



Revista de Antropologia da UFSCar  
jul./dez. 2018 | v. 10, n. 2  
ISSN: 2175-4705



### **Comissão editorial**

Amanda Villa Pereira  
Ana Elisa Santiago  
Bruno Cardoso  
Felipe Vander Velden  
Gustavo Moreira Ramos  
Lucas Alexandre Pires  
Paula Bologna  
Piero de Camargo Leirner  
Sara Regina Munhoz

### **Editores do Dossiê**

Celeste Medrano  
Juan Martín Dabezies

### **Conselho editorial**

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

### **Universidade Federal de São Carlos**

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann  
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

### **Centro de Educação e Ciências Humanas**

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

### **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenador: Prof. Dr. Jorge Mattar Villela  
Vice-coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello

### **Projeto gráfico e editoração**

Amanda Villa Pereira

### **Autor da capa**

Amanda Villa Pereira

### **Imagem da capa**

Celeste Medrano, 2011

 Revista de  
@ntropologia  
da UFSCar

---

# Sumário

## dossiê

### **Saberes locais y territorios o de cómo prospera el campo de los equívocos**

- 07** **Presentación Dossier**  
Celeste Medrano, Juan Martín Dabezies
- 14** **Uma outra cosmopolítica é possível?**  
Mario Blaser
- 43** **Los inventarios de conocimiento local: de la equivocación controlada al entendimiento instrumental**  
Juan Martin Dabezies
- 70** **É possível respeitar a terra? Dilemas ambientais entre fazendeiros Mapuche no Chile**  
Piergiorgio Di Giminiani
- 105** **Las *formas* de la *historia*: equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños**  
Verónica S. Lema, Francisco Pazzarelli
- 126** **Reflexiones dislocadas: la antropología reversa de un líder *qom* del Chaco argentino**  
Gabriel Rodrigues Lopes, Florencia Tola
- 141** **Quando macacos e humanos compõem mundos: relações entre o carayá (bugiu-preto) e os *Qom* no Gran Chaco**  
Celeste Medrano
- 164** **Vocês, brancos, são peixes: sobre os equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia**  
Felipe F. Vander Velden



## Caderno de imagens

- 196 Marianas de Contente: mulheres, quilombo e reconhecimento**  
Andressa Lídicy Morais-Lima

## Artigos

- 214 A vitória do tapir: notas sobre uma teoria ayoreo sobre o "cansaço de viver"**  
Leif Grünewald
- 241 Dançar para não morrer: diálogos e pesquisa no noroeste amazônico**  
Luis Cayón

## Resenhas

- 264 DE LA CADENA, Marisol. 2015. Earth beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds. Durham and London: Duke University Press.**  
Diego Wander Tomaz
- 272 MORAIS, Bruno M. 2017. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante.**  
Luísa Pontes Molina
- 278 LEAL, Natacha S. 2016. Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite. São Paulo: Hucitec/Anpocs.**  
Míriam Rebeca Rodeguero Stefanuto
- 284 MUNHOZ, Sara Regina. 2017. O governo dos meninos: liberdade tutelada e medidas socioeducativas. São Paulo: EdUFSCar.**  
Janaina de Souza Bujes
- 292 GARDNER, Katy; LEWIS, David. 2015. Anthropology and development: challenges for the twenty-first century. London: Pluto Press.**  
Inácio Dias de Andrade



# DOSSIÊ

Saberes locais y territorios  
o de cómo prospera  
el campo de los equívocos

## PRESENTACIÓN DOSSIER

# Saberes locales y territorios o de cómo prospera el campo de los equívocos

Celeste Medrano

Dra. en Antropología. CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas). Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Investigadora del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm/FFyL, UBA), Argentina.  
[celestazo@hotmail.com](mailto:celestazo@hotmail.com)

Juan Martín Dabezies

Profesor (Dr.) de Etnobiología. Centro Universitario Regional del Este.  
Universidad de la República, Rocha, Uruguay.  
[jmdabezies@cure.edu.uy](mailto:jmdabezies@cure.edu.uy)

Este dossier nace en el año 2017, más precisamente entre los días 6 y 7 de junio, momento en el que nos encontrábamos coordinando un simposio titulado “Saberes locales, territorios y conflictos ontológicos o de cómo prospera el campo de los equívocos” en el marco del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología y XVI Congreso de Antropología en Bogotá, Colombia. Con este simposio buscamos reflexionar en torno a las formas de pensar los saberes locales y los territorios. Luego de haber participado en otros eventos académicos que incluían la frase “conocimientos locales”, llegamos a la conclusión de que, si bien es un concepto potente, aún predomina un enfoque clásico en su abordaje. Fue así que pensamos desarrollar el tema desde una perspectiva antropológica y asumir los riesgos de pensar dichas categorías en el marco de aquellas propuestas vinculadas al llamado ‘giro ontológico’<sup>1</sup>.

---

1 *cf.* Supera el objetivo de esta presentación reseñar quiénes han trabajado en pos de dar cuerpo

Este movimiento epistemológico y metodológico permitió redefinir el concepto de ontología como un sistema de distribución de propiedades entre los existentes (humanos / no-humanos) en base al cual se organizan sus modos de relación (Descola 2016). Consecuentemente con este planteo, aquellos antropólogos concentrados en la territorialidad y las reivindicaciones indígenas introdujeron el concepto de ‘ontología política’ (Blaser 2009), para proyectar una política que implica el concurso de fuerzas que “proviene de humanos, animales y sus entornos sensibles interactuando entre ellos” (de la Cadena 2009). Esta interacción entre humanos y no-humanos a su vez nos permitió delinear los antagonismos que condensan las relaciones entre los ‘otros’ (indígenas, campesinos, pescadores, etc.), las ONG y los organismos estatales, e identificar conflictos ontológicos que conforman el foco de los mencionados abordajes. Consecuentemente con esto, Viveiros de Castro (2004) ya había formulado que el acercamiento a un otro puede emprenderse mediante el método de la ‘equivocación controlada’ lo que consiste en la interpretación controlada a través de dos perspectivas ontológicas que emplean términos homónimos. El equívoco entonces se nos presentó como un medio de comunicación apropiado para poner en diálogo posiciones y perspectivas y eran estos mismos equívocos, como propuesta metodológica, los que nos inspiraban para renovar los abordajes sobre saberes locales y territorios. Pensábamos en el mismo concepto de territorio como fundador de un equívoco que motiva disputas entre los actores locales y desata conflictos ontológicos. Por saberes locales entendemos a las prácticas que usa la gente para organizar sus vínculos con el entorno e incluye conocimientos y prácticas botánicas, zoológicas, médicas, astronómicas, matemáticas, etc. que, no obstante, son la piedra de toque de los desentendidos y las inconmensurabilidades. Así, el objetivo del simposio era renovar las miradas acerca de los saberes locales que, enmarcados en territorios específicos, conllevan conflictos ontológicos cuando dialogan con la sociedad envolvente y siembran equívocos controlados –en términos de Eduardo Viveiros de Castro– y descontrolados –según la propuesta de Mario Blaser (2016)– de toda índole.

Así, durante esos días de junio, tuvimos el placer de escuchar los aportes de nueve investigadores quienes expusieron material que nos permitió reflexionar

---

al llamado ‘giro ontológico’ (*tournant ontologique*, en francés; *ontological turn*, en inglés y *virada ontológica*, en portugués). No obstante, si el lector desea más información sobre dicha propuesta, puede revisar lo publicado por: Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y Bruno Latour, como las figuras emblemáticas del mencionado giro; Morten Pedersen; Martin Holbraad, Amira Henare, Eduardo Kohn, Joanna Horton y Sylvie Poirier; también resultan ilustrativos al respecto los textos del mismo Mario Blaser, de Elizabeth Povinelli, Marisol de la Cadena y los de Florencia Tola en Argentina. Sin ánimo de ser exhaustivos y dejando a muchos y buenos representantes afuera, esta lista puede desplegar otros caminos si los ánimos son conocer la propuesta epistemológica, metodológica y política del giro ontológico.

sobre el conocimiento local, las equivocaciones y los conflictos ontológicos que dichos desentendidos despliegan. Sumado a esto, y durante el primer día, tuvimos la buena ventura de contar con Mario Blaser entre los oyentes del simposio, autor que inspiró gran parte del planteo que habíamos pergeñado. Según él nos comentó más tarde, su ánimo era ilustrarse sobre los ‘casos’ en los que los equívocos son empleados como herramienta metodológica. Ese mismo día por la tarde, asistimos a otro simposio titulado “Ontologías y antropología contemporánea”<sup>2</sup> donde este mismo investigador de la Memorial University of Newfoundland de Canadá, era comentarista. Entonces, pudimos escuchar una propuesta programática que Blaser desarrolló con el fin reavivar ciertas discusiones que habían sido eclipsadas bajo el rótulo del giro ontológico. Dicho planteo, reconstruido a continuación en base a nuestras ‘notas de cuaderno’ y a comunicaciones personales con su autor, discurre por tres ejes: el de la heterogeneidad interna, el de la materialidad de las prácticas y el de la diversidad de formas en que los equívocos se manifiestan y operan.

Invocando a la ‘heterogeneidad interna’ Blaser nos invita a considerar las diferencias de trazo fino que existen en situaciones concretas: “en la práctica esta heterogeneidad es fundamental a la hora de ofrecer condiciones para la acción” (Blaser, comunicación personal). Por ejemplo, distinguir a dos grupos sociales según estos mencionen o no a los no-humanos en sus prácticas territoriales sería una diferencia de trazo grueso. En cambio, si dentro de un mismo grupo social nos concentramos en aprender que dichos no-humanos son significativos por causas muy distintas para un cazador, las horticultoras, el líder político, los jóvenes escolarizados, etc., estaremos resaltando esas diferencias de trazo fino que en definitiva nos pueden conducir al sostenimiento o desmantelamiento de una acción territorial en el tiempo.

El segundo eje se vincula con ‘la materialidad de las prácticas’; un llamado a evitar “el malentendido que generaron algunas versiones del giro ontológico al enfocarse en lo conceptual como la expresión de la multiplicidad de ontologías” (Blaser, comunicación personal). En base a estos desentendidos muchos confundieron la palabra ontología con la palabra cultura, mencionando que la primera era sólo una forma para –con un plus de exotismo y esencialismo–, referirse a la segunda (*cf.* Holbraad 2010). Sin embargo, la nueva propuesta ontológica se concentra en prácticas concretas (y ahora incluso en su heterogeneidad como se sugiere arriba); se materializa en la diversidad

---

2 El simposio titulado “Ontologías y antropología contemporánea” fue desarrollado durante el miércoles 7 de junio de 2017 en el marco del mismo congreso y coordinado por Daniel Ruiz Serna (McGill University, Canadá) y Carlos Del Cairo (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia) y tuvo como comentaristas a Alcida Rita Ramos (Universidad de Brasilia, Brasil) y a Mario Blaser (Memorial University of Newfoundland, Canadá).

de formas de ‘hacer mundo’; en los múltiples *worldings* (Descola 2010) o “formas de enactuar la realidad” (Blaser 2013:23). Para apelar a un ejemplo grosero, menciona Blaser, “es en las prácticas concretas donde podemos observar cómo se diferencian un movimiento medioambientalista urbano y la empresa petrolera a pesar de compartir la presunción conceptual de una división entre naturaleza y cultura” (comunicación personal). Sin embargo, como menciona el autor, las formas dominantes de hacer mundo –aún con su heterogeneidad interna–, tienden a negar la existencia de otras formas de hacer mundos que no obstante claman en los intersticios abiertos por los equívocos por lo que atender a la forma como estos se manifiestan cobra renovado sentido.

Así, la tercera propuesta consiste en continuar trabajando en la forma que toman los equívocos cuando emergen en distintos escenarios e involucran a sus múltiples actores. Sin embargo, la invitación es a superar el momento de revelación de los equívocos para concentrarnos en la forma de funcionamiento de los mismos; identificar “para quiénes el equívoco es evidente y para quiénes no, cómo los equívocos hacen posibles ciertas prácticas dentro de situaciones asimétricas pero también cómo las constriñen y circunscriben” (Blaser, comunicación personal). El fin de esta tarea es compilar pistas que nos posibiliten enactuar otra política; aquella que “evite los problemas de la política realista”, en palabras del mismo autor. Esto último conecta la propuesta metodológica de las equivocaciones –y de las maliciosamente bautizadas ontologías ‘teóricas y apolíticas’– con un programa político gestado en la emancipadora práctica del pluriverso; y nos movilizó a nosotros a trabajar en este dossier que modesta pero porfiadamente intenta seguir estos ejes programáticos con la esperanza de multiplicar mundos.

El presente dossier se inaugura con la traducción al portugués de “*Is Another Cosmopolitics Possible?*”, artículo de Mario Blaser (2016) que nos inspiró para la coordinación del simposio en Colombia y sigue con una serie de artículos que podríamos agrupar en cuatro temas transversales: a) saberes locales y equívocos, b) territorio y ambiente, c) co-escritura, equívocos y memoria, d) animales, conservación y equívocos.

Dentro de la primera línea, Juan Martín Dabezies discute el rol de los inventarios de los conocimientos locales<sup>3</sup> desde la perspectiva de los equívocos. El autor propone que muchas veces estos inventarios se realizan como “entendimientos instrumentales” que simulan un acuerdo entre los diferentes actores involucrados (entre disciplinas científicas y/o entre inventariadores e inventariados) para viabilizar su implementación.

---

3 Dentro de este término se incluyen diferentes sinónimos o expresiones utilizadas en el mismo sentido como conocimiento tradicional, conocimiento indígena, conocimiento ecológico local, conocimiento folk, etc.

Dabezies analiza semejanzas y diferencias entre propuestas de la biología, la sociología, la arqueología y la antropología para exponer ciertos puntos críticos que deben ser considerados a la hora de pensar en este tipo de inventarios. El análisis aborda temas respecto a la estructura, la espacialidad, la accesibilidad y la práctica de los conocimientos y sus inventarios. Dentro de la línea “territorio y ambiente” el trabajo de Piegiorgio Di Giminiani, analiza diferentes formas de relacionamiento ambiental entre los Mapuches. Su análisis incorpora formas ideales, posibles y reales de vinculación con el ambiente en un contexto de crisis ambiental y de prácticas no Mapuches que se despliegan en territorios compartidos tanto por indígenas como por *winkas* (personas no-indígenas) donde distintos ‘estilos’ de agricultura son desarrollados.

En el tercer agrupamiento encontramos el trabajo de Verónica Lema y Francisco Pazzarelli y el de Gabriel Rodríguez y Florencia Tola. Lema y Pazzarelli, analizan el proceso de producción de un libro sobre las historias y memorias del lugar, que llevaron a cabo junto a la Comunidad Aborigen de Huachichocana (Jujuy, Argentina). Lo hacen de forma retrospectiva, considerando una serie de equívocos que sucedieron durante el proceso de escritura. Los equívocos son entendidos como partes de una trampa que apuntaba a incorporarlos en las estructuras cosmológicas de la reciprocidad de la comunidad. Al caer en las trampas, los autores estaban siendo incorporados en las lógicas de la crianza. El trabajo de Rodríguez y Tola analiza el texto de Timoteo Francia y Florencia Tola (2011), reflexionando sobre la naturaleza equívoca de la etnografía. En las líneas del libro que Rodríguez y Tola analizan, Timoteo – un filósofo *qom* (tobas) del Chaco argentino –, presenta reflexiones, pensamientos, conocimientos, consejos, enseñanzas, legislaciones utópicas suyas y no solo suyas. En el trabajo de Rodríguez y Tola, los autores se centran en los equívocos que surgen de la lectura de los escritos de Timoteo Francia, como la base de la comunicación con el *otro*. Además de este foco en el poder interpretativo de los equívocos, los autores señalan su poder emancipatorio, ya que “llevan al extremo la capacidad de diferir”.

Respecto a la cuarta línea, “animales, conservación y equívocos”, podemos ubicar el trabajo de Celeste Medrano y el de Felipe Vander Velden. En el trabajo de Medrano, se analizan las relaciones entre los *qom* y los monos aulladores (*Alouatta caraya*) en el Gran Chaco argentino. A partir del uso del concepto de equivocación controlada, Medrano va más allá de una dicotomía (clásica o previsible) que señala que los monos aulladores no son lo mismo para los tobas que para los no-indígenas, proponiendo que existen diferentes maneras de componer mundos (*worldings*) donde los monos y los humanos se relacionan. Felipe Vander Velden presenta un trabajo en el cual analiza un proyecto de piscicultura entre los Karitiana (Rondônia,

Amazonia brasileira). Desde la mirada de los equívocos, analiza el fracaso del proyecto de la piscicultura. El equívoco implícito en los proyectos de domesticación de animales productivos (muchas veces demandados por los propios Karitiana) asumen la crianza, pero al mismo tiempo la hacen inviable porque para los Karitiana los animales que se crían no se consumen.

\*\*\*

Cuando nos juntamos a pensar en la posibilidad de coordinar un simposio nos inspiraba la necesidad de imprimir un giro en los estudios sobre conocimientos locales que nos permitiera superar la manera algo clásica como estos venían siendo comprendidos. Así, y como quien prueba un experimento, decidimos ensayar en Bogotá y por aquellos días de junio, un acercamiento a las propuestas 'más ontológicas' y a la metodología de los equívocos. Pretendíamos sin embargo superar la exposición de casos y construir discusiones teóricas, metodológicas y epistemológicas de más largo aliento. Ese fue el comienzo de una vertiginosa serie de discusiones que, continuadas en el presente dossier pero de ninguna manera concluidas, nos permitió conocer el trabajo de diversos colegas, intercambiar con ellos, repensar el método de los equívocos y equivocarnos en pos de edificar un entorno en el que quepan todos los otros de este mundo y sus mundos; bienvenidos a la bitácora de este viaje.

### **Agradecimientos:**

A Felipe Vander Velden por impulsarnos a coordinar este dossier temático. A Mario Blaser que nos confió su artículo para la traducción al portugués y generosamente nos envió las notas que, a modo de comunicación personal, empleamos para escribir esta presentación. A Thiago López da Costa Oliveira quien fue nuestro comentarista 'a la distancia' en el congreso de antropología en Bogotá.

### **Referencias**

- BLASER, Mario. 2016. "Is Another Cosmopolitics Possible?". *Cultural Anthropology*, 31(4):545-570.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". In: L. Green (ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Cape Town: Human Science Research Council of South Africa Press. pp. 13-27.
- \_\_\_\_\_. 2009. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist*, 111(1):10-20.

- DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 139-171.
- DESCOLA, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". *Interdisciplinary science reviews*, 35 (3-4):334-340.
- HOLBRAAD, Martin. 2010. "Against the motion (2)". In: S. Venkatesan (ed.), *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. *Critique of Anthropology* 30(2):179-185.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití*, 2(1):3-22.

## Uma outra cosmopolítica é possível?<sup>1</sup>

Mario Blaser  
Department of Geography  
Canada Research Chair in Aboriginal Studies  
Memorial University of Newfoundland, Canada  
[mblaser@mun.ca](mailto:mblaser@mun.ca)

### Resumo

O conceito de cosmopolítica desenvolvido por Isabelle Stengers e Bruno Latour permite manter aberta a questão de quem e o que pode compor o mundo comum. Deste modo, cosmopolítica oferece uma ferramenta para se evitar as armadilhas da política razoável [*reasonable politics*], uma política que, definindo de antemão que as diferenças em jogo em um dado desacordo fazem referência a uma realidade única, torna possível deixar de lado algumas preocupações quando as define como irrealis e, portanto, irracionais ou irrelevantes. Antecipando o mundo comum como seu possível resultado, mais do que como seu ponto de partida, cosmopolítica interrompe o recurso fácil à desconsideração de certas preocupações com base em sua ostensiva carência de realidade. E, ademais, conservam-se as questões acerca de quem ou o que pode participar na composição do mundo comum. Explorando estas questões por meio de materiais etnográficos sobre o conflito em torno do caribu no Labrador [Canadá], argumento que uma cosmopolítica orientada para o mundo comum padece de importantes limitações, e que outra orientação pode ser possível.

**Palavras-chave:** política ontológica; cosmopolítica; alteridade; STS; ontologia política; Innu; caribu.

---

1 Traduzido do original em inglês “Is Another Cosmopolitics Possible?” *Cultural Anthropology*, Vol. 31, Issue 4, pp. 545–570. Desde 2014 a *Cultural Anthropology* é uma revista de acesso livre (*open-access*), o que permitiu a tradução e publicação deste artigo, por sugestão do próprio autor. A presente tradução agradece imensamente o auxílio técnico de Stelio Marras, Jorge Mattar Villela e Celeste Medrano.

## Abstract

The concept of cosmopolitics developed by Isabelle Stengers and Bruno Latour keeps open the question of who and what might compose the common world. In this way, cosmopolitics offers a way to avoid the pitfalls of reasonable politics, a politics that, defining in advance that the differences at stake in a disagreement are between perspectives on a single reality, makes it possible to sideline some concerns by deeming them unrealistic and, therefore, unreasonable or irrelevant. Figuring the common world as its possible result, rather than as a starting point, cosmopolitics disrupts the quick recourse to ruling out concerns on the basis of their ostensible lack of reality. And yet, questions remain as to who and what can participate in the composition of the common world. Exploring these questions through ethnographical materials on a conflict around caribou in Labrador, I argue that a cosmopolitics oriented to the common world has important limitations and that another orientation might be possible as well.

**Keywords:** ontological politics; cosmopolitics; alterity; science and technology studies; political ontology; Innu; caribou.

*A cosmopolítica é, hoje, a situação comum a todos os coletivos. Não existe um mundo comum, e ainda assim, não obstante, ele precisa ser composto.*  
(Bruno Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene*)

Em 28 de janeiro de 2013 o Governo da província canadense de Terra Nova e Labrador (*Newfoundland and Labrador*) anunciou a suspensão da caça do caribu (ou rena) por cinco anos<sup>2</sup>. Esta proibição foi imposta na esteira de vários estudos que demonstraram que a população da manada do Rio George (GRH, na sigla em inglês) havia caído vertiginosamente de 800.000 indivíduos em 1990 para apenas 27.000 em 2012<sup>3</sup>. Ainda que sem clareza das causas deste declínio, o governo provincial entendeu que a captura contínua de caribus (o recurso) não era sustentável, inclusive para as comunidades indígenas Innu e Inuit que vivem no Labrador. No dia seguinte ao anúncio, Prote Poker, o Grande Chefe da Nação Innu, declarou que a proibição era injustificável; que os anciãos Innu não concordavam com ela porque constituía uma ameaça ao seu

---

2 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2013/env/0128n08.htm>. Acesso em 13 de agosto 13, 2013.

3 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2012/env/0816n03.htm>. Acesso em 5 de agosto, 2013.

modo de vida; e que as comunidades continuariam caçando como sempre fizeram.<sup>4</sup> Entre outras preocupações, o fato dos Innu se negarem a aceitar a proibição estava baseado na insistência de caçadores e anciãos, que viam o decréscimo da população da manada como um sintoma da deterioração da relação entre os Innu e *Kanipinikassikueu*, o dono ou mestre dos *atíku* (a palavra que os Innu empregam para se referir ao que os Euro-Canadenses denominam *caribou* [caribu em português])<sup>5</sup>. O quanto os protocolos de caça - tais como o uso e o tratamento dos despojos e a partilha da carne do *atíku*, entre outras prescrições - são cumpridos determina a saúde da relação e a vontade, por parte de *Kanipinikassikueu*, de continuar entregando animais e, em geral, de abençoar [*bless*] os Innu. Neste ponto, caçadores e anciãos vinham queixando-se, há vários anos, que as gerações mais jovens entre os Innu não estavam seguindo tais protocolos e solicitavam que voltassem a se comprometer com eles. Neste contexto, para caçadores e anciãos, a proibição tornaria impossível reparar a relação com *atíku* e seu espírito guardião. Em resumo, ao passo que, para os encarregados da vida silvestre do governo provincial, caçar poderia significar o desaparecimento do caribu, para os caçadores e anciãos Innu, por outro lado, não poder caçar de acordo com seus próprios protocolos quase seguramente significaria o fim do *atíku*<sup>6</sup>.

Pensar nas maneiras possíveis de lidar com este conflito aparentemente insolúvel nos conduz ao conceito de cosmopolítica. Este conceito, inicialmente proposto por Isabelle Stengers (1997), difere da versão kantiana de cosmopolitismo, segundo o qual um cosmopolita é aquele que rechaça alianças paroquiais e abraça o mundo comum (o cosmos) como fundamento para a solução das diferenças entre humanos. Nesta concepção, o cosmos é transcendente e não requer discussão. O que se debate (e deve ser resolvido) são as diferentes visões que, dadas as lealdades a suas culturas e tradições particulares, os humanos têm sobre o cosmos. Retornando ao nosso exemplo, uma chamada cosmopolita para resolver os desacordos entre os Innu e o governo provincial apelaria aos participantes para que abandonassem suas respectivas *perspectivas* paroquiais e se fixassem naquilo que é comum a ambas: a “coisa” que os preocupa, uma coisa que uns chaman caribu, outros denominam *atíku*. Em uma discussão com Ulrich Beck, e mobilizando a noção de cosmopolítica de Stengers, Bruno Latour (2004a) assinala que os humanos não entram

---

4 Ver <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2013/01/29/nl-innu-caribou-hunt-129.html>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

5 O dono dos *atíku* pode também ser chamado de *Papakashtshihku* e *Katipinimitautsh* (ver Armitage 1992).

6 Como será visto adiante, o desaparecimento do *atíku* implica em uma séria ameaça a um conjunto de relações e práticas que muitos Innu veem como fundamentais para sua existência.

em conflitos com suas perspectivas sobre as coisas; ao contrário, entram neles junto com as “coisas” não humanas que os fazem atuar. Neste sentido, caribu e *atíku* não se refeririam à diferentes perspectivas acerca de uma mesma “coisa”, mas de coisas completamente diferentes (ainda que relacionadas). Assim, para Stengers e Latour, o problema com o cosmopolitanismo é que ele assume um cosmos já unificado, um mundo único (a “coisa” comum), quando realmente habitamos um pluriverso. Este pluriverso requer uma cosmopolítica.

Stengers relata que o termo cosmopolítica lhe ocorreu quando se encontrou diante do risco de transformar um tipo de prática particular em uma chave universal neutra. Escreve: “[a]s ciências chamadas modernas seriam uma maneira de responder à pergunta política por excelência: quem pode falar de quê, quem pode ser o porta-voz de quê, representar o quê?” (Stengers 2014: 20). O risco, diz, estava em ignorar que a categoria de política com que estava trabalhando forma parte de uma tradição particular, e, portanto, a autora decidiu articulá-la com o termo cosmos. Longe de se referir “a um cosmos, ou mundo tal como uma tradição particular pode concebê-lo” (Stengers 2014: 21), em seu uso o cosmos “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e *as articulações de que podem vir a ser capazes*” (Stengers 2014: 21, ênfases minhas). A referência às possíveis articulações que mundos divergentes poderiam desenvolver conecta novamente cosmos à política de duas maneiras: 1) interrompe sua universalidade (a política é nossa assinatura, nossa marca [*signature*], não sabemos os procedimentos que outros mundos idealizaram para se constituírem a si mesmos como comuns), e 2) convoca a política para explorar a possibilidade de que esses mundos divergentes, articulando-se uns com os outros, se convertam em um mundo comum<sup>7</sup>. Latour sucintamente captura o que logra a invenção de Stenger com a palavra cosmopolítica:

A presença de *cosmos* em *cosmopolítica* resiste à tendência de que política signifique o toma-lá-dá-cá em um clube exclusivamente humano. A presença de *política* em *cosmopolítica* resiste à tendência de que *cosmos* signifique uma lista finita de entidades a considerar. *Cosmos* protege contra o fechamento prematuro da política, e *política* contra o fechamento prematuro de cosmos (Latour 2014: 46, itálicos no original).

---

7 Stengers aponta que o cosmos é parte do “problema de uma ecologia de práticas que faz existir juntas nossas cidades, onde a política é inventada, e aqueles outros lugares onde a questão do fechamento [*clôture*] e transmissão inventou outras soluções” (1997:75) - (N.T: o autor traduziu este trecho diretamente do original em francês, vertido, aqui, ao português a partir do inglês).

Concebida desta forma, a cosmopolítica fala da interseção de dois tópicos que têm animado os debates antropológicos mais recentes: por um lado, rotulada de etnografia multiespécies e de novo materialismo (Kirksey & Helmreich 2010; Coole & Frost 2010), a reavaliação da agência como um atributo distribuído amplamente entre conjuntos heterogêneos de humanos e não humanos; e, por outro lado, com a etiqueta de virada ontológica (Holbraad & Pedersen 2014; Kohn 2015), a reavaliação da alteridade radical como uma relação de múltiplas ontologias ou mundos ao invés de múltiplas culturas. Cada uma destas intervenções coincide com uma política e um cosmos que são expandidos pela cosmopolítica. Ainda assim, continuam correndo o risco de permanecer encerradas em si mesmas se não forem conectadas entre si. Por exemplo, conforme argumentam Gad, Jensen & Winthereik (2015), alguns acadêmicos inscritos na virada ontológica conferem demasiado peso aos conceitos de seus informantes humanos, ao passo que prestam pouca atenção ao papel dos não humanos<sup>8</sup>. Ao contrário, DiNovelli-Lang (2013) e eu mesmo (Blaser 2014) assinalamos que a etnografia multiespécies e o novo materialismo tendem a depender, em larga medida, das ciências naturais como porta-vozes dos não humanos admitidos na política, e, portanto, seguem delineando um cosmos com um número finito de entidades legítimas<sup>9</sup>. O tipo de conflito que descrevi acima curto-circuita qualquer fechamento prematuro da política e do cosmos, mesmo se estes são expandidos, e, assim, nos forçam a manter os dois componentes da cosmopolítica sob permanente tensão.

Porém, para além dos debates acadêmicos, ao manter aberta a pergunta a respeito de quem e o quê pode compor o mundo comum, a cosmopolítica oferece uma maneira de compreender este tipo de conflito que evita as dificuldades do que eu chamo de o problema da *política razoável* [*reasonable politics*]. Vou tratar disso mais adiante; por hora, basta indicar que o problema com a política razoável é que, ao definir de antemão que tipo de diferenças estão em jogo nestes conflitos (tal como faz o cosmopolitanismo), ela reforça um estado de coisas no qual algumas preocupações (entendidas como perspectivas) podem ser marginalizadas porque – tal como a afirmação de que um dono dos *atiku* dá esses animais aos Innu – são consideradas irrealis, e, portanto, irracionais ou irrelevantes.

Imaginando o mundo comum como um resultado possível, ao invés de um ponto de partida, a cosmopolítica interrompe o rápido recurso de descartar preocupações com base em sua suposta carência de realidade. Com efeito, o valor principal da proposta

---

8 Entre esses acadêmicos podemos citar Viveiros de Castro (2012), Philippe Descola (2013), Martin Holbraad (2007) e Morten Pedersen (2007).

9 Exemplos incluem o trabalho de Donna Haraway sobre espécies companheiras (2008; mas ver também 2015); de Anna Tsing (2012) e de Karen Barad (2007).

cosmopolítica está “em desacelerar os raciocínio e criar a oportunidade para a emergência de uma sensibilidade um pouco diferente dos problemas e situações que nos movem” (Stengers 2014: 18). E ainda assim, como indica a epígrafe de Latour reproduzida no início deste artigo, o mundo comum deve ser composto. Portanto, ainda que Latour e Stengers descrevam distintos sentidos de urgência, para eles a cosmopolítica continua orientada para a composição do mundo comum, inclusive quando insistem na falta de garantias para semelhante projeto. Neste artigo, sustento que semelhante orientação limita a capacidade da cosmopolítica fazer frente ao tipo de conflito que descrevi acima. De modo a sustentar meu argumento, vou submeter a cosmopolítica a um teste pragmático mediante uma leitura difratada do conceito (Barad 2007: 200), feita por meio do material etnográfico. Minha preocupação principal não é apoiar ou rechaçar o conceito de cosmopolítica, mas investigar que elementos dele são úteis para abordar este conflito como um problema político-conceitual, além de inquirir onde a etnografia sugere haver a necessidade de expandir o conceito. Primeiro, apresento um esboço geral do problema da política razoável, ressaltando os aspectos para os quais a cosmopolítica, e a semiótica-material em que se funda, parecem oferecer alguns apoios. Em seguida, vou ao teste propriamente dito, explorando o quanto a cosmopolítica é um conceito frutífero para abordar os conflitos que me preocupam. Finalmente, seguindo os contornos do que a cosmopolítica parece incapaz de tratar adequadamente nos meus materiais etnográficos, avanço uma série de sugestões para uma outra cosmopolítica.

### **O problema da política razoável**

O que chamo de problema da política razoável se assemelha a um típico problema etnográfico: como avaliar expressões que ao investigador parecem contra-factuais. Um exemplo clássico seria a declaração Nuer de que os gêmeos são pássaros, quando o investigador sabe que são irmãos humanos. Usualmente, a solução para este problema envolve explicar como e por que os Nuer poderiam pensar que os irmãos gêmeos humanos são pássaros. Martin Holbraad (citado em Carrithers *et al.* 2010) assinalou que semelhante solução reflete as suposições prévias do analista de que diferentes representações culturais da gemelaridade estão em jogo. Implícita nesta suposição está a afirmação de que o antropólogo está certo (quer dizer, que os gêmeos são, na realidade, irmãos humanos) ao passo que os Nuer se equivocam (ou seja, produzem representações culturais dos gêmeos humanos que estão um pouco fora de lugar e requerem explicação). O problema da política razoável se torna ainda mais visível quando, ao invés de ficar

restrito ao domínio dos encontros etnográficos, o quebra-cabeça das expressões contra-factuais ocorre no âmbito de conflitos nos quais estão em questão assuntos de vida ou morte, ou quando certos tipos de vida são considerados possíveis enquanto outros não são. Conflitos que envolvem entidades que estados e corporações tratam como recursos, e que outros tomam como pessoas não-humanas ou supra-humanas com as quais mantêm relações sociais diversas – como é o caso dos Innu, com os *atíku* e seu espírito-dono – são, portanto, bastante apropriados para evidenciar o problema da política razoável.

Em outro lugar, e por meio de uma discussão inspirada etnograficamente, eu (assim como outros colegas) tratei os problemas conceituais que este tipo de conflito expõe. Marisol de la Cadena, por exemplo, argumentou que estes conflitos põem em primeiro plano um desafio conceitual para a política usual. A presença de pessoas não-humanas na política desautoriza “a separação entre ‘Natureza’ e ‘Humanidade’, sobre a qual baseia-se historicamente a teoria política que ‘nosso mundo’ assume” (de la Cadena 2010: 342). De minha parte, tenho sustentado que, ao utilizar o conceito de cultura para tratar de empoderar aqueles que põem em primeiro plano o estatuto de entidades como pessoas não-humanas, nos encontramos diante de um impasse (Blaser 2013a). Ao apresentar as pessoas não-humanas como cultura, acabamos por tratar estes conflitos como conflitos epistemológicos, ou seja, como embates entre perspectivas sobre o mundo. (Uma perspectiva cultural vê pessoas, ao passo que outra vê recursos). Este movimento reinstala e reforça os supostos ontológicos implícitos na constituição moderna (a saber, a divisão natureza/cultura e os binários daí derivados). A alternativa, conforme defendi alhures, é que, ao invés de tratar esta classe de conflitos como diferenças culturais, os tratemos como conflitos ontológicos (Blaser 2009; 2013b).

O cerne do problema aqui é que o suposto moderno de um mundo e múltiplas perspectivas sobre este mundo é constitutivo do que chamo de a política razoável e de suas operações. Brevemente, a política razoável funciona transformando diferenças em perspectivas. Diferenças convertidas em perspectivas são suscetíveis de ser ordenadas hierarquicamente, de acordo com supostos graus de equivalência entre as representações que distintas perspectivas possibilitam e o próprio mundo factual ou real. Este ordenamento, por sua vez, torna possível considerar certas perspectivas irrelevantes e, por conseguinte, descartáveis, ou, pior, destrutíveis (ver Povinelli 2001 e 2002). O processo de atribuir factualidade é extremamente disputado. Todavia, o poder da política razoável reside, precisamente, em sua capacidade de estabelecer os termos de contestação (ou de desacordo) como uma questão de perspectivas competindo por sua factualidade. Isto é particularmente problemático para quem não adere à epistemologia derivada do

suposto ontológico da existência de um mundo real; como eles não estão ocupados com a disputa da factualidade dos termos estabelecidos pela política razoável, suas demandas são automaticamente desqualificadas como irracionais ou irrealistas.

Precisamente devido à primazia de uma epistemologia derivada da noção de que o conhecimento é uma relação entre um mundo real aí fora e suas representações, a Ciência Universal conserva o papel principal de árbitro na política razoável, especialmente no tocante ao exercício do ordenamento da suposta factualidade das diferentes perspectivas<sup>10</sup>. A Ciência Universal é um agregado material-semiótico, sempre cambiante e situado, no qual o estado, a lei e as práticas de conhecimento que reclamam estatuto científico estão emaranhados. Semelhante configuração torna razoável, mobiliza e protege uma equivalência implícita entre a habilidade tecnológica e a apreensão da realidade tal como ela é. Em termos muito simples: sabemos que a ciência conhece melhor porque podemos mandar um homem à lua, e se quiseres provar outra coisa deverás contratar os serviços de um cientista natural ou social! A Ciência Universal não é, sem dúvida, o único critério mobilizado para classificar factualidades conflitantes, embora tenda a ser o principal.

