que não partam de pressupostos analíticos de parentesco, mas que, ao contrário, partam dos idiomas e práticas nativos acerca de conexões estabelecidas entre pessoas não apenas ligadas por consanguinidade e afinidade, descendência e alianças. Essa perspectiva orienta meu esforço etnográfico de compreender as *famílias* de mutirantes em seus próprios termos, inclusive de parentesco, mas também por outras formas de conexões.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

com as quais não necessariamente se partilha de laços de parentesco ou com quem se coabita. Práticas de comensalidade, sofrimento conjuntamente, conflitos e solidariedades, afetos e convivência também produzem, assim como dissolvem, essas famílias continuamente.

O termo *família*, assim, adquire uma multiplicidade de sentidos e de usos. Ela corresponde a uma série de unidades, situacional e processualmente apreensíveis, mas cujas fronteiras raramente são discerníveis. Portanto, foi possível perceber que família, mais do que um termo polissêmico que é continuamente ressemantizado, corresponde também a arranjos concretos que estão em contínua mudança, que nunca são estanques e estáveis, ou seja, há também uma acentuada mutabilidade morfológica de família.

Todas essas afirmações sobre *família* e sua acentuada polissemia seriam impossíveis de serem apreendidas se fosse desconsiderado o fato de que é a luta pela casa própria que move todas essas dinâmicas de produção, dissolução e rearranjos familiares. Portanto, família e casa são termos que exprimem sentidos e descrevem realidades que, de fato, estão intimamente ligados, mas não apenas numa relação de sobreposição ou de intercambialidade.

Assim como *família* é produzida de várias maneiras, também pode-se dizer que a casa é reiteradamente produzida e continuamente ressignificada a partir de vários fatores. É claro que ela é definida muito em função de sua materialidade: de suas estruturas físicas, de sua localização e de suas dimensões e condições de abrigar bem ou mal mais ou menos pessoas, de seus valores monetários etc. Mas ela também é definida por uma série de ideias, pessoas e relações e complexifica ainda mais as noções de família.

Aos esforços para a obtenção da casa própria, a coordenação sempre defende que haja uma articulação com frentes, discursos e práticas mais *políticas*. É à *política*, que corresponde a saberes, relações entre agentes e coletividades dos mais diversos, práticas de oposição e composição e fundamentalmente a *lutas* mais amplas, que se articulam os desejos da casa própria (Filadelfo, 2017). E o que conota a *força política* de um movimento junto ao Estado é justamente uma boa articulação entre os dois planos.

Porém, há uma predominância nas políticas públicas de se fazer essa associação entre família e casa, o que se por um lado não corresponde ponto por ponto a realidades concretas, por outro, traz uma outra perspectiva de análise que é a triangulação entre casa, família e vida.

Assim, a articulação entre o Estado e os movimentos acaba gerindo a *vida* dessas pessoas a partir da casa e da realização da moradia digna. Nesse sentido, podemos dizer que, no sentido foucaultiano (Foucault, 2005; 2008), as políticas habitacionais correspondem a uma forma de biopolítica, na medida em que são parte de uma razão de governo mais ampla que tem como seu objeto de intervenção a população em seus

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

sentidos biológicos, ou seja, a vida e os vivos. Intervenção não sobre corpos passivos, mas sobre corpos individuais e coletivos que a todo tempo estão definindo e reivindicando o que é vida.

Por outro lado, se há uma dupla captura dos sentidos de família e de casa pelo Estado e pelo movimento no atendimento habitacional, há sempre linhas de fuga de arranjos familiares e de ideias e realidades sobre a nova casa que muitas vezes não se enquadram perfeitamente nos objetivos propostos pelo Estado ou mesmo pelo movimento.

Nesse sentido, da mesma maneira que não se pode reificar e singularizar as noções e arranjos de casa, família e movimento, o mesmo ocorre em relação ao Estado, ou melhor, o conjunto de agentes e instituições estatais com os quais os movimentos de moradia interagem, sempre produzidos em ato. As relações familiares importam na participação no movimento, na sua própria produção e nas suas articulações com o Estado. O movimento e o Estado produzem famílias, mas as famílias também produzem e reproduzem continuamente o próprio movimento e o Estado no que se refere à produção habitacional popular.