Para além de descartar questões putativamente irracionais ou irrealistas, a política razoável coloca outro problema para o investigador que deseja escapar de seus limites, e este consiste em como dar conta das diferenças em jogo, em conflitos como o descrito acima, se se pretende que essas diferenças façam diferença na maneira pela qual elas são consideradas. O problema emerge de uma noção particular de política que se inspira em Jacques Rancière. Rancière argumenta que os desacordos são ao mesmo tempo fundantes da política e têm a possibilidade de gerar uma “re-partição do político a partir do não político” (Rancière 2011: 4). Com base nisto, trato o conceito de política como um espaço reservado [*placeholder*] de 1) diferenças que, mesmo sendo potencialmente o terreno para desacordos, não estão ainda definidas e, 2) os vários caminhos possíveis pelos quais estas diferenças poderiam (ou poderiam ser obrigadas a) relacionar-se entre si. A política razoável (ou a política usual) tem como segura sua aplicabilidade universal e, ainda mais importante, assume que esgotou as categorias da diferença (como cultura, classe, gênero, raça, sexualidade, entre outras). Distanciando-se desta posição que presuppõe que os desacordos são facilmente reconhecíveis, na minha política como espaço reservado, a natureza (e a existência) mesma das diferenças enquanto diferenças pode ser o que está em pauta e seja constitutivo dos desacordos. Por exemplo, no que tange ao conflito em

---

10 “Ciência Universal” se refere à variedade de práticas de conhecimento que, afirmando seguir o exemplo das ciências experimentais, mas na realidade distorcendo a natureza das “verdades” que elas produzem, proclama conhecer a realidade “tal como é” (ver Stengers 2000).

torno do o caribu, algumas das partes e certos pesquisadores poderiam sustentar que o conflito é um conflito de classe pelo controle de um recurso. Neste caso, a diferença/desacordo gira em torno de quem é o proprietário ou tem o controle de um recurso. Talvez este seja o caso, e o conflito se desenvolverá em relação a tal desacordo. Porém, talvez haja outras partes e outros investigadores que veem o conflito como um conflito cultural que envolve conhecimentos rivais. Neste caso, a diferença/desacordo estará baseada em quem entende o problema corretamente, e o conflito em si se desdobrará de modo diferente. Dado que os conflitos se desenvolvem diferentemente a depender do tipo de desacordo em tela, definir a natureza mesma do desacordo – é sobre o controle de recursos ou é sobre conhecimentos rivais? – pode se converter no ponto central do conflito. Mas aqui pode haver outra virada. Digamos que uma parte afirme (como veremos adiante) que o conflito envolve a proteção da rede de relações que sustenta a vida dos Innu, ao passo que outra parte, por seu turno, recuse totalmente a ideia de que tal coisa possa estar em jogo; eles também se preocupam com a vida dos Innu. Neste caso, o que é operativo é a própria existência do desacordo em que as partes diferem ou estão em desacordo. Sem dúvida, todos estes desacordos (e outros que ainda não se revelaram) poderiam estar operando simultaneamente. Por esta razão, é importante, em princípio, permanecer o mais agnóstico possível sobre que tipos de diferença poderiam constituir o político em uma dada situação<sup>11</sup>. Esta é, em parte, a razão pela qual o trabalho de investigação não pode ser separado do modo como se desenrola o desacordo. Se e de que modo as diferenças em questão fazem a diferença dependerá, no mínimo, que tal diferença seja articulada e tornada visível pelo menos pelos próprios pesquisadores. Conforme aponte, uma análise em termos de representação e perspectivas do mundo real faz precisamente o contrário, estipulando, desde o início, que tipos de diferenças estão em pauta e, ao fazê-lo, termina jogando a favor da política razoável e suas operações.

As versões material-semióticas dos Estudos de Ciência e Tecnologia (*Science and Technology Studies*, STS, na sigla em inglês), nas quais o conceito de cosmopolítica está empiricamente baseado, oferecem um caminho para abordar o impulso excludente da política razoável e a necessidade analítica de se conservar agnóstico frente às diferenças em jogo na política. A semiótica materialista postula a factualidade como o resultado sempre emergente de composições [*assemblages*] heterogêneas; apenas *a posteriori* podem estas práticas ser purificadas e divididas entre fatos ou representações (Haraway 1988; Latour

---

11 Neste sentido, meu chamado para tratar certos conflitos como ontológicos em vez de epistemológicos (Blaser 2013a, 2013b) é, sobretudo, uma convocatória para, em princípio, manter-se agnóstico com respeito ao tipo de diferença em jogo em um dado desacordo. Diferenças ontológicas específicas são fundamentalmente proposições *a posteriori*.

1999; Law 2009). Esta formulação foi muito influenciada por aquilo que se vê em contextos onde pesquisadores observam práticas científicas. Estes são lugares de construção e de incerteza ontológica; sítios definidos pelas preocupações ou assuntos que são perfilados pela presença de actantes que, se são capazes de se articular com êxito, podem-se tornar *matéria de fato*<sup>12</sup> [*matter of fact* ou MoF]. De modo sucinto, e tomando de empréstimo um dos exemplos de Latour (1993b), antes de que tudo seja articulado exitosamente no fato micróbio, o que temos é uma questão ou problema inquietante ou interessante, uma *matéria de preocupação* [*matter of concern* ou MoC]. Esta constitui uma questão ou preocupação que (por assim dizer) reúne uma composição [*assembly*] integrada por Pasteur e seus colaboradores, pelos higienistas sociais e seus detratores, pela levedura, e por aí vai. A trajetória de uma coisa de MoC a MoF implica um processo de singularização da multiplicidade e das incertezas da composição. Sem dúvida, esta trajetória é reversível, um fato estabilizado pode voltar a ser um problema, tornando então visível a presença da totalidade da composição que o constitui. É importante ter em conta, de todo modo, que aqui falamos de visibilidade. Mesmo um fato, uma entidade estabilizada, é sempre uma multiplicidade. Uma multiplicidade não implica muitas unidades, mas, nas palavras de Annemarie Mol (2002) e Marilyn Strathern (2004), mais de um mas e menos que muitos.

Latour (2004a) argumenta que, em contraste com uma forma de crítica que gira em torno da (ou do que poderíamos chamar da) factualidade realista, o ponto das análises material-semióticas que mostram como as coisas são compostas [*assembled*] ou performadas [*enacted*] não é rechaçar sua realidade, mas mostrar (e, por meio da análise, participar em) como se tornam reais por meio do entrelaçamento de múltiplas preocupações; ademais, isto inclui como as coisas se *desrealizam* quando suas composições se dispersam ou se tornam polêmicas, disputadas. Assim, onde a política razoável significa uma política de perspectivas hierarquicamente estratificadas em relação a um mundo factual já existente, o materialismo-semiótico permite uma política de fazer mundos, ou seja, uma política preocupada com os processos mediante os quais um mundo se realiza, ou é tornado existente. Esta formulação desativa a premissa básica da política razoável – um mundo factual já existente – e sua capacidade de adjudicar quem e o quê pode ser parte do político em termos de sua adesão a esta versão particular da factualidade.

---

12 Nota da tradução: optou-se por traduzir o termo *matter* como “matéria” explorando o sentido que tem a palavra ao se referir a “aquilo de que se trata, expresso por escrito ou oralmente; teor, assunto”.

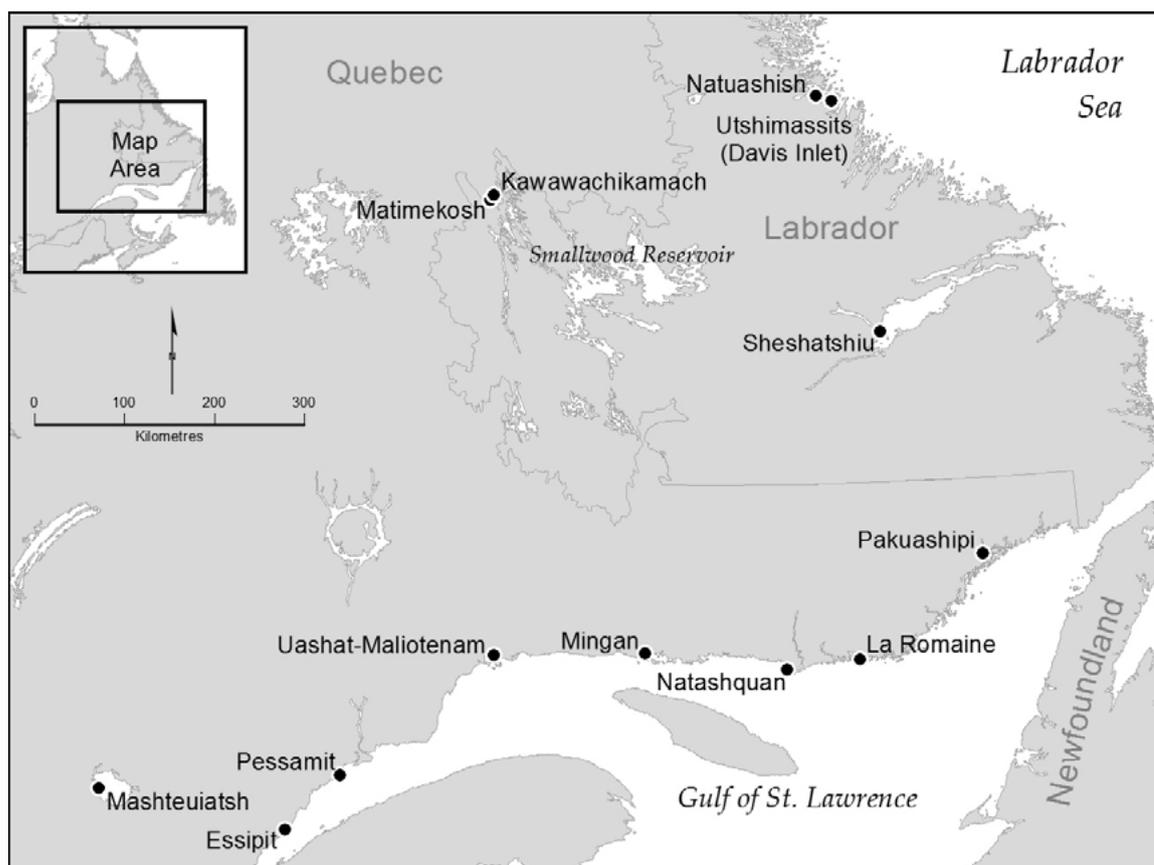
Como diz Latour:

De agora em diante, a política é algo inteiramente diferente... é a construção do cosmos no qual todos vivemos, a progressiva composição do mundo comum... Daí o excelente nome que Isabelle Stengers propôs dar a toda a empresa, o de cosmopolítica... (2007: 813).

Na versão latouriana de cosmopolítica, o único requerimento para que as coisas sejam legitimamente parte da tarefa de construir um mundo comum é que sejam questões de preocupação, problemas (MoC) que atraiam um público, uma composição ou conjunto (não exclusivamente de humanos, por suposto). Porém, na formulação de Latour, esta equivalência apressada entre cosmopolítica e a composição progressiva de um mundo comum parece inspirar-se, principalmente, no que sucede com as controvérsias científicas; nestes casos a multiplicidade em jogo em uma MoC que agrega um conjunto já é visível e legível, por assim dizer. Seguindo mais de perto a versão de cosmopolítica de Stengers, e sua insistência em não perder de vista as vítimas (aqueles sem poder para representar a si mesmos ou que não desejam tomar parte na composição do mundo comum porque há coisas mais importantes do que o problema proposto), Maria Puig de la Bellacasa (2011) denominou a encenação [*staging*] de matéria de cuidado [*matters of care*]. No coração das questões de cuidado está o reconhecimento de que, em mundos profundamente estratificados “as preocupações invisibilizadas não se tornam visíveis apenas seguindo as preocupações articuladas e compostas que constituem uma coisa, nem a produção do cuidado ocorre por contar os participantes presentes em uma dada questão” (de la Bellacasa 2011: 94). Neste contexto, as noções feministas de um ponto de vista crítico se tornam cruciais para fazer visíveis questões ausentes. Em contraste com a crítica desconstrutivista que usaria as ausências como uma arma para atacar a veracidade do conjunto constitutivo de uma MoC, um ponto de vista crítico põe em primeiro plano as ausências para fomentar novas ligações e cuidados com os participantes e as preocupações até então ausentes. Um ponto de vista crítico contribui para divisar um problema de outra maneira. Esta constitui uma poderosa correção à formulação de Latour, correção que inspira minha análise no que segue.

## Cuidando dos Atíku/Caribu: Mais de um, mas menos que muitos

Desde 2009 venho participando de um projeto de investigação colaborativa com um grupo do povo Innu no Labrador. As comunidades Innu estão situadas nesta província e no Quebec, e estão sujeitas às respectivas jurisdições provinciais (ver mapa).



Comunidades Innu. Mapa de Damián Castro, reproduzido com autorização.

O projeto que descrevo aqui começou a tomar forma quando conheci um grupo de anciãos e caçadores Innu do Labrador, membros de uma organização sem fins lucrativos chamada Tshikapisk<sup>13</sup>. Este grupo estava preocupado com o vertiginoso decréscimo populacional do *atíku*, que, neste momento, havia começado a se tornar evidente. Conforme mencionei anteriormente, para muitos caçadores e idosos, esta queda demográfica era um sintoma da relação deteriorada entre os Innu e *Kanipinikassikueu*, o dono dos *atíku*. A

13 A organização “foi criada em 1997 por um grupo de Innu preocupados com as disruptivas consequências que a mudança repentina de uma vida baseada no território a uma vivida em assentamentos permanentes trouxe para os Innu” (extraído do *website* <http://www.tshikapisk.ca/home/>).

preocupação dos membros de Tshikapisk se viu agravada pela proposta, que começava a ser promovida por alguns biólogos e por um crescente segmento do público do Labrador, de que cuidar da minguate manada de caribus, no contexto de transformações nas paisagens, do aumento de temperatura e da extração de recursos, demandava que toda caça fosse proibida<sup>14</sup>. Atentar às práticas de cuidado que a relação com *Kanipinikassikueu* incita nos caçadores Innu nos mostrou que os *atîku* eram muito diferentes do que os biólogos e os Euro-canadenses chamam de uma espécie animal.

Segundo um *atanukan* (história que narra a origem das coisas), um homem Innu, cujo grupo padecia de fome, foi viver com os *atîku*, casou-se com a filha do líder do rebanho, transformou-se em *atîku* e, finalmente, se tornou *Kanipinikassikueu*. Desde então, *Kanipinikassikueu* persuade os *atîku* para que se entreguem aos Innu, pois assim estes logram sobreviver. Entretanto, esta generosidade não é garantida. Como apontam muitas etnografias, *atîku* tem vontade própria; deste modo, a caça (*nataun*) não se define especificamente por enganar os animais para matá-los (*nipaieu*), mas por convencer estes seres com total volição, e a seu líder, a serem generosos com seus corpos. Isto se consegue mediante práticas que demonstram respeito e reconhecimento por tais atos altruístas. Entre tais práticas existem protocolos para disposição dos ossos dos *atîku* que são abatidos (a partir dos quais novos espécimes se regenerarão), a obrigação de não desperdiçar nenhuma parte de seus corpos, e o requerimento de que a carne deve ser generosamente compartilhada. Outras prescrições, como ter *Kanipinikassikueu* em mente contando histórias, cantando, tocando o tambor e celebrando uma refeição cerimonial (*mokoshan*) servem para receber sua benção necessária ao bem estar geral (ver Armitage 1992; Heriksen 1973 e 2008). Caçar (*nataun*) é, portanto, um conjunto de práticas de cuidado que asseguram a contínua realização da generosidade e do respeito no interior deste coletivo de humanos e não-humanos. Contudo, a caça é também um momento indicativo do quão saudáveis estão as relações dentro deste coletivo: uma diminuição da frequência com que *atîku* se entrega aos caçadores é um sintoma de que *Kanipinikassikueu* está enraivecido. Reportando uma circunstância semelhante, Henriksen (1977:7) escreveu,

A busca pelas razões que explicam a raiva de Katipinimitautsh equivale a um auto-exame para encontrar possíveis faltas na relação espiritual e moral [dos Innu] com a natureza, entre eles, e entre eles e os animais ... Pode ser algo muito sério: alguém pode haver violado as regras da partilha, ou alguém pode haver sido descuidado ao manusear a medula dos ossos longos do caribu.

---

14 A proibição de caçar não seria instaurada senão 4 anos mais tarde, em 2013.

A maioria dos anciãos e caçadores com quem meus colegas e eu conversamos durante o projeto entendiam a diminuição da presença do *atíku* nesta chave. Eles assinalavam que havia excessiva falta de respeito pelo *atíku* entre as gerações mais jovens. Mencionaram restos de *atíku* sendo levados por cães, gente vendendo carne, e uma generalizada falta de interesse, entre os jovens, pela vida no território. Para a maioria deles as consequências restam evidentes não apenas na diminuição dos rebanhos, mas também nas epidemias de dependência química, suicídio e diabetes que têm afetado as gerações mais novas dos Innu nos últimos vinte anos (ver Samson 2003). Durante uma oficina que realizamos em 2010, o ancião Ponas Nuke assim expressou o problema: “Sem atiku não somos nada. Se não estamos fora, na floresta, caçando, chegará o dia que *Kanipinikassikueu* não nos reconhecerá, ele perguntará – quem sois vós?... e se nós não tivermos sua benção, as coisas ficarão piores”<sup>15</sup>.

Em 2009, os governos de Terra Nova e do Quebec concordaram em comissionar um estudo para avaliar o estatuto da manada do Rio George [*George River Herd*, GRH]. Para tanto, novos colares de radiofrequência foram colocados em vários indivíduos da manada para poder localizá-los por meio de helicópteros nos meses de verão. Esta contagem aérea, corrigida seguindo critérios biométricos pré-estabelecidos (ver Rivest, Couturier & Crepeau 1998), forneceu bases para uma estimativa da população. Esta avaliação foi, posteriormente, combinada com estudos prévios, assim como com outros fatores que sabidamente afetam os ciclos populacionais, para propor uma série de medidas destinadas à promover a sustentabilidade da manada, e que foram apresentadas às partes locais interessadas (Newfoundland and Labrador Wildlife 2010). Estas medidas se baseavam na conclusão de que a caça era “agora significativa e com efeitos cumulativos com a mortalidade natural” dos animais. Dito de outra forma, o cuidado com a população de caribus dependeria de restrições à caça. Na apresentação feita para todas as partes locais interessadas deixou-se claro, também, que, da perspectiva do governo, os esforços de conservação têm precedência sobre os direitos aborígenes de caçar. Desde esta reunião, os não aborígenes começaram a pressionar o governo para que aplicasse uma proibição total da caça à espécie.

O estudo, e as medidas propostas, baseavam-se em uma série de pressupostos-padrão sobre o caribu na biologia e no manejo de animais silvestres. Portanto, o estudo foi conduzido com uma manada específica de caribus, demarcada de acordo com sua

---

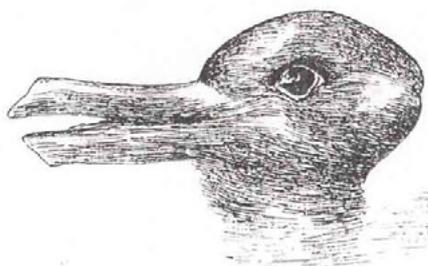
15 “Without atíku we are nothing. If we are not in the land, hunting, the day will come when *Kanipinikassikueu* will not know us, it will ask ‘who are you people?’... and if we do not have its blessing, things will get worse.”

mobilidade territorial e variabilidade genética. Além disso, o estudo fundamentou-se na suposição de que o caribu, dirigido por seus instintos, se comporta de modo previsível. Por exemplo: durante o verão, os caribus se agrupam em grupos compactos para se proteger dos insetos hematófagos; assim, seguindo os animais com colares de radiofrequência, os investigadores poderiam alcançar tais grupos e contar os animais. Em uma etnografia recente, Damián Castro, um dos nossos associados ao projeto, reporta um incidente que mostra como estes pressupostos relativos ao caribu podem se encontrar em flagrante contraste com as visões sobre *atíku* sustentadas pelos caçadores Innu:

Certo dia, enquanto estava no escritório da Nação Innu, um caçador muito experiente, que havia sido recentemente acusado de caça ilegal, veio ao local onde eu trabalhava e me disse: “encontraram um colar da manada de Red Wine [uma manada protegida por mais de 15 anos] próximo ao lago Kamistastin; veja, *atíku* quer ir para lá”. O Lago Kamistastin localiza-se cerca de 400 quilômetros ao norte de Sheshatshiu, muito longe do alcance da manada de Red Wine, e justo na área de migração da manada do Rio George. Esta informação, como ele e outros Innu argumentavam, demonstra que a manada do bosque de Red Wine e a manada migratória do Rio George se misturam. Portanto, não fazia sentido declarar a caça ilegal com base na suposição, sustentada pelos cientistas do governo, de que os rebanhos são diferentes: para os Innu, só existe *atíku*. Ademais, as palavras deste caçador indiretamente apontam para diferenças em como se usa a informação produzida pelos colares. O governo os emprega para obter a informação de que os cientistas necessitam para aprender sobre o comportamento do caribu, como, por exemplo, seu paradeiro; ao passo que os Innu utilizam esta informação para saber o que quer o *atíku*. Em outras palavras, enquanto o governo administra os colares para satisfazer sua vontade de saber, os Innu usam-nos para conhecer a vontade de *atíku*. Assim como os seres humanos, *atíku* tem vontades (Castro 2015).

As diferenças entre *atíku* e caribu não significam que não existam conexões entre eles. Por exemplo: os sinais de GPS enviados pelos colares para monitorar os movimentos e a demografia do caribu foram, até 2010, transferidos pelo Ministério do Meio Ambiente do Quebec para mapas disponíveis online. Consultando estes mapas, os caçadores Innu podiam identificar as áreas onde era possível encontrar *atíku*. Esta informação era extremamente importante para os caçadores que queriam manter sua relação com *atíku* mas que, desde os anos de 1970, viam seu tempo cada vez mais restringido por obrigações profissionais nos assentamentos permanentes. De maneira análoga, os biólogos e os administradores da fauna silvestre têm dependido frequentemente do apoio de caçadores

Innu para colocar os colares e fazer observações sobre o caribu. Ainda assim, apesar de seus mútuos entrecruzamentos, *atîku* e caribu seguem sendo diferentes. A manifestação mais óbvia desta diferença está em que o primeiro é uma pessoa não-humana que tem vontades, ao passo que o segundo é um animal movido por instintos. Porém, como compreender tais diferenças sem recorrer a noções de diferentes perspectivas sobre uma única coisa e, assim, cair na armadilha imposta pela política razoável? Os recursos conceituais do materialismo-semiótico, discutidos na seção anterior deste artigo, oferecem um caminho. *Atîku*/caribu é múltiplo; é mais que um, mas menos que muitos. Contudo, a multiplicidade em jogo aqui não é exatamente a mesma que aquela concebida por Latour ou Mol – isto é, a ideia de que uma coisa é sempre o resultado estabilizado de um agregado potencialmente pleno de controvérsias, uma composição ou conjunto de actantes. Neste caso, o significado de multiplicidade como mais-que-um-mas-menos-que-muitos poderia ser evocado por esta figura:



Aqui temos um pássaro olhando para a esquerda, e um coelho olhando para a direita; mais de um, mas menos que dois. É um pássaro e um coelho, e ainda assim não são duas unidades; e, quando os traços se sobrepõem, não é somente um desenho. Se imaginamos que os corpos do pássaro e do coelho não se sobrepõem tão claramente como suas cabeças, podemos compreender a ideia de que poderia haver uma co-ocorrência parcial das entidades, mas a diferença não se cancela. De modo similar, as composições material-semióticas das quais o mais-que-um-mas-menos-que-muitos *atîku*/caribu emerge co-ocorrem parcialmente (de modo mais evidente na presença corporal) – e em alguns pontos esta co-ocorrência pode mesmo ser mutuamente facilitada (como ocorre com os colares de radiofrequência) –, porém se mantêm distintos. *Atîku* emerge de uma composição que inclui *atanukan*, caçadores, a partilha de carne, a generosidade, um espírito guardião (dono), entre outras coisas; caribu emerge de outra composição, que inclui a disciplina da biologia, os administradores da fauna silvestre, modelos preditivos,

cálculos para balancear preocupações ambientais e econômicas, e por aí vai. A dificuldade para converter este tipo de multiplicidade em uma coisa singular – por exemplo, mediante um acordo sobre como abordar a diminuição de seus números – impõe tomar *atíku*/caribu como uma matéria de preocupação, um problema (MoC). Porém, não é sempre isso que acontece.

### ***Atíku*/Caribu: a estranha trajetória de um assunto**

Como veremos, o (mais-que-um-mas-menos-que-muitos) *atíku*/caribu tornou-se, agora, um problema no Labrador. Porém, não o era antes, e, mais ainda, tampouco era exatamente uma matéria de fato, um MoF. A estranha trajetória deste assunto coloca questões interessantes de como a especificidade da multiplicidade revelada neste caso poderia afetar as políticas de produção de mundos. Para tornar tal trajetória visível, devo trazer para análise a controvérsia gerada em torno da proposta do Projeto de Lower Churchill, um projeto de aproveitamento hidrelétrico de 6 bilhões de dólares canadenses, e sua relação com a complexa dinâmica da reivindicação territorial dos Innu no Labrador.

No Canadá as reivindicações territoriais são geradas para converter direitos difusos que um povo indígena pode ter sobre uma grande extensão de território em direitos e privilégios claramente definidos sobre áreas e recursos mais restritos. Os direitos indígenas difusos a grandes áreas não impedem os governos provinciais de conceder licenças à corporações para que explorem recursos naturais. Portanto, ainda que pagando um preço por abdicar dos direitos à totalidade de um território, a resolução de uma reivindicação territorial implica em certeza legal, um substancial influxo de dinheiro a curto prazo, e postos de trabalho para as comunidades no âmbito dos projetos de exploração dos recursos locais. Dadas estas condições, as reivindicações territoriais muitas vezes produzem divisões no interior das comunidades (ver Samson & Cassel 2013). O caso da reivindicação da terra dos Innu no Labrador não foi diferente. A possibilidade de resolver esta reivindicação foi, de certo modo, condicionada à aceitação, por parte dos Innu, da construção do Lower Churchill Project, que era (e continua sendo) um assunto extremamente polêmico para as comunidades. Anciãos e gente que conserva forte conexão com o território (incluindo, obviamente, *atíku*) rejeitavam o projeto, em oposição a um grupo de lideranças inclinadas a firmar um acordo.

Apesar destes desacordos, os passos na direção da execução do projeto continuaram, incluindo um Estudo de Impacto Ambiental (*Environmental Impact Assessment*, EIA),

que é obrigatório por lei e requer um processo de consulta aos múltiplos interessados. Durante o EIA, uma comissão de avaliação [*review panel*] avalia os efeitos biofísicos, sociais, econômicos e culturais do projeto e as medidas de mitigação que serão necessárias para compensá-los. O processo de avaliação gera um relatório final que é apresentado ao ministro do meio ambiente federal, para que possa receber sua aprovação definitiva. O estudo do Lower Churchill Project começou em janeiro de 2009, e seguiu assolado por controvérsias entre biólogos e outros especialistas em manejo de fauna silvestre, tanto governamentais como não governamentais, que divergiam em muitos pontos, incluindo o critério que cada um empregava para estimar impactos; a seleção de espécies indicadoras; os métodos de investigação, entre outras questões semelhantes<sup>16</sup>.

As preocupações Innu foram incluídas no processo de avaliação por meio de um informe sobre o uso da terra, comissionado pela Nação Innu e apresentado ao painel de revisão, e por rodadas de consulta nas comunidades, organizadas pela comissão. O autor do informe de uso da terra enfatizou que a informação ali incluída padecia de uma limitação crucial: “o relatório não podia transmitir cabalmente o profundo significado e a emoção que muitos Innu sentem pela terra e pelas entidades viventes que residem na área em estudo” (Armstrong 2010:16). Entretanto, algo desse significado e dessa emoção surgiu na reunião para consulta pública organizada pela comissão de avaliação. Diretamente em inglês, ou por meio de um tradutor, muitos Innu fizeram emotivas apresentações versando sobre as consequências da usina hidrelétrica: “Quando penso nisso, é assim que se destrói... não só destrói a terra e os animais, mas também destrói nossas vidas – a vida dos Innu” (Joint Review Panel-JRP 2011:149-149)<sup>17</sup>. Além destas avaliações gerais, participantes Innu demonstravam preocupações específicas com o impacto do projeto nos padrões de migração de *atiku* e na habilidade deles se moverem pelas paisagens alteradas. Alguns participantes se perguntavam explicitamente sobre as reações que poderosos seres não-humanos poderiam manifestar em função dessas mudanças. Um dos anciãos que participava da consulta, por exemplo, disse:

Não me agrada a ideia de construir uma represa nas Cataratas de Muskrat [Muskrat Falls]. Pelo que sei de Muskrat Falls, existe um buraco em algum ponto das cataratas. Provavelmente o espírito no mundo dos espíritos usou esta cascata por alguma razão, seja quem for que vive nesta colina.

16 Lower Churchill Hydroelectric Generation Project Joint Review Panel, Volume 13. Ver: <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/48784/48784E.pdf>. O Sierra Club Canada denunciou que a comissão de avaliação não avaliou os efeitos ambientais incidentes sobre a manada de caribus do Rio George.

17 “When I think about it, it’s like you destroy ... not only you destroy the land or the animals, you also destroy our lives – the life of the Innu”

Provavelmente o espírito que vive na montanha destruirá a represa, de alguma maneira ... Creio que os seres animais que vivem nesta montanha destruirão a represa (JRP 2011:71-72)<sup>18</sup>.

Nem todos os Innu conferiram o mesmo peso a estas preocupações. Um setor de lideranças enfatizou os benefícios do projeto, e apresentou as preocupações dos anciãos e dos caçadores como um anseio romântico e pouco realista por um modo de vida que já não seria mais possível (JRP 2011:103-123). As gerações mais jovens, portanto, viram-se tendo que calibrar as preocupações dos anciãos e caçadores frente às promessas de emprego e a perspectiva de sair do limbo legal em que vivem os Innu no Labrador, ao não verem resolvida sua demanda pela terra. De todo modo, quando as preocupações dos anciãos e dos caçadores foram transferidas para o informe preparado pela comissão de avaliação, todas as menções aos não-humanos como algo mais do que animais foram traduzidas como cultura, e tratadas como uma questão de espiritualidade numa seção intitulada “Patrimônio e Cultura” [*Heritage and Culture*] (ver JRPR 2011:184). Por outro lado, e com a exceção de se fazer notar o “valor moral” do caribu, os conteúdos do “Conhecimento Ecológico Tradicional” [*Traditional Environmental Knowledge*] que foram suscetíveis de confirmação científica (quer seja, os padrões de migração, os comportamentos sazonais, e coisas do gênero) foram incluídos na seção intitulada “Impactos no Meio Ambiente Terrestre e a Fauna Silvestre” [*Impacts to Terrestrial Environment and Wildlife*] (ver Joint Review Panel Report 2011:114-117). Em suma, no informe, as preocupações Innu foram separadas (e implicitamente hierarquizadas) de acordo com um critério de senso comum que distingue a informação ambiental confiável das crenças culturais. Depois que a comissão concluiu as consultas e entregou seu informe ao ministro do meio ambiente, o governo federal do Canadá “determinou que os importantes benefícios energéticos, econômicos, socioeconômicos e ambientais esperados superavam os ‘significativos efeitos ambientais adversos’ do Projeto que haviam sido identificados no Informe da Comissão” (Government of Canada 2012:6).

Organizações ambientais que se opunham ao projeto encontraram na posição dos anciãos e caçadores Innu um ponto de ressonância, e, assim, em alguns de seus comunicados à imprensa, enfatizaram, entre outras coisas, os valores espirituais aborígenes que estavam

---

18 “I don’t like the idea of damming the Muskrat Falls. What I know about Muskrat Falls, there’s a hole in the falls somewhere. Probably the spirit in the spirit world used that waterfall for a reason, whoever being lives in that hill. Probably the spirit that lives in the mountain probably will destroy the dam itself, somehow...I think that the animal beings who live in that mountain will destroy the dam”.

em jogo<sup>19</sup>. Todavia, esta coincidência demonstrou-se limitada. A indignação gerada pela caçada de protesto, organizada pelos Innu no Quebec, ilustra-o. As comunidades organizaram uma caçada em uma manada protegida no Labrador, de modo a sinalizar que a província de Terra Nova e Labrador deveria também incluí-los, e não apenas aos Innu no Labrador, nas discussões sobre o Lower Churchill Project<sup>20</sup>. Da perspectiva dos Innu no Quebec, não havia contradição em afirmar seu cuidado pelo *atîku* e ao mesmo tempo caçá-los, de modo a impor a noção de que, mesmo quando os limites provinciais do estado colonial diziam o contrário, eles eram interlocutores relevantes quanto ao destino do território. O tom das respostas a esta ação foi muito semelhante ao comentário de um leitor na página virtual de notícias da CBC:

Toda esta situação me impressiona. Realmente não posso entender o que se passa nas cabeças deles. O que aconteceu com tudo o que tinha espírito e com ser uno com a terra? Estão violando a terra. Aposto que seus antepassados estão remexendo-se em seus túmulos. Devem ser presos, pura e simplesmente<sup>21</sup>.

Muitos Euro-canadenses viram a caçada como uma prova de que as afirmações sobre as conexões espirituais com *atîku* eram apenas uma artimanha que os “aborígenes modernizados” estavam utilizando para extrair benefícios do projeto proposto. Em outras palavras, se a conexão espiritual com o caribu não se traduzia no que os Euro-canadenses reconheceriam como cuidado, então não havia tal conexão.

Separando as preocupações Innu em aceitáveis e inaceitáveis, ou entre as que podem ser mantidas junto com o conhecimento baseado na ciência das que são apenas “culturais”, podemos ver o trabalho da política razoável. Porém, em termos de políticas de fazer mundos, ou de matéria de preocupação [*matters of concern*], é possível também perceber que esta divisão acaba por criar uma outra distinção. De um lado, algumas preocupações podem compor uma questão e, desta forma, aspirar a tornar-se parte do que pode finalmente converter-se em uma matéria de fato (MoF), uma parte do mundo comum. De outro lado, outras preocupações simplesmente não constituem um assunto.

---

19 Ver: <http://damsandalternatives.blogspot.ca/2010/12/first-nations-rally-against-lower.html>.

20 Ver: <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2010/02/21/nl-hunt-protest.html>

21 “This whole situation just blows my mind. I really can’t wrap my head around their mentality. What happened to everything having a spirit and being one with the land? They are raping the land. I bet their ancestors are rolling in their graves. They should be arrested, plain and simple”.

E isso, claro, aponta para uma assimetria. Estando disponíveis a uma forma de cálculo mais ou menos formalizada, que racionaliza, entre outras práticas, as regulações de caça e massivas transformações na paisagem, o caribu (e, em termos mais gerais, os animais) afeta a composição de *atîku*. De modo mais imediato, isto ocorreu mediante a imposição de cotas de caça, a demarcação de áreas protegidas, e a alteração das rotas de migração das manadas que impuseram uma recomposição da caça e da distribuição de carne, práticas que parcialmente constituem *atîku*. Em contraste, a presença de *atîku* não afetou a forma pela qual o caribu foi composto, como matéria de preocupação (MoC) durante a controvérsia de Lower Churchill ou, de modo mais amplo, como uma quase-matéria de fato (MoF). Em outras palavras, as preocupações Innu com *atîku* não chegaram a constituir um questão; pelo menos não até recentemente.

Depois que a comissão de avaliação ambiental concluiu suas consultas, as comunidades Innu votaram para ratificar o acordo de *Tshash Petapen* (Novo Amanhecer) que a Nação Innu e o governo provincial haviam negociado. O acordo é formado por três partes: um Acordo Preliminar Sobre as Terras [*Land Claims Agreement-in-Principle*], que estipula os direitos que os Innu conservariam em um território específico; uma compensação econômica pelo Upper Churchill Project, que foi construído no fim da década de 1960 sem consideração pelos direitos Innu; e o Acordo de Impactos e Benefícios [*Benefits Agreement*] pelo proposto Lower Churchill Project. De fato, o acordo marca os termos gerais sob os quais a reivindicação territorial Innu seria definida e a construção do Lower Churchill Project poderia seguir seu curso. Contudo, o acordo geral e seus três componentes tinham que ser ratificados de forma separada pelas comunidades Innu. A votação para selar o acordo geral aconteceu em junho de 2011. Com o apoio majoritário das gerações mais jovens de Innu, o acordo foi ratificado<sup>22</sup>. Isto permitiu ao governo de Terra Nova concentrar-se em outros aspectos cruciais do projeto, como a engenharia financeira<sup>23</sup>.

No final do outono boreal de 2012, quando começaram a se espalhar rumores de que o governo de Terra Nova tomaria medidas drásticas com respeito à crise do caribu, a Nação Innu convocou uma reunião comunitária para discutir o que fariam no caso da imposição de uma proibição à caça. Muita gente que havia votado a favor do acordo de *Tshash Petapen* disse que uma proibição da caça de *atîku* seria uma violação do Acordo Preliminar das Terras [*Land Claim Agreement-in-Principle, AIP*]. Portanto, eles estavam, agora, do lado

---

22 Ver <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2011/07/04/nl-riche-innu-new-dawn-704.html>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

23 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2011/exec/1118n11.htm>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

de quem havia sido contrário ao Lower Churchill Project desde o princípio, por seus potenciais efeitos sobre o *atîku* e, mais amplamente, sobre o território. As consequências desta mudança se fazem claras quando consideramos que o Acordo Preliminar (AIP, na sigla em inglês) deve ainda ser ratificado por votação nas comunidades Innu e, segundo o acordo *Tshash Petapen*, os três acordos contidos neste serão anulados se qualquer de seus componentes não for ratificado por uma das partes. Quando os resultados da reunião comunitária foram divulgados ao público, um jornalista deu voz a um entendimento até então silenciado: estava para se saber se o governo de Terra Nova sacrificaria um projeto hidrelétrico de 6 bilhões de dólares para que os Innu deixassem de caçar<sup>24</sup>. Em síntese, *atîku* se converteu em uma questão inescapável.

Em contraste com as disputas em torno do Lower Churchill Project no decorrer do processo de Avaliação de Impacto Ambiental, agora a situação é tal que as preocupações com o caribu não podem ser facilmente apaziguadas sem atender às preocupações com *atîku*. Todavia, esta não é a típica trajetória de uma coisa (o caribu, por exemplo) transformando-se em um assunto de interesse, isto é, passando de uma matéria de fato (MoF) a uma matéria preocupação (MoC); ao contrário, isso envolve a surpreendente visibilidade e inevitabilidade de *participantes que estavam ali todo o tempo*. Ainda assim, esses participantes não têm lugar no processo de composição no qual caribu foi posto em cena como matéria de preocupação (MoC) com a possibilidade de ser articulado como matéria de fato (MoF). Tal aponta para a problemática particular que a co-presença de diferentes composições (embora assimetricamente e parcialmente conectadas) apresenta à cosmopolítica orientada para o mundo comum.

### **Conclusão: Mundo Comum e Mundos Incomuns**

Ainda que tenha sido majoritariamente tratado como uma entidade discreta que pode ser entendida de diferentes perspectivas, no Labrador o caribu nunca foi apenas caribu, uma entidade única. Ainda assim, a multiplicidade da composição que pode ser singularizada em um caribu mais ou menos estabilizado (por exemplo, em debates sobre o critério apropriado para avaliar os impactos de um projeto de desenvolvimento sobre as manadas) não é a mesma no interior da qual *atîku* pode ser estabilizado (por exemplo, em debates sobre os protocolos apropriados para assegurar a generosidade do dono do *atîku*). O que está em jogo não é somente a multiplicidade ontológica, mas também

---

24 Ver <http://www.thetelegram.com/Opinion/Columns/2013-02-09/article-3173526/Poking-an-Innu-bear-with-a-caribu-stick/1>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

múltiplas formas de fazer mundos. Isto conduz a algumas perguntas fundamentais. Como uma preocupação em uma forma de fazer mundo se pode converter em uma preocupação também em outra forma de fazer mundo? O que se requer para que um assunto de interesse no interior de uma forma de fazer mundo seja registrado como tal dentro de outra forma, quando ambas as formas estão conectadas assimetricamente? As perguntas são empíricas e têm também consequências práticas nos nossos papéis como pesquisadores e co-compositores de matérias de preocupação (MoC). O termo matéria de cuidado [*matters of care*] proposto por De la Bellacasa (2011) para fazer presentes preocupações ausentes é crucial, mas nosso caso mostra que, ainda que necessário, este movimento não é suficiente. Mesmo que *atíku* tenha produzido cuidado (ou seja, tenha-se tornado visível como uma preocupação) durante o estudo de Impacto Ambiental, isso não o qualificou como um assunto que merecia atenção até que veio a colocar em risco um multibilionário projeto de desenvolvimento. E, mesmo assim, é duvidoso que *atíku* tenha se tornado uma matéria de preocupação (MoC) no sentido concebido por uma cosmopolítica orientada para a composição de um mundo comum, isto é, como uma preocupação que possa aspirar a participar na composição de uma matéria de fato (MoF).

Às vezes, diferentes formas de fazer mundos podem coexistir – possibilitando-se mutuamente, ou sem se darem conta uns dos outros –, mas, em outras ocasiões, elas se interrompem mutuamente. Ao não ser redutíveis aos termos do outro, quando e onde as diferentes formas de fazer mundos se interrompem mutuamente, a multiplicidade em questão não poderia ser suscetível ao tipo de singularização que a constituição do mundo comum de Latour parece requerer. Recordemos que, para Latour, a composição do mundo comum se modela seguindo a trajetória que uma composição poderia seguir ao deixar de ser de um MoC (uma multiplicidade mal articulada de actantes nos limites da dispersão) para se converter em um MoF (uma reunião dos actantes que está tão bem articulada que se estabiliza como uma unidade, uma coisa no singular). Neste sentido, o comentário citado anteriormente, chamando a polícia para prender os caçadores Innu no Quebec, e a iminente ameaça de detenções em virtude da proibição atual, são muito reveladoras. Com efeito, se tomamos estas ameaças como parte do procedimento utilizado para articular e estabilizar o caribu como uma coisa (ou seja, para que se torne um MoF), apesar das perturbações produzidas por *atíku*, poder-se-ia refletir sobre a consequência de agenciar [*enacting*] uma cosmopolítica como a composição do mundo comum quando não é possível singularizar a multiplicidade que está em questão.

Latour (2004b: 124) responderia – “destas entidades excluídas não podemos dizer nada, exceto que se exteriorizam ou externalizam: tomou-se uma decisão coletiva

explícita para não levá-las em conta; devem ser consideradas insignificantes”. Portanto, permanecem fora do mundo comum que está sendo composto. Todavia, o que o caso *atíku*/caribu nos mostra é que fazer o mundo comum nem sempre produz apenas uma externalidade; por vezes elas interrompem e destroem outras maneiras de fazer mundos: certas formas de cuidar do caribu põem em perigo a existência de *atíku*. Em suma, então, no lugar de algo totalmente diferente, e na medida em que as entidades que se mantêm fora do mundo comum se tornam insignificantes, uma cosmopolítica orientada ao mundo comum poderia terminar se parecendo com uma política razoável reconfigurada. Isto é algo sobre o que Stengers parece muito consciente, daí sua insistência em que a composição do mundo comum só deva proceder na presença das vítimas, não porque estas devem estar de acordo, mas sobretudo porque os que concordaram em avançar com os termos do mundo comum “têm que saber que nada poderá apagar a dívida que vincula sua eventual decisão a suas vítimas” (Stengers 2014: 39). E, não obstante, ao passo que Stengers faz com que o processo seja mais difícil e mais lento do que o que Latour parece buscar, o mundo comum “deve ser composto”.

Mas deve necessariamente sê-lo? Pode a cosmopolítica oferecer somente a modalidade de composição mais lenta possível do mundo comum? Ou é possível uma outra cosmopolítica? Indícios de uma resposta aparecem em alguns eventos que tiveram lugar um pouco antes e depois de se aprovar a proibição da caça.

Em resposta ao problema da diminuição da presença de *atíku* conforme é definida pelos anciãos e pelos caçadores Innu, nossa equipe de investigação havia discutido algumas intervenções. Uma delas era a conversão dos protocolos de caça do *atíku* em políticas que os Innu poderiam fazer ser cumpridas. Quando os rumores de uma proibição da caça se multiplicaram, membros da equipe de investigação, juntamente com pessoal da Nação Innu, levamos a cabo conversações informais com funcionários locais da divisão de vida silvestre do governo provincial. Nossa intenção era de evitar a ameaça de uma proibição da caça.

Sustentamos que, dado que requer um investimento considerável de tempo e trabalho, se os Innu seguissem o protocolo adequado para tratar *atíku*, provavelmente o número de indivíduos caçados seria reduzido. Parte do argumento que expusemos aos agentes de vida silvestre incluiu a menção a uma série de aspectos da situação que eram evidentes para eles, mesmo que fossem relutantes em falar abertamente sobre isso. Em primeiro lugar, uma proibição baseada na afirmação de que cessar a caça solucionaria a crise do caribu tinha pouca probabilidade de ser respeitada pelos Innu. Em segundo lugar, a ameaça de serem judicialmente processados jamais dissuadiu os Innu de caçarem, e a

capacidade real dos agentes da vida silvestre para fazer cumprir a proibição em campo era limitada. Em terceiro lugar, ainda que os agentes da vida silvestre pudessem montar um plano eficaz para prender quem não respeitasse a proibição, não estava tão claro que os níveis mais altos do governo provincial daria sinal verde para tais prisões, arriscando o Lower Churchill Project. Neste contexto, argumentamos, colaborar com a Nação Innu para abordar o problema nos termos definidos pelos anciãos Innu tinha mais probabilidade de obter melhores resultados, inclusive nos termos definidos pelos administradores da vida selvagem, do que os que seriam alcançadas com a proibição. Demandar e monitorar que os caçadores seguissem o protocolo Innu lograria amplo apoio nas comunidades e, conseqüentemente, menos animais seriam caçados. Após a conversa de dezembro de 2012, os agentes locais de vida silvestre estavam considerando a possibilidade de levar a proposta aos seus superiores no governo. Mas, então, em janeiro de 2013, e por pressão pública, a proibição foi emitida dos alto escalões da hierarquia ministerial. Como havíamos prognosticado, membros da comunidade saíram para caçar apesar da proibição, e o governo provincial esteve receoso de fazer cumprir a proibição por meio de prisões. Agentes da vida silvestre monitoraram a caça com helicópteros, porém não ocorreram detenções relacionados às ações dos caçadores.

A moral da história, ou sua relação com outra cosmopolítica, é que, por um momento, nós e os agentes de vida silvestre produzimos o que Viveiros de Castro (2004) chama de “tradução como equivocação controlada” [*translation as controlled equivocation*]. A tradução como equivocação controlada se baseia na noção contra-intuitiva de que o que se deve manter em primeiro plano, quando se traduzem dois termos diferentes é, precisamente, sua diferença. Esta ideia contrasta com a expectativa usual de que a tradução deve se esforçar por estabelecer a equivalência entre dois termos por meio de um referente comum pre-existente, e também contradiz a ideia alternativa de que uma boa tradução cria um novo referente comum. No primeiro caso, a tradução ressoa com a presunção de uma realidade factual já existente. No segundo, a tradução se converte em um projeto para compor progressivamente uma realidade factual com matérias de preocupação e/ou de cuidado. Todavia, em ambos os casos, supõe-se que o que conecta e torna possível uma tradução (e uma relação sustentada) entre os termos é um solo comum.

No nosso caso, ao invés de um esforço para descobrir ou gerar um solo comum, buscamos fazer possível um conjunto de ações que eram homônimas: ou seja, se dirigiam, simultaneamente, a diferentes coisas. Promover e fazer cumprir o protocolo adequado de *nataun* (o cuidado com *atíku*) também significava a caça de um menor número de animais (o cuidado com caribu); nem os caçadores Innu nem os administradores da vida silvestre

tinham que subordinar suas próprias práticas de cuidado. De fato, nesta tradução, o cuidado com caribu e *atiku* se reforçariam mutuamente. Apesar de que a proibição da caça acabou por interromper as manifestações futuras desta tradução, pelo tempo que durou ela constituiu um bom exemplo de como a cosmopolítica poderia estar orientada de forma ativa por um vetor distinto do mundo comum. Neste caso, o incomum, a diferença ou, enfim, o *equivoco* foi também um vetor produtivo. E insisto na palavra *também* porque não se trata de uma questão de um ou outro, senão de ambos. Há aqui um terreno fecundo para continuar desenvolvendo outras potencialidades da cosmopolítica<sup>25</sup>.

## Referências

- ARMITAGE, Peter. 1992. "Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador". *Religiologiques*, 6: 64-110.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Innu of Labrador Contemporary Land Use Study". *Innu Nation: Labrador*. (disponível em : [http://www.env.gov.nl.ca/env/env\\_assessment/projects/Y2010/1407/1\\_i\\_t\\_l\\_e\\_a\\_b\\_o\\_riginal\\_cs\\_app\\_a.pdf](http://www.env.gov.nl.ca/env/env_assessment/projects/Y2010/1407/1_i_t_l_e_a_b_o_riginal_cs_app_a.pdf)).
- BARAD, Karen. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- BLASER, Mario. 2009. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist*, 111(1): 10-20.
- \_\_\_\_\_. 2013a. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". In: L. Green (ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*, Cape Town: Human Sciences Research Council of South Africa Press.
- \_\_\_\_\_. 2013b. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages". *Cultural Geographies*, 21(1): 49-58.
- CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKE, Karen; HOLBRAAD, Martin & VENKATESAN, Soumya. 2010. "Ontology is just another word for culture". *Critique of Anthropology*, 30(2): 152-200.
- CASTRO, Damian. 2015. *Meating the Social: Caribou Hunting and Distribution in Sheshatshiu, Labrador*. Tese de doutorado. Department of Anthropology, Memorial University of Newfoundland.
- COOLE, Deborah & FROST, Samantha Frost (eds.). 2010. *New Materialisms: Ontology, Agen-*

25 Neste ponto é importante enfatizar que, quando falo de cosmopolítica orientada para o mundo comum [*cosmopolitics oriented to the common world*] estou indicando que a cosmopolítica ganha peso como problemática em relação ao mundo comum. Porém, isto não é necessário, especificamente no caso de Stengers, cujo conceito de ecologia das práticas [*ecology of practices*] não seria contrário a se produzir ativamente divergências como um movimento cosmopolítico.

*cy, and Politics*. Durham: Duke University Press.

DE LA BELLACASA, Maria Puig. 2011. "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things". *Social Studies of Science* 41(1): 85-106.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.

DESCOLA, Philippe. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

DiNOVELLI-LANG, Danielle. 2013. "The return of the animal: Posthumanism, indigeneity, and anthropology". *Environment and Society: Advances in Research*, 4(1): 137-156.

GAD, Christopher; JENSEN, Casper Bruun & WINTHEREIK, Brit. 2014. "Practical ontology: worlds in STS and anthropology". *NatureCulture*, 3: 67-86.

GOVERNMENT OF CANADA. 2012. *Government of Canada Response to the Report of the Joint Federal-Provincial Review Panel for Nalcor's Lower Churchill Generation Project in Newfoundland and Labrador*. (disponível em: <http://www.ceaa-acee.gc.ca/050/documents/54772/54772E.pdf>).

HARAWAY, Donna. 1988. "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14: (3), 575-599.

\_\_\_\_\_. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin". *Environmental Humanities*, 6:159-165.

HENRIKSEN, Georg. 1973. *Hunters in the Barrens*. St.John's: ISER.

\_\_\_\_\_. 2008. *I dreamed the animals: Kaniuekutat: The life of an Innu hunter*. New York: Bergham Books.

HOLBRAAD, Martin. 2007. "The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again)". In: A. Henare, S. Wastell & M. Holbraad (eds.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Milton Park & New York: Routledge, pp. 189-225.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The politics of ontology: Anthropological positions". *Cultural Anthropology Online*.

JOINT REVIEW PANEL. 2011. *Hearing held at Sheshatshiu Innu School Tuesday, March 22, 2011* Volume 17. (disponível em: <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/48945/48945E.pdf>).

JOINT REVIEW PANEL REPORT. 2011. *Lower Churchill Hydroelectric Generation Project*. Nalcor Energy Newfoundland and Labrador. (disponível em: [http://www.env.gov.nl.ca/env/env\\_assessment/projects/Y2010/1305/lower\\_churchill\\_panel\\_report.pdf](http://www.env.gov.nl.ca/env/env_assessment/projects/Y2010/1305/lower_churchill_panel_report.pdf)).

KIRKSEY, Stefan & HELMREICH, Stefan. 2010. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural anthropology*, 25(4): 545-576.

KOHN, Eduardo. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*, 44:311-327.

LATOUR, Bruno. 1993. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

- \_\_\_\_\_. 1999. *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004a. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck." *Common Knowledge*, 10 (3): 450-462.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *Politics of nature: How to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Turning around politics: A note on Gerard de Vries's paper". *Social Studies of Science*, 37(5): 811-820.
- \_\_\_\_\_. 2014. ¿ El cosmos de quién?, ¿ qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, 14: 43-59.
- LAW, John. 2009. "Actor Network Theory and Material Semiotics". In: B. S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 141-158.
- MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham NC: Duke University Press.
- NEWFOUNDLAND AND LABRADOR WILDLIFE. 2010. *George River Caribou Management*. (disponível em: [http://www.env.gov.nl.ca/env/wildlife/pdf/GRCH\\_2010\\_Consultations.pdf](http://www.env.gov.nl.ca/env/wildlife/pdf/GRCH_2010_Consultations.pdf)).
- PEDERSEN, Morten. 2007. "Talismans of thought: shamanist ontologies and extended cognition in northern Mongolia". In: A. Henare, S. Wastell & M. Holbraad (eds.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Milton Park & New York: Routledge, pp.141-167.
- POVINELLI, Elizabeth. 2001. "Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability". *Annual Review of Anthropology*, 30(16): 319-335.
- \_\_\_\_\_. 2002. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- SAMSON, Colin. 2003. *A way of life that does not exist: Canada and the extinguishment of the Innu*. London: Verso.
- SAMSON, Colin & CASSELL, Elizabeth. 2013. "The long reach of frontier justice: Canadian land claims 'negotiation' strategies as human rights violations". *The International Journal of Human Rights*, 17(1):35-55.
- STENGERS, Isabelle. 1996. *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques VII*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- \_\_\_\_\_. 2000. *The invention of modern science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 2014. "La Propuesta Cosmopolítica". *Revista Pléyade*, 14: pp. 17-41.
- TSING, Anna. 2012. "Unruly edges: mushrooms as companion species". *Environmental Humanities*, 1: 141-154.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation" *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.

\_\_\_\_\_. 2012. “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. *HAU: Masterclass Series*, 1.

Tradução

Felipe F. Vander Velden (UFSCar)

Revisão Técnica

Stelio Marras (USP)

Jorge Mattar Villela (UFSCar)

Recebido em 28 de setembro de 2017.

Aceito em 7 de maio de 2018.

# Los inventarios de conocimiento local: de la equivocación controlada al entendimiento instrumental

Juan Martin Dabezies  
Profesor (Dr.) de Etnobiología no Centro Universitario Regional del Este.  
Universidad de la República, Rocha, Uruguay.  
[jmdabezies@cure.edu.uy](mailto:jmdabezies@cure.edu.uy)

## Resumen

En este ensayo reflexiono en torno a los inventarios del conocimiento local. Inspirado en la idea de la equivocación controlada (Viveiros de Castro 2004), planteo que estos inventarios muchas veces se proponen como entendimientos instrumentales que simulan un acuerdo entre los diferentes actores involucrados (disciplinas científicas, inventariadores e inventariados) para viabilizar su implementación. La mayor parte del ensayo está dedicado a analizar la realización de inventarios en biología, antropología, ciencias sociales y arqueología. El análisis está organizado en las principales limitantes identificados en los inventarios en esas disciplinas: estructura, espacialidad y accesibilidad. Como aspecto transversal a todas estas limitantes propongo una discusión en torno al concepto de conocimiento local y la relación con sus formas de representación, ya que considero que el inventario debe entenderse como una herramienta de gestión de representaciones (y no de los conocimientos en sí mismos), que trasciende la propia administración pero que incide en los conocimientos locales.

**Palabras clave:** inventarios; conocimiento local; entendimiento instrumental.

## Abstract

In this essay I reflect on the inventories of local knowledge. Inspired by the idea of controlled equivocation (Viveiros de Castro 2004), I suggest that these inventories are often proposed as instrumental understandings that simulate an agreement between the different stakeholders (scientific disciplines, who do the inventories and who are the subject of the inventories) to make their implementation viable. Most of the essay is devoted to analysing the carrying out of inventories in biology, anthropology, social sciences and archaeology. The analysis is organized into the main limitations identified in the inventories in these disciplines: structure, spatiality and accessibility. As a transversal aspect to all these limitations, I propose a discussion about the concept of local knowledge and the relationship with its forms of representation, since I believe that the inventory should be understood as a tool for the management of representations (and not for the knowledge itself), which transcends the administration itself but affects local knowledge.

**Keywords:** inventories; local knowledge; instrumental agreement.

## Resumo

Neste ensaio, reflito sobre os inventários do conhecimento local. Inspirado pela ideia de erro controlado (Viveiros de Castro 2004), sugiro que esses inventários são frequentemente propostos como entendimentos instrumentais que simulam um acordo entre os diferentes atores envolvidos (disciplinas científicas, quem faz os inventários e quem são os sujeitos dos inventários) para viabilizar sua implementação. A maior parte do ensaio é dedicada a analisar a realização de inventários em biologia, antropologia, ciências sociais e arqueologia. A análise está organizada nas principais limitações identificadas nos inventários dessas disciplinas: estrutura, espacialidade e acessibilidade. Como um aspecto transversal a todas essas limitações, proponho uma discussão sobre o conceito de conhecimento local e a relação com suas formas de representação, pois considero que o inventário deve ser entendido como uma ferramenta para a gestão de representações (e não do próprio conhecimento), que transcende a própria administração e afeta o conhecimento local.

**Palavras-chave:** inventários, conhecimento local, entendimento instrumental.

## Introducción

En el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (junio 2017, Bogotá, Colombia) con Celeste Medrano coordinamos la mesa “Saberes locales, territorios y conflictos ontológicos o de cómo prospera el campo de los equívocos”. Esa mesa dio

origen al dossier temático en el cual se encuadra este artículo. En esa mesa se trataron varios aspectos vinculados a los conflictos ontológicos, las equivocaciones controladas y el conocimiento local. Este último tema, que es sobre el que más trabajo, fue en lo que centré mi participación. Sin embargo, los otros temas quedaron resonando en mi cabeza por bastante tiempo. No puedo decir que este ensayo esté centrado en la equivocación controlada o en los conflictos ontológicos, pero sí que me hicieron pensar en ciertas formas de entendimiento que son desentendidas instrumentalmente cuando se trabaja con el conocimiento local<sup>1</sup>.

Luego de ese congreso tuve la posibilidad de asistir a las I Jornadas Argentinas de Etnobiología y Sociedad (junio 2017, Jujuy, Argentina), en las cuales se discutió la posibilidad de hacer un inventario sobre los saberes locales asociados a las plantas en la Argentina, proponiendo conformar un grupo de discusión y establecer una hoja de ruta. Entre los diferentes temas que se discutieron, uno fue la categorización de las “entradas” o las formas de clasificación y estructuración del inventario. Estas discusiones me llevaron a pensar en las dificultades de orden epistemológico y ontológico que afrontan este tipo de tareas abocadas a la realización de inventarios sobre conocimientos locales.

Hacer inventarios de la cultura y la naturaleza implica una serie de negociaciones y discusiones en torno a una diversidad de aspectos, dentro de los cuales se destaca la confección de las categorías que estructuran el inventario pero que no acaban ahí. Por un lado, existe una negociación epistemológica entre disciplinas sociales (centradas en lo etno-) y naturales (centradas en lo -biológico). Pero, por otro lado, existe otro tipo de negociación de tipo más ontológica entre las formas del conocimiento local y el conocimiento científico-occidental. En este sentido, el hacer un inventario del conocimiento local involucra una negociación académica y simbólica entre las disciplinas involucradas y entre el conocimiento científico y el local, o bien entre inventariados e inventariadores, como una suerte de equivocación controlada.

La equivocación controlada supone que dos personas consideran que están dialogando de lo mismo, pero, aunque no se dan cuenta, eso no es así. Las formas materiales o las nominaciones de su referencia son similares, pero son ontológicamente divergentes (Viveiros de Castro 2004). En muchos casos esto representa un obstáculo para la comunicación o la puesta en marcha de procesos de negociación política, generando “conflictos ontológicos” (Blaser 2009). Los inventarios de conocimiento local, en tanto inventarios de la cultura, involucran una negociación simbólica entre diferentes disciplinas

---

1 Durante parte de este trabajo utilizaré como sinónimos las expresiones saberes otros, conocimientos locales o conocimientos ecológicos locales. Más adelante discutiré estos términos.

y entre quienes hacen los inventarios y quienes son inventariados. Considero que los procesos de realización de inventarios pueden ser entendidos como estrategias de control de la vida social (Foucault 1980). Para ello analizo varios sobreentendidos en la realización de inventarios de la cultura y la naturaleza, para descentrar el foco del entendimiento como equivocación “accidental” hacia el entendimiento como instrumento político, en el sentido que se presupone un entendimiento entre mundos o formas de conocer (ontologías o epistemologías) que es instrumentalmente dirigido por las estrategias de saber/poder hegemónicas. Como veremos, la negociación de las categorías, la espacialidad de los elementos que componen los inventarios y las posibilidades de acceso (la ética de la accesibilidad), son aspectos que han sido discutidos en varias disciplinas y que deben ser tenidos en cuenta en los inventarios de conocimiento local.

En este ensayo analizaré la realización de inventarios, archivos y listas (aquí utilizados como sinónimos) en diferentes ámbitos disciplinares para resaltar algunas limitantes que deben afrontarse en su concepción y realización, (el de la accesibilidad y el de la espacialidad) y que considero que pueden aportar a la hora de pensar sobre las formas de hacer inventarios de conocimiento local. Más allá de todas estas dificultades en la complejidad de “hacer inventarios”, intentaré dar un salto más general en el caso de los conocimientos locales ya que considero que existe un reduccionismo instalado en las formas de pensar el conocimiento local que tienen un fuerte impacto en las maneras de diseñar inventarios. Hablar del conocimiento local, implica hablar de mucho más que un protocolo o procedimiento de cómo hacer algo. Esos procedimientos son parte de sus formas de representación, pero no son los conocimientos. Considero que uno de los aspectos claves en el diseño de inventarios, es justamente la igualación a sus formas de representación. La propuesta es que si entendemos el conocimiento como una forma de práctica que existe en el movimiento (Ingold 2011), necesitamos cambiar el foco hacia la práctica y el movimiento. Este ensayo no pretende ser una cruzada anti-inventarios. Lo que busco es alimentar la discusión en torno a la realización de inventarios sobre los conocimientos locales. Considero que los inventarios son útiles, pero advierto que no son inocuos y que la propia concepción de su estructura es un tema políticamente relevante.

Este artículo está estructurado en tres bloques. En el primero presento aspectos generales sobre los inventarios del conocimiento local en distintos contextos. A continuación, analizo críticamente la realización de inventarios del conocimiento local considerando “lecciones aprendidas” en disciplinas humanas (antropología, arqueología, sociología) y biológicas (sistemática, taxonomía) y diferentes contextos regionales (Amazonía, Inglaterra, Europa). En este último bloque ordeno mi análisis en la estructura

de los inventarios, la accesibilidad y la espacialidad. Considero la estructura en tanto la importancia que tiene la forma de pensar las categorías mínimas de entendimiento y de organizar la información dentro de un inventario. Analizo la accesibilidad entre quienes hacen los inventarios, entre éstos y los posibles usuarios y también entre aquellos que son inventariados (“los portadores del conocimiento”). Finalmente, discuto aspectos vinculados a las formas de entender y representar la espacialidad de la vida<sup>2</sup>, ya que las formas de entender y vivir el espacio son extremadamente divergentes al tiempo que el movimiento de la vida humana transloca las formas de pensar las nominaciones y sus referencias. Las diferentes disciplinas de las cuales recojo reflexiones han tenido que afrontar diferentes aspectos de estas tres grandes dimensiones en la realización de inventarios. Por último, centro la atención en el concepto de conocimiento, que debe ser el objeto central de todo inventario del conocimiento local. Planteo que existe una naturalización en el concepto de conocimiento impuesta por la tradición cognitivista, que es necesario reconsiderar para focalizar mejor el objeto central de estos inventarios.

### **Inventarios de conocimiento local**

Existe una clara asociación entre el origen de los inventarios y la gestión o administración de bienes (Rodríguez Parada 2007). En la Edad Media los *inventarium* o *inventorium* eran los términos utilizados para la gestión de bienes muebles de personas físicas o morales generalmente almacenados en bibliotecas (Derolez 1979). Hoy en día los inventarios son una parte clave de la administración de las empresas en relación al manejo de stocks (Koontz 2007), cuyos volúmenes son generalmente manejados a través del desarrollo de softwares específicos (Fernández Suárez, 1999). El gran crecimiento urbano y la necesidad de gestionar los impactos ambientales han impulsado el desarrollo de inventarios de biodiversidad en biología a nivel global (PNUMA 1992). En el ámbito de la gestión de la cultura material los inventarios han sido una herramienta fundamental. En diversas convenciones de la UNESCO orientadas a proteger el patrimonio material, se proponen los inventarios como herramientas claves de la gestión de la cultura material durante todo el siglo XX (Dabezies 2009). Más recientemente, en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del año 2003 de la UNESCO, los inventarios se proponen como una herramienta clave para la conservación de la cultura viva. De hecho, para Latinoamérica, la UNESCO a través del Centro Regional para la Salvaguardia del

---

2 Cuando me refiero a la vida, lo hago desde la perspectiva ingoldiana de la ecología de la vida (Ingold 2002). En este sentido, el término representa la indisolubilidad de la vida biológica (incluyendo el cuerpo y la mente humana) y la vida social y cultural.

Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (conocido como CRESPIAL)<sup>3</sup>, desarrolló un amplio sistema de estímulo de inventarios nacionales en la línea de lo que proponía la convención del 2003.

Otro tipo de inventarios son aquellos centrados en los conocimientos locales. Sus propuestas son bastante novedosas y vienen en aumento en el cono sur de América. Por otro lado, entrañan una serie de conflictos ontológicos y epistemológicos similares a los que tuvo que afrontar la convención para el patrimonio cultural inmaterial, pero con ciertas particularidades que fueron extensamente discutidas en el ámbito científico e incluso en el de la administración internacional en el caso del patrimonio cultural inmaterial. Sin embargo, considero que muchas veces no se tienen en cuenta ciertas reflexiones que se han hecho en el ámbito académico de la etnobiología y antropología (y en otras disciplinas como veremos a continuación) a la hora de pensar este tipo de inventarios. Estos inventarios generalmente están destinados a gestionar cierto tipo de dominio ontológico definido como reflejo de determinado campo del saber occidental. Clasificar el conocimiento local sobre el ambiente en base a dominios del saber científico occidental (-botánica, -ornitología, -zoología, etc.), ha sido largamente criticado (Hviding 2001; Reynoso 1998).

El manejo de inventarios de conocimientos locales puede separarse en dos grandes ámbitos: el académico y el gubernamental. En el primer caso, los orígenes del estudio de los conocimientos locales están muy vinculados a la realización de inventarios. Las etnociencias de mediados del siglo XX se centraron en comprender las formas de clasificación y ordenamiento de la naturaleza desde el punto de vista del nativo. Entre los trabajos más destacados, encontramos el de Harold Conklin, quien se ocupó de identificar las estructuras subyacentes a las formas de clasificación de un grupo nativo de Filipinas (Conklin 1962, 1969) y el de Brent Berlin y colaboradores (1968), que identificaron las “taxonomías folk” de un grupo Tzeltal (Maya) de Chiapas, Mexico. Otros trabajos con el mismo interés general se centraron en las clasificaciones nativas en el campo del parentesco, las recetas, las deidades, la medicina, la ornitología, etc. Así, el campo de las etnociencias permanecía adscripto a los sistemas clasificatorios y la variante estaba en el sistema, el cual era definido por la extrapolación de un campo científico. En el campo de la biología, en los últimos 30 años también han tenido un lugar cada vez más importante los estudios que incorporan a los conocimientos tradicionales en sus temas de investigación. En términos generales, estos trabajos se han caracterizado por abordajes ecológicos, biológicos y conservacionistas, que entienden a los conocimientos tradicionales asociados al ambiente

---

3 <http://www.crespial.org/>. Accedido el 20/10/2017.

como una fuente de información para buscar formas de conservación del medio ambiente. En base al análisis bibliométrico de artículos publicados en revistas de conservación y ecología desde una perspectiva biológica entre 1980 y 2004, Brook y McLachlan (2008), identificaron un aumento en la incorporación de conocimientos tradicionales en este tipo de publicaciones. El crecimiento de este tipo de trabajos dentro de la biología y el auge de las etnociencias de mediados del siglo XX, marca un punto de encuentro entre las etnodisciplinas de corte más cognitivista y la perspectiva más biológica. En el marco de este tipo de abordajes es muy común encontrar trabajos orientados a listar las plantas útiles para un grupo humano (Belda & Martín 2013; Craven & Sullivan 2002; Díaz 2007; Gomes de Sousa *et al.* 2007; Qureshi *et al.* 2009) o a cuantificar la importancia económica de vegetales para una comunidad determinada (Almeida Campos *et al.* 2015; Araújo & Lopes 2012). Generalmente se trata de inventarios estructurados según las formas de clasificación occidental, en donde se adjuntan los usos asociados como información asociada. Por ejemplo, se menciona un grupo vegetal organizado de acuerdo con la clasificación linneana y se mencionan los usos asociados a tal o cual vegetal.

El uso de inventarios del conocimiento local en el ámbito de la gestión a nivel estatal estuvo impulsado por el “Convenio sobre Diversidad Biológica” y por la “Estrategia Global Para La Biodiversidad”. El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de Naciones Unidas es uno de los principales acuerdos de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992. Sus objetivos son “la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos” (Artículo 1). En el Artículo 8, j del CDB<sup>4</sup> se menciona que respetar y proteger los conocimientos locales, en tanto componentes intangibles o culturales de la diversidad biológica, es un objetivo fundamental en aras de la conservación de la biodiversidad (Sciandro & Berretta 2005). En el caso de la “Estrategia Global Para La Biodiversidad”, la realización de inventarios de biodiversidad a nivel nacional se propone como una de las acciones claves para la conservación de la biodiversidad. El impacto de los diversos documentos generados en el marco de la Cumbre de la Tierra de Río de 1992 fue muy importante en los ámbitos nacionales de conservación de la naturaleza en gran parte de los estados firmantes. En este sentido, la realización de inventarios nacionales fue una estrategia muy utilizada. Generalmente no se realizaron inventarios de conocimientos

---

4 En el artículo 8, j del CDB (1992), se señala que “se respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”.

locales *ad hoc*, sino que se los incluyó dentro de los inventarios de biodiversidad o como partes de los elementos ambientales que formaban parte de los reportes nacionales sobre el estado de salud de la biodiversidad de los países signatarios.

España es uno de los países que explícitamente reconoce la incidencia de esta normativa y que propone un inventario del conocimiento local. El “Inventario español de los conocimientos tradicionales relativos a la biodiversidad” (Pardo de Santayana *et al.* 2014) se inscribe dentro de los trabajos del Inventario Español del Patrimonio Natural y la Biodiversidad que está en la órbita del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. Se trata de un inventario gestado en un claro marco de conservación de la naturaleza y la biodiversidad y como tal está estructurado según cinco grandes grupos: 1) flora, 2) hongos y líquenes, 3) fauna, 4) ecosistemas y 5) minerales. Sin embargo, se trata de un inventario de conocimiento local.

Como ya mencioné en la introducción, en Argentina se está discutiendo actualmente en el ámbito de la etnobiología la posibilidad de realizar un inventario nacional de conocimiento local. En el caso de Uruguay, el camino se está transitando más lento en el marco de los Recursos Genéticos<sup>5</sup>. Desde el año 1999 el Comité Nacional sobre Recursos Fitogenéticos ha estado trabajando en la concreción de un marco legal que regule los recursos fitogenéticos y los conocimientos tradicionales asociados (Bennadji 2003; Ferrer *et al.* 2007; Ruíz 2005). Finalmente, en el 2006 este Comité elaboró un Anteproyecto de Ley de Acceso a los Recursos Genéticos y Conocimientos Tradicionales Asociados y Creación del Sistema Nacional de Recursos Genéticos (Berretta *et al.* 2007). Considero que varias de las reflexiones que expongo a continuación entremezclando aspectos del ámbito académico y de la gestión, son importantes a la hora de pensar en inventarios del conocimiento local.

## **Consideraciones sobre los inventarios desde las humanidades y la biología**

### **Estructura**

La creación de los inventarios del conocimiento local está muy vinculada al origen de la sistemática biológica y la taxonomía y, en el caso de la cultura, al estudio de las

---

5 En el caso de Uruguay, la trayectoria institucional que impulsa este proceso no tiene un origen tan nítido en lo relativo a la conservación de la biodiversidad. Se trata de un corpus normativo internacional (con la consecuente generación de normas nacionales) vinculados a la alimentación y la agricultura. Sin embargo, la mayor parte de las referencias a los conocimientos locales que se hacen en el anteproyecto de Ley provienen del CDB.

formas de clasificación nativas en antropología, lingüística y las etnociencias de principios y mediados del siglo XX. Desde sus orígenes, los inventarios biológicos se han centrado en el ordenamiento de las especies vegetales de un área determinada (país, región, etc.). En este sentido, a grandes rasgos, para completar un inventario es necesario conocer las especies biológicas que se desean inventariar, marcándose presencia y ausencia en una estructura de datos de tipo binomial linneana. Y, además de ser una herramienta muy utilizada para conocer el *pool* de especies en áreas determinadas, a partir de la década de 1990, se han comenzado a utilizar para inventariar la diversidad biológica. En este sentido, el objeto a inventariar deja de ser la especie vegetal focalizándose en otras escalas de lo biológico. En ese marco surgen otro tipo de preguntas como, ¿qué elementos la componen?, ¿cómo están organizados? y ¿cómo interactúan? Para desarrollar inventarios que permitan conocer la biodiversidad es necesario definirla claramente, identificar los diferentes niveles jerárquicos de organización de la vida, como por ejemplo genes, especies, poblaciones, comunidades y ecosistemas (Ness 1990).

La realización de inventarios biológicos, desde hace unos 20 años en boga con el uso de los inventarios de biodiversidad en el marco de planes de gestión ambiental (Villarreal *et al.* 2006), están muy emparentados con la sistemática biológica (Bouchet *et al.* 2006): aquella ciencia que se dedica a identificar, clasificar y nombrar especies y taxones (Morrone 2013). Incluye la recolección, conservación, descripción, denominación inequívoca (nomenclatura), catalogado, identificación, establecimiento de la historia evolutiva (filogenética), ordenamiento en un sistema general de referencia (taxonomía), divulgación (guías de campo, etc.) y estudio de la evolución (modos de operar en todos los niveles de la jerarquía biológica) (Moreno Sanz 2005: 64). Los orígenes de la sistemática se remontan a Aristóteles, quien intentaba ordenar los organismos agrupándolos en base a dicotomías que separan un conjunto (tipo) por la posesión de un carácter (esencia) del resto que carece de él. Este realismo aristotélico condujo al tipologismo, que sostiene la existencia real de los grupos como producto de la creación de Dios. Con el descubrimiento y exploración del nuevo mundo a partir del siglo XVII, se generan nuevos descubrimientos y se llevan a cabo detalladas descripciones. Tras el desarrollo del microscopio óptico, se incluyen nuevos niveles descriptivos que estimulan la discusión en torno a la lógica de los sistemas clasificatorios. Hasta ese momento estos sistemas estaban regidos por la utilidad o la farmacopea de los organismos, pero en el siglo XVIII se separan la botánica, la zoología y la medicina y se proponen sistemas clasificatorios “naturales” (Moreno Sanz 2005).

Si bien surgen diversas escuelas de la sistemática, en general el debate giraba en torno a los límites que se utilizaban para definir la semejanza y la diferencia y si es el

ser humano el que debe definir arbitrariamente los límites de las categorías en base a pocos caracteres (escuela nominalista ejemplificada por Linneo en el siglo XVIII) o si éstas existen “naturalmente” en los organismos de modo que lo que se debe hacer es relevar exhaustivamente los caracteres “naturales” (escuela realista-tipologista ejemplificada por Adanson en el siglo XVIII). Estas discusiones llevaron a diferencias metodológicas importantes, enfatizando algunos la discusiones teórico-filosóficas, otros las colectas de campo y otros, ya en tiempos más recientes, los análisis microscópicos y genéticos (Moreno Sanz 2005).

Estas tensiones en torno a la continuidad y discontinuidad de la realidad y en especial respecto a los organismos vivos, que en gran medida pautaron la historia de la sistemática, también están presentes en la propia definición del concepto de especie (Barberá 1994). Este problema de cómo fijar el límite ontológico de las categorías ejemplificado en la tensión que existe en el mundo de la sistemática entre los esencialistas aristotélicos o los realistas-tipologistas, es algo que también está fuertemente presente en la definición de las categorías interpretativas en ciencias sociales, que repercute en la elaboración de inventarios.

En el caso de la antropología, el supuesto de la existencia de categorías universales que podían funcionar como las unidades de almacenamiento e indexación de los inventarios fue lo que orientó la creación de varias propuestas. Tal es el caso del archivo Human Relations Area Files (HRAF), una base de datos masiva de información etnográfica desarrollada en la Universidad de Yale en 1949 con la pretensión de catalogar una muestra del 10% del total de las culturas conocidas. Fue creada por Peter Murdock con el objetivo de ayudar en la realización de comparaciones culturales de base estadística en área. Originalmente era un sistema de fichas ubicado en la Universidad de Yale (Barnard & Spencer 2002) pero ahora una parte está digitalizada y una parte disponible *on line*<sup>6</sup>. Constituye un archivo de fichas (más de 4 millones), documentos originales e información digital con datos clasificados según la localización geográfica. Pero también está compuesta por libros, enciclopedias, artículos, documentos de trabajo no publicados y orientado a una consulta precisa y rápida sobre datos específicos de una cultura o ciertos temas (Bonte & Izard 1996).