É possível perceber a importância do Estado na produção, a todo tempo e de múltiplas maneiras, de sentidos e arranjos subsumidos no termo família. A produção de famílias se dá por definições legais, mas que são historicamente revistas e ressignificadas. Concomitantemente, ainda que haja definições legais, o que se entende por família está a todo tempo em disputa no interior do próprio Estado, a partir de suas diferentes agências, de seus diferentes funcionários e burocracias, das políticas públicas habitacionais, de vínculos partidários, de relações pessoais, mas com uma forte influência dos movimentos de moradia. Estes, desde a relação interna com suas *famílias*, passando por negociações e conflitos com agências e burocracias estatais, até mobilizações nacionais não só reivindicam a ampliação do atendimento habitacional e ajustes políticos e técnicos das políticas a partir dessas *famílias*, como também buscam uma adequação contínua a arranjos concretos familiares que devem ser incorporados e normatizados pelo Estado. Se o Estado tem uma importância fundamental na gestão e produção dessas *famílias*, os movimentos acabam atuando como intermediários entre o Estado e as *famílias* na produção de moradia.

A incorporação analítica das noções e arranjos concretos de *família* contribuiu para pensar e ampliar as relações entre Estado e movimentos de moradia. Assim, a etnografia aqui apresentada se atentou aos processos em ato, tal como ocorrem, e mostrou como esses três pontos de apoio, sempre instáveis, cambiantes e flexíveis, são dinâmicos e incapazes de serem facilmente classificáveis e tipologizados.

Todas essas relações visibilizadas e explicitadas a partir das *famílias* constituem socialidades que orientam as ações dos movimentos de moradia e contribuem para a compreensão de seus sentidos existenciais, relacionais e políticos, ou seja, do que é a luta por moradia digna em uma cidade tão desigual como São Paulo.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

**Carlos Filadelfo** é Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPI. Possui graduação em Ciências Sociais pela UNICAMP, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela USP e pós-doutorado em Antropologia pela UFPI. É coordenador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Política (GAP) da UFPI e pesquisador do Hybris (USP e UFSCAR) e do NuAP (UFRJ/MN).

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica.

**FINANCIAMENTO:** CNPq

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 1986. "Redescobrimo a família rural". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.1, n.1: 63-83.

CALDEIRA, Tereza P.R. 1984. *A política dos outros*. O cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Editora Brasiliense.

CALDEIRA, Tereza P.R. 2000. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp/Ed. 34.

CANELLA, Francisco. 2020. "Mulheres e luta por moradia Mudanças nas práticas associativas nas periferias de Florianópolis e Lisboa". *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, vol. 45, n. 251: 658-674. DOI 10.25247/2447-861X.2020.n251.p658-674

CARSTEN, Janet (ed.). 2000. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (orgs.). 1995. *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

COMERFORD, John C. 2003. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

FILADELFO, Carlos. 2015. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

FILADELFO, Carlos. 2017. "Os sentidos de política na luta por moradia em São Paulo". In: COMERFORD, John; BEZERRA, Marcos Otávio; PALMEIRA, Moacir (org.) *Questões e dimensões da política*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, p. 125-140.

FONSECA, Claudia. 2000. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS.

FONSECA, Claudia. 2006. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.

FORTES, Meyer. 1974. "O ciclo do desenvolvimento do grupo doméstico". *Cadernos de Antropologia* 6. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

O tempo do mutirão: sentidos e (re)arranjos de família e casa entre mutirantes em um bairro periférico de São Paulo

FOUCAULT, Michel. 2005. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2008. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

GELL, Alfred. 1998. "Strathernograms, or, the semiotics of mixed metaphors". In: *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams*. London/ New Brunswick: The Athlone Press, p. 29-75.

HERZFELD, Michael. 2008. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa, Portugal: Edições 70.

KOWARICK, Lúcio. 2000. *Escritos urbanos*. São Paulo: Editora 34.

LOERA, Nashieli Rangel. 2009. *Tempo de acampamento*. Campinas, Tese de doutorado, Universidade de Campinas.

MARCELIN, Louis H. 1996. *A Invenção da Família Afro-Americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PISCITELLI, Adriana. 2006. *Jóias de família: gênero e parentesco em histórias sobre grupos empresariais brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

ROLNIK, Raquel. 1997. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Fapesp; Studio Nobel.

SCHNEIDER, David. 1984. *A Critique of the study of kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

STRATHERN, Marilyn. 1981. "Self-Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery". In: ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (ed.). *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

VILLAÇA, Flávio. 1998. *Espaço intra-urbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel.

---

Recebido em 29 de outubro de 2020. Aceito em 3 de setembro de 2021.