El uso de inventarios de la cultura ha sido fuertemente vinculado a la gestión del patrimonio material en la legislación internacional, básicamente promovido por la UNESCO. Sin embargo, el análisis de la trayectoria del lugar que ha ocupado la elaboración de inventarios nos muestra cambios acordes al desarrollo general de la normativa respecto

6 <http://www.yale.edu/hraf/collections.htm>. Accedido el 20/10/2017.

a las diversas formas que ha adoptado el patrimonio cultural a lo largo del tiempo en la normativa internacional: patrimonio arquitectónico, arqueológico, histórico, histórico-artístico, inmaterial, etc. La “Carta de Atenas”, aprobada por el Congreso Internacional de Restauración de Monumentos de la Sociedad de las Naciones en 1931, es uno de los primeros documentos que hacen referencia a la elaboración de inventarios para la “salvaguardia de las obras maestras en las cuales la civilización ha encontrado su más alta expresión y que aparecen amenazadas”. Luego de esta propuesta, la realización de inventarios fue largamente difundida en la normativa internacional como una herramienta con un valor intrínseco. En tanto normativas internacionales, las categorías de los inventarios generalmente eran potestad de los estados partes firmantes de estos acuerdos.

En la medida que la UNESCO se fue consolidando como el organismo internacional rector en materia de gestión y salvaguardia de la cultura, las discusiones se centraron en los conceptos más generales de la normativa, es decir los diferentes tipos de patrimonios. Mientras se tratase de entidades materiales, las categorías de los inventarios no estaban sujetas a mayores discusiones. Sin embargo, cuando la UNESCO propone el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial como marco de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial” (2003)<sup>7</sup> la situación cambia de rumbo radicalmente. En el artículo 2, el patrimonio cultural inmaterial es categorizado como las “tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; artes del espectáculo; usos sociales, rituales y actos festivos; conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; técnicas artesanales tradicionales”. Según el artículo 11, una parte clave de lo que se define como salvaguardia es la identificación de los elementos del patrimonio cultural inmaterial. Para ello la convención propone la realización de inventarios, actividad que debe llevar a cabo cada uno de los estados firmantes de la convención. El rol de los inventarios en la convención del 2003 fue muy debatido entre los expertos que trabajaron en su redacción. Para la mayoría era una manera racional de identificar y pormenorizar el patrimonio cultural inmaterial como

---

7 Dentro de la evolución de la normativa sobre este tema, la UNESCO ha sufrido un cambio importante en el cual el énfasis de la norma comienza a considerar los valores, los significados y lo intangible en general. Este largo camino tiene diversos antecedentes que comienzan con la difundida Convención del Patrimonio Mundial de 1972. Luego una serie de discusiones y directrices comienzan a poner la mirada en lo inmaterial, siempre muy vinculado al concepto de folklore y de tradición, puntos en los cuales en ocasiones coincidió con otros organismos como la OMPI. Dentro de la evolución de la legislación fueron claves el Plan para el Estudio de las Tradiciones Orales Africanas (1972), el Primer Festival de Artes del Pacífico (1972), el Protocolo sobre Protección al Folklore (añadido a la Convención Universal sobre Derecho de Autor de 1973), la Conferencia Mundial de Políticas Culturales (1982), la Declaración de México (1982), el informe Nuestra Diversidad Creativa (1996), el Programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (2001) y la Declaración de Estambul (2002).

paso previo a su gestión, como se hace en el caso del patrimonio cultural material (Kurin 2004). Para los críticos es una tarea inabordable e inefectiva, basada en una metodología históricamente desacreditada, una herencia cosificadora que concibe la cultura como elementos atomísticos, criticando estas extrapolaciones de la lógica patrimonializadora de lo material hacia lo inmaterial. Al privilegiar la cosa, el objeto, sobre el proceso, la persona<sup>8</sup> (Lacarrieu 2008), se afirma que se trata de una estrategia que tendría poco que ver con lo que se pretende, como si tales inventarios pudieran alentar por sí mismos la vitalidad cultural (Kurin 2004).

Otro aspecto por considerar es que estas representaciones gestionables pueden generar relocalizaciones. Este fue un aspecto criticado a las Listas del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, que se convierten en el objetivo final de una declaración UNESCO de patrimonio ya que implica entrar en un mapa turístico internacional que representa un aumento en el turismo nacional o regional. Según Bárbara Kirshenblatt-Gimblett (2004), se trata de una operación metacultural de translocalización y recontextualización del patrimonio local. Translocalización porque se transforma en un patrimonio de la humanidad y recontextualización porque su nuevo contexto significativo es el de la propia lista, en relación a las otras obras maestras, independientemente de cuál haya sido su contexto anterior. La lista es el único contexto posible para los elementos que la componen. En el caso del patrimonio inmaterial, la lista es asimismo el modo más visible, menos costoso y más convencional de “hacer algo”, principalmente simbólico, por las comunidades y tradiciones desatendidas. Un gesto simbólico como “la lista” confiere valor a lo que en ella se inscribe (Kirshenblatt-Gimblett 2004) pero corre el riesgo de transformarse en un proyecto reduccionista *in extremis*, ya que también hay que tener en cuenta que una de las medidas principales que propone la UNESCO es la elaboración de inventarios, otro tipo de medida con antecedentes reduccionistas y cosificadores (Kurin 2004).

### **Accesibilidad**

Otra crítica en torno a las categorías manejadas en los archivos y los inventarios culturales es el rol que juega el proceso interpretativo en la creación y elucidación de las categorías de estas estructuras. Si consideramos que no existen categorías *per se*, sino que son más bien productos o creaciones teórico-interpretativas, entonces es necesario

---

8 Aunque en la Convención se indica lo contrario en las definiciones, en base a este planteo cosificador la estrategia puede leerse como incoherente.

buscar alguna manera para que las personas que quieren consultar ese archivo o inventario accedan a ese proceso interpretativo. En este sentido, para pensar en formas de generar inventarios que no se agoten en la representación es necesario buscar formas de representación no exclusivamente textuales e incluso abrir el proceso intersubjetivo de creación interpretativa, haciendo visibles los productos intermedios del mismo, como pueden ser los registros de campo. Existen diferentes tipos de representaciones no textuales, como los audiovisuales o las fotoetnografías, que han sido explorados en antropología. Si bien el carácter polisémico de la imagen es más una posibilidad que una limitante para la generación de conocimiento, la herencia del discurso textual aún es muy fuerte en la academia como para generar una narrativa visual que sea aceptada con un estatus epistemológico igual al textual (Achutti 2004). Una manera de estructurar la información de la representación basada en vínculos dinámicos entre la información digital (fragmentos de texto, de videos, fotografías, sonidos, etc.) en una estructura en red es el caso de las hipermedia (tipo página web). Se genera así una representación abierta y descentrada, en la cual el lector o usuario puede romper la linealidad (Da Silva 2008) y transitar mejor por el movimiento de la vida. Este tipo de estructuración de la información ha dado lugar originalmente al hipertexto y al hipermedia. Muchas de estas propuestas apuntan a incluir dentro de la retícula los propios registros de campo o productos interpretativos intermedios (Coffey *et al.* 1996; Dicks *et al.* 2006).

Sin embargo, esto plantea otros aspectos muy complejos respecto a la accesibilidad y el uso público o privado de esa información. En la década de 1990 en Inglaterra ocurrió un debate que ilustra este aspecto. En 1994 se crea el Data Archival Resource Centre (QUALIDATA hasta 2003, y luego ESDS Qualidata) en la Universidad de Essex, que promovía el uso secundario de la información cualitativa. Luego este debate se encendió en 1996, con la publicación de la Política de Datos del Economic and Research Council (ESRC) que establecía que todo aquel que reciba sus subsidios debían alojar al menos una copia de sus datos en el QUALIDATA para archivo y posible re-uso o uso secundario por parte de otros investigadores (Moore 2006). En este caso el debate se centró en el uso secundario de la información llevando la discusión al terreno de la privacidad y la accesibilidad. Sin embargo, uno de los aspectos más interesantes resulta del análisis de los argumentos. El debate en torno al uso secundario de la información cualitativa se polarizó: los que dicen que es imposible versus los que dicen que no hay mayores problemas. Los segundos afirmaban que no interesaba la información relativa al proceso de interpretación, mientras que los primeros señalaban que era parte fundamental y que no se puede entender el uno sin el otro (Moore 2006).

Otras posiciones intermedias postulan que, si bien el uso secundario no es lo ideal, es posible. Para esto son fundamentales los metadatos con relación a la información del contexto. La información cualitativa no puede ser entendida sin su contexto de producción y los procedimientos reflexivos implicados en donde fue generada, por lo cual es fundamental en el re-uso de la información. Hay ciertas dimensiones del contexto que pueden ser comunicadas (Dicks *et al.* 2006). Este debate despierta algunas preguntas sobre qué son los datos que hablan del proceso interpretativo. Incluir notas de campo y reflexiones personales es un aspecto sumamente delicado para todos los sujetos de la investigación (Jackson 1990). Esta situación es más compleja aún si consideramos que las propias categorías de acceso, uso público o privado occidentales, pueden no coincidir con las del grupo inventariado (Christen 2009).

Si bien la tendencia ha sido imponer las categorías desde la disciplina científica con mayor o menor flexibilidad, algunos inventarios y archivos han sido pensados desde una perspectiva nativa y otros han optado por asumir el origen interpretativo de la información cualitativa y se han centrado en hacer lo más visible posible el proceso de creación de categorías a partir de la inclusión de información de registro de campo en los propios archivos. En el primer caso está asociado a procesos de gestión territorial y comunicativo más locales. En este tipo de casos se elabora un archivo de información que suele estar destinado al uso por parte de los propios sujetos investigados con diversos fines (Christen 2008; De Largy Healy 2004). Estas propuestas suelen enmarcarse en la *Indigenous Knowledge Management* (IKM de aquí en más), que es una forma de empoderamiento en base a las TICs (Sen 2005). Muchas veces está vinculado a objetivos de conservación, pero principalmente se basa en la capacidad performativa y de gestión de información de estos archivos. Los objetivos de conservación están orientados a la conformación de museos virtuales en donde se llevan a repatriaciones y reconstrucciones virtuales de elementos materiales (escaneos en 3 dimensiones, fotografías, reconstrucciones digitales) o inmateriales (registros sonoros, fotografías, videos) (Christen 2005; Christen 2008; Hennesy 2009). La capacidad performativa se basa en la capacidad de poner en acción esas cosas re-aparecidas digitalmente, o de generar autorepresentaciones que pueden empoderar a las diferentes comunidades (Christen 2008; De Largy Healy 2004). Las capacidades de gestión (la corriente más fuerte vinculada al IKM), apunta a luchar o tomar decisiones en mejores condiciones al contar con otras formas de manejar grandes volúmenes de información (De Largy Healy 2004; Sen 2005).

## Espacialidad

Para desarrollar este punto tomaré algunas reflexiones desde la arqueología ya que hay muchos ejemplos derivados de la aplicación de inventarios de bienes culturales en los cuales se generó una acalorada discusión en torno a las categorías de almacenaje y su espacialidad. El caso de esta disciplina es muy interesante porque entre las décadas de 1970 y 1980 en diferentes países europeos se promulgaron normativas de evaluación del impacto ambiental y/o arqueológico que hicieron que una disciplina académica se viera inmersa en trabajos de evaluación de impacto de forma bastante repentina<sup>9</sup>. Como consecuencia de esto, la arqueología comenzó a generar una cantidad de datos sobre ubicaciones de sitios arqueológicos, descripciones, presencia de materiales arqueológicos, etc., que debían ser gestionados por la administración pública. En ese marco muchos países, estados, provincias, regiones, etc., decidieron sistematizar la información en inventarios que se fueron generando como parte de los trabajos de evaluación arqueológica. Hacia fines de la década de 1990 las administraciones de varios países (más que nada la de los europeos) se enfrentaron a la imposibilidad de gestionar enormes volúmenes de información almacenados en papel. Además del volumen, resultó que por lo general cada empresa, institución o persona que llevaba a cabo los trabajos, categorizaba la información de diferente manera. Uno de los problemas más complejos estuvo centrado en la gran divergencia en la definición de la categoría central del trabajo arqueológico, que es la de sitio arqueológico. Según los diferentes marcos teóricos utilizados y, en menor término, los aspectos sobre los tipos de intervenciones que se debían realizar, lo que se entendía por sitio arqueológico era bastante divergente: si, por caso, para la arqueología del paisaje la unidad mínima de sitio arqueológico era el paisaje, para la arqueología funcional era un conjunto de artefactos en la superficie o subsuperficie.

A fines de la década de 1990 se comienzan a digitalizar gran parte de estos inventarios, lo cual redimensiona el problema ya se torna necesario emprender un segundo nivel de traducción al convertir la información a la estructura de datos de los programas informáticos que se utilizaban para soportar los inventarios. De hecho, las administraciones se vieron obligadas a utilizar estructuras de datos simples para no volver extremadamente compleja la gestión de la información. Por otro lado, las diferentes administraciones utilizaban sistemas diferentes, por lo cual muchas veces, dentro de un mismo país, una provincia manejaba un tipo de inventario y a nivel nacional se utilizaba otro, ambos

9 En varios casos no se esperó a que surgiesen las leyes de impacto arqueológico o ambiental, sino que se llevaron a cabo inventarios como parte de planes gubernamentales de sistematización, aunque la lógica por lo general apuntó a conocer y sistematizar los bienes materiales frente a una amenaza directa. Tal es el caso de Dinamarca en 1807, Reino Unido en 1882 y Francia en 1913 (García Sanjuán 2005).

incapaces de intercambiar y cruzar información. Y lo mismo sucedía a nivel internacional. Otro punto de inflexión se dio cuando se comenzaron a utilizar softwares de gestión de información geográfica como es el caso de los Sistemas de Información Geográfica (SIG) para gestionar la información arqueológica a nivel de la administración. La estructura de datos de los SIG, por un lado, simple (reducible a píxeles, puntos, líneas y polígonos) pero por otro muy potente (permite gestionar grandes volúmenes de información y a su vez es una buena herramienta analítica), resultó muy útil para investigadores y gestores. Uno de los aspectos principales de los SIG es que toda la información tiene una referencia geográfica. Esto es algo bastante simple en el caso de elementos materiales inmuebles como los sitios arqueológicos, ya que al estar fijos en la (sub)superficie terrestre son portadores de coordenadas geográficas.

La localización de entidades arqueológicas resultó ser un proceso relativamente sencillo. Sin embargo, la georreferenciación del patrimonio cultural inmaterial es algo extremadamente difícil de llevar a cabo (Dabezies 2009), ya que se trata de un procedimiento muy diferente al de referenciar geográficamente una entidad material inmueble. Por ejemplo, si se quiere hacer un inventario de los edificios construidos entre dos fechas específicas en una ciudad determinada, es relativamente sencillo hacerlo. Si agregamos algún tipo de dimensión más interpretativa, como por ejemplo inventariar los edificios de un estilo determinado, eso implica definir el significado de ese estilo y ver qué atributos lo definen, analizando si los edificios cuentan con esos atributos o no. En todos los casos los edificios tienen una ubicación geográfica determinada, de modo que hacer un inventario con una referencia espacial fija es sencillo. En el caso de un objeto mueble, por ejemplo, si bien es relativamente sencillo inventariarlo, es más difícil definir su ubicación espacial porque es variable.

Este aspecto de la movilidad, sumado a la dificultad en el establecimiento de categorías determinadas, es uno de los aspectos más delicados a la hora de categorizar, localizar y georreferenciar manifestaciones culturales vivas que pueden ser materiales o no. La cultura es material e inmaterial al mismo tiempo, se mueve y cambia de forma y contenido. Hacer inventarios del patrimonio cultural inmaterial es algo extremadamente difícil que exige nuevas formas de conocer y representar la cultura y la espacialidad. En el libro "Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno", Surrallés y Hierro (2004) compilan diversos trabajos sobre la discusión de la espacialidad entre grupos amazónicos en los cuales las distintas formas de percibir la naturaleza están muy vinculada a la percepción de la espacialidad. Para los Yagua de la Amazonia peruana, el parentesco se extiende entre humanos, vegetales y animales (Chaumeil & Chaumeil 2004). Los Huaorani

de la Amazonia ecuatoriana explican parte de las circunstancias de la vida social en base a ciclos del crecimiento de ciertas plantas (Rival 2004). Para los Candoshi de la Amazonia peruana, el espacio es definido no tanto como espacio delimitado sino como espacio vivido en el cual interactúan humanos y no humanos (Surrallés 2004). Para los Tsachila de las tierras bajas ecuatorianas, el espacio es visto como una red de conexiones por las cuales vincularse con otros humanos y no humanos para establecer contacto con diferentes mundos (Ventura i Oller 2004). Dentro de estos trabajos la constitución de la sociedad y parte de su funcionamiento está integrada por elementos humanos y no humanos. Si lo que se pretende salvaguardar es su sociedad, el foco legal debe ser reconfigurado (Surrallés & García Hierro 2004). Si para estos pueblos el espacio no es entendible como una exterioridad medible y delimitable, sino que es parte de la vida humana, el propio trazado de lo humano y no humano debe ser abordado específicamente. En estos casos es imposible proponer generalizaciones y la representación de la espacialidad en los inventarios debe ser abordada caso a caso. Las consecuencias formales de esta variabilidad ontológica implican reposicionar a la naturaleza de objeto de derecho a sujeto de derecho (Surrallés 2009).

Esta visión hegemónica presupone una esencialización espacio-cultura (Surrallés 2009) fuertemente vinculada a una visión cartográfica del mundo. Esta visión se basa en un tipo de perspectiva que propone una mirada aérea de un mundo dividido en partes y conectado por líneas que a su vez son las que separan las partes (Ingold 1993: 155). Esta visión del mundo, cuya forma de representación más extendida es el mapa, es la que predomina en las instituciones gubernamentales que tienen ámbitos de gestión del territorio. Además, existen una serie de desarrollos tecnológicos que están alineados con esta mirada cartográfica y que operan también como estructurantes de las formas de entender el paisaje, como es el caso de la mayor parte de los Sistemas de Información Geográfica, herramientas extremadamente eficientes para el análisis y gestión de información espacial. La gestión del territorio necesita fijar límites del espacio y de las actividades que se desarrollan en el espacio, de modo que es necesario explorar formas de conocer y representar la vida que contemple formas de fijar límites pero que no desconozca la dinámica y el movimiento de la vida. Si enfatizamos las prácticas, los movimientos y las trayectorias de las personas y las cosas, la determinación de los criterios para fijar límites espaciales se torna mucho más compleja que el trazo de una línea fronteriza.

Ingold (2002) asegura que la raíz del problema de estas fronteras radica en comprender al ser humano como una entidad cerrada, con ese límite que lo separa del mundo exterior con el cual se relaciona. Desde esta perspectiva el ser humano es entendido

como un organismo que interactúa con el entorno a través de *inputs* del mundo exterior que son procesados y ordenados interiormente de acuerdo a los conocimientos almacenados en su cerebro. Esta idea de conocimiento almacenable en el cerebro (o en otro tipo de repositorios) es la que predomina en las disciplinas que estudian el conocimiento ecológico local. Como veremos, el acuerdo principal entre estas disciplinas es sobre el concepto de conocimiento, mientras que los desacuerdos giran en torno a si los conocimientos deben llamarse ecológicos, indígenas, tradicionales, folk, etc. Estas reflexiones nos conducen a uno de los problemas centrales a la hora de pensar inventarios de conocimiento local, que es la poca discusión en torno al concepto de conocimiento.

### **Del conocimiento local al conocimiento**

Actualmente no existe una definición universalmente aceptada sobre los conocimientos locales (Brook & McLachlan 2008; Ellen & Harris 2000). Además existen muchos sinónimos, como por ejemplo conocimiento tradicional, conocimiento ecológico tradicional, conocimiento indígena, conocimiento popular, conocimiento técnico indígena, conocimiento folk, etc. (Ellen & Harris 2000; Reyes-García 2009; Reyes-García & Martí Sanz 2007). Las principales discusiones en torno a este concepto giran en torno a lo indígena o tradicional. En cuanto a lo indígena (nativo o aborígen) se suele utilizar porque es más fácil de definir que lo tradicional, pero se trata de una nominación en base a una categoría política que define a grupos sociales que se proponen como los portadores del conocimiento, pero no dice nada sobre al conocimiento en sí (Ellen & Harris 2000). Otra de las críticas en torno a esta denominación es que tiene una fuerte carga moral y política con connotaciones atemporales y simplistas (Kalland 2000) respecto a grupos sociales que generalmente están insertos en la sociedad occidental (Durand 2000). Por otro lado, se trata de un tipo de conocimiento que también está presente en la sociedad occidental, independientemente de sus portadores humanos (Ellen & Harris 2000). En cuanto a lo tradicional, generalmente se utiliza para hacer alusión a la antigüedad de este conocimiento en tanto algo que se originó en tiempos pre-modernos y que permaneció incambiado (Berkes *et al.* 2000). De una lectura somera de la sinonimia de los términos y de las principales discusiones de su terminología en lo relativo a lo indígena o tradicional, es evidente que el acuerdo principal sobre la nominación está en la parte que refiere a “conocimientos” y el aspecto más controvertido es la segunda parte que refiere a “tradicional”, “indígena”, “técnico indígena”, etc. Discutir qué se entiende por el objeto central de un inventario es un aspecto estructurador en lo conceptual y lo político.

Una de las maneras más extendidas de entender el conocimiento es como un cúmulo de datos o información almacenado en un repositorio (cerebro, libros, servidores, etc.). Esta es la manera hegemónica de entender el conocimiento que proponen las ciencias cognitivas, una forma análoga al funcionamiento de una computadora en donde el hardware almacena el conocimiento en forma de datos y el software activa relaciones entre datos a partir de procesos para generar respuestas. Desde esta perspectiva, en el caso de los humanos, el conocimiento sería esa información necesaria para resolver situaciones diarias. Tal vez el caso de la película *Matrix* de 1999 sea uno de los mejores ejemplos. En esta película la humanidad ha sido conquistada por máquinas que necesitan mantener vivos a los humanos para lo cual los mantiene conectados a un gigantesco ordenador que controla todas las terminaciones nerviosas de cada persona<sup>10</sup>. Existen paquetes de datos que se pueden enchufar en las personas para “cargarles” conocimientos, los cuales son utilizados para desplegar habilidades específicas, como por ejemplo artes marciales, lenguajes, saltar, etc. Si alguno de los personajes tiene que ejecutar alguna habilidad que desconoce, simplemente se le “carga” ese paquete de datos en la mente de la vida real para que su cuerpo (virtual) pueda desarrollar esa habilidad.

Esta forma de entender el conocimiento impregnó el abordaje de la cultura en Estados Unidos a mediados del siglo XX. Tuvo un fuerte impacto en la antropología, la lingüística y la psicología, estando en la base de las etnociencias. El cognitivismo apuntó a formalizar varios enfoques de la mente y la cultura, generando un importante refinamiento metodológico (Reynoso 1998). Desde la perspectiva cognitivista, el conocimiento es asimilable a paquetes de datos disponibles en las personas utilizados para desplegar acciones y habilidades específicas. Bjerkli (1996) presenta el análisis de un grupo de granjeros Sami en el sureste de Noruega que entraron en conflicto con el gobierno noruego porque aseguraba que ellos no hacían un uso legal de la tierra donde vivían. La forma de describir sus relaciones con el uso de la tierra y su vinculación al lugar, así como la terminología que utilizaban no tenía un entendimiento legal (“hacemos las cosas como las hicimos toda la vida”). Ingold y Kurttila (2000) analizan la situación presentada por Bjerkli y proponen que la raíz del conflicto se debe a que los conceptos administrativos suelen utilizar lógicas genealógicas. Es decir, son conceptos que reducen la vida a representaciones mentales almacenables en alguna parte del cerebro humano que se transmiten como entidades aislables y reproducibles. La capacidad de almacenamiento es un elemento clave ya que está en la base de las posibilidades de gestión del territorio.

Según esta idea de conocimiento, los *inputs* del mundo exterior (luz, sonidos, etc.)

---

10 <http://www.uv.es/~ivorra/Filosofia/TC/2.htm>. Accedido 25/07/2014,

son percibidos por los órganos sensoriales (ojos, oídos, etc.) que envían la información al cerebro que la procesa y organiza de acuerdo a los esquemas o modelos almacenados en el cerebro. En el caso de la percepción visual, el objeto refleja o emite una luz que es captada por la retina, generándose una imagen en el cerebro que luego es procesada y organizada en el mismo órgano de acuerdo a los esquemas mentales existentes (Gibson 1979). Este argumento del funcionamiento de la percepción y cognición presupone que el conocimiento es algo que se construye de a bloques y fragmentos, que se va acumulando y que lo activamos para resolver determinadas situaciones. La activación de ese conocimiento depende de nuestra vinculación con el exterior a través de nuestros aparatos perceptivos. Según lo que percibimos y en función de los conocimientos que disponemos, es así como actuamos y desplegamos nuestras habilidades prácticas.

Estos preconceptos están en la base de las conceptualizaciones de conocimiento, percepción y habilidad que han existido en la mayor parte de la antropología del siglo XX. El ejemplo más claro es el de la antropología cognitiva o las etnociencias de mediados del siglo XX, que presuponen que la percepción consiste en el ordenamiento del mundo en una serie de categorías jerárquicas y finitas. La cultura es igualada a unos conocimientos objetivables que existen en sí, independientemente de los contextos de acción, y el objetivo de esas disciplinas sería comprender cómo están organizados (Ingold 2002). En algunos casos, las etnociencias presuponen incluso una forma determinada de organizar el mundo (generalmente *binomial linneana*), una forma que si no se encuentra no es porque no esté presente, sino porque no se está buscando correctamente. Una perspectiva alternativa puede encontrarse en la psicología ecológica, cuyo punto de partida “es la proposición de que la actividad perceptual consiste no en el procesamiento mental de los datos captados por los sentidos del cuerpo, sino en el movimiento intencional del ser humano como un todo (considerando la mente y el cuerpo como algo indisoluble)” (Ingold 2002: 166)<sup>11</sup>. Según James Gibson (1979), uno de sus fundadores, la percepción visual surge de la interacción entre los órganos sensoriales dependientes del cerebro, que a su vez están insertos en el cuerpo humano, el cual está apoyado en la tierra sobre la cual se desplaza el humano. En este sentido si la percepción está imbricada en el cuerpo y es ante todo una forma de acción, lo que vemos depende de cómo actuamos. De modo que estas formas de actuar son las formas de conocer. El conocimiento es parte de la acción y la transmisión de conocimiento y el aprendizaje es parte de un proceso de compartir experiencias vividas a través de la acción (Ingold 2002).

---

11 Del original en inglés: “*is the proposition that perceptual activity consists not in the operation of the mind upon the bodily data of sense, but in the intentional movement of the whole being (indissolubly body and mind) in its environment*”.

Esta manera de pensar el conocimiento como acción que “es” en la interacción nos lleva a pensar en los elementos constitutivos de la interacción. La corporalidad de la acción humana habilidosamente desplegada en contacto con un humano o un no humano, permite reposicionar la importancia de la localización del conocimiento. Es posible pensar el conocimiento en relación con una cinestesia históricamente desarrollada, vinculada a un tiempo y un lugar. La posibilidad de definir y diferenciar ciertos tipos de conocimientos de otros es un recorte teórico interpretativo que genera formas de representación construidas a partir de una traducción de los términos nativos a los de la comunidad lingüística y científica del investigador o investigadora. Suelen ser productos escritos o audiovisuales en donde entran en juego una serie de normas y estrategias retóricas para recortar y construir una serie de categorías y relatos (Hammersley & Atkinson 2001). Pensar las formas de representación de la vida es fundamental a la hora de reflexionar en torno al almacenamiento y gestión de esas representaciones. Los efectos simbólicos de las representaciones y su manejo político administrativo inciden en la dinámica de la propia vida representada y gestionada (Smith 2006). El entendimiento instrumental es parte de este proceso de uso de las representaciones, cosificando la vida y relocalizándola. El inventario es en definitiva una herramienta de gestión de las representaciones de una vida que también es habitada por los inventarios en donde todos sus cohabitantes se moldean.

### **Consideraciones finales**

La temática de los inventarios de conocimiento local es un campo muy amplio en el que suele manejarse de manera difusa el énfasis de la estructuración del elemento inventariado. No es lo mismo decir que se trata de un inventario de plantas medicinales o recursos forestales que de conocimiento local. En los dos primeros casos estos inventarios son asimilables a listas de plantas o determinados elementos ambientales útiles de localidades específicas con usos asociados (que le confieren cierto tipo de “valor de uso”). Pensar en inventarios del conocimiento local, se parece más a un recetario, organizado por acciones, procedimientos o incluso productos. Sin embargo, esto es claramente insuficiente y de hecho considero que es uno de los grandes desafíos que debemos afrontar. Es inapropiado reducir el conocimiento a sus formas de representación sin considerar el proceso de reducción involucrado.

Aplanar el conocimiento local haciéndolo encajar en campos del conocimiento científico o ubicándolo como atributos de los objetos del mundo científico, en aras de la realización de una herramienta de gestión, es un proceso que simula acuerdos para

lograr un objetivo administrativo, es decir, orientado a administrar algo. Simula un entendimiento legitimado que he llamado entendimiento instrumental, justificándose en la necesidad del inventario. En este ensayo repasé varios casos que llaman la atención sobre la necesidad de atender una serie de aspectos claves en la forma de pensar y de hacer inventarios del conocimiento local. También presenté un ejercicio de reflexión para pensar el conocimiento como interacción dotada de movimiento. El conocimiento, en tanto parte de la vida, es movimiento. La administración y gestión del territorio, de la cultura y de la naturaleza, necesita domesticar el conocimiento mediante ciertos tipos de representaciones almacenables. Pero, además, necesita limitar el movimiento, limitar los tipos de movimientos (que se puede hacer y qué no se puede hacer) y las posibilidades de movimiento (donde se puede hacer tal cosa y dónde no se puede) (Ingold 2012). Los inventarios de elementos inanimados tienen una posibilidad mayor de diálogo con la ontología naturalista propia de los ámbitos de gestión y administración, que disimula mejor ciertas cuestiones críticas de su representación y gestión (o de la gestión de su representación). Sin embargo, cuando se trata de la gestión de la vida, la limitación del movimiento se hace mucho más violenta.

Si consideramos que un inventario del conocimiento local es una forma de representación que implica un proceso de reducción en base a un proceso interpretativo de origen intersubjetivo, es necesario pensar formas de representación que sean capaces de captar los procesos de la vida. En relación con el patrimonio cultural inmaterial, la UNESCO ha adoptado diferentes alternativas audiovisuales para la elaboración de inventarios. Igualmente, en el caso de la arqueología, se ha optado por sistemas de información de representación que no están delimitados por una estructura tan estricta como pueden ser la de los Sistemas de Información Geográfica. También ha aumentado el uso de la realidad virtual para representar la complejidad de las formas de vida humana y no humana. Sin embargo, más allá de las variantes en las formas de representación, considero importante pensar que conceptualmente las formas de vida humana y en particular el conocimiento como parte del proceso de percepción, depende de la localización, la interacción con los elementos que constituyen la atmósfera y la corporalidad de dicha interacción.

Es clave discutir las categorías de los inventarios intersubjetivamente, generando una ética de la accesibilidad plural. En tanto proceso interpretativo, debe ser necesario poder generar información sobre el proceso interpretativo que está por detrás de las categorías. Así como los Sistemas de Información Geográfica tienen metadatos que son una parte constitutiva de los datos espaciales, es posible pensar en datos de los datos que son parte del proceso de creación de las estructuras y las categorías. Por otro lado,

es fundamental pensar la localización de los elementos que componen los inventarios. La consideración de las diferentes reflexiones que recojo en este ensayo apunta a que los inventarios dejen de ser entendimientos instrumentales para concebirllos como acuerdos negociados. Para ello, es necesario transparentar las formas de creación de las categorías y sus implicaciones a diferentes niveles (académico, gubernamental y social), discutiendo claramente los aspectos relativos a la estructura, la espacialidad y la accesibilidad. Pensar formas de aumentar la transparencia de la negociación no va a eliminar las asimetrías ontológico-políticas, pero tal vez las reduzca y las sincere.

### Agradecimientos

Agradezco a Fabrizio Scarabino que en sus deambulares por los pasillos me despertó la intriga por varias cosas sobre las cuales reflexiono en el artículo. También a Felipe y Celeste por introducirme en el mundo de las ontologías.

### Referencias

- ACHUTTI, Luis E. 2004. *Fotoetnografía Da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo editorial.
- ALMEIDA CAMPOS, Juliana; LIMA DA SILVA, Temóteo; ALBUQUERQUE, Ulysses; PERONI, Nivaldo; ARAÚJO LIMA, Elcida. 2015. "Knowledge, Use, and Management of the Babassu Palm (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng) in the Araripe Region (Northeastern Brazil)". *Economic botany*, 69:240-50.
- ARAÚJO, Felipe; LOPES, M. 2012. "Diversity of use and local knowledge of palms (Arecaceae) in eastern Amazonia". *Biodiversity and Conservation*, 21:487-501.
- BARBERÁ, Óscar. 1994. "Historia del concepto de especie en biología". *Enseñanza de las ciencias*, 12:417-130.
- BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.
- BELDA, Amanda; MARTIN, C. 2013. "Inventario de plantas con interés etnobotánico de Carrizales (Elche), SE de la Península Ibérica". *Mediterranea*, 11:10-59.
- BENNADJI, Zohra. 2003. "Legislación sobre recursos genéticos forestales en Latinoamérica". *Investigación Agraria*, 12:135-43.
- BERKES, Fikret; COLDING, Johan; FOLKE, Carl. 2000. "Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management". *Ecological Applications*, 10: 1251-1262.
- BERLIN, Bernt; BREEDLOVRE, Dennis; RAVEN, Peter. 1968. "Covert Categories and Folk Taxonomies". *American Anthropologist*, 70(2):290-299.
- BERRETTA, Ana; CONDÓN, Federico; RIVAS, Mercedes. 2007. *Segundo informe país sobre*

*el estado de los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura. Informe nacional sobre el estado de los recursos fitogenéticos para la agricultura y la alimentación.* Montevideo: Comité Nacional sobre Recursos Fitogenéticos.

BJERKLI, Bjørn. 1996. "Land use, traditionalism and rights". *Acta Borealia*, 13:3-21.

BLASER, Mario. 2009. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist*, 111:10-20.

BONTE, Pierra; IZARD, Michael. 1996. *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.

BOUCHET, Philippe; HÉROS, Virginie; LOZOUET, Pierre; MAESTRATI, Philippe. 2006. "The Natural History of Santo". In: P. Bouchet; H. Le Guyader and O. Pascal (eds.), *The Natural History of Santo*. Paris: IRD Éditions. pp. 11-12.

BROOK, Ryan; MCLACHLAN, Stéphane. 2008. "Trends and prospects for local knowledge in ecological and conservation research and monitoring". *Biodiversity and Conservation*, 17: 3501-3512.

CHAUMEIL, Bonnie; CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2004. "El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua". In: A. Surrallés and P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 83-96.

CHRISTEN, Kristian. 2005. "Gone Digital: Aboriginal Remix and the Cultural Commons". *International Journal of Cultural Property*, 12:315-45.

\_\_\_\_\_. 2008. "Archival challenges and digital solutions in aboriginal Australia". *The SAA Archaeological Record*, 8:21-24.

\_\_\_\_\_. 2009. "Access and Accountability. The Ecology of Information Sharing in the Digital Age". *Anthropology News*, Abril:5-6.

COFFEY, Amanda; HOLBROOK, Beverley and ATKINSON, Paul. 1996. "Qualitative data analysis: Technologies and representation". In *Sociological Research On-Line*, 1(1). Disponível em: < <http://www.socresonline.org.uk/1/1/4.html> > . Acesso em: 22 may. 2018.

CONKLIN, Harold. 1962. "Lexicographical treatment of folk taxonomies". *International Journal of American Linguistics*, 28:119-141.

\_\_\_\_\_. 1969. "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies". In: S.Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. pp. 41-59.

CRAVEN, P.; SULLIVAN, S. 2002. "Inventory and review of ethnobotanical research in Namibia: First steps towards a central 'register' of indigeous plant knowledge". *Occasional Contributions*, 3:2-44.

DA SILVA, Ribeiro. 2008. "Estratégias mediadas de construção e apropriação de saberes em Antropología". In: E. Ardévol; A. Estalella and D. Domínguez, (eds.), *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte. pp. 99-116.

DABEZIES, Juan Martin. 2009. *La dimensión inmaterial del paisaje. Una propuesta de documentación, caracterización y gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Málaga: Grupo Eumed-Universidad de Málaga.

DE LARGY HEALY, J. 2004. "Do trabalho de campo ao arquivo digital: performance, intera-

- ção e Terra de Arnhem, Australia”. *Horizontes Antropológicos*, 10:67-95.
- DEROLEZ, Albert. 1979. *Les catalogues de bibliothèques*. Turnhout, Bélgica: Brepols.
- DESCOLA, Phillipe. 2001. “Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y Práctica Social”. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI, México DF. pp. 101-123.
- DÍAZ, Wilmer. 2007. “Preliminary inventory of useful plants of remain forests from Las Delicias & El Guamo, Serranía Imataca, Bolívar State, Venezuela”. *Acta Botánica Venezolana*, 30:327-44.
- DICKS, Bella; MASON, Bruce; WILLIAMS, Matt; COFFEY, Amanda. 2006. “Ethnography and data reuse: issues of context and hypertext”. *Methodological Innovations Online*, 1(2). Disponível em: <[http://erdt.plymouth.ac.uk/mionline/public\\_html/viewarticle.php?id=28](http://erdt.plymouth.ac.uk/mionline/public_html/viewarticle.php?id=28)>. Acesso em: 22 may. 2010.
- DURAND, Leticia. 2000. “Modernidad y romanticismo en etnoecología”. *Alteridades*, 10:143-50.
- ELLEN, Roy; HARRIS, Holly. 2000. “Introduction”. In: R. Ellen; P. Parkes and A. Bicker (eds.), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Abingdon: Routledge. pp. 1-34.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, Nieves. 1999. *Gestión de stocks: modelos de optimización y software*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- FERRER, M.; AMANCIO, M.; AGÜERO, T.; ÁVILA, G.; DELLA VALLE, C.; SANTANDER, V.; ROBLEDO, L. E.; SCIANDRO, J.; BERRETTA, A.; MAMANI, F.; SEGUEL, I. and PASCALE, C. 2007. “Acceso a los Recursos Genéticos: Estado de Situación en los Países del Cono Sur”, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria. Disponível em: <<http://www.procisur.org.uy/ad-juntos/plataforma-regional/144826.pdf>>. Acesso em: 17 ene. 2011.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- GARCÍA SANJUÁN, Leonardo. 2005. *Introducción al Reconocimiento y Análisis del Territorio*. Barcelona: Ariel.
- GIBSON, James. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New Jersey: Psychology Press.
- GOMES DE SOUSA, Cláudia; DE ARAÚJO, Bárbara; PADILHA DOS SANTOS, Alana. 2007. “Inventário Etnobotânico de Plantas Medicinais na Comunidade de Machadinho, Camaçari-BA”. *Revista Brasileira de Biociências*, 5:549-51.
- HAMMERSLEY, Michael; ATKINSON, Paul. 2001. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- HENNESSY, Kate. 2009. “Virtual Repatriation and Digital Cultural Heritage. The Ethics of Managing Online Collections”. *Anthropology News*, 50(4):5-6.
- HVIDING, Edvard. 2001. “Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural”. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México DF: Siglo XXI. pp. 192-213.
- INGOLD, Tim. 1993. “The Temporality of the Landscape”. *World Archaeology*, 25:152-74.

\_\_\_\_\_. 2002. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

\_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Oxon: Routledge.

\_\_\_\_\_. 2012. *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi. 2000. "Perceiving the Environment in Finnish Lapland". *Body & Society*, 6:183-96.

JACKSON, Jean. 1990. "I am a fieldnote': Fieldnotes as Symbol of Professional Identity". In: R. Sanjek (ed.), *Field notes. The makings of anthropology*. New York: Cornell University Press. pp. 2-33.

KALLAND, Ame. 2000. "Indigenous Knowledge: Prospects and Limitations". In: R. Ellen, P. Parkes and A. Bicker (eds.), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Abingdon: Routledge. pp. 1-33.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Bárbara. 2004. "El patrimonio inmaterial como producción metacultural". *MUSEUM International*, 221:52-67.

KOONTZ, Harold. 2007. *Elementos de administración*. México D.F: McGrawHill.

KURIN, Richard. 2004. "La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica". *MUSEUM International*, 221:68-81.

LACARRIEU, Mónica. 2008. "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión". *Boletín de Gestión Cultural*, 17: 1-26.

MOORE, Niamh. 2006. "The Contexts of Context: Broadening Perspectives in the (Re)use of Qualitative Data". *Methodological Innovations Online*, 1(2): 21-32.

MORENO SANZ, Margarita. 2005. "De la taxonomía tradicional a las filogenias moleculares". *Bol. R. Soc. Esp. Hist. Nat. (Sec. Biol.)*, 100:45-65.

MORRONE, Juan. 2013. *Sistemática. Fundamentos, métodos, aplicaciones*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

PARDO DE SANTAYANA, Manuel; MORALES, Ramón; ACEITUNO, Laura; MOLINA, María (ed.). 2014. *Inventario español de los conocimientos tradicionales relativos a la biodiversidad*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.

PNUMA. 1992. *Estrategia Global Para La Biodiversidad. Guia para Quienes Toman Decisiones*. Paris: UICN.

QURESHI, Rahmatullah; WAHRD, Abdul; ARSHAD, Muhammad; UMBREEN; Tallat. 2009. "Medico-Ethnobotanical Inventory of Tehsil Chakwal, Pakistan". *Pakistan Journal of Botany*, 41:529-38.

REYES-GARCÍA, Victoria. 2009. "Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos". *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 107:39-55.

REYES-GARCÍA, Victoria; MARTÍ SANZ, N. 2007. "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura". *Ecosistemas*, 16:46-55.

REYNOSO, Carlos. 1998. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires\_ Biblios.

- RIVAL, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". In: A. Surrallés and P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 97-120.
- RODRÍGUEZ PARADA, Concepción. 2007. "Los catálogos e inventarios en la historia del libro y de las bibliotecas". *BID, Textos Universitaris de Biblioteconomía i Documentació*, 18. Disponible em: < <http://bid.ub.edu/18rodri4.htm> > . Acesso em: 22 may. 2017.
- RUÍZ, M. 2005. "Avances y desafíos en el desarrollo y aplicación de políticas públicas y normas de acceso a recursos genéticos". *Agrociencias*, 9:235-238.
- SCIANDRO, Jpsé; BERRETTA, Alcides. 2005. "Recursos Fitogenéticos: Marco Teórico para una Propuesta de Regulación del Acceso y Creación de un Sistema Nacional para Uruguay". *Agrociencias*, 9:239-249.
- SEN, Bharati. 2005. "Indigenous knowledge for development: Bringing research and practice together". *The International Information & Library Review*, 37:375-82.
- SMITH, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2004. "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi". In: A. Surrallés and P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 137-162.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38:29-45.
- SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro. 2004. "Introducción". In: A. Surrallés and P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 9-22.
- VENTURA I OLLER, Montserrat. 2004. "Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila". In: A. Surrallés and P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 163-171.
- VILLARREAL, Héctor; ÁLVAREZ, Mauricio; CÓRDOBA, Sergio; ESCOBAR, Federico; FAGUA, Giovanni; GAST, Fernando; MENDOZA, Humberto; OSPINA, Mónica; UMAÑA, Ana María. 2006. *Manual de métodos para el desarrollo de inventarios de biodiversidad*. Bogotá: Programa de Inventarios de Biodiversidad. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2:3-22.

Recebido em 14 de novembro de 2017.

Aceito em 28 de dezembro de 2017.

## É possível respeitar a terra? Dilemas ambientais entre fazendeiros Mapuche no Chile

Piergiorgio Di Giminiani  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
[pdigiminia@uc.cl](mailto:pdigiminia@uc.cl)

### Resumo

Esse artigo analisa formas ideais, possíveis e reais de engajamento ambiental entre o povo Mapuche. Material etnográfico centrado nas práticas agrícolas entre os residentes rurais de Mapuche, e suas conexões com a indústria do agronegócio mostram como ideias indígenas de “respeito” e princípios ontológicos de consciência não-humana são constantemente negociados na mediação entre a vontade de proteger a terra e a necessidade de explorá-la para garantir a continuidade das conexões de terra sobre as quais o pertencimento Mapuche se baseia. Dilemas ambientais oferecem uma perspectiva crítica ao fenômeno da assimilação, o qual se baseia em preocupações sobre a adoção de práticas socioecológicas associadas aos *winka* (pessoas não-indígenas) e alteridade com gerações passadas, cujos valores ambientais são admirados enquanto considerados inadequados em face dos desafios da agricultura de pequena escala.

**Palavras-chave:** Conhecimento ambiental; agricultura; assimilação; Mapuche; Chile.

### Abstract

This article analyzes ideal, possible and actual forms of environmental engagement among the Mapuche people. Ethnographic material centered on farming practices among Mapuche rural residents and their connections with agri-business industry shows how indigenous ideas of “respect” and ontological principles of non-human sentience are constantly negotiated in order to mediate between a will to protect the land and the necessity to exploit it to ensure the continuity of land connections upon which Mapuche belonging

is predicated. Environmental dilemmas offer a critical perspective on the phenomenon of assimilation, which is informed by concerns over the adoption of socio-ecological practices associated with *winka* (non-indigenous people) and alterity with past generations, whose environmental values are admired but also deemed inadequate to face the challenges of small-scale agriculture.

**Keywords:** Environmental knowledge; farming; assimilation; Mapuche; Chile.

## Introdução

Era uma tarde ensolarada quando meu anfitrião Miguel e eu decidimos fazer uma rápida visita a uma família que vivia próxima a sua casa. Nós pegamos um atalho e começamos a descer uma colina suave. Alguns momentos depois nós chegamos a um terreno plano: uma área sem casas, que eu nunca havia visto antes. Algumas vacas pastavam. Minha atenção foi imediatamente atraída a uma área com aproximadamente cinco metros de diâmetro no centro dessa pequena área plana. O que se destacava era a grama verde vívida e exuberante. A essa altura, meu conhecimento da área local era bom o suficiente para perceber que aquele ponto particular era rico em água subterrânea. Então, Miguel apontou para a área e disse: “Esse é um *menoko*. Significa olho da água em Mapudungun e há água presa sob ele.” Nós fomos até o *menoko* e pisamos em seu centro. Para minha surpresa meus pés não começaram a afundar como fariam se estivessem em uma superfície lamacenta ou uma lagoa. Ao invés, a medida em que eu dava pequenos pulos, parecia que o solo se movia lateralmente em um movimento de onda. Miguel me explicou que animais são atraídos para essas fontes de água e com frequência ficam presos por ali. Algumas semanas antes, um morador teve que arrastar sua vaca desse *menoko* com ajuda de um grande boi. Miguel acrescentou que antigamente “os antigos” tratavam esses lugares com grande reverência, enquanto alguém hoje simplesmente os evitaria para não ficar preso neles. Logo depois nós continuamos a caminho do encontro com os vizinhos de Miguel.

Esse foi meu primeiro encontro com um *menoko* durante o trabalho de campo. Nos meses anteriores eu havia ouvido em várias ocasiões sobre o poder vital associado às fontes de água tais como rios e cavernas. Fontes de água são cruciais para todos os agricultores; sendo pequenos proprietários no Chile, os Mapuche também enfrentam limitações de infraestrutura e secas recorrentes. Para muitos deles, fontes de água são povoadas de forças volitivas conhecidas como *newen*, e *ngen* mestres espíritos dotados com habilidades sencientes que os permitem agir sobre ações humanas. Fontes de

água também podem causar visões inexplicáveis, conhecidas como *perimontun*. Para mim, essas ideias e experiências sobre fontes de água parecem corroborar um lugar-comum nas representações do povo Mapuche no Chile: o de que o povo Mapuche é incondicionalmente comprometido com a conservação uma vez que são guiados por um senso de responsabilidade de gerenciamento em relação à natureza, o que se contrasta com as abordagens predadoras ocidentais. Uma representação tão essencialista, entretanto, está em desacordo com observações básicas da vida cotidiana em assentamentos agrícolas Mapuche. Ademais, relatos sobre forças vitais no ambiente não contam com poucas interpretações contraditórias entre os mesmos membros das Comunidades Indígenas. Enquanto alguns as desacreditam, considerando-as “lendas” (*leyendas*), outros as valorizam como parte da “cultura Mapuche” (*cultura Mapuche*), logo algo a ser preservado para gerações futuras. Já bem avançado no trabalho de campo, percebi que geralmente os residentes das *comunidades* são céticos para qualquer afirmação que suporta sem questionamento a existência dos espíritos e forças vitais na paisagem, bem como qualquer tentativa categórica de negar sua existência.

O problema da ambivalência relacionado às noções ambientais na sociedade Mapuche produziu duas explicações mutuamente exclusivas. Para muitos observadores, a existência de forças vitais no meio ambiente e as ideias sobre paisagens sencientes provam que as sociedades indígenas estão comprometidas com a conservação graças a valores ecológicos historicamente contínuos. É o caso de alguns grupos ambientalistas e ONGs que, como em qualquer lugar, recorreram a simbolismos indígenas como uma forma de crítica a conceitos capitalistas sobre o uso de recursos naturais (veja Dove 2006). O envolvimento de simbolismos indígenas em ações ambientais ficou conhecido como o mito do ecologicamente bom selvagem (veja Raymond 2007), uma ideia que critica abertamente tendências ambientalistas de projetar uma imagem romantizada de um estilo de vida não-ocidental como uma imagem espelhada da predação industrial da natureza.

Críticas antiessencialistas tais como a do “índio ecológico” nos ajudam a não reduzir a indigeneidade à aderência a valores ambientais costumeiros. No entanto, ao descreditarem afirmações de diversidade dos indígenas sobre relações ecológicas, críticas antiessencialistas também podem trabalhar para deslegitimar demandas indígenas sobre recursos naturais construídas sobre ideias de responsabilidade de gerenciamento dos recursos. Desde meu envolvimento inicial com as políticas territoriais Mapuche anos atrás, conheci muitos cientistas sociais, trabalhadores de ONG e oficiais estaduais trabalhando para agências ambientais que questionam abertamente a validade da importância que os

indígenas dão aos valores ambientais. Normalmente, meus interlocutores apontavam para o fato de agricultores indígenas no sul do Chile não serem em nada diferentes dos residentes rurais não-indígenas, na medida em que ambos utilizam fertilizantes invasivos, caçam espécies silvestres que poderiam atacar seu gado, e cortam árvores indiscriminadamente ao ponto de constituírem uma ameaça, e não uma solução, à sustentabilidade ambiental. É difícil discordar dos fatos de que há contradições flagrantes entre práticas e ideias do engajamento ambiental. Ainda assim, não posso evitar de perceber um tom condescendente nas vozes daqueles que, em nome do antiessencialismo, questionam a genuinidade das reivindicações de indígenas baseadas em preocupações ambientais. Em muitos dos casos essas críticas revelam um entendimento implícito de que as perspectivas indígenas das relações homem-ambiente são ou crenças – ou seja, construtos que representam culturalmente uma realidade cientificamente incontestável (Povinelli 2016) – ou como recursos retóricos utilizados para obter benefícios políticos alinhados com o objetivo do essencialismo estratégico, um recurso político utilizado pelos grupos colonizados para sustentar sua demanda a partir de uma imaginem unitária de pertença cultural (veja Spivak 1990). Críticas questionando as consequências dos valores costumeiros dos Mapuche sobre a vida social e política contemporânea são construídos sobre a inabilidade geral e falta de vontade para reconhecer a existência de diferenças ontológicas entre grupos humanos em concomitância com emaranhados culturais e sociais, como é o caso das áreas rurais interétnicas no Chile. Essa desconfiança generalizada sobre o reconhecimento de diferenças ontológicas define precisamente o que Viveiros de Castro chamou de equívoco, uma falha inelutável em traduzir noções homônimas encontradas em contextos sociais diferentes, o que aponta para exterioridades discordantes (2004:20). Como o resto deste artigo evidenciará, respeito com a natureza é uma noção a que se refere explicitamente entre os *winka* e Mapuche de forma comum. No entanto, a própria ideia de respeito e natureza indexa duas formas diferentes de redistribuir agências e características de ser entre entidades diferentes.

Na análise das características ideais, possíveis e de fato do engajamento com questões ambientais entre agricultores Mapuche, eu argumento que é possível pensar sobre as experiências contemporâneas indígenas através da ideia de ecologias sencientes sem abstraí-las do processo colonial de assimilação, que está por trás do declínio dos valores ambientais. No sul indígena do Chile, o princípio de senciências na rede que conecta seres diferentes não está isento de incertezas e ações que contradizem a ideia de sua própria existência. Crises históricas, sociais e ecológicas, ameaçando as forças vitais na paisagem são mutuamente produzidos. De um lado, tornar-se parecido a um *winka*

(*awinkarse*) – um termo que se refere ao processo de abandono de práticas Mapuche e assim se tornando *winka* (branco) – faz dessa pessoa menos inclinada a reconhecer a senciência de fenômenos naturais como a água; por outro lado, a mesma vitalidade incorpórea é ameaçada pelo desmatamento e empobrecimento do solo causado por formas de engajamento ambiental associados com a cultura colonial. Por essa razão, ambivalências em valores e conhecimentos ambientais não podem ser explicadas por simples evocação de fraturas e rasuras no campo demasiado humano da cultura e sociedade. Diversamente, eu afirmo, é melhor entendê-las como características inerentes de um mundo vivido. Para Peter Gow, o conceito de mundo vivido revela um projeto etnográfico de elucidação de uma situação descoberta, em oposição a ideias preconcebidas de quais formas esse mundo vivido deve necessariamente ter (1991:26). Aqui, me interesso nos contextos ontológico e epistemológico nos quais agricultores Mapuche reavaliam e reformulam valores e práticas ambientais através da prática. Seguindo a sugestão de Ingold de que formas de agir no ambiente também são formas de percebê-lo (2000:9), olho para a agricultura, movimento através da paisagem e outras instâncias de engajamento ambiental, para contextualizar valores ambientais Mapuche, em particular “respeito” (*respeto* em espanhol, *yewen* in Mapundungun), conhecimentos e noções sobre ecologias sencientes contidas nas preocupações existentes sobre degradação e conservação da terra. Para os agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo, agricultura requer uma mediação prática e instável entre cuidado com a terra e sua degradação, o primeiro associado a valores costumeiros e o segundo com o mundo *winka*. Práticas agrícolas invasivas, como expansão de cultivo de madeira para extração e uso de fertilizantes deu aos Mapuche um meio para sobreviver em suas pequenas propriedades e com isso evitar a migração para áreas urbanas. No entanto, essas mesmas práticas, que estão historicamente associadas à expansão dos colonos e da cultura colonial, são compreendidas como antitéticas aos valores ambientais Mapuche, sobre os quais a autodeterminação se predica. A incorporação problemática de formas de conhecer e agir em relação ao meio ambiente associadas aos *winka* deixa os agricultores Mapuche em um dilema aberto: para serem Mapuche, uma categoria de existência que entre muitas coisas implica a preservação da e sobrevivência na terra, precisa-se adotar valores e práticas *winka*.

Os argumentos levantados nesse artigo resultam de pesquisa de longo prazo com residentes Mapuche ao redor da cidade do sul do Chile de Traiguen<sup>1</sup>. A pesquisa do trabalho de campo focou-se primeiramente em uma Comunidade Indígena, Comunidade Contreras, um assentamento Mapuche com aproximadamente 400 habitantes com os quais articulei

1 Seguindo as recomendações da maioria dos indivíduos envolvidos em minha pesquisa, usei seus nomes a menos que eles expressassem suas intenções em permanecerem anônimos.

uma relação colaborativa através dos anos ao participar de suas reivindicações por terra que começaram em 2005<sup>2</sup>. A Comunidade Contreras se localiza numa área rural caracterizada pelas atividades de grandes propriedades agrárias focados em produção de cereais. Como praticamente quase todos os assentamentos Mapuche no Chile, Comunidade Contreras se caracteriza por propriedades dispersas que englobam lotes de propriedades privadas, que raramente excedem cinco hectares. A maioria dos meus interlocutores complementam agricultura independente com prestação de serviços agrícolas para grandes propriedades mantidas pelos herdeiros dos colonos europeus. Muitos de seus territórios fora dos limites atuais da comunidade e parte de grandes propriedades foram exigidos pelo estado através de canais oficiais do programa de terra indígena. Este programa foi estabelecido em 1993 numa tentativa do estado chileno de compensar o povo Mapuche pela perda de sua terra natal na virada do século XX (veja Di Giminiani 2012), quando os exércitos chileno e argentino invadiram regiões Mapuche e deslocaram essa população para lotes de terra pequenos e de propriedade coletiva conhecidos como *reducciones* (veja Bengoa 2000).<sup>3</sup> A emergência do programa de terras nos anos 1990 formatado na linguagem neoliberal de desenvolvimento rural é apenas parte da reação do estado às mobilizações Mapuche, ao passo em que ações coletivas mais radicais, em particular tomadas de terra (*tomas*), sofreram repressão policial e medidas judiciais antiterrorismo (veja Mallon 2005; Mariman 2012; Pairican 2014; Richards 2013). Qualquer análise etnográfica do engajamento ambiental contemporâneo Mapuche deveria considerar a significância que a ferida colonial da destituição das terras tem para as ideias de alteridade com sociedades não indígena e preocupações com a degradação ambiental associada à escassez de terra e à expansão histórica da indústria extrativa e grandes propriedades agrícolas. Antes de avançar no exame etnográfico dos dilemas ambientais que os agricultores Mapuche enfrentam, permita-me introduzir alguns dos princípios centrais da cosmologia Mapuche que pode nos ajudar a explicar a suposto status ambivalente de agentes não-humanos.

### Relação ecológica e indeterminação cosmológica

Naturalismo – tipicamente associada a tendências historicamente dominantes no pensamento ocidental, como por exemplo o cartesianismo – consiste em crença na autoevidência da natureza como um campo ontológico separado do campo humano da

---

2 Comunidade indígena é um termo oficial introduzido em 1993 e usado para designar uma associação de residentes locais Mapuche.

3 Além do programa de subsídio de terra, a Lei Indígena de 1993 (Ley Indigena 19.253) introduziu reformas relativas à educação e associativismo político local.

cultura da sociedade. Em modelos naturalistas a natureza não divide nenhum traço comum aos inerentemente humanos já que, como Descola nos lembra, “o que diferencia humanos de não-humanos [no naturalismo] é a consciência reflexiva, subjetividade, uma habilidade de dar significado, e domínio dos símbolos e da linguagem pelos meios através dos quais nós expressamos essas faculdades” (2013:173). O naturalismo nunca foi uniformemente aceito no pensamento ocidental. A grande narrativa da transcendência humana diz respeito a imaginações históricas específicas, tais quais aquelas que emergiram ao longo da noção de produção e civilização que acompanharam a expansão industrial da Europa do século XVIII (Ingold 2000:77-88). No pensamento ocidental o naturalismo coexiste com aberturas ocasionais, contradições e críticas abertas, como revisões fenomenológicas da dualidade mente-corpo e desconstrução ecologicamente orientada do excepcionalismo humano no século XX ilustra. Enquanto o caráter multifacetado do entendimento ocidental sobre natureza e cultura é evidente, o naturalismo constituiu historicamente o denominador central de diferença entre sociedades industriais e não industriais. Em verdade, críticas ecológicas das limitações do naturalismo no pensamento ocidental têm sido produzido em grande parte por encontros com sistemas filosóficos enfatizando a natureza relacional do emaranhado humano e não-humano. Esses encontros emergiram em meio ao contexto histórico da violência colonial. No projeto ideológico da expansão europeia, o domínio sobre a natureza serviu para legitimar controle direto sobre nativos e a imposição de noções coloniais de natureza sobre os grupos colonizados (Argyrou 2005:5). No pensamento socioevolucionário do fim do século XVIII, níveis inferiores de humanidade eram tipicamente empregados para sociedades não industriais, cujas noções religiosas, animismo em particular, supostamente revelaram uma incapacidade para desenhar distinções categóricas entre humanos e outros seres (Praet 2014:3). Tentativas posteriores de reconhecer a consistência lógica de ontologias não ocidentais convergiram em estudos comparativos de noções ambientais. A antropologia em particular tem ressaltado a crise universalista nas tentativas de explicar noções ambientais em termos de uma divisão natureza-cultura apesar de a própria ideia de natureza como um campo ontologicamente separado do mundo humano ser ausente (Strathern 1980; Descola 2013).

A noção de natureza pressupõe um espaço de separação entre o não humano como um objeto de observação e o humano como um sujeito que observa a natureza de uma posição externa, um ponto repetido por Tim Ingold para quem “o mundo só pode existir como natureza para um ser que não pertence a ele” (2000:20). Nos entendimentos semiótico e cognitivo da comunicação social, o conceito de mundo-lá-fora é formado de

matéria inerte e objetos a serem significados pela cognição humana. Tal premissa ontológica faz pouco sentido numa ontologia não dualista, como nas desconstruções ocidentais do naturalismo, representado pela fenomenologia, por exemplo, ou em sociedades não ocidentais caracterizadas por ontologias relacionais. Em contraste com ontologias dualistas, ontologias relacionais são aquelas caracterizadas por um entendimento existencial centrado na interconexão de diferentes tipos de entidades (veja Escobar 2010). Em ontologias relacionais seres não se diferenciam de acordo com fronteiras preestabelecidas entre duas categorias ônticas. Ao invés, a diferença entre singularidades é específica ao contexto, uma vez que depende de relações particulares através das quais essas singularidades se entrelaçam. Os princípios subjacentes de ontologias relacionais podem ser encontrados no entendimento Mpauche da relação natureza-cultura. Enquanto o termo natureza não tem correspondente entre as palavras Mapudungun, escritores Mapuche articularam traduções alternativas para esse termo de modo a destacar a diferença central entre o pensamento relacional Mapuche e o entendimento dualístico ocidental da dualidade natureza-cultura. Ramon Maureira e Javier Quidel (2003), por exemplo, propuseram o termo *ixo fill mogen*, aproximadamente traduzível como a totalidade da diversidade de vida, para expressar a ideia de “biodiversidade”. De forma similar, Elicura Chihuailaf traduziu *fill mogen* como natureza (2008:10-11). Em termos gerais, *ixo fill mogen* pode ser considerado uma expressão que se refere a tudo que vive.

O caráter relacional do pensamento ambiental Mapuche se reflete em ideias sobre acúmulo e transmissão de conhecimento. Conhecimento costumeiro, *kimün*, foca o entendimento de conexões ecológicas e sociais. Esse tipo de conhecimento é ao mesmo tempo experiencial, relacional e genealógico (veja Di Giminiani 2016): é baseado na observação cuidadosa das interações entre espécies e recursos da paisagem; também é instilado por não humanos como no caso de *pewma*, sonhos, e *perimontun*, visões ao sonhar acordado, que são comumente causadas por formas vitais em lugares específicos e podem informar uma pessoa sobre eventos futuros (Maureira e Quidel 2003); e finalmente, pode ser transmitido por pessoas mais velhas (*fütakeche*) para as pessoas jovens (*wekeche*) através de sugestões e recomendações conhecidas como *gülam* (Millalén 2006:25). *Kimün* não é distribuído de maneira uniforme, já que apenas uns poucos indivíduos são reconhecidos como *kimche*, literalmente pessoas sábias, uma categoria geralmente estendida ao mais velhos que adquiriram algum conhecimento através da experiência. Por fim, conhecimento ambiental é adquirido como consequência de experiências posicionadas e como influência do ambiente físico sobre o indivíduo, mediada pela descendência. Esse é um motivo por que os residentes das comunidades que conheci durante o trabalho de

campo costumavam definir *kimün* como conhecimento “sobre a natureza” assim como “da natureza”. *Kimün* pode ser cultivado através da observação cuidadosa das relações afetivas estabelecidas entre seres diferentes. Atenção à habilidade de afetar e ser afetado por seres diferentes se origina principalmente nas necessidades humanas. Durante o trabalho de campo percebi muitos exemplos da importância que qualquer ser pode ter para o trabalho agrícola. Enquanto viajava num carro de boi com meu anfitrião Migue, um grilo pousou em um dos bois. Miguel apontou para o grilo e me contou que as pernas desses insetos podem ser moídas até se tornarem uma pasta e ser usadas para alimentar animais que não estão urinando da maneira apropriada, para prevenir doenças sérias no futuro. Ele acrescentou que “os antigos” sabiam sobre a importância de qualquer ser pode ter para as práticas humanas e lamentou o declínio atual de *kimün*, na medida em que drogas veterinárias já substituíram os remédios costumeiros quase inteiramente. O tipo de conhecimento relacional exemplificado pelo uso dos grilos no passado pode ser definido como paradigmático, já que nesse modelo singularidades são descritas e analisadas de acordo com as relações que as conecta no lugar da lógica dos predicados preexistindo a cada uma das singularidades com numa classificação taxonômica (Descola 1995:92)<sup>4</sup>.

No modelo de conhecimento ambiental Mapuche desenhado até agora, afeto constitui um modo central de relação entre seres diferentes. O entanto, capacidade para ações afetivas não abarca o universo inteiro de seres. Entre os seres com capacidade para ações e respostas sencientes seu potencial afetivo é mais evidente. É o caso de espécies chave, como os animais domésticos, um ponto que explicarei em detalhe etnográfico mais adiante neste artigo. O mesmo é verdadeiro para entidades não humanas habitando a paisagem local, como os espíritos mestres *ngen*. *Ngen*, um termo que também se refere ao ver possuir, são entidades singulares controlando recursos específicos da paisagem, tais como uma árvore ou um rio (veja Grebe *et al.* 1972). Enquanto animais podem ser sencientes sem a presença necessária de um *ngen* correspondente, características topográficas são sencientes apenas enquanto são controladas por um espírito mestre particular. Espíritos mestres também são a hipóstase de categorias e elementos gerais, tais como água e vento (veja Course 2011:31). Quanto às forças *newen*, *ngen* não são

---

4 Outro exemplo de caráter afetivo do conhecimento ambiental em sociedades Mapuche vem da conexão das fases lunares com os padrões de crescimento das plantas. De forma costumeira, uma lua crescente (*luna creciente*) sinaliza um período de crescimento lento, para os quais atividades agrícolas deveriam ser limitadas. Em contraste, uma lua minguante (*luna menguante*) está associada à abundância em água e, geralmente, condições ideais para a agricultura. A associação da lua com a fertilidade também se reflete na crença tradicional das deidades lunares conhecidas como *meli küyen*, literalmente traduzido como as quatro luas, desconhecidas em minha área de estudos e gravada apenas em algumas poucas áreas rurais. O nome dessas deidades são em geral evocadas por *machi* por suas habilidades em influenciar a procriação em animais e humanos e a germinação nas plantas (Grebe, Pacheco, Segura 1972:62).

uniformemente distribuídos através da paisagem. Não são apenas certas áreas a serem conhecidas pela presença numerosa de *ngen*, mas também certos elementos que estão mais provavelmente associados a *ngen* em comparação com outros, como é o caso da água (*ko*). O comportamento de espíritos mestres *ngen* é altamente imprevisível e eles podem agir maliciosamente contra humanos. É por isso que humanos devem mostrar condutas respeitadas para com *ngen*, tais como não atear fogo a campos em florestas que se acredita que sejam povoadas pelos espíritos mestres. Espíritos mestres podem ser encontrados em muitos grupos ameríndios, especialmente em planícies na América do Sul (veja Fausto 1999; Kohn 2013; Viveiros de Castro 1998). Esses espíritos são geralmente classificados como pessoas não humanas em sociedades animísticas, onde personalidade se estende a todos não humanos com atributos sociais, tais como ter uma hierarquia de posições e práticas de parentesco (Descola 1996:86). O termo animismo não escapa de interpretações controversas (veja Bird-David 1999; Viveiros de Castro 2004). Minha intenção aqui não é delinear um cenário compreensivo para esse fenômeno, apenas contextualizar noções Mapuche de agência não humana e ressaltar as formas que eles refletem e contradizem os princípios gerais do animismo. Para Descola animismo não se refere à orientação religiosa, mas a uma configuração ontológica na qual “diferença físicas [servem] para introduzir descontinuidades ao universo povoado por pessoas com aparências externas distintamente marcadas e ao mesmo tempo tão humanas em suas motivações, sentimentos e comportamento” (2013:131). No animismo, diferenciação entre seres depende de possibilidades inerentes ao corpo para comunicação interentidade. Como sugerido por Viveiros de Castro, longe de ser a forma de uma essência interna como no dualismo cartesiano, o corpo no animismo é o local da subjetividade, uma vez que o corpo consiste de “uma coleção de afetos ou formas de ser que constituem um habitus” (1998:478). No entanto, apesar de seu potencial para ação social, *ngen* dificilmente são considerados pessoas não humanas, uma categoria tipicamente utilizada com um indicador intrínseco de ontologias animistas. Como Course (2011) argumenta, ser uma pessoa (*che*) na sociedade Mapuche, implica necessariamente duas condições, um corpo humano e socialidade adequada, já que “apenas quando a fisicalidade do corpo humano (forma) existe ao lado da capacidade para a socialidade humana (ação) pessoas ‘reais’ são reconhecidas como tal” (ibid.32).

O status híbrido de *ngen*, como nem integralmente uma pessoa nem um ser não-social, nos leva a abandonar qualquer definição abrangente da ontologia Mapuche e reconhecer as interseções históricas de noções aparentemente animistas com princípios que sugerem uma fronteira mais rígida entre entidades humanas e não humanas. Essas

interseções são históricas, na medida em que são construídas em trajetórias coloniais de assimilação assim como outros processos abarcando mudança e continuidade em práticas de subsistência. O caso mais emblemático de ligação de animismo e outros princípios ontológicos é a adoção histórica dos Mapuche do pastoreio e agricultura sedentária. Uma mudança gradual de caça-coleta para a agricultura começou antes do contato colonial, apesar de ter se acelerado como uma consequência da introdução de novas espécies durante o regime da coroa espanhola e o período republicano que o seguiu no século XIX (Bengoa 2000:23; Dillehay, 2007:82). Sociedades pastoris são tipicamente caracterizadas por noções de controle e dominação sobre animais, um ponto de divergência explícito com os termos do engajamento encontrado em sociedades animistas, em particular aquelas que depende de caça-coleta como sua principal forma de subsistência (Ingold 2000:61). Pastoreio implica uma diferenciação ontológica de entidades relacionadas através de hierarquias de dependência ao invés de laços de reciprocidade encontrados em sociedades de caça-coleta (Descola 2013:371). Hierarquias entre humanos e não humanos em pastoreio também ficam evidentes na objetificação de animais com diferenciadores de riqueza e status. O termo *kullin* pode ser traduzido ambos dinheiro e gado. Mesmo antes da monetização do século XX, os Mapuche estavam entre os poucos grupos indígenas na América do Sul que usaram animais como objetos de troca no pagamento antes costumeiro do dote (*mafun*). Outra grande diferença entre práticas de sociedades animistas e dualistas na agricultura é o papel de divindades transcendentais agindo como intermediárias entre humanos e não humanos. Tal arranjo hierárquico do humano, da natureza e do sobrenatural também está presente na sociedade Mapuche. *Ngen* associado a singularidades específicas coexiste com uma entidade transcendental compreendida como um ser onipotente, o *ngenchen*, literalmente traduzido como proprietário de pessoas. Nos relatos mitológicos, *ngen* eram fabricados à mão por duas entidades Fütachachai (homem velho) e Ñuke-Papai (mãe ou mulher velha) (grebe 1986:140), que geralmente são consideradas manifestações de *ngenchen*.<sup>5</sup> Na verdade, como Martin Alonqueo (1979:223) indica, *ngenechen* (uma variação de *ngenchen*) se manifesta através de quatro personas distintas: Fütachachai, Ñuke Papai, Weche Wentrú (homem jovem) e Ülcha Domo (mulher jovem). O papel de *ngenchen* em relação a outros *ngen* gerou diversas interpretações. Uma delas foi desenvolvida pelo antropólogo Louis Faron, que definiu *ngenchen* como o Ser Supremo e Senhor dos Mapuche por ocupar uma posição privilegiada no panteão (1964:50). Independentemente de sua heterogeneidade, todas as interpretações de *ngenchen* apontam para uma relação hierárquica entre esse *ngen*

---

5 A natureza quadripartite de Ngenechen é representada em percussão kultrun (Marileo em Foerster 1993:210).

particular e outros.

Quanto ao animismo, qualquer tentativa de definir a religião Mapuche como politeísta ou monoteísta contribui muito pouco para nosso entendimento do pensamento religioso Mapuche (Course 2011:154). Vimos que princípios hierárquicos conectando seres transcendentais a outros coexistem com princípios animistas exemplificados pelas ações de espíritos mestres *ngen* e relações entre seres se desdobrando de forma imanente. A impertinência da minha discussão de transcendência e imanência nas relações cosmológicas Mapuche deveria ser interpretada como um aviso contra os riscos de tentar abstrair noções ambientais para um modelo cosmológico estável. De uma forma geral, a cosmologia se refere ao entendimento variável das relações entre humanos e não humanos que mantém o cosmos unido e o diferencia internamente. Com ênfase em relação, a cosmologia estrutura nossos seres no mundo provendo princípios que “fazem menos referência ao conteúdo do cosmos do que à lógica ou lógicas de conexão e separação que organizam o cosmos” (Handelman 2008:182). Em antropologia, o entendimento tradicional de cosmologia reforçou uma diferenciação hierárquica entre conhecimento “moderno” e “primitivo” ao localizar o segundo em um discurso sobre o mundo como um todo ordenado e contido em si mesmo (Abramson e Holbraad 2014:8). O efeito essencializador da cosmologia implica na imposição da cosmologia como uma condição necessária para que um indivíduo seja considerado um membro de um grupo indígena. No Chile, assim como em toda América Latina, conhecimento indígena tem sido tipicamente mapeado através de um tipo particular de representação cosmológica, conhecido como *cosmovisión*, literalmente a visão do cosmos. Inicialmente popularizado por antropólogos, *cosmovisión* passa uma imagem do cosmos Mapuche organizado através de planos diferentes de existência e povoado por categorias de seres hierarquicamente distribuídas (veja Bacigalupo 1996; Grebe et al. 1972). Uma *cosmovisión* é tipicamente montada do conhecimento xamânico, que é ignorado por muitos Mapuche sem expertise no ritual, e purificado pela exclusão de elementos cosmológicos ocidentais, especialmente aqueles associados com o Catolicismo, que foi historicamente incluído nas práticas religiosas Mapuche. Pensar nas interações humano-ambiente pela ideia ilustrativa de *cosmovisión* significa impor um espaço entre o observador e o mundo remanescente do naturalismo. Hoje, cosmologia não é mais pensada em termos de tradição. Circunstâncias modernas, tais como as emergentes no campo da política e economia, também tem uma capacidade cosmológica, na medida em que podem gerar múltiplas imaginações de mundos e seus horizontes (veja Holbraad e Ambrason 2014). Esse é o caso do sul indígena do Chile, onde relações cosmológicas ilustram a coexistência de princípios ontológicos frequentemente

contraditórios. A ligação entre esses princípios, como visto anteriormente, é produzida historicamente como consequência dos encontros assimétricos entre as culturas colonial e colonizada.

Uma abordagem mais sólida ecologicamente a noções ambientais implica não somente um reconhecimento da natureza não constricta e ligada da cosmologia Mapuche, que toma forma apenas através de experiências concretas e o discurso que flui delas. No sul indígena do Chile, as ações de forças vitais, seres tutelares e elementos sencientes da paisagem estão sujeitos a incertezas e dúvidas de todos os tipos. Nenhum caso mostra esse ponto de forma mais clara que as opiniões frequentemente divisoras sobre as ações de espíritos *ngen*. Em muitas ocasiões, discuti com amigos na Comunidade Contreras a presença de *ngen* em certos lugares. Reações dos meus interlocutores foram mistas. Alguns rapidamente descreditaram qualquer rumor sobre encontros com *ngen* classificando-os como superstições (*supersticiones*). Esses tipos de reação vêm principalmente daqueles residentes, tais como membros mais fervorosos de igrejas evangélicas, que se sentem desconfortáveis com a herança Mapuche e esperam por sua assimilação definitiva à cultura chilena. Outros tratam os encontros com *ngen* como momento extremamente assustadores já que a visão de um espírito mestre é interpretada como premonição de uma tragédia futura que atingirá a testemunha diretamente ou a seus entes queridos. Geralmente essas pessoas podem ter opiniões ambivalentes sobre *ngen*, questionando sua presença sem descartar a possibilidade de sua existência. Alguém pode fazer piada e rir sobre eventos envolvendo *ngen* em uma ocasião e descrevê-los com apreensão em outra. Essas atitudes ambivalentes em relação aos espíritos mestre sugerem para mim que a indeterminação cosmológica não é um fenômeno a ser imputado ao campo de uma cultura na qual incertezas sobre o mundo dependeriam de inconsistências em sua representação. No lugar, eu gostaria de sugerir que dúvidas e incertezas são produzidas por dois fatores relacionados, um que diz respeito às condições variantes de percepção através das quais alguém percebe seres sencientes e formas vitais na paisagem, e o outro que diz respeito às condições materiais que permitem que esses seres e forças prosperem.

Nessa crítica a interpretações cognitivistas da religião, Tim Ingold sugere que experiências que são tipicamente rotuladas como crenças são parte de um processo mais amplo de educação da atenção, através do qual aquele que percebe aprende a dar atenção ao mundo (2001). Experiências inexplicáveis não se originam simplesmente como uma percepção direta de um mundo já pronto. Ao invés, elas repousam “na percepção de um mundo que está ele mesmo vindo a ser continuamente ambos ao redor e ao lado do próprio que o percebe. Isso se dá porque tal percepção é intrínseca ao processo de mundo vindo a

ser que também é imaginativo” (Ingold 2014:157). Econtros com *ngen* não são resultado exclusivo de uma percepção direta de um mundo já pronto, nem a implementação mecânica de esquemas cognitivos. No sul indígena do Chile, dúvidas sobre encontros com *ngen* e outros seres sencientes na paisagem podem ser explicados através da primazia de experiências individuais para afirmar reivindicações de verdade, ponto que ressoa com a valorização mais generalizada de autonomia pessoal na sociedade Mapuche (veja Course 2011). Como sugerido por González, a veracidade do que é experimentado não depende do contexto de eventos, mas sim da forma que os fenômenos são apresentados àquele que os experimenta (2015:157). Em áreas rurais Mapuche, reivindicações pessoais de verdade não são, assim, baseadas em representações do mundo estáveis e consensuais (isto é, a ideia de que espíritos mestres não existe), mas em condições linguísticas através das quais uma experiência pessoal é transmitida, já que alguém pode sempre mentir sobre ter encontrado *ngen*. Incertezas e dúvidas na percepção de forças vitais e seres sencientes na paisagem são individualmente diferentes não apenas por suas habilidades de articular reivindicações de verdade serem diferentes, mas também porque a tendência à percepção de tais seres é individualmente formada através de aprendizados de vida (veja Luhrmann 2010). Meus interlocutores me disseram que forças *ngen* e *newen*, tem mais probabilidade de serem percebidas por aqueles que são menos parecidos com os *winka*. Isso não significa que Mapuches parecidos com *winka* ou *winka* eles mesmos não são capazes de percebê-los. No entanto, encontros entre seres sencientes e *winkas* sem menos prováveis, já que uma habilidade para os perceber está ligada a processos de aprendizado na vida através de experiências e comunicação compartilhadas (veja González 2016). Durante minha estada no sul rural do Chile, por exemplo, eu não encontrei um espírito *ngen*. Minha experiência, no entanto, não é suficiente para me levar a desacreditar sua presença, já que eu também não fui capaz de reconhecer e discernir o comportamento de muitos outros seres na paisagem, ambos animais domésticos e selvagens, com a mesma perspicácia que meu anfitrião e amigos. A outra fonte de incerteza sobre a presença de forças vitais e seres sencientes na paisagem se refere aos processos que afetam as condições materiais que permitem que prosperem esses seres e forças. Lugares específicos, como cursos de água e florestas, são vistos como poderosos por serem populados por espíritos *ngen* e forças *newen*. Essas entidades são altamente móveis e sua presença é cronologicamente instável, porque sua permanência depende grandemente de condições ambientais. Degradação, incluindo o esgotamento do solo e o desmatamento, constituem uma ameaça material a sua própria existência. É possível, então, que alguém falhe em perceber essas forças no ambiente simplesmente porque elas não estão mais lá. Deixe-me tratar essa possibilidade examinando algumas das ansiedades sobre perda de água e degradação do

solo que caracterizam a percepção disseminada de uma crise atual socioecológica entre os agricultores Mapuche.

### **Preocupações com água e terra**

O clima do sul chileno é tipicamente oceânico, com um inverno chuvoso e frio e, especialmente em área mais distantes da costa, um verão quente e seco com temperaturas que atingem mais do que 30 graus Celsius.<sup>6</sup> Secas são comuns no verão. Durante meus primeiros meses de trabalho de campo, Comunidade Contreras foi severamente afetada por uma seca que durou dois meses. O poço comunal provia apenas uma pequena quantidade de água para famílias individualmente por algumas horas por dia.<sup>7</sup> A grama era baixa e exibia tons claros. Cursos de água menores e lamaçais ficaram tão secos que vacas e bois tinha que ser levados ao rio Quino, próximo, para beber. Residentes estavam preocupados com o estado de seus animais, evidentemente muito magros para serem úteis à venda. Ansiedades geradas por secas de verão são comuns entre pequenos e grandes proprietários da mesma forma. No entanto, suas consequências são muito mais drásticas para os primeiros, cujas propriedades de terra geralmente não tem sistemas de irrigação e outras tecnologias desenhadas para ajudar a lidar melhor com a escassez de água. Pequenos proprietários Mapuche e não indígenas também se preocupam com a demanda crescente de água pelas companhias do agronegócio, majoritariamente localizadas em seus próprios campos. A estrutura jurídica chilena regulando o uso da água, o Código da água de 1981 em particular, tem sua forma definida por princípios de não interferência que permitem a aquisição de direitos sobre a água com pouca interferência do estado (Prieto e Bauer 2012). Frequentemente os agricultores Mapuche não conseguem desviar água através de canais não somente pelas dificuldades econômicas de tal esforço de infraestrutura, mas também por direitos sobre a água (*derechos de agua*) em seções de um rio localizado nos arredores de uma Comunidade, provavelmente já foram adquiridos por donos de propriedade próximos.

É conhecimento comum entre os agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo que os níveis de água e de fertilidade do solo está diminuindo. Nossas conversas costumavam incluir relatos justapondo a fertilidade notável da terra no passado

---

6 Há quatro período do ano na linguagem Mapudungun: pukem – inverno, pewü – primavera, walüng – verão e chomüng – outono (Catrileo 1998).

7 A suprimimento restrito de água por que se passou naquele ano levou o conselho da comunidade local a fazer campanha pela construção de um poço comunal profundo, que o governo regional eventualmente construiu em 2015.

à pobreza de solo dos dias de hoje. Durante um desses diálogos, meu anfitrião Liscán Notou essa diferença: “Antigamente você simplesmente semeava e plantas cresciam em abundância.” Pode ser tentador tratar essa divisão entre passado-presente como outro exemplo de representação nostálgica do passado que ajuda a narrativa de ansiedades presentes. Entretanto, perda de água e fertilidade do solo são mais do que lugares comuns do presente. Em muitos estudos perda de água tem sido ligada a dois processos históricos relacionados: desmatamento para limpar os campos na virada do século XX e a expansão da monocultura de plantações para extração de madeira que começou nos anos 1940. Dados ecológicos indicam expansão do desmatamento e plantações como causas diretas de perda de biodiversidade (Nahuelhual et al. 2012) e redução do rendimento da água (Little et al. 2009). Desmatamento no sul do Chile coincide com a chegada dos colonos brancos e a instituição de grandes propriedades agrícolas no fim do século XX. Retirada de floresta nativa por colonos foi atingida através de queimadas intencionais, uma atividade comumente conhecida como “limpar os campos” (*limpiar los campos*).

No Sul do Chile desmatamento faz referência primeiramente à perda da floresta tropical temperada, mais comumente conhecida como bosque nativo, um termo articulado em oposição ao conceito de plantações exóticas (*plantaciones de especies exóticas*) comportando principalmente espécies importadas de eucalipto e pinheiro. Além do desmatamento, a expansão das plantações para extração de madeira configurou-se como a maior mudança na paisagem do sul chileno. A imagem de colinas estéreis cobertas de troncos espalhados é o exemplo mais dramático do impacto de plantações para extração de madeira na área. A propagação de plantações para extração de madeira no Chile data dos anos 1940 com as introduções das primeiras leis buscando promover a modernização da indústria florestal. Somente com o regime de Augusto Pinochet, entretanto, é que a indústria florestal teve seu pico através da atribuição de subsídios e incentivos fiscais estabelecidas na lei florestal de 1974, o decreto 701 (Klubock 2014). Medidas introduzidas pelo decreto 701 foram capitalizadas por um punhado de companhias madeireiras (*forestales*), que prosperaram com a exportação de espécies não nativas de madeira. O suporte estatal, condições ambientais ideais para espécies comerciais exóticas como o *Pinus radiata* e o *Eucalyptus globulus*, e o aumento na demanda de madeira pela Ásia favoreceram a expansão da indústria madeireira. Legislações favorecendo a propagação de plantações comerciais é sujeito a críticas por parte de organizações ambientais e dos direitos indígenas, que acusam *forestales* de causar erosão no solo, a redução e precarização do emprego rural em comparação a outras atividades primárias, e a expropriação de terra Mapuche (veja Reimán 2001). Propriedades possuídas por *forestales* continuam sendo

os principais alvos das tomadas de terra (*tomas*) por ativistas indígenas, que encontram violenta repressão policial, prova para muitos observadores no Chile da vasta influência das companhias madeireiras na política nacional.

Em assentamentos indígenas aperta de floresta nativa foi causada primariamente pela extração gradual de madeira e pela expansão de atividades agrícolas em direção a áreas florestadas causada pela escassez da terra. Com a exceção das *comunidades* localizadas em áreas montanhosas ao redor da cordilheira dos Andes, na maioria dos assentamentos restam apenas pequenas áreas de vegetação nativa. Na Comunidade Contreras, porções de bosques nativos são encontrados apenas ao redor de bancos íngremes do rio Quino, que tem claramente pouca utilidade para o crescimento de plantações. Me lembro vividamente da minha primeira experiência de andar ruma à floresta nativa ao redor do rio Quino a partir dos campos agrícolas planos que compreendem a maior parte da Comunidade Contreras. Andar por esses dois terrenos produz duas experiências sensoriais completamente diferentes. Ao entrar em uma floresta nativa durante os meses de seca no verão, temperaturas baixam rapidamente e a humidade pode ser sentida imediatamente na pele. Também é preciso ajustar a vista à complexidade da vegetação. Em contraste ao horizonte amplo do resto da região rural, a visibilidade é restrita aqui. Sons também mudam. Pássaros vão em bando às florestas nativas, tornando quase impossível a tarefa de reconhecer exatamente de onde vem o chilrear incessante. O olfato também é ativado. Flores e plantas diferentes, como as samambaias, povoam a vegetação rasteira, de forma que aromas se confundem e se potencializam. Essas experiências sensoriais fazem mais sentido em contraste às percepções que ocorrem em outros nichos ecológicos da área rural do sul do Chile, em particular campos agrícolas e plantações para extração de madeira.

O contraste sensorial entre essas duas experiências localizadas se reflete em descrições da paisagem por agricultores Mapuche que ressaltam a presença de forças vitais e, de forma mais abrangente, vitalidade não humana, em florestas nativas. Representações de *mawida*, um termo Mapudungun que se refere tanto à floresta e às montanhas, insistem na presença de forças diferentes de forças vitais, principalmente associadas a *newen*, e entidades específicas tais quais espíritos mestres *ngen*. Dada a concentração de espíritos mestres, florestas nativas são os lugares que mais precisam de aproximação com atitudes de “respeito”. Esse modo de relação engloba evitar fogueiras, derrubada desnecessária de árvores e gritos altos. *Ngen* podem se incomodar com essas atitudes e agir maliciosamente contra humanos. Em algumas áreas rurais do sul do Chile, especialmente ao redor da cordilheira dos Andes, algumas colinas são rotuladas de “rancorosas” (*celosos*) e vai agir propositadamente para desorientar aqueles humanos que não se comportam de maneira

adequada. A desorientação é normalmente causada pela aparição súbita de uma neblina espessa. Esse fenômeno, conhecido como *kolüm*, é normalmente causada por um *ngen* malcomportado (Course 2010:251-252) ou, menos frequentemente, por uma bruxa (*kalku*). “Florestas nativas” também costumam ser mencionadas como elemento essencial do conhecimento ambiental Mapuche, porque ervas medicinais, conhecidas como *lawen*, abundam lá. Enquanto plantas medicinais, como a árvore *canelo*, podem ser plantas perto das casas e utilizadas para curar desconfortos físicos através de infusão e da aplicação das folhas sobre a pele, a maioria dos *lawen* é extraída das florestas nativas. Agricultores também valorizam “florestas nativas” por sua capacidade de reter água subterraneamente ou na superfície. Um campo sem a presença de uma floresta nativa próxima está destinado a ter uma baixa produção<sup>8</sup>.

Alinhada ao seu papel positivo na retenção de recursos hídricos, o significado cosmológico das “florestas nativas” não pode ser dissociado da água. Transculturalmente, a ideia de água costuma ser associada com a regeneração e o bem-estar de indivíduos e coletividades (Strang 2004:83-91). Isso também é verdade para as noções Mapuche de corpo e cura observáveis nas práticas medicinais e ações rituais. Em rituais como o *ngillatun*, água é pedida pela congregação. Por essa razão, água pode ser espirrada ao redor de participantes com ramos de *canelo* que são antes mergulhados em jarros de barro cheios de água. Esse elemento também é central na celebração do *wiñol tripantu* (retorno do nascer do sol) ou *wetripantu* (literalmente traduzido como novo nascer do sol), como é de conhecimento comum em minha área de estudo. O *wetripantu* ocorre durante o solstício de inverno entre os dias 21 e 24 de junho, coincidindo com dia do patrono de São João e a renovação mais geral do ciclo agrícola. Ele consiste numa celebração festiva que dura a noite inteira e que se conclui geralmente ao nascer do sol com um banho no rio gelado.<sup>9</sup> Esse ato tem a intenção de limpar as doenças (*kutran*), um ponto consistente com o potencial da água corrente (*witrunko*) em práticas de cura e ideias sobre a saúde humana. Entre as causas de doenças, a falta de balanço e o movimento irregular de fluidos corporais são duas das mais evocadas por curandeiros *machi* em seus diagnósticos. Por exemplo, *la sangre que sube*, literalmente o sangue que se eleva, geralmente se desenvolve após o parto e a menstruação, e causa tumores, cistos e hematomas (Bacigalupo 2007:30). A centralidade cosmológica da água se reflete ademais na concentração de forças *newen* e espíritos mestre *ngen* ao redor de fontes hídricas. É o caso de *menoko* e *reniko*, um lamaçal

8 Veja Citarella 1995 e Ladio e Lozada 2001 para estudos etnobotânicos na região Mapuche.

9 Hoje *wetripantu* costuma acontecer em cenários institucionais, incluindo escolas e centros culturais, como parte do modelo de revitalização cultural. Por essa razão, os banhos matinais que antes concluíam essa celebração estão ficando cada vez menos frequentes.

cuja presença é sinalizada por grupos de *reni* (*Chusquea culeou*), também conhecido como *colihue*, que são bambus nativos das florestas tropicais temperadas valdivianas. Forças vitais e espíritos mestres localizados ao redor de *renikos* e *menoko* produzem visões conhecidas como *perimontun*, durante as quais aquele que as experimenta pode perceber a presença de um espírito mestre (Course 2011:31) ou de humanos entregando mensagens sobre eventos futuros.

A significância cosmológica da água ainda é ilustrada pela centralidade que *ngenko*, o espírito mestre da água, tem diante de todos os espíritos mestres. Geralmente, a presença de espíritos mestres é variável, já que alguns deles raramente são mencionados ou estão ausentes em alguns assentamentos rurais. Em minha área de estudo, *ngenko* é o único *ngen* que aparece constantemente em relatos. Durante o trabalho de campo, ouvi sobre visões misteriosas acontecendo nas proximidades de um rio em particular, rio Quino. Essas visões geralmente envolvem uma sereia ou ninfa (*sumpall* em Mapudungun ou *sirena* em espanhol) e a pele de um touro preto boiando (*kürü kullin* ou *kürü toro*). Encontros com essas entidades são muito breves, e nesses casos onde testemunhas levam amigos e parentes à cena imediatamente após o encontro essas criaturas desapareceram completamente. Essas aparições são assustadoras, não apenas pelo próprio momento misterioso, mas, como dito anteriormente, porque eles são vistos como agouros de tragédias futuras para as testemunhas ou para membros familiares próximos. Como sugerido anteriormente, encontros com *ngen* tem muitas interpretações controversas por parte dos residentes locais, que em alguns casos podem desacreditá-los como “superstições”. Independente da ambivalência das interpretações locais, relatos sobre *ngenko* revelam a vitalidade e o perigo coexistentes na água<sup>10</sup>.

A natureza vital e ao mesmo tempo perigosa das florestas nativas fazem forte contraste com as plantações para extração de madeira, que não tem todas as energias vitais caracterizadas na primeira. Florestas nativas não são completamente imunes ao controle humano, já que espécies exóticas, como o álamo-branco (*Populus alba*), são comuns em seu meio. Ainda assim, plantações para extração madeireira são o resultado de um tipo de ação agrícola baseada em um ideal de produção e instrumentais à perda de forças vitais, incluindo a água. Monoculturas para extração de madeira tem aparência e sensação completamente diferentes das florestas nativas. Plantações são caracterizadas por linhas de árvores ordenadas, normalmente de uma das duas espécies, eucalipto ou pinheiro.

---

10 Ngenko também são simbolicamente invocados durante rituais como ngillatun, onde são representados por um touro preto e um galo preto (*kürü achawall*) amarrados a um mastro localizado nas proximidades do território do ritual ngillatuwe.

Mesmo para o visitante sem experiência, sua aparência e sensação transmitem *secura*. A ausência de vegetação rasteira e pássaros, e a cor ocre do solo são indicadores claros dessa condição particular. A ausência de fontes hídricas nas plantações e ao seu redor torna esses lugares drenos da fertilidade do solo, ao invés de um recurso de que mantem e incrementa. Residentes locais foram céticos sobre a presença de *newen* e espíritos mestres nesses espaços todas as vezes que discutimos a diferença entre “florestas nativas” e plantações.

Entre pequenos proprietários não indígenas e Mapuche, a extensão das plantações para extração de madeira varia enormemente através do sul do Chile, uma vez que em áreas rurais com baixa produtividade agrícola os agricultores dependem mais pesadamente da comercialização de madeira. Na Comunidade Contreras, plantações estão localizadas principalmente em colinas íngremes em que o cultivo de cereais é inviável, e quando nas proximidades de casas elas servem como proteção contra o vento. Para a maioria das famílias as plantações são fonte essencial de madeira para construção e aquecimento.<sup>11</sup> Plantações também servem como investimentos no futuro. Para maximizar licros, madeira de espécies exóticas geralmente são vendidas entre dez e quinze anos após seu plantio. Assim, normalmente eucaliptos e pinheiros são plantados por um jovem casal na esperança de quem em vinte anos seus filhos poderão usar sua madeira para construir suas próprias casas. Embora haja um consenso geral sobre seus efeitos danosos entre agricultores, plantações abundam em assentamentos indígenas graças a subsídios governamentais (*bonos*) no financiamento de instalações, sementes e máquinas usados na silvicultura comercial, assim como a viabilidade econômica da madeira enquanto cultura comercial. Em meados dos anos 1990, pequenos proprietários foram incluídos nos esquemas de subsídio introduzidos pelo decreto 701, uma política que tinha intenção de incorporar agricultores de pequena escala ao mercado madeireiro. Em contraste com “florestas nativas”, extração madeireira em plantações é altamente desregulada. Apesar de o monitoramento pela Corporação Nacional Florestal (CONAF – Corporación Nacional Forestal) ser infrequente em assentamentos indígenas, os riscos de receber uma multa custosa por cortar espécies nativas sem permissão são muito altos para os agricultores.

Até agora vimos como desmatamento, erosão do solo e perdas hídricas fazem parte das experiências com a paisagem e dos discursos que passam o senso difundido de uma crise ambiental. Imagens e sensações hodiernas sobre as experiências com a paisagem são contrastadas por representações do passado centradas na vitalidade da terra. Ao articular

---

11 Madeira é coletada no final do verão para que tenha tempo suficiente para secar e ser usada de forma eficiente para o aquecimento durante os meses de inverno.

um contraste entre o passado e o presente da terra, percepções corporificadas da crise ambiental também demonstram a fragilidade dos valores ambientais Mapuche, “respeito” em particular, ameaçadas pela difusão histórica e adoção de práticas agrícolas invasivas, exemplificadas pela dependência dos agricultores indígenas de plantações para extração de madeira que consomem água intensivamente. Agricultores Mapuche, no entanto, não viraram, simplesmente, suas costas para os valores ambientais que eles reconhecem como quintessenciais ao que é ser Mapuche. O equilíbrio entre o desejo de agir respeitosamente em relação ao próprio ambiente de um lado, e a adoção de práticas agrícolas associadas aos modos de relação com o ambiente dos colonos brancos do outro lado – que se tornou necessário à sobrevivência das famílias agrícolas e para evitar a migração – é frágil. A mediação instável entre uma aderência desejada aos valores Mapuche e o interesse genuíno em adotar práticas ambientais e tecnologias dos *winka* não é simplesmente parte de uma narrativa sobre o dilema da aculturação. Esse enigma complexo é corporificado na prática no próprio ato de cuidar da terra para garantir sua produtividade. Esse é o motivo por que pode valer à pena olhar para a agricultura como um ato autorreflexivo e imbuído de sentidos morais sobre o lugar de humanos em um mundo relacional.

### **Agricultura e a moralidade do cuidado**

A maior parte das coisas que aprendi sobre agricultura no sul do Chile veio da experiência de trabalhar ao lado de meus anfitriões na Comunidade Contreras – Liscán, Miguel e Francisca. Quanto ao resto do vale central localizado entre a costa e a serra dos Andes, as principais atividades agrícolas na Comunidade Contreras e ao seu redor são a produção de cereais e a pecuária, principalmente gado. A proporção de terra designada para cada atividade é determinada em grande medida pelo requerimento mínimo de espaço para que a produção de cereais seja lucrativa. Assim, famílias que possuem menos do que cinco hectares de terra arável provavelmente não se dedicarão à produção de cereais e assim tipicamente complementarão outras atividades agrícolas com empregos em grandes propriedades próximas. Aveia é dada geralmente a animais ou vendida no mercado local. Trigo é armazenado para o consumo doméstico e vendido a varejistas locais. Vacas e bois podem ser vendidos em leilões de gado ou abatidos e comercializados entre cidades vizinhas e conhecidas. Essa opção depende das flutuações de preço no mercado de leilões e dos custos associados ao transporte dos animais, para o qual caminhões precisam ser contratados. Em minha área de estudos, entre agricultores indígenas e não

indígenas igualmente, mulheres e homens se concentram em tipos diferentes de atividades agrícolas. Cortar madeira, por exemplo, tende a ser tratada como uma prática masculina. Pode-se tirar uma conclusão similar para o trabalho nas hortas (*huerta*), uma atividade majoritariamente desempenhada por mulheres. No entanto, não há divisão estrita do trabalho, e atividades supostamente designadas a um gênero podem ser desempenhadas tanto por homens quanto mulheres sem que enfrentem desaprovação por parte de seus vizinhos e membros familiares. Especialmente em famílias onde há casais mais velhos cujos filhos e filhas se mudaram, esposas e maridos trabalham juntos para completar as atividades agrícolas.

O dia começa cedo para residentes da Comunidade Contreras. Uma das primeiras tarefas é alimentar o gado com aveia e guia-los dos currais próximos às casas até campos mais amplos onde eles podem pastar livremente. O gado precisa ser rotineiramente examinado, principalmente observando sua condução, se se quer garantir um rebanho bem saudável e bem nutrido. Do mesmo modo, as cercas das propriedades precisam ser constantemente inspecionadas para que se façam os reparos necessário para evitar que os animais escapem e pastem em campos semeados. A maior parte das atividades diárias ocorre de acordo com as necessidades da estação. O verão é um momento de intensa atividade. A colheita da aveia e do trigo ( *cosecha*), evento mais importante do ano inteiro, acontece em janeiro, o meio do verão no hemisfério sul. Nas semanas anteriores, residentes locais preparam seus campos para essa atividade ou são empregados como trabalhadores temporários, *temporeros*, nos grandes propriedades próximas para essa tarefa. A colheita do próprio agricultor normalmente é chamada de *trilla*. Embora comum entre agricultores indígenas e não indígenas, *trilla* compartilha muitas das características de *mingakos*, os eventos Mapuche costumeiros de trabalho coletivo. Em muitas áreas rurais, *trilla* é o único tipo de festividade relacionada ao trabalho. Tipicamente, um motorista de trator de alguma cidade próxima vem aos assentamentos rurais oferecendo seus serviços aos donos de cereais. Membros das famílias donas das terras a serem colhidas recebem ajuda de seus vizinhos para selar, carregar e armazenar bolsas de polipropileno cheias de grãos de cereais. Como símbolo de gratidão, uma grande refeição é ofertada tanto para os donos das máquinas, que também são compensados com dinheiro, quanto para os vizinhos que ajudaram. Também é esperado deles que ajam de forma recíproca quando for o momento de os vizinhos colherem, o provavelmente acontece na mesma semana. Atividades no inverno tendem a ter menor intensidade, com exceção da semeadura dos cereais (*siembra*) no começo da estação.

Durante minhas primeiras semanas de trabalho de campo, eu frequentemente

perguntava a amigos na Comunidade Contreras se havia diferenças discerníveis na forma que os povos *winka* e Mapuche executavam suas tarefas agrícolas. Minha questão causava estranhamento tanto para meus interlocutores Mapuche quanto não indígenas. Para eles não há uma agricultura Mapuche e uma *winka* conceituadas como conjuntos de práticas, noções e tecnologias autônomos. A únicas diferenças que importavam realmente para eles era aquelas que diziam respeito à espantosa desigualdade relativa ao acesso à terra, tecnologia e esquemas de financiamento entre pequenos proprietários donos de grandes propriedades. Ainda assim, em algumas conversas com amigos na Comunidade Contreras, a diferença entre as perspectivas Mapuche e *winka* sobre agricultura eram enfatizadas. Tais diferenças me foram explicadas através da sinalização da significância que as conexões com a terra têm para o povo Mapuche em contraste com os *winka*. Ortencia, uma residente da Comunidade Contreras, uma vez ressaltou que preocupação com a fertilidade e saúde da terra entre agricultores Mapuche pode depender de seu enraizamento a localidades específicas: “Os Mapuche têm seu próprio lugar, enquanto os *winkas* podem deixar suas cidades ou campos quando querem. Nós gostaríamos de viver de nossa terra, mas temos que trabalhar para um *patrón* [o dono de grandes propriedades] ou pedir pela ajuda do estado”.

Conexões genealógicas e performativas a um lugar são características essenciais do senso de pertencimento Mapuche e do senso de alteridade com os *winkas*. Ideias sobre a capacidade do lugar de alguém em determinar predisposições comportamentais e potenciais para realizações de vida são capturados pela noção de *tuwün*, um termo com tradução aproximada de lugar de origens (Di Giminiani 2016<sup>a</sup>:889). Conexões com um lugar de origem são ao mesmo tempo emocionais e estruturais, já que configurações das propriedades e a poder de compra restrito entre agricultores Mapuche dificulta a aquisição de terra fora de sua *comunidade*. A centralidade da conexão com a terra nas noções Mapuche do eu é geralmente justaposta à natureza errática dos *winka*. Em minha área de estudo, uma opinião comum afirma que donos de grandes propriedades não tem apego a sua terra, a qual eles veem puramente como recurso econômico. Tal percepção é geralmente reforçada pelos relatos recentes de colonos que rapidamente venderam suas propriedades e se mudaram para vizinhas esnobes na capital, Santiago, quando receberam boas ofertas de preço. Representações dos *winkas* como incapazes de articular apego emocional a suas terras claramente subestima o poder do senso de lugar em sociedades de colonos, onde pertencimento geográfico se constrói sobre um julgamento moral do ato heroico de domesticar espaços selvagens e convertê-los em terras agrícolas (veja Di Giminiani 2016b). No entanto, ao enfatizar excessivamente diferenças relativas ao apego

à terra, representações de *winka* sem um lugar são úteis para ressaltar como algumas das noções inerentemente Mapuche de conexão com a terra permeia ideias sobre agricultura e cuidado ambiental.

Entre agricultores Mapuche, ansiedades sobre a separação da *tuwün* de alguém, converge na questão de como garantir fertilidade duradoura à terra, tanto para si próprio como para gerações futuras. A vitalidade da terra, largamente dependente da circulação de água, se tornou fraca a ponto de os agricultores precisarem agir de modo a permitir que a flora e fauna prosperem sob tutela humana. Meus interlocutores durante o trabalho de campo exprimiam tipicamente essa ideia com referências ao cuidado (*cuidado*) com a terra. A categoria de “respeito”, como vimos, é entendida como um modelo ideal de relação com não humanos independente de ideias de controle humanos sobre o ambiente. Cuidado, em contraste, abrange uma gama de ações com o objetivo de aprimorar tanto os benefícios econômicos da agricultura, quanto o bem-estar da terra. Para pessoas na Comunidade Contreras, as dificuldades enormes associadas à agricultura de subsistência valiam a pena se os residentes conseguissem sustentar suas famílias e com isso evitar a migração para as cidades. Cuidado com e preservação de uma propriedade poderia dar aos filhos e netos uma chance de viver na Comunidade junto de sua família no lugar de se mudar para a cidade. A premissa por trás da ideia de cuidado é a natureza recíproca das interações humano-terra. Meu anfitrião Liscán uma vez me explicou isso nas seguintes palavras: “Nós temos que cuidar da terra e protege-la. A terra vai te dar em retorno apenas aquilo que você deu para ela”. Prover a terra abrange um conjunto heterogêneo de práticas que se materializam através de ações rituais e práticas habituais agrícolas. Por exemplo, em reuniões formais organizadas por organizações indígenas e rituais, espera-se de alguém que derrame algumas gotas da bebida no chão ao receber um *muday* (cerveja de milho) ou vinho, tipicamente em uma caneca compartilhada pelos presentes. Como meus amigos da Comunidade Contreras me contaram, o sentido por trás desse gesto é dar parcialmente de volta à terra bens que foram dados pela própria terra. Uma ideia da terra como provedora também está presente na expressão *ñuke mapu*, mãe terra, um termo frequentemente evocado no trabalho de escritores Mapuche (Cuminao 2007:158).<sup>12</sup> Ideias de reciprocidade com a terra são comuns nas montanhas andinas, onde o culto Pachamama pressupõe a presença de uma mediação tutelar divina entre a terra e humanos (Harris 2000). Apesar de a sociedade Mapuche ter compartilhado historicamente algumas características sociais, tais como grupos de trabalho, com grupos andinos, a reciprocidade humano-terra em indígenas do sul do Chile não pode ser explicada exclusivamente em termos de trocas

12 *Ñuke mapu* é uma tradução provável da noção panameríndia de Mãe Terra, que tem se consolidado historicamente com ativismo indígena.

rituais, como no caso de sociedades andinas mais ao norte. Como visto anteriormente, reciprocidade no contexto ritual é direcionada em relação à divindade principal *ngenchen*. Portanto, a ideia de reciprocidade humano-terra pode ser mais adequadamente abordada quando contextualizada a um campo mais amplo de relações intersubjetivas envolvendo várias seres com os quais agricultores interagem como parte de seu trabalho diário.

A ideia de crescimento e proteção das espécies de plantas e animais inerentes às explicações locais dos papéis ecológicos dos agricultores está fortemente relacionada com a reciprocidade humano-terra. Rotação de culturas para minimizar o empobrecimento do solo é apenas uma das formas em que um agricultor pode se importar com a terra. Outra delas é assistir as plantações e ajuda-las a alcançar uma maturação saudável. Em uma ocasião, enquanto preparava o solo ao redor de batatas que logo seriam colhidas, Liscán mostrou um grupo de batatas distintamente menores que o resto. “Vê, essas são as *papa wuncha*. Significa que elas são órfãs, como aquelas crianças que foram negligenciadas e criaram a si mesmas”. Liscán me explicou que aquelas batatas (*papas*) eram órfãs, *wuncha*, porque não tinham sido semeadas de maneira adequada, sendo forçadas a crescer muito próximas de outras e com isso competir por nutrientes. Ele acrescentou que era improvável que elas aguentassem o inverno. Imagens de agricultura centrada em educação e crescimento, tal como as “batatas órfãs” podem ser encontradas em inúmeras sociedades. Como Tim Ingold sugere, “o trabalho das pessoas em atividades como limpeza dos campos, cercamento, plantio, capinar e daí por diante, ou no cuidado de seu gado não produz literalmente plantas e animais, mas no lugar estabelece as condições ambientais para seu crescimento e desenvolvimento” (2000:87). Portanto, agricultores não produzem safras, uma ideia associada à cosmologia industrial na qual recursos podem ser criados ex novo. Ao invés, eles direcionam processos vitais sobre os quais eles não tem controle total (ibid. 200). Entre agricultores Mapuche, cuidado com a terra é visto não somente como contribuição para o crescimento das plantas, e portanto, para o aumento da produtividade da terra, mas também para o desenvolvimento de safras saudáveis e benéficas ao bem-estar humano. Enquanto comida comprada das cidades é altamente valorizada quando usada em trocas de presentes entre vizinhos e amigos, comida cultivada em casa (*iyael mapu*, literalmente comida da terra) provê uma defesa contra doenças e melhora a saúde de quem a consome (Boneli 2015).

Ideias sobre crescimento e controle podem ser encontradas também em relações interespecie envolvendo animais domésticos. Mais uma vez foi meu mentor Liscán que me ensinou sobre a responsabilidade de donos de gado para com seus animais. No sul rural do Chile, bois são o animal de trabalho mais importante, uma vez que conseguem transportar

todo tipo de bens por carro, assim como arrastar troncos na extração de madeira. Treinar um boi é um processo longo e árduo. Tipicamente, bois jovens são pareados com os bois mais velhos, que podem mostra-los como puxar um carro adequadamente. Por meses, me juntei a Liscán enquanto ele treinava um boi jovem que ele havia trazido recentemente. Primeiramente ele apontou os erros do animal em treinamento que tinha dificuldades de se mover unissonante com seu parceiro mais experiente. Nesses casos ele gritava com o animal e se necessário o direcionava com uma vara de bambu. Com o passar do tempo, Liscán apontou o progresso do jovem boi, que logo estaria apto a trabalhar por conta própria. De maneira similar à descrição das “batatas órfãs”, a relação entre animais domesticados e humanos é articulada ao longo de um contínuo que abrange a socialidade humana e animal. Bois mais antigos e donos de gado estão relacionados em termos hierárquicos, com humanos no papel de proprietário e educador. Relações humano-animais em sociedades pastoris são caracterizadas por uma ligação de dependência, que é frequentemente “recíproca e algo utilitarista, na medida em que a proteção de não humanos geralmente garante efeitos benéficos” (Descola 1996:91). Ao passo em que minha experiência conjunta com treinamento de gado aponta inequivocamente para o ordenamento hierárquico entre humanos e não humanos, a relação entre um boi e seu proprietário ainda pode ser definida como uma relação de co-formatação. Para Donna Haraway “co-formatação” consiste em um tipo de troca interespecies que se desdobra em nós de comunicação mútua (2008:42). O treinamento do boi implica uma relação de intersubjetividade na qual, apesar das posições assimétricas, duas espécies respondem às ações uma da outra e assim formatam suas subjetividades como ao do treinador e aquele que está em treinamento. Cuidado, novamente, é o traço que define essa relação que se mantém baseada na dominação.

As instâncias de cuidado que acabei de demonstrar apontam para uma ideia subjacente de cuidado. Longe de ser uma construção retórica da indigeneidade, a ideia de cuidado permeia as práticas através das quais agricultores Mapuche tentam manter um equilíbrio entre cuidado e exploração da terra (*explotación*). Em contraste com o ato prático de cuidado com a terra tipicamente associado com os conhecimentos e valores ambientais Mapuche, para residentes das *comunidades* exploração se refere à atitude predatória para com o meio ambiente comumente associada às práticas dos colonizadores. Enquanto cuidado e exploração são concebidos como dois conjuntos de atitudes socialmente distintos relativos ao ambiente, o engajamento dos agricultores Mapuche com a agricultura necessariamente implica ambos os modos de engajamento. Como os críticos da dicotomia entre ciência e conhecimento indígena no desenvolvimento

de estudos mostram (veja Agrawal 1995; Sillitoe 2007), conhecimento local não é nem estático nem fechado à influências externas e suas adaptações. Agricultura requer atenção aos conhecimentos genealógicamente acumulados e aquelas práticas introduzidas por colonizadores na área local.

### **Os modos dos antigos, os modos dos winka**

Noções e prática associadas à “cultura Mapuche” não são necessariamente aquelas que constituem a vida diária em *comunidades*. É certamente o caso de valores ambientais, tais como “respeito” e conhecimento, *kimün*. Acredita-se que ambos são mantidos pelos “antigos”. Em alguns casos, valores e conhecimentos foram transferidos com sucesso para gerações presentes; outros falharam em fazê-lo. Entre agricultores Mapuche, há uma opinião comum de que “os antigos” tinham uma compreensão muito mais abrangente sobre a relação com o ambiente. Essa ideia não é em nada nova. No começo do século XX, em suas memórias, o cacique Pascual Coña afirmou que as *kuyfi ta che*, as pessoas do passado, “sabiam o nome das estrelas que brilham no firmamento, dos pássaros que voam no céu, dos animais que andam pela terra e dos diferentes tipos de inseto, até mesmo dos peixes que nadam nos rios e no oceano” (2010:94). Enquanto a questão de por que o conhecimento dos antigos se enfraqueceu é complexa, o processo colonial de assimilação forçada na sociedade nacional chilena é certamente causa primordial desse declínio. Os antigos, ouvi inúmeras vezes, protegiam o próprio conhecimento ao ponto de ocasionalmente se recusarem a passar adiante elementos linguísticos, simbólicos e práticas da sociedade Mapuche para as gerações mais novas. Pais eram forçados a ensinar seus filhos e filhas a agir como *chilenos* e *chilenas* como meio de autodefesa contra discriminação e outros tipos de abuso em escolas ou no trabalho, especialmente devido ao analfabetismo muito disseminado entre pequenos proprietários rurais no passado<sup>13</sup>.

Há outra razão possível para o declínio do conhecimento ambiental costumeiro. Residentes locais podem apreciar práticas baseadas no valor de respeito, mas eles também são conscientes que, dada a escassez da terra, eles podem não conseguir se manter caso não utilizem essas práticas. A instituição do sistema de reservas forçou residentes Mapuche a abandonar estratégias flexíveis de uso da terra caracterizadas pelo direito ao usufruto sobre grandes extensões de terra e adotar abordagens mais invasivas de agricultura e pecuária em espaços restritos. Desmatamento, como vimos, acontece na medida em que

---

13 Chileno ou chilena é um termo frequentemente usado em espanhol como um substituto para winka, que tem um sentido mais depreciativo.

cada vez mais extensões de terra da *reducción* foram convertidas em terras agrícolas e cultivadas intensamente. Hoje, o esgotamento do solo é uma consequência direta da sobre-exploração da terra. Ao explicar algumas das principais mudanças entre o passado e o presente em assentamentos indígenas, amigos da Comunidade Contreras deram exemplos concretos de como “os antigos” mostravam respeito tanto a humanos quanto a não humanos. Um exemplo frequentemente mencionado era o da permissão ritualizada direcionada ao *ngen* correspondente antes de cortar uma árvore. Busca-se essa permissão, geralmente, para evitar repercussões negativas do *ngen* associado. Liscán, quando argumentando sobre isso, comparou as gerações do passado e do presente: “As pessoas antigamente costumavam pedir permissão antes de cortar árvores. Hoje, elas veem uma floresta e só querem derrubá-la”. Hoje, em minha área de estudos ao menos, requerimento ritualizado de permissão para cortar uma árvore é extremamente raro. Quando é feito, acontece numa ocasião especial durante a qual alguém pode extrair folhas e galhos para serem usados em rituais ou práticas de cura.

Junto de outras imagens, a figura dos ancestrais respeitosos utilizando rituais para pedir a seres espirituais a permissão para cortar madeira reforça a divisão passado-presente das atitudes ambientais examinadas através desse artigo. “Os antigos” podem ser admirados por seus valores ambientais, mas são ao mesmo tempo criticados por sua incapacidade de lidar com a escassez de terra, como os residentes atuais o fazem. Nesse sentido, “respeito” com a terra é um objetivo idealístico que pertence ao passado, quando recursos eram abundantes. Como explicado por Francisca, a mentalidade “dos antigos” era caracterizada pela falta de interesse em poupar e acumular bens para o benefício futuro das gerações mais jovens: “Mapuche antigos não estava acostumados a pensar sobre seu futuro, eles viviam cada dia. Ninguém pensava em poupar a safra para o inverno”. Francisca seguiu descrevendo colheitas nas primeiras décadas do século XIX. Em um momento Juan Contreras, um de seus ancestrais e o membro mais rico da comunidade durante sua vida, costumava firmar acordos de partilha com outros residentes locais, por ser o único a possuir o maquinário: “Alguns dias depois da colheita, muitos residentes que trabalhavam para ele durante a colheita costumavam vir a sua casa e pedir mais sacos de trigo. Enquanto isso, eles haviam vendido todos os cereais que haviam sido designados a eles e usado [o dinheiro] todo para celebrações que aconteciam após a colheita”.<sup>14</sup> Ao descrever essa cena, Francisca frisou que essa mentalidade foi a razão por que seus ancestrais não foram capazes de se adaptar aos efeitos crescentes da escassez de terra. Gerações de residentes

14 Partilha (*mediería*) é um arranjo de trabalho comum entre agricultores Mapuche, apesar de um declínio em frequência nas últimas décadas como consequência do aumento no número de donos de máquinas oferecendo serviços pagos. Para mais sobre o assunto, veja Stuchlik 1976.

Mapuche tiveram que aprender a investir suas energias e recursos econômicos com muito cuidado, como resultado das restrições econômicas impostas pela escassez de terra. Nos últimos 40 anos, os efeitos prejudiciais da escassez de terra têm sido ampliados por uma diminuição dramática da competitividade entre os pequenos proprietários.

Na luta pela sobrevivência na agricultura familiar, com isso, “repeito” aparece mais como um valor ideal do que um princípio para orientar atividades agrícolas. Para as pessoas na Comunidade Contreras, sucesso na agricultura depende de fatores diversos aos valores costumeiros. Um agricultor de sucesso seria descrito, tipicamente, como alguém com habilidade de planejamento, um olho para os detalhes e perseverança face as constates ameaças à plantação e animais, como doenças e queimadas. Essas habilidades se aplicam igualmente a residentes rurais Mapuche e não indígenas. Agricultores de sucesso são geralmente aqueles que conseguem sustentar suas famílias sem depender de emprego durante o ano todo em grandes propriedades agrícolas próximas. Seus esforços são recompensados com a aprovação de alguns de seus vizinhos e familiares, mas também com inveja (*envidia*) de outros. Inveja é um tema comum nas conversas com os residentes rurais do sul do Chile, que frequentemente identificam esse sentimento como principal causa do conflito entre vizinhos. Por outro lado, residentes locais que não cuidam de seus campos ou os mantêm improdutivos (*pelados*) são criticados com frequência por sua preguiça ou pela aquiescência com a necessidade de trabalhar para os donos de grandes propriedades, *patrones*. No entanto, apesar de sua crescente irrelevância para assegurar uma empreitada bem-sucedida na agricultura independente, seria claramente um erro tratar os valores e conhecimentos costumeiros como meros elementos da tradição. Como visto anteriormente, eles estão ligados a ideias sobre a fertilidade da terra e seu bem-estar.

Agricultura no sul indígena do Chile implica na mediação corrente entre os valores e conhecimentos associados “aos antigos” e as práticas mais invasivas dos *winkas*. Essa circunstância me foi eloquentemente explicada por Liscán, quando discutíamos sobre como riscos são assumidos na produção agrícola: “De um lado, nós sabemos tudo dos nossos ancestrais, mas do outro, nós também imitamos os ricos (*los ricos*). “Os ricos” refere-se aos donos de grandes propriedades próximas, que são responsáveis pela introdução de muitas tecnologias e maquinário desenvolvidos em países industriais para a zona rural chilena. Em muitos casos, residentes das *comunidades* tem máquinas antigas como trituradores de madeira e ancinhos, que foram vendidos ou doados a eles por capatazes das grandes propriedades (*capataz*). De forma parecida, o tipo de grão que eles escolhem semear depende das flutuações do mercado, e apenas quando a safra é boa no *fundo* próximos os agricultores Mapuche se interessam pelos novos tipos.

“Os ricos” não são apenas fonte de inspiração na adoção de novas estratégias agrícolas. Há agências estatais que canalizam fertilizantes, vacinas, sementes e maquinário. INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario, Instituto de Desenvolvimento Agropecuário) supervisiona a maioria dos subsídios (*bonos*) para os pequenos proprietários, através de programas gerais ou étnicos. Funcionários agrícolas normalmente viajam dos escritórios nas cidades para o interior para oferecer diferentes tipos de benefícios aos pequenos proprietários que estão seguindo uma agenda autoestabelecida de indicadores de trabalho, como o número de agricultores participantes em um curso de capacitação (*curso de capacitación*), para os quais eles são auditados anualmente. Agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo geralmente concordam que colonos ricos tem maiores benefícios estatais por terem a capacidade de obter esquemas de crédito vantajosos desenvolvidos pelo próprio INDAP. Isso ocorre porque eles tem mais capital social, o que os permite adquirir melhor conhecimento do funcionamento interno dos programas de subsídio do estado. Eles também tem mais capital econômico, o que os dá acesso a benefícios e esquemas de crédito que tem como objetivo financiar projetos maiores que requerem maiores investimentos iniciais. Tipicamente, agricultores indígenas e pequenos proprietários igualmente não tem escolha sobre os benefícios a que tem direito por parte dos funcionários estatais. Na maioria dos casos eles tem que aceitar fertilizantes de baixa qualidade mesmo conscientes do risco que eles representam para o solo e para as plantações. A distribuição de benefícios agrícolas segue os padrões de *assistencialismo*, uma noção que indica estratégias de assistência social baseadas na dependência de cidadãos definidos como vulneráveis (veja Richards 2013:154). Para amigos na Comunidade Contreras, o estado é o principal responsável por oferecer soluções prejudiciais ao ambiente para suas estratégias agrícolas as quais, todavia, eles necessitam. Relações com as grandes propriedades agrícolas reforçam a percepção do estado como uma presença ubíqua conquanto adversa na vida dos agricultores Mapuche.

A relação assimétrica entre o conhecimento e os valores associados “aos antigos” e aqueles vindos dos *winka* examinados nesse artigo sugerem que agricultura não pode ser reduzida nem a uma reprodução não problemática do conhecimento costumeiro nem à erradicação dos valores indígenas em favor de uma adoção indiscriminada de práticas dos colonos para o trabalho agrícola. Ao invés, ela consiste em um ato reflexivo através do qual o conhecimento transmitido é constantemente reexaminado e adaptado aos estímulos e percepções de um ambiente em transformação. Na maioria dos contextos, conhecimento agrícola, então, aparece como um conjunto de capacidades de improviso específicas ao contexto (Richards 1993). De forma mais ampla, longe de ser um inventário de itens

transmitidos e armazenados em memória e reproduzido através de réplicas precisas de atuações do passado, o conhecimento de uma forma geral é lembrado e posto em prática como uma resposta habilidosa a mudanças no ambiente (Ingold 2000:147). Tentativas analíticas de sistematizar o conhecimento local em um sistema indígena coerente estão fadadas a falhar. Respeito, nós vimos, é um valor que em um nível prático se manifesta através de atos de cuidado e reciprocidade em relação à terra e ao mesmo tempo contradito através de ações compreendidas como invasivas e prejudiciais à terra. Cuidado e exploração, valores ambientais Mapuche e *winka* se torna inseparáveis na tentativa de garantir a fertilidade continuada do solo e de qualquer família ameaçada pela perspectiva de seus membros se tornarem trabalhadores das grandes propriedades rurais ou terem que migrar para a cidade.

### **Conclusão**

Esse artigo começou com minha tentativa de sistematizar os conhecimentos e valores Mapuche em um modelo cosmológico geral para identificar alguns dos princípios ontológicos centrais guiando as relações entre seres sencientes e não-sencientes. Eu questioneei a natureza sistemática desse modelo chamando a atenção à natureza indeterminada das relações humano-ambiente no mundo dos Mapuche, onde espíritos mestre – e senciências não humanas de forma mais ampla – estão abertos à contestação, a incertezas e à negação completa. Minha explicação para a indeterminação do ambiente Mapuche vem de percepções locais da crise ambiental. De fato, tal crise se refere de um lado às condições de percepção através das quais senciências não humanas são percebidas como ameaçadas pela perda de valores centrais como “respeito”, e do outro lado à degradação material do ambiente local responsável pela perda de forças vitais na paisagem local. Valores e conhecimentos costumeiros, assim, expressam um modo ideal de engajamento com o ambiente sobre o qual a autodeterminação se afirma. Ainda assim, num contexto caracterizado pela escassez de terra e a decrescente fertilidade do solo, agricultura só se torna sustentável quando práticas e técnicas agrícolas associadas aos colonos são adotadas. Enquanto esse ponto trabalha como um aviso contra qualquer representação dos povos indígenas como ecologicamente bons selvagens, ele também nos convida a não reduzir as preocupações ambientais e valores costumeiros indígenas a meras estratégias retóricas de autorrepresentação. Entre membros das *comunidades*, agricultura constitui uma mediação instável entre os modos de engajamento ambiental Mapuche e dos colonos. Essa atividade articula na prática o dilema de querer proteger a terra e simultaneamente

precisar explorá-la. Em última análise, para ser Mapuche (uma condição que implica num enraizamento ao lugar de origem) práticas *winka* como a dependência da adoção de práticas agrícolas disruptivas apesar de sua contradição com os valores dos antigos. Como eu propus, a significância desse dilema não pode ser completamente avaliado a menos que reconheçamos a coexistência de emaranhados profundos e, ao mesmo tempo, ambiguidades entre os mundos Mapuche e *winka*, cujas principais características se tornaram parte integral da vida socioecológica no sul indígena do Chile.

### Agradecimentos

Esse artigo é uma versão revisada de um manuscrito de livro em inglês que estou concluindo atualmente. Gostaria de agradecer a Muryan Passamani por sua ótima tradução. Apoio na escrita desse artigo veio do centro CIIR (CONICYT/FONDAP/15110006). Minha gratidão a todos os amigos e conhecidos na Comunidade Contreras. Gostaria de agradecer a Magnus Course e Marcelo Gonzalez por suas opiniões em versões anteriores desse artigo e Celeste Medrano por me dar a oportunidade de contribuir com essa empolgante edição especial de “Saberes Locais e território, ou de como prospera o campo dos equívocos”.

### Referências

- ABRAMSON, Allen; HOLBRAAD, Martin. 2014. “Introduction: the cosmological frame in anthropology.” In *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*, Allen Abramson & Martin Holbraad (orgs.), 1-29. Manchester: Manchester University Press.
- ARGYROU, Vassos. 2005. *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Post-coloniality*. Oxford: Berghahn Books.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 1996. “Ngünchen, El concepto de Dios Mapuche.” *Historia*, 29:43-68.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Shamans of the Foye Tree. Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- BENGOA, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago: Lom Ediciones.
- BONELLI, Cristóbal. 2015. “Eating one’s worlds: On foods, metabolic writing and ethnographic humor”. *Subjectivity*, 8(3):181-200.
- CATRILEO, Maria. 1998. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- CHIHUAILAF, Elicura. 2008. *Sueños de luna azul*. Santiago: Cuatro Vientos.
- CITARELLA, Luca. 1995. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana.

- COÑA, Pascual. [1930] 2010. *Testimonio de un cacique mapuche*. [Originally published under the name of Wilhelm de Moesbach]. Santiago: Pehuen.
- COURSE, Magnus. 2010. "Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology". *Anthropological Theory*, 10 (3):247-263.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. 2012. "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1):1-26.
- CUMINAO, Clorinda 2007. "Ensayo en torno a los escritos mapuche". In *Intelectuales Indígenas Piensan América Latina*, Claudia Zapata (org.), 151-168. Quito: Ediciones Abya Yala.
- DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing Nature: Symbolic Ecology and social practice". In *Nature and society: anthropological perspectives*, Philippe Descola & Gisli Pálsson (orgs.), 82-102. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DILLEHAY, Tom D. 2007. *Monuments, empires, and resistance: The Araucanian polity and ritual narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2012. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago: Ediciones UC.
- \_\_\_\_\_. 2016a. "Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile". *Ethnos*, 81(5):888-912.
- \_\_\_\_\_. 2016b. "How to Manage a Forest: Environmental Governance in Neoliberal Chile". *Anthropological quarterly*, 89(3):721-750
- DOVE, Michael R. 2006. "Indigenous people and environmental politics." *Annual Review of Anthropology*, 35(1):191-208.
- ESCOBAR, Arturo. 2010. "Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?" *Cultural studies*, 24(1):1-65.
- FAUSTO, Carlos. 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia." *American Ethnologist*, 26(4):933-956.
- FARON, Louis. 1964. *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- FOERSTER, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GONZÁLEZ, Marcelo. 2015. "The truth of experience and its communication: Reflections on Mapuche epistemology." *Anthropological Theory*, 15(2):141-157.
- \_\_\_\_\_. 2016 *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- GREBE, María Ester. 1986. "Algunos paralelismos en los sistemas de creencia mapuche: los espíritus del agua y la montaña". *Cultura, Hombre y Sociedad*, 3:143-154.

- GREBE, María Ester; PACHECO, Sergio; SEGURA, José. 1972. "Cosmovisión mapuche." *Cuadernos de la realidad nacional*, 14: 46-73.
- HANDELMAN, Don. 2008. "Afterword: Returning to Cosmology. Thoughts on the Positioning of Belief." *Social analysis*, 52(1):181-195.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARRIS, Olivia. 2000. *To make the earth bear fruit: essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2001. From the transmission of representations to the education of attention. In *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*, Harvey Whitehouse (org.), 113-153. Oxford: Berg.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Religious perception and the education of attention." *Religion, Brain & Behavior*, 4(2):156-158.
- KLUBOCK, Thomas M. 2014. *La Frontera: Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*. Durham: Duke University Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- LADIO, Ana; LOZADA, Mariana. 2001. "Nontimber Forest Product Use in Two Human Populations From Northwest Patagonia: A Quantitative Approach." *Human Ecology*, 29(4):367-380.
- LITTLE, Christian; LARA, Antonio; McPHEE, James; URRUTIA, Sebastián. 2009. "Revealing the impact of forest exotic plantations on water yield in large scale watersheds in South-Central Chile." *Journal of hydrology*, 374(1):162-170.
- LUHRMANN, Tanya M. 2010. What counts as data. In *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, James Davies & Dimitrina Spencer (orgs.), 212-238. Stanford: Stanford University Press.
- MARIMÁN, José. 2012. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: Lom Ediciones.
- MAUREIRA, Ramón; QUDEL, Javier. 2003. Principios básicos presente en el derecho propio del pueblo nación mapuche. In *Informe final de la Comisión Autónoma Mapuche*, 1121-1174. Santiago: Ministerio de Planificación.
- MILLALÉN, José. 2006. "La sociedad mapuche prehispanica: kimün, arqueología y etnohistoria. In ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén & Rodrigo Levil (orgs.), 17-52. Santiago: Lom Ediciones.
- PAIRICÁN, Fernando. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Santiago: Editorial Pehuén.
- POVINELLI, Elizabeth A. 2016. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.

- PRIETO, Manuel; CARL, Bauer. 2012. "Hydroelectric power generation in Chile: An institutional critique of the neutrality of market mechanisms." *Water International*, 37(2):131-146.
- RAYMOND, Hames. 2007. "The ecologically noble savage debate." *Annual Review of Anthropology*, 36:177-190.
- REIMÁN, Alfonso. 2001. "Expansión Forestal: la visión desde el movimiento Mapuche." In *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*, Sara McFall (orgs.), 33-40. Temuco: Ediciones Escaparate.
- RICHARDS, Paul. 1993. "Cultivation: Knowledge or Performance?" In *An Anthropological Critique of Development*, Mark Hobart (org.), 61-78. Londres: Routledge.
- RICHARDS, Patricia. 2013. *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy and Indigenous Rights*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- SILLITOE, Paul (ed.). 2007. *Local science vs. global science: Approaches to indigenous knowledge in international development*. Oxford: Berghahn Books.
- SPIVAK, Gayatri 1990. *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. Londres: Routledge.
- STRANG, Veronica. 2004. *The meaning of water*. Oxford: Berg.
- STRATHERN, Marilyn. 1980. "No nature, no culture: The Hagen case." In *Nature, culture, and gender*, Carol MacCormack & Marilyn Strathern (orgs.), 174-222. Cambridge: Cambridge University Press.
- STUHLIK, Milan. 1976. *Life on a half share: mechanisms of social recruitment the Mapuche of southern Chile*. Nova York: St. Martins Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3):469-488.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation." *Tipiti*, 1:3-22.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Zeno and the art of anthropology of lies, beliefs, paradoxes, and other truths." *Common Knowledge*, 17(1):128-145.

Recebido em 1 de novembro de 2017.

Aceito em 16 de novembro de 2017.

## Las *formas* de la *historia*: equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños

Verónica S. Lema

Lic. en Antropología-Dra. en Ciencias Naturales-Investigadora Adjunta/ Instituto de Humanidades-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

[vslema@hotmail.com](mailto:vslema@hotmail.com)

Francisco Pazzarelli

Lic. en Historia, Dr. en Ciencias Antropológicas, Investigador Asistente/ Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

[fpazzarelli@hotmail.com](mailto:fpazzarelli@hotmail.com)

### Resumen

Nos proponemos reflexionar sobre algunos aspectos metodológicos vinculados a la “equivocación controlada” (según Viveiros de Castro 2004) y su potencial para pensar el quehacer antropológico desde nuestra experiencia en la Comunidad Aborigen de Huachichocana (Jujuy, Argentina). Discutiremos la producción de un libro que escribimos y editamos junto con la comunidad, explicitando los equívocos implicados en su realización. Creemos que estos equívocos no se reducen sólo a las diferencias entre saberes locales y académicos, sino que siempre evocan a las formas en que estos cobran existencia: las ‘formas del saber’, entendidas como modos relacionales específicos que no se limitan a inventarios acerca de las cosas conocidas sino a los agenciamientos que permiten conocerlas. Esto no sólo es importante a la hora de pensar sobre (y con) los saberes en los cuales estamos interesados, sino también al momento de responder a las demandas por los nuestros.

**Palabras clave:** historia; equivocación; crianza; Andes.

**Resumo**

Neste trabalho propomos uma reflexão sobre algumas considerações metodológicas referidas à equivocação controlada (de acordo com Viveiros de Castro 2004) e o seu potencial para pensar o fazer antropológico desde nossa experiência na Comunidade Aborígene de Huachichocana (Jujuy, Argentina). Discutiremos, então, a produção de um livro que escrevemos e editamos junto com a comunidade, explicitando os equívocos implicados na sua realização. Acreditamos que estes equívocos não se reduzem só às diferenças entre saberes locais e acadêmicos, mas sempre referem às formas em que estes ganham existência: as formas do saber, entendidas como modos relacionais específicos que não se limitam a inventários sobre as coisas conhecidas, mas aos agenciamentos específicos que permitem conhecer. Isto não seria importante só na hora de pensar sobre (e com) os saberes nos quais estamos interessados, mas também na hora de responder as exigências pelos nossos.

**Palavras chave:** história; equivocação; criação; Andes.

**Abstract**

Considering our experience at the Huachichocana Aboriginal Community (Jujuy, Argentina) we intend to reflect on some methodological issues linked to the “controlled equivocation” (according to Viveiros de Castro 2004) and its potential to think the anthropological work. We will discuss the production of a book that we have written and edited with the community, explaining the equivocations implicated on its production. We consider that these equivocations cannot be reduced to the differences between knowledges (‘locals’ and ‘academics’), since they always evoke the forms in which they are brought to existence: the ‘forms of knowledge’, understood as specific relational modalities that are not limited to inventories about the things that are known but to the agency that allows to know them. This is not only important when we want to think about the knowledges that interest us, but also when we have to respond to the demands for ours.

**Keywords:** history; equivocation; nurturing; Andes.

**Introducción**

Este texto presenta algunas reflexiones sobre los equívocos implicados en el trabajo colaborativo que desarrollamos como antropólogos junto a los miembros de la Comunidad Aborigen de Huachichocana (Departamento Tumbaya, provincia de Jujuy, Argentina), cuando asumimos el desafío de escribir conjuntamente un libro sobre las historias y memorias del lugar. Nuestro objetivo es avanzar en algunas descripciones de las equivocaciones (en el sentido dado por Viveiros de Castro 2004) inherentes a este

proceso, comparándolo con la escritura de un texto académico de nuestra autoría que abordó también la memoria e historia local. Nos interesa definir algunas dificultades metodológicas enfatizando cómo el producto final (el libro) devino un objeto múltiple que atravesaba relaciones no siempre controladas por nosotros, los antropólogos. Ello sucedía, como en cualquier otro trabajo etnográfico, por efecto de las propias interacciones en campo, que sorprenden, abren caminos inesperados y plantean situaciones a veces impensadas. Pero también sucedía por cuenta del propio deseo local de hacernos caer en sus redes de relaciones, de incorporarnos de un modo más productivo que el que teníamos hasta ese entonces. De alguna manera, el libro se transformaba en una trampa y nosotros en sus presas, aunque demoramos un poco en darnos cuenta. Lo que sigue, entonces, es un intento por explicitar el devenir de esa captura y reflexionar sobre lo que aprendimos en el proceso.

La Comunidad Aborigen de Huachichocana se ubica en un paisaje de cerros y quebradas, entre los pisos de prepuna y puna (ca. 2200- 4200 msnm), anexo a la Quebrada de Humahuaca. Si bien en el territorio de la Comunidad<sup>1</sup> viven siete familias de forma permanente, se encuentra integrada por otras que viven en pueblos cercanos (Purmamarca, Chalala) o en la ciudad capital de la provincia (San Salvador de Jujuy) y que visitan periódicamente a sus familiares para asistir a las distintas festividades y momentos significativos del calendario anual: rituales de marcación de animales (*Señaladas y pialadas*, durante el verano<sup>2</sup>), de celebración de los difuntos (*Todos Santos*, el 1° y 2 de noviembre) y de alimentación a la Pachamama (*dar de comer a la tierra*, durante el mes de agosto). Las familias huacheñas se dedican principalmente al pastoreo de cabras y ovejas (la *hacienda*), que les proveen de carnes y cueros; además, elaboran quesos de reconocida calidad que consumen, intercambian y venden. También cultivan campos de alfalfa para alimentar a la *hacienda*, además de *chacra* (maíz) y *sembraderos* o *rastrajos* de papas y habas, principalmente. Atendiendo a las necesidades de pasturas de la *hacienda*, las familias se mueven a lo largo del año por los diversos *parajes* que componen la comunidad, donde tienen sus *puestos* y *casas*<sup>3</sup>.

- 1 Huachichocana fue reconocida como Comunidad Aborigen por el Estado Argentino en 2001 (Personería Jurídica N° 003019-BS). Al usar el vocablo C/comunidad empleamos mayúsculas para referirnos a la Comunidad Aborigen en sus aspectos formales-jurídicos y minúsculas para referirnos a las relaciones significativas que dan cuenta de los vínculos entre familias, espacios y otras entidades en las redes de crianzas sobre las que nos detendremos aquí.
- 2 Empleamos cursivas para referirnos a expresiones nativas, comillas dobles para citas de otros autores y comillas simples para relativizar palabras o expresiones de nuestra autoría.
- 3 Las familias ocupan diferentes espacios residenciales al interior del territorio de la comunidad: las *casas* constituyen las residencias "oficiales", generalmente de gran tamaño y próximas a los caminos más transitados; los *puestos*, en cambio, son residencias que se ocupan estacionalmente según las

A lo largo del recorrido por las quebradas y campos que conforman Huachichocana pueden encontrarse viviendas abandonadas del pasado reciente, algunas todavía en pie y otras solo como *pircas* (muros de piedra). A ellas se suman los antiguos *campamentos* de vialidad, construcciones en piedra otrora vinculadas a una antigua ruta que hoy serpentea derruida por los cerros, atravesando toda la extensión del territorio actual de la comunidad, desde las zonas más altas a las más bajas. Este paisaje también ganó importancia como localidad arqueológica hacia fines de la década de 1970 cuando las excavaciones indicaron ocupaciones muy antiguas con continuidad hasta la llegada de los conquistadores españoles a la región. Los sitios arqueológicos de Huachichocana incluyen numerosas cuevas (agrupadas en los parajes de *La Huacha* y *León Huasi*), paneles de arte rupestre (en los parajes ya citados y en *Casa Sol* o *Casa 'e diablo*, *Tocoleras* y *Agua Salada*) y construcciones *pircadas* (en *Alto Naranjo* y *Agua Salada*). Actualmente las cuevas de *La Huacha* son visitadas ocasionalmente por turistas que llegan desde el pueblo cercano de Purmamarca, que constituye uno de los principales atractivos turísticos de la Quebrada de Humahuaca a nivel internacional, fundamentalmente luego de que fuera declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad por UNESCO en 2003.

Nuestro trabajo en la comunidad se inició en 2010 y sigue de manera ininterrumpida hasta el presente, a través de investigaciones arqueológicas y etnográficas (Lema 2013, 2014a, 2014b; Pazzarelli 2014, 2016, 2017; Pazzarelli & Lema 2018a, 2008b). Una articulación fundamental entre ambos abordajes se produjo en el desarrollo de un proyecto que procuraba comprender los modos en que se constituía la territorialidad local, considerando sus componentes humanos y no humanos<sup>4</sup>. Las investigaciones y actividades articuladas con estos intereses específicos se extendieron por cuatro años, con constantes redefiniciones en sus objetivos, alcances e implicancias, siguiendo los pedidos, sugerencias, deseos y opiniones de las familias. Al mismo tiempo, estas redefiniciones nos permitían avanzar progresivamente en la comprensión de un modo particular de vivenciar un paisaje, su historia y sus memorias.

---

necesidades de los animales. El resultado es una coreografía espacial que cada familia repite anualmente siguiendo los ritmos productivos, las lluvias estivales y la disponibilidad de pastos en los cerros.

4 Proyecto de Voluntariado Universitario "Gestión del patrimonio socioambiental en la comunidad aborígen de Huachichocana: hacia un diálogo de saberes".

## Dos textos

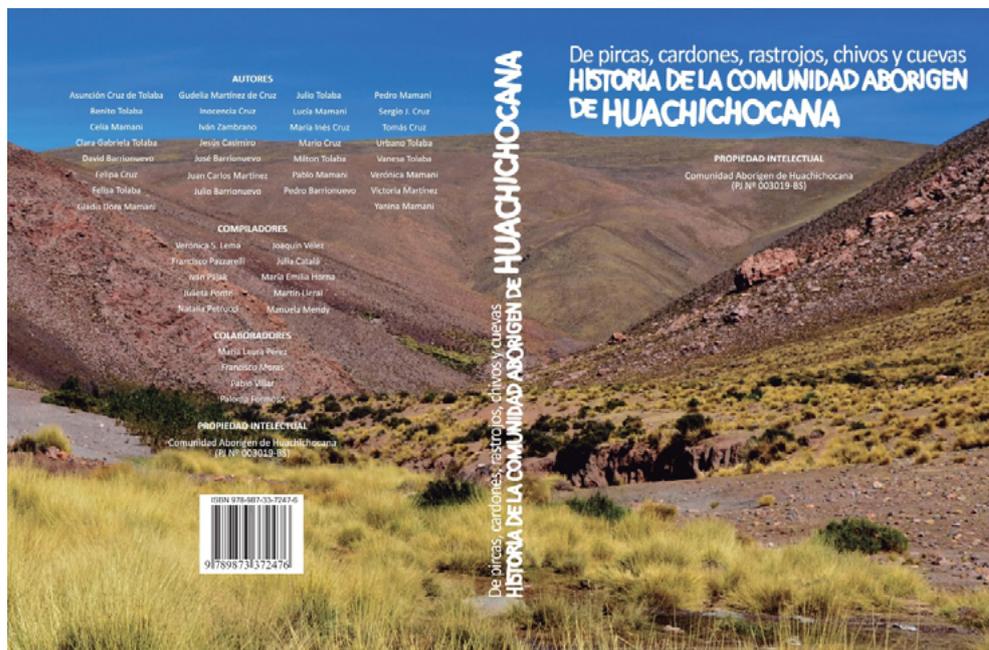
Como mencionamos anteriormente, en este trabajo deseamos reflexionar sobre la escritura de dos textos, de diferente tenor, publicados en 2015, ambos como producto del proyecto al que aludimos en la sección previa. El primero de ellos es un artículo, publicado en una revista científica, donde procuramos avanzar en la comprensión de las perspectivas locales sobre el pasado y la historia del lugar, atendiendo a las relaciones que se mostraban significativas para la memoria y el paisaje dentro de las redes locales de crianza mutua (Lema & Pazzarelli 2015). En Huachichocana, al igual que en tantos otros lugares de los Andes, los cerros, *ojos de agua* (vertientes), caminos, lagunas, quebradas y sitios arqueológicos se constituyen en interlocutores cuyas potencias (sus capacidades para interactuar con otros, para ser fértiles o destructivos, para *criar*) deben ser constantemente atendidas (para ejemplos clásicos de estas relaciones, ver Van den Berg 1989; van Kessel & Condori Cruz 1992; Arnold & Yapita 1998). Como refieren otros autores, siempre es necesario constituir y mantener con ellos pactos que permitan “sostener” la vida en los diferentes lugares (Martínez 1989). En este sentido, argumentamos que la memoria local se encontraba vinculada a personas, familias, seres no humanos y lugares en términos ‘fértiles’ y articulada estrechamente con la gramática local de la crianza. Si la crianza se definía por relaciones entre criadores y criados (padres e hijos, pastores y animales, cerros y personas), donde la fertilidad y la multiplicación de la vida constituían efectos de agenciamientos específicos, una ‘memoria fértil’ no tenía nada que ver, en principio, con un pasado en los términos de nuestra ‘Historia’, donde progresiones y secuencias resultan imprescindibles. Argumentábamos que criadores y criados eran materia prima para el recuerdo, pero estas eran posiciones que se ganaban ejerciéndolas: no existía posibilidad lógica de criar por fuera del espacio práctico. En este sentido, afirmábamos que una memoria fértil era, ante todo, “puro presente” (Lema & Pazzarelli 2015)<sup>5</sup>.

El segundo texto es un libro titulado “De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. Historia de la Comunidad Aborigen de Huachichocana” (Cruz de Tolaba *et al.* 2015), que consta de diversos capítulos elaborados por nosotros<sup>6</sup> a partir de nuestro diálogo junto a diversas personas y familias (Figura 1).

---

5 Aquí repasamos brevemente los argumentos referidos a la ‘memoria fértil’, con el objetivo de avanzar en la idea de este texto; para más detalles, remitimos al lector interesado al trabajo mencionado como Lema & Pazzarelli 2015.

6 Este ‘nosotros’ refiere a un colectivo más grande de personas que incluyó a estudiantes y jóvenes graduados (de antropología y biología) que participaron del proyecto de voluntariado antes mencionado y que figuran como compiladores del libro junto a los autores de este artículo.



**Figura 1** Tapa y contratapa del libro “De pircas, cardones, rastrojos, chivos y cuevas. Historia de la Comunidad Aborigen de Huachichocana”, impreso en 2015.

El proceso de construcción de este libro llevó varios años y nuestras ideas iniciales, al igual que las de los huacheños, ganaron modificaciones a lo largo del proceso. Las expectativas acerca de lo que el libro podría ser, sobre su contenido, sobre las formas de narrar e ilustrar fueron modulándose a través de experiencias compartidas, reflexiones, propuestas y contrapropuestas. Además de la inmersión etnográfica y el trabajo arqueológico, las tareas de recopilación incluyeron instancias específicas: caminatas, entrevistas, mapeos comunitarios, dibujos, construcción de árboles genealógicos, talleres con los niños en la escuela, análisis de archivos escolares y comunitarios.

La redacción y organización de los contenidos estuvo a nuestro cargo. No obstante, este trabajo supuso la entrega sucesiva de borradores de fragmentos o capítulos a las distintas familias para que realizaran correcciones, supresiones y agregados con la intención de hacer el proceso de escritura lo más participativo y colectivo posible. Cada una de estas idas y vueltas de borradores era una oportunidad para conversar sobre las memorias familiares, para afianzar conocimientos sobre el lugar y afinar los modos en los que diferentes temas debían ser presentados y articulados entre sí. Este último punto fue de especial importancia pues aunque los capítulos referían a ‘grandes temas’ de la historia y modos de vida del lugar (la llegada de las familias, la escuela, las fiestas y celebraciones, etc.), los contenidos específicos muchas veces excedían estos títulos.

Los temas se ordenaban y se sucedían de formas similares a como ellos aparecían en la experiencia cotidiana: en ocasiones, las relaciones entre los temas (de continuidad, alternancia, simultaneidad) parecía más importante que los temas en sí, que perdían sentido o adquirían uno distinto por fuera de estos esquemas de vinculación<sup>7</sup>. Esto resultaba tan desafiante para la escritura como etnográficamente rico, sobretudo en el esfuerzo que suponía, componente crucial de la crianza, como tendremos oportunidad de discutir más adelante. El resultado final lo constituye un libro de 200 páginas, con fotos e ilustraciones, que desarrolla la historia de Huachichocana siguiendo las lógicas del devenir de las familias en el tiempo y de la memoria afincada en el paisaje, como sugiere el título elegido por la comunidad.

Además del trabajo con cada grupo familiar, todo el proceso (propuesta inicial, escritura, edición y armado) fue tratado también en sucesivas asambleas comunitarias. En 2013, una primera propuesta fue presentada ante la Comunidad y aprobada mediante acta. En esta instancia, fue crucial acordar que el libro no sería de propiedad de los antropólogos y que no podríamos venderlo ni distribuirlo. En 2014, una vez que las familias aprobaron los borradores finales y su soporte gráfico (dibujos, fotos, mapas, croquis), el material se presentó nuevamente en asamblea, donde acordamos el nombre del libro, su diseño final e imágenes acompañantes así como también la versión definitiva de los capítulos. Se estipuló que, mientras los antropólogos tendrían lugar como compiladores, los autores serían las personas de la comunidad que participaron del proceso y que firmaran el acta de acuerdo, figurando el registro de propiedad intelectual a nombre de ellos y de la Comunidad. Por otro lado, se acordó entregar un ejemplar para cada compilador y uno para la escuela local, siendo los ejemplares restantes para las familias de Huachichocana. La distribución, venta y/o difusión del contenido del libro quedaría bajo manejo exclusivo de los miembros-autores de la comunidad. La totalidad de estas decisiones fueron asentadas en un Acta Acuerdo, firmada incluso a posteriori por aquellos que no estaban presentes pero aun así querían dar su consentimiento; una copia de esta acta se encuentra al inicio del libro<sup>8</sup>. Una vez alcanzados estos acuerdos se procedió entonces al maquetaje,

7 Una situación similar es analizada por Miranda Pérez (2017) al describir su intervención en un proyecto cultural de radios abiertas junto a mujeres migrantes: allí, la importancia de los temas tratados en el micrófono estaba subordinada a los modos en que estos temas eran articulados por el locutor.

8 El acta de acuerdo podría considerarse como un tercer texto que está presente en el proceso de escritura -y las formas de la misma- analizados en este trabajo. La Comunidad aborígen deja asentadas todas sus actividades por escrito en un Libro de Actas, principalmente aquellas que se relacionan con pedidos de materiales a la Municipalidad, solicitudes de arreglo del camino a Vialidad Nacional o implementación de proyectos de diverso tipo (como los descritos en Pazzarelli & Lema 2018a), como el libro aquí comentado. Es importante considerar a las actas como un elemento de vinculación con el Estado y otros organismos, tanto para la implementación de proyectos como para cumplimentar con los requisitos

corrección de estilo y diagramación final del libro; luego de procurar financiamiento, la impresión fue sustanciada a finales de 2015. En noviembre de ese año llevamos los ejemplares a Huachichocana e hicimos su entrega en una asamblea donde se decidió repartir los libros en cantidades iguales por familia, quedando los restantes a disposición de la Comunidad, todo lo cual se asentó en un acta final de entrega y cumplimiento del compromiso acordado.

Algunas de las diferencias entre los textos mencionados (publicación científica y libro) pueden ser evidentes pues remiten a sus lenguajes específicos, públicos esperados, objetivos generales. No obstante, lo que nos interesa aquí es entender cómo estos procesos se vieron afectados por aquello que Viveiros de Castro (2004) denomina “equivocación”, que no es un error de comunicación sino “una falta de comprensión de que los entendimientos no son necesariamente los mismos y que no están relacionados con formas imaginarias de ver el mundo, sino a los mundos reales que están siendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004: 11, nuestra traducción). En otras palabras, a medida que avanzábamos en el proceso del libro, caíamos en la cuenta de que muchas de nuestras dificultades tenían menos que ver con la incomprensión de los temas a ser tratados (genealogía local, prácticas de pastoreo, configuración territorial) que con cierta desatención a la hora de darles forma en el texto. Al principio, prestábamos mucha atención a la precisión de los datos presentados al tiempo que procurábamos recuperar modos locales de expresar ciertas sensibilidades locales. Sin embargo, a pesar de la importancia de esto, nunca era suficiente para satisfacer los deseos de las familias. No bastaba con intentar ‘representar’ fielmente la vida y la memoria local, era preciso también que las formas y formatos del texto y de sus procesos se conectaran con las relaciones locales; de otro modo ese mundo que deseábamos presentar nunca aparecería entre las páginas. Los equívocos sobre los que discurrimos a continuación intentan avanzar sobre este argumento.

## Equívocos

En retrospectiva, podemos ahora considerar que durante nuestro trabajo nos enfrentamos a distintos desencuentros. En primer lugar, teníamos aquellos equívocos que podríamos caracterizar como más ‘sutiles’ y que implicaban desencuentros en las

---

solicitados a las comunidades aborígenes en Argentina. Inclusive, en muchas ocasiones la potencia de estos textos frente a agentes externos refiere más a su carácter objetual y material que a su contenido escrito (cf. Salomon & Niño Murcia 2011). La necesidad de asentar el proceso de armado del libro en actas fue también un aspecto metodológico y conceptual que incorporamos a medida que avanzábamos en nuestro trabajo en Huachichocana.

interacciones diarias respecto de los trabajos preparatorios para el libro. Por ejemplo, al trabajar con imágenes satelitales elaboradas a partir del registro en GPS de nuestras caminatas con los huacheños, nosotros asumimos que un plano de representación en planta (es decir, el territorio visto ‘desde arriba’, como cualquier mapa) sería poco adecuado para los modos locales de vivenciar un paisaje que, como nos decían: *no se dibuja, se camina*. No obstante, adultos y niños interpretaron esa representación gráfica sin problema alguno, acostumbrados a caminar un paisaje cuya topografía permite la vista ‘de pájaro’ desde las alturas de las cumbres de los cerros. Lejos de cualquier dificultad para leer el código satelital, ellos nos enseñaban a nosotros cómo debíamos interpretar cada vuelta del paisaje en el papel. Una situación similar se produjo al trabajar con fotos antiguas, en blanco y negro, que retrataban lugares y personas de la comunidad. Recuperamos esas imágenes de bibliografía de otros autores, que habían visitado la zona y publicado trabajos académicos principalmente a lo largo de la década de 1970. Ciertamente a todos les entusiasmó la tarea de ‘adivinar dónde fue sacada la foto’, pero lejos de centrarse en lo que nosotros esperábamos –esto es, en el centro de la foto donde se ubicaban las personas fotografiadas– las miradas siempre se deslizaban hacia los bordes, un poco apenados por la falta de color, buscando el *filo* del cerro (el dibujo de las cimas sobre el cielo) para intentar acertar el lugar representado. En otras palabras, la mirada de los huacheños se dirigía menos al contenido de la fotografía (lo que se mostraba en el centro e intentaba captar el fotógrafo) y más a las relaciones en las que se incluía el tema de la imagen. Los bordes y *filos* de los cerros, que entraban en diálogo con las formas generales de la composición, eran capaces de ser reconocidos por aquellos que los caminan cotidianamente y a partir de ellos establecer el lugar de la fotografía. No bastaba con los rasgos y ropas de las personas que estaban allí en las imágenes, era indispensable reconocer bajo la sombra de qué *filo* había sido tomada cada fotografía. Luego de muchas situaciones como esta, comunes por cierto a todo trabajo etnográfico, la discusión sobre el diseño final del texto no fue la excepción. A lo largo del libro repetíamos un dibujo-mapa que ayudaba, creíamos nosotros, a la ubicación geográfica del lector: la trayectoria de las quebradas principales que componen la comunidad vistas, nuevamente, en planta. Este dibujo se pretendía como una extrapolación gráfica del mapa satelital ya discutido con los huacheños donde, entre otras cosas, el tramo de la ruta nacional 52 a través de la cual se accede a la comunidad (el *punte*) quedaba ubicado a la derecha, en consonancia con la orientación general norte-sur utilizada en cualquier imagen topográfica. No obstante, al observar el dibujo-mapa todos reprodujeron el mismo gesto que tuvieron para con los mapas satelitales y que, evidentemente, nosotros todavía no habíamos sido capaces de traducir: girar la imagen de modo tal que el *punte* quedara ‘abajo’ de la hoja de papel y

los parajes puneños (como *San Antonio de Pives*) ‘arriba’, porque así es como se camina: *subiendo*. Es decir, la orientación general pasó a ser este-oeste (en vez de la clásica nortesur). Cuando escuchábamos estas opiniones, nosotros no podíamos menos que acordar y entonces nos parecía ‘obvio’ que las imágenes debían ser giradas, aunque el mapa obtenido desconcertada a cualquier lector no huacheño. En resumen, mientras las fotos satelitales obtenidas por GPS conectaban con la mirada ‘de pájaro’ de una persona que camina en las alturas, la observación de las fotos antiguas en blanco y negro lo hacía con la mirada de alguien que alza sus ojos desde abajo y encuentra las siluetas recortadas de los cerros, mientras el dibujo-mapa reproducido en el libro se conectaba con la experiencia de un paisaje que *no se dibuja, se camina*, en este caso *subiendo*, en un paulatino adentrarse en los cerros locales. Desencuentros como estos suelen ser los más usuales en los trabajos de campo y hablan mucho acerca de nuestro entrenamiento (el que nos proporcionan los huacheños) en las experiencias y lógicas que permiten interpretar el mundo: en este caso, desde dónde se lo mira.

En segundo lugar, nos encontramos frente a desencuentros más medulares en relación a situaciones vinculadas a las memorias del territorio/paisaje, las cuales presentamos en la publicación científica a la que aludimos al inicio de este trabajo (Lema & Pazzarelli 2015). En muchas conversaciones, entrevistas y caminatas, por ejemplo, notábamos cómo ciertas familias, casas y sitios arqueológicos que nosotros ‘sabíamos que existían’ (pues los conocíamos o los habíamos visto junto con ellos), desaparecían del relato sobre la historia del lugar pues ya no seguían siendo ‘activos’. Como ya habíamos percibido, en Huachichocana sólo cobra sentido aquello que se encuentra en una relación de crianza y es posibilitado por relaciones entre entidades con diversos cuerpos, manifestaciones, potencialidades y posibilidades. Al tomar el caso de los sitios arqueológicos vimos que su lugar en la memoria local no refería especialmente a las personas que vivieron en ellos, sino a la peligrosidad y potencia que algunas cuevas y antiguas construcciones poseen. Junto a ciertos *puestos* o *casas* abandonados en momentos relativamente recientes, algunos de estos sitios eran referenciados como *antigales*, una manifestación genérica de ancestralidad similar a otras como la de *antiguos* o *anteabuelos* (Rivet & Tomasi 2016). Es decir, en los *antigales* vivió gente, sí, pero lo que los torna significativos en términos de crianza y memoria, es la peligrosidad-fertilidad que encierran como manifestación cercana, aunque no plenamente homologable, a un *ojo de agua* o a un angostamiento del paisaje. Podría decirse que los sitios arqueológicos son de algún modo ‘capturados’ por el paisaje, transformándose en una manifestación más de sus potencias, aunque puedan ser todavía identificados como lugar de asiento de antiguos pobladores. Ahora bien, conociendo la

bibliografía arqueológica publicada sobre Huachichocana en los 70<sup>9</sup>, notamos que existía una serie de manifestaciones arqueológicas que no eran mencionadas ni visitadas durante nuestras caminatas; incluso, muchas personas declaraban desconocerlas (como algunos paneles de arte rupestre y los sitios de *Tocoleras*). Lo mismo sucedía con algunas *pircas* abandonadas, restos de casas antiguas, que eran ignoradas y pasadas por alto. Al avistarlas y preguntar por ellas, algunas personas declaraban no saber a qué/quienes pertenecían y otros mencionaban con muchas dudas y suposiciones antiguos ocupantes con apellidos que no aparecían en los árboles genealógicos. Estos nombres volvían a ser mencionados (nuevamente, a instancias de nuestras preguntas) como personas o familias que habían vivido allí en algún momento, pero siempre eran datos aislados, dudosos, sin precisión.

Pudimos comprender luego que estas situaciones se vinculaban con aquellas nociones de fertilidad que definen la memoria local, que entonces no incluía ni a todas las manifestaciones del paisaje ni a todos los rasgos históricos (*pircas* viejas, sitios arqueológicos) sólo por estar ahí, por ser parte de algo que sólo nuestra Historia podría identificar como un pasado común, cronológico y lineal. En otras palabras, aunque esas manifestaciones materiales particulares estuvieran allí e incluso alguien pudiera recordar el nombre de alguna familia anterior, no todos ellos seguían siendo potentes y fértiles: no participaban ya de los agenciamientos actuales de crianza y eran, digamos, ‘desactivados’ de la memoria y de cualquier narración que pudiera hacerse sobre el pasado. Nuevamente, los huacheños nos enseñaban a ‘mirar’ y a discernir que no todo lo que veíamos era materia prima para la memoria (ni para el libro que estábamos realizando). Las casas viejas pertenecientes a familias antiguas ya desaparecidas y hoy fuera de relación con las personas eran decididamente ignoradas por los huacheños y se nos solicitaba que hiciéramos lo mismo. Si mirar mapas, planos y fotografías suponía entender la experiencia del punto de vista del caminante, desde qué punto del paisaje miramos, este caso suponía entender la experiencia del punto de vista del criador: uno que ocupa una posición determinada en las relaciones locales desde las cuales se observa y piensa al mundo, pero fundamentalmente se lo hace y sostiene. Podría decirse que eso que nosotros veíamos no estaba ahí para los huacheños, aunque entendíamos la posibilidad de que todos esos lugares pudieran potencialmente habitar, discurrir y conectar distintos mundos.

En tercer lugar, podemos mencionar otro desencuentro que, en realidad, resume un poco todo lo anterior. Tiene que ver con la posibilidad huacheña de habitar ciertos equívocos sin que la contradicción aparezca allí como revelando algún límite a ser cruzado.

---

9 Producida mayoritariamente por Alicia Fernández Distel (ver listado de publicaciones de la autora en Lema 2017).

Situaciones de este tipo acontecen todo el tiempo, cuando, por ejemplo, los huacheños discuten con algún técnico o funcionario sobre la utilización turística de algunos cerros en términos de paisaje fotografiable; los mismos cerros que, en conversaciones con nosotros, son tratados como seres cuya potencia merece un respeto y un temor fuera de nuestra imaginación. Esta posibilidad de habitar múltiples mundos, casi al mismo tiempo y sin anular las experiencias que cada uno supone, es generalmente pasada por alto o dejada de lado en muchos discursos académicos, como si las únicas posibilidades fueran las de una comunidad prístina que sólo habla de sus cerros como personas, o la de una ya demasiado colonizada para ser todavía considerada indígena (Spedding & Arnold 2009)<sup>10</sup>. En otras palabras, el esfuerzo que supone este tipo de equívoco, que incluye retrospectivamente a todo lo que mencionamos hasta ahora, se define por la necesidad de abordar el pensamiento huacheño sin sobrecodificarlo anticipadamente como si fuese la manifestación colonizada de un pensamiento prístino anterior que sólo nosotros conseguiríamos ver plenamente. El compromiso con nuestro campo reclamaba apreciar las formas creativas en que las personas conseguían componer y habitar mundos múltiples, sin reducirlas a esquemas ajustados a nuestros principios de contradicción; esto teniendo en cuenta todas las relaciones que se configuran como relevantes (y no sólo algunas), sin desconocer, claro, los conflictos y las violencias que estas interacciones suponen. De otro modo, seguiríamos reproduciendo nuestras propias relaciones que parecen no habilitar la posibilidad de pensar, por ejemplo, en un cerro como un ser-criador y como un recurso turístico, casi al mismo tiempo (cf. Cruz 2012, 2014). Los próximos acápite nos ayudarán a entender mejor esta idea.

### **Las formas de las relaciones: el libro como tram(p)a**

Atendiendo entonces a las 'formas', a esta altura del proceso ya podemos afirmar que no sólo debemos intentar conectarnos con lo que se conoce, sino con cómo se lo conoce. Abandonar la idea del proceso de conocer como algo completamente subjetivo e individual, tampoco reducido a una experiencia o memoria ancestral, sino también como un proceso relacional y contingente (ver también Stengers 2005): todo lo que se conoce puede ser potencialmente otra cosa, pero para que ese devenir ocurra debe existir un agenciamiento específico, en este caso, una relación de crianza.

Atendiendo a lo dicho hasta aquí, a los desencuentros y a las formas de conocer/saber, nos volvimos a preguntar qué ocurre al considerar las formas de la historia y los dos

---

10 Esta temática lo abordamos de manera más extensa en Pazzarelli & Lema 2018b.

escritos producidos en 2015, libro y artículo. A nivel de diseño y extensión, resultaba claro que el libro habilitaba posibilidades en gran parte vedadas al artículo y que fueron, como ya señalamos, trabajadas en sus modos y formas junto a la comunidad. Luego de atravesar las situaciones ya descritas, uno de los ‘controles’ al que más tiempo dedicamos fue el de ocuparnos más sobre la forma de lo dicho, que sobre el contenido: nuestro foco no estaba sólo en brindar información sobre la comunidad, sino en encontrar la forma (de texto, gráfica, de articulación de temas, etc.) que mejor resonara con el modo huacheño de hablar sobre lo mismo. Desde el inicio fuimos alertados de la imposibilidad de pensar en temas a ser descriptos sin al mismo tiempo encontrar la forma de vincularlos entre sí, de ordenarlos en un esquema que, a pesar de las limitaciones que el formato de un libro impone, pudiera conectarse con algo del pensamiento huacheño. De nada servía describir formas de pastoreo y de relación con los animales del corral si al mismo tiempo no lo conectábamos con los animales salvajes y sus hábitos; tampoco era demasiado interesante un trabajo de demografía histórica si no aprendíamos que sólo algunas de las familias eran relevantes al momento de pensar el devenir de la comunidad y que un censo no tenía nada para hacer allí (pues algunos grupos familiares debían ser decididamente ‘olvidados’). Estos desafíos no eran exclusivos de nuestro trabajo y, como ya dijimos, pertenecen a los de casi cualquier empresa etnográfica. Lo que deseamos resaltar aquí es que estas dificultades se modulan de un modo decididamente diferente cuando el trabajo es de tipo colaborativo y la escritura emerge desde el interior de las relaciones (o por lo menos, intenta hacerlo). Situaciones similares están presentes en otras obras de colaboración de la antropología andina, clasificados como problemas de “traducción” (Arnold 1992; Arnold & Yapita 1994). Ellas se revelan al momento de “sumergirnos poco a poco en la lógica interna del conocimiento subjetivo de nuestros anfitriones” (Arnold 1992: 17) para intentar balbucear desde allí y recrear una trama que tenga sentido. Entendemos que esto podría conectarse con los modos de pensar a la traducción como un modo específico de habitar la equivocación (Viveiros de Castro 2004: 8), no para corregir un supuesto error, sino para modular productivamente la conexión de diferencias. En nuestro caso intentábamos conectar el libro con las formas ‘fértil’ de la memoria, tal y como las habíamos explorado en nuestro artículo académico.

A pesar de todo lo anterior, el trabajo no era sencillo para ninguna de las partes. En una de las asambleas donde discutíamos ya los textos finales del libro, se nos reclamó que la historia de la conformación de la Comunidad (y su reconocimiento por el Estado) no existiera como un capítulo separado del resto. Era algo que había que corregir, enfatizando aún más el *esfuerzo* que supone la organización cotidiana en el lugar, sobre todo cuando

deben enfrentar colectivamente fenómenos como los *volcanes* (aludes de barro y piedra) que destruyen caminos y redes de riego. Fueron estos problemas los que impulsaron la conformación oficial de la Comunidad en primera instancia y las gestiones posteriores (frente al gobierno, municipios, ONGs) para conseguir infraestructura y mejoras. Esto nos hizo pensar en una cosa: aunque en nuestra atención a las formas locales habíamos argumentado que el esfuerzo era un gran catalizador de las relaciones de crianza y consecuentemente de sus memorias (Lema & Pazzarelli 2015), hasta ahora nuestro trabajo de campo nunca se había enfrentado a la consideración de la Comunidad (en mayúsculas), junto a las estrategias políticas que incluía, como modulación de esa fertilidad.

Por un momento, estuvimos (bastante) convencidos que el libro iba por buen camino hasta que los propios huacheños nos reclamaron (otra vez) la falta de algo ‘obvio’ que no habíamos pensado como parte de las formas locales de la historia sino como algo más afín a la Historia. ¿Por qué nuestros trabajos académicos parecían reflejar mejor las formas de la historia en Huachichocana que el libro cuya autoría y propiedad intelectual estaría a nombre de los propios huacheños? Aunque pueda parecer inocente, lo cierto es que cuando revisábamos y reflexionábamos sobre el proceso de dar forma al libro, teníamos la impresión de que la H/historia no era un campo de disputa inmediato para los huacheños, en el sentido al que podrían remitir algunos conflictos ontológicos (De la Cadena 2010; Holbraad *et al.* 2014). Lo cierto es que mientras nosotros intentábamos avanzar en un libro que se conectara con las bellas formas de la memoria fértil, los huacheños nos exigían que insertásemos la diacronía y los modos de una Historia que nosotros ya habíamos descartado<sup>11</sup>.

A partir de entonces, el proceso estuvo marcado por posturas y opiniones que desconcertaban. Sabíamos que cualquier libro atentaría contra el formato vivencial de un pasado que es puro presente, de lugares que *no se dibujan sino que se caminan*, de una historia que ellos ya conocen y, en principio, no necesitan escrita<sup>12</sup>. De todos modos,

11 En este sentido, se nos pidió en un momento que incluyéramos en el libro toda la información arqueológica que había sobre las cuevas de *La Huacha*, la cual ya había sido compilada en un cuadernillo y entregada a la comunidad cuando hicimos un taller sobre el tema. Considerando que, como dijimos, los *antigales* formaban parte de la memoria local por su potencia criadora actual más que por su historia arqueológica (y con la intención de privilegiar el saber local antes que el académico) argumentamos que eso atentaba contra el ‘espíritu’ del libro y finalmente todos acordaron en no incluirlo. Pero, pensando en retrospectiva y en consonancia con las conclusiones de este texto, tal vez debimos prestar más atención a las caras de decepción en la asamblea cuando la información arqueológica quedó por fuera de los contenidos aprobados.

12 Varias veces nos dijeron, ante nuestra insistencia por corregir los contenidos del libro: *ya conocemos nuestra historia, ¿para qué la queremos escrita?* De alguna manera, este texto se ocupa de mostrar el proceso por el cual llegamos a comprender que esa pregunta no refería a la futilidad del libro que finalmente fue producido, sino al peligro de que el producto final fuera algo desconectado de los modos

continuábamos en el desafío de escribir algo ‘fiel’ a las memorias del cerro, articulando formas y contenidos. Los huacheños mostraban que eso no se podía y hacían parecer que la empresa del libro estaba destinada al fracaso. Pero, de todos modos, y sin vislumbrar ningún tipo de consenso en el horizonte, nos decían que debíamos terminarla y se quejaban sistemáticamente de nuestros retrasos. ¿Por qué esa exigencia comunitaria para que nosotros termináramos algo que parecía inútil? ¿Para qué seguir avanzando en algo que parecía que a nadie le importaba?

Creemos que colocar el problema de ese modo nos dejaría de nuevo en una relación de fuerzas que tendría a la contradicción como su principio organizador y al libro como un objeto sin sentido. En cambio, si atendemos a lo que siempre estuvo en juego, tal vez pueda argumentarse que desde el punto de vista local, la empresa del libro no se centraba en disputar la posibilidad de que las formas locales de la memoria siguieran existiendo en una arena que las complicaba como la del papel. De a poco nos fuimos dando cuenta que el libro objetivaba aquella relación en que los antropólogos estaban enredándose sin percibir, esa misma de la que tanto habían hablado: la crianza. Fomentando el trabajo del libro, los huacheños hacían *muñequear*<sup>13</sup> a los antropólogos, para que finalmente *dieran producto* (como se dice de las plantas cultivadas). Mientras, en el proceso de escritura, se ocupaban de corregirlos y entrenarlos en los modos en cómo las cosas debían ser entendidas y contadas<sup>14</sup>. El proceso general de escritura del libro se había configurado como un gran esquema en el que, mientras intentábamos dar forma (en su escritura, orden, formato, diseño) a las relaciones que debían ser presentadas, nos hacíamos cada vez más partícipes de ellas. Como sugiere Gell (1996), las trampas son modelos tanto del cazador como de su presa. La trampa tiene el formato de la presa, usa sus hábitos y lugares habituales por donde discurre para atraparla y, una vez hecho esto, transformarla y devorarla (como los peces que en la trampa se tornan frutos listos para ser cosechados). Podríamos decir que las redes de la crianza son una malla, una trama, que se comporta como un textil, que captura, envuelve, contiene y ‘hace florecer’. En este proceso las diferencias no se anulan (y de allí la peligrosidad que revisten ciertos vínculos de crianza), sino que se procura

---

de vida locales.

- 13 Término local que describe el momento en que la mazorca de maíz empieza a aparecer por entre las *chalas*, a punto de madurar del todo.
- 14 Al respecto, nos resultan inspiradoras las palabras de Albert sobre el trabajo de escritura y ‘traducción’: “Su paciente educación (la de los nativos) se aplica, en primer lugar, a hacernos pasar de la posición de embajador improvisado de un universo amenazador al papel de traductor benevolente, capaz de hacer oír en él su alteridad y eventualmente posibilitar alianzas. *Es por eso que, en la mejor de las hipótesis, el etnógrafo que cree estar ‘recolectando datos’ está siendo reeducado por aquellos que aceptaron su presencia para servir de intérprete al servicio de su causa*” (Albert 2015: 521-522, nuestro resaltado).

manejarlas y encausarlas en las relaciones forzosas (Martínez 1989) que caracterizan a la crianza y así sostener los agenciamientos que permiten conocer. Entendimos finalmente que las relaciones de fertilidad nunca se reducen a su resultado, siempre ganan valor al hacerse, al practicarse. ¡Al fin, los antropólogos habían hecho algo! (aunque todavía no importaba mucho qué).

Lo anterior nos obliga a destacar que el libro no es el resultado de un ejercicio de retribución (o devolución) que los huacheños reclamaban, en el sentido más superficial en que a veces se entiende la reciprocidad local cuando incluye a agentes externos<sup>15</sup>. En todo caso, se intentaba incorporarnos en las estructuras cosmológicas de la reciprocidad que incluyen a la crianza y que suponen redes más amplias, flujos de energía y sostenimiento esforzado de lugares, entre otros aspectos (Arnold & Yapita 1998). El formato participativo que pensamos para ‘darle forma’ al libro generó (un poco inconscientemente) un sustrato fértil para estas relaciones, un proceso que permitía que *muñequéramos y diéramos producto* siendo atrapados y criados por la trampa-textil que (sin saberlo) ayudábamos a fabricar.

El código local de la crianza implica esfuerzo en una partitura de conexiones asimétricas, los ‘flujos’ de la crianza no son haces de luz límpidos por donde todo discurre en armonía, ellos pueden estancarse, mermar o volverse demasiado torrentosos. La crianza posibilita esos flujos vitales mientras los modula esforzada y equívocamente (los equívocos son usuales al interior de las relaciones de crianza, ver Pazzarelli & Lema 2018b). Esto ocurrió con el libro y con nosotros, que entrábamos a las redes de crianza, pero necesitábamos dirección para mantenernos en ellas. Como un animal criado al que siempre hay que estar guiando, canalizando, retando y conduciendo a fin de que ciertos aspectos internos (derivados, tal vez, de otras redes) no los sustraigan de esa malla de vinculaciones múltiples (Pazzarelli & García 2017). Se trata de un esfuerzo de modulación de la diferencia al interior de las lógicas de crianza que, bien ejercida, hace de los equívocos situaciones fértiles.

### ¿Uno o dos libros? Reflexiones finales

El libro como un producto redactado por antropólogos y fomentado y corregido por los huacheños también se constituyó en un objeto capaz de ser utilizado como ‘carta de presentación’ ante, por ejemplo, organismos del Estado. Los huacheños, en este sentido,

---

15 El libro fue empleado en situaciones de reciprocidad acotadas, como cuando fue obsequiado a las personas que donaron un equipo para mantener refrigerados los medicamentos de uno de los niños de una familia.

entendían mejor que nosotros las cosas: si bien debíamos realizar esfuerzos de edición para que las formas de la memoria local se preservaran, mínimamente, en las hojas de papel (girar un mapa, reordenar los temas), tampoco debíamos olvidar las formas y los intereses de la ‘Historia oficial’. Consideremos que, una vez acordados y redactados los capítulos sobre memorias familiares, animales, *puestos*, *rastrojos* y otras descripciones de prácticas tradicionales, el único capítulo explícitamente solicitado fue el referido a la conformación y formas organizativas de la Comunidad aborigen, tal y como el Estado las entiende (sin importar cómo estas divergen en la práctica) y los *esfuerzos* que las personas hacen para mantener su territorio. Se nos explicó que con un libro de esas características sería posible interpelar a los gobiernos de turno (o a ONGs) al momento de llevar adelante un reclamo o a la hora de aplicar para un proyecto: por eso la presencia de la Comunidad y del *esfuerzo* debían ser un capítulo aparte.

En otras palabras, la experiencia huacheña confirmaba que el Estado poco comprendía (y tal vez nunca comprendería) algo de aquello que en los cerros se llama criar, ni aquello que nosotros como antropólogos traducíamos como memoria fértil en nuestros artículos académicos. Los huacheños saben bien esto pues generalmente necesitan de traductores y traducciones de otros (técnicos, asistentes sociales, etc.) que a través de otras palabras comunicaran sus intereses o reclamos que, la mayoría de las veces, terminaban por ser distintos a los originales. El libro, en este contexto, se constituía para los huacheños como una oportunidad (tal vez la primera experiencia de ese tipo) para encarar una traducción de esta clase y, en el camino, participar de ella; controlarla. Así, todos terminábamos hablando de ‘lo mismo’, las formas creativas que permiten a la vida del cerro emerger, pero el producto era parcialmente distinto para cada una de las partes: ‘nuestro’ libro se preocupaba por traducir las relaciones de crianza, intentando no traicionar ni sus estéticas ni sus complejidades; el libro ‘de los huacheños’ se preocupaba por traducir las formas organizativas de la Comunidad en un lenguaje que pudiera interpelar los discursos y políticas estatales, un tipo de *producto* que podían aportar los antropólogos<sup>16</sup>. No obstante, nada de lo anterior supone que la escritura de las relaciones con los órganos de gobierno fueran más importantes que las de crianza, o que los huacheños se encontraran más interesados en difundir las primeras en detrimento de las segundas (pues finalmente serían las más ‘importantes’, como podrían suponer algunos antropólogos de la política clásica). Lo que queremos mostrar aquí es que la posibilidad

---

16 Esto retumba, incluso, con el sentido común de colegas antropólogos que, repetidas veces, nos reclaman el supuesto sinsentido de un libro que “no se vende” o que “no se puede conseguir”. Recordemos que las ventas, difusión y distribución está en manos de los huacheños y, en principio, cualquiera que desee un ejemplar debería viajar hasta la comunidad.

de hablar sobre la Comunidad (en mayúsculas) sólo fue posible cuando las formas de la crianza mutua ya habían emergido en el libro (no antes). En este sentido, este primer capítulo terminaba de modular las relaciones de crianza que, de otro modo, hubieran quedado incompletas.

Esto podría ser pensado, entonces, como una forma huacheña de traducir aquello que en la literatura contemporánea se describe como “cosmopolítica” (Stengers 2005). No porque crianzas mutuas y política comunitaria, colocadas una junto a la otra, reproducirían ‘cosmos’ y ‘políticas’ en una suerte de encastre imposible, sino porque ambas palabras se controlan mutuamente:

(...) la fuerza de un elemento se ocupa de cualquier debilidad en la fuerza del otro. La presencia del cosmos en cosmopolítica resiste la tendencia de la política a significar las relaciones [the give-and-take] en un club exclusivamente humano. La presencia de política en cosmopolítica resiste la tendencia del cosmos a significar una lista finita de entidades que deben ser tenidas en cuenta. Cosmos protege contra el cierre prematuro de política, y política contra el cierre prematuro de cosmos (Latour 2004: 454, nuestra traducción)<sup>17</sup>.

En este sentido, el producto de la colaboración no resultó en dos libros diferentes, ello hubiera sido un fracaso. Parcialmente conectadas en un libro, crianza mutua y política comunitaria se ayudaban mutuamente a emerger. Las consecuencias de esta conexión todavía son imprevisibles; no sabemos cuáles serán sus recorridos ni si será capaz de abrir nuevos caminos, tal vez en algunos años podremos volver a reflexionar al respecto<sup>18</sup>.

Para terminar, podríamos decir que la experiencia del libro objetiva en sus páginas la convicción huacheña, aunque tal vez compartida por muchas otras comunidades, de que aquellos que llegamos de afuera (antropólogos, técnicos) no sólo no entendemos sino que muchas veces tampoco hacemos el esfuerzo suficiente para entender. Al ocuparse

17 En el original “(...) the strength of one element checks any dulling in the strength of the other. The presence of cosmos in cosmopolitics resists the tendency of politics to mean the give-and-take in an exclusive human club. The presence of politics in cosmopolitics resists the tendency of cosmos to mean a finite list of entities that must be taken into account. Cosmos protects against the premature closure of politics, and politics against the premature closure of cosmos” (Latour 2004: 454).

18 Además del caso ya mencionado, hasta el momento tenemos algunas noticias sobre los usos del libro: fue entregado a parientes lejanos que se sorprendieron gratamente, fue leído por entregas en el programa de una radio cercana, algunas docentes de la región se manifestaron interesadas en utilizarlo como material de lectura e incluso sirvió de base para la producción de una pequeña muestra itinerante en el Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba.

de controlar las formas y contenidos del libro los huacheños demostraban que sus herramientas para lidiar con las diferencias y los conflictos pueden ser más flexibles que las nuestras: un libro no es (necesariamente) un objeto inútil, sino un conjunto de relaciones capaces de ser controladas para conectarse con ellas y generar algo nuevo e interesante para todas las partes. Es verdad que parte de la historia escrita allí puede no ser tan bella como aquella memoria que se cría en los cerros; ambas son, en algún punto, inconmensurables. Pero en algún lugar, el libro también es una variación válida, nacida y criada para lidiar en un mundo donde las palabras en papel tienen más voz que las personas o los cerros. En este sentido, el libro no es exterior a los agenciamientos que permiten conocer en el cerro: en todo caso, produce ‘formas de saber’ (que incluyen a antropólogos) que *crian* un *producto* que está, de alguna manera, ‘controlado’. A diferencia de un artículo científico o de un ritual de *dar de comer*, el libro es incompleto para cada mundo, pero parcialmente conectado: esforzadamente controlado, inevitablemente equivocado.

## Referencias

- ALBERT, Bruce. 2015. “Postscriptum. Quando eu é um outro (e vice-versa)”. In: D. Kopenawa & B. Albert (aut.), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 512-549.
- ARNOLD, Denise. 1992. “Introducción”. In: D. Arnold, D. Jiménez & J.D. Yapita (comp.), *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol. pp. 15-30.
- ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios. 1994. “Comentario”. In: E. Espejo Ayca (aut.), *Jichha nä parl’ä. Ahora les voy a narrar*. La Paz: UNICEF / Casa de las Américas. pp. 165-183.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol.
- CRUZ, Pablo. 2012. “El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)”. *Indiana*, 29:221-251.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1):217-234.
- CRUZ DE TOLABA, Asunción; TOLABA, Benito; MAMANÍ, Celia; TOLABA, Clara Gabriela; BARRIONUEVO, David; CRUZ, Felipa; TOLABA, Felisa; MAMANI, Gladis Dora; MARTÍNEZ DE CRUZ, Gudelia; CRUZ, Inocencia; ZAMBRANO, Iván; CASIMIRO, Jesús; BARRIONUEVO, José; MARTÍNEZ, Juan Carlos; BARRIONUEVO, Julio; TOLABA, Julio; MAMANI, Lucía; CRUZ, María Inés; CRUZ, Mario; TOLABA, Milton; MAMANI, Pablo; BARRIONUEVO, Pedro; MAMANI, Pedro; CRUZ, Sergio J.; CRUZ, Tomás; TOLABA, Urbano; TOLABA Vanesa; MAMANI, Verónica; MARTÍNEZ, Victoria; MAMANI, Yanina; LEMA, Verónica; PAZZARELLI, Francis-

- co. 2015. *De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. La historia de la Comunidad Aborigen de Huachichocana*. La Plata: Edición de la Comunidad Aborigen de Huachichocana.
- DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, 25(2):334-370.
- GELL, Alfred. 1996. "Vogel's Net. Traps as Artworks and Artworks as Traps". *Journal of Material Culture*, 1(1):15-38.
- HOLBRAAD, Martin; MORTEN, Axel Pedersen; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13. Disponible em: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- LATOUR, Bruno. 2004. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge*, 10(3):450-62.
- LEMA, Verónica. 2013. "Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina". *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. CD Room.
- \_\_\_\_\_. 2014a. "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina". In A. Benedetti & J. Tomasi (eds.), *Espacialidades altoandinas. Avances de investigación desde el Noroeste argentino*. Buenos Aires: FFyL-UBA. pp. 301-338.
- \_\_\_\_\_. 2014b. "Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas". *Espaço Amerindio*, 8(1):59-82
- \_\_\_\_\_. 2017 "Del objeto al contexto: La(s) capa(s) "E" de Huachichocana III". *Chungara. Revista de Antropología chilena*, 49(2):209-226
- LEMA, Verónica; PAZZARELLI, Francisco. 2015. "Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible em: <http://nuevomundo.revues.org/67976> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.67976
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1989. *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*. La Paz: Hisbol.
- MIRANDA PÉREZ, José María. 2017. *Junto, tupido y abundante. Economías feriantes y [contra]organización política*. Buenos Aires: Antropofagia.
- PAZZARELLI, Francisco. 2014. "Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños". *Revista de Antropología Colombiana*, 50 (2): 95-118.
- \_\_\_\_\_. 2016. "La equivocación de las cocinas. Humos, humores y otros excesos en los Andes Meridionales". *Revista de Antropología*, 59 (3): 49-72.
- \_\_\_\_\_. 2017. "A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais". *Horizontes Antropológicos*, 23 (48): 129-149.
- PAZZARELLI, Francisco; GARCÍA, María Soledad. 2017. "Fieros y Criados. Devenires animales en los cerros jujeños". In: *XVI Congreso de Antropología en Colombia y V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, Bogotá.
- PAZZARELLI, Francisco; LEMA, Verónica. 2018a. "A pot where many worlds fit: culinary relations in the Andes of Northern Argentina". *Indiana*. En prensa
- \_\_\_\_\_. 2018b. "Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales Jujuy, Argentina". *Chungara. Revista de Antropología chilena*. En prensa

- RIVET, María Carolina; TOMASI, Jorge. 2016. "Casitas y Casas Mochas Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)". In: L. Bugallo & M. Vilca (eds.), *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy - Instituto Francés de Estudios Andinos. pp. 373-411.
- SALOMON, Frank; NIÑO-MURCIA, Mercedes. 2011. *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Ways with Writing*. Durham: Duke University Press.
- SPEDDING, Alison; ARNOLD, Denise. 2009. "La ritualidad en el Altiplano del pasado y de hoy en un marco identitario". In D. Arnold (ed.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: UNIR. Pp. 311-351.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "The cosmopolitical proposal". In: B. Latour & P. Weibel (eds.), *Making things public. Atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press. pp. 994-1003.
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. New York: AltaMira.
- VAN DEN BERG, Hans. 1989. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara*. Amsterdam: CEDLA.
- VAN KESSEL, Juan; CONDORI CRUZ, Dionisio. 1992. *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago de Chile: Vivarium.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1):3-22.

Recebido em 5 de setembro de 2017.

Aceito em 28 de maio de 2018.

## Reflexiones dislocadas: la antropología reversa de un líder *qom* del Chaco argentino

Gabriel Rodrigues Lopes

Becario doctoral del CONICET, doctorando en Antropología social (Universidad de Buenos Aires, UBA) e Investigador del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm/FFyL, UBA)

[gabo.sertao@gmail.com](mailto:gabo.sertao@gmail.com)

Florencia Tola

Investigadora Independiente CONICET, Investigadora del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm/FFyL, UBA) e Investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS)

[tolatoba2015@gmail.com](mailto:tolatoba2015@gmail.com)

### Resumo

Neste artigo propomo-nos refletir sobre as implicações da “antropologia reversa” (Wagner 1975, Kirsch 2006) ou “contra-etnologia” (Viveiros de Castro 2009). Para isso, retomamos os escritos de um líder político toba (*qom*) do Chaco argentino, Timoteo Francia, apresentados no livro *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (2011). Seus escritos são uma crítica aos excessos dos brancos, a sua cobiça desmesurada e às ânsias de progresso indiscriminado. Em seus textos, Timoteo posiciona-se no terreno da equivocação (*sensu* Viveiros de Castro) e desloca os sentidos de conceitos ocidentais tais como liberdade e selvagem. Este ensaio pretende vincular a contra-etnologia de Timoteo Francia com certos debates atuais na antropologia, tais como: a noção de pessoa feita de relações, a alteridade, a perspectiva, a hierarquia, a cosmopolítica, entre outros.

**Palavras-chave:** antropologia reversa; cosmopolítica; equivocação; Gran Chaco.

## Abstract

In this paper, we reflect on the cosmopolitic implications of “reverse anthropology” (Wagner 1975, Kirsch 2006) or “counter anthropology” (Viveiros de Castro 2009). In order to do so, we focus on the writings of a Toba political leader of the Argentinean Chaco, Timoteo Francia. His writings were published by the anthropologist Florencia Tola in the book *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (2011). His work is a critique of white people, their excessive ambition and their anxieties of indiscriminate progress. In his texts, Timoteo uses western concepts such as “freedom” and “savage”, giving them a different meaning. He inhabits the equivocation (*sensu* Viveiros de Castro) that exists between the Toba world and that of white people. This paper tries to tie Timoteo’s counter anthropology with some contemporary debates of Anthropology, such as the notion of person done of relations, alterity, perspective, hierarchy, cosmopolitics, among others.

**Keywords:** Reverse anthropology; Cosmopolitics; Equivocation; Gran Chaco.

## Introducción

En 2011 una de las autoras de este artículo publica un libro en co-autoría con un muerto: Timoteo Francia<sup>1</sup>. Al menos, con un muerto desde un solo punto de vista: aquél que sostiene que con el fin de los latidos del corazón se acaba la vitalidad de una persona. Ésta no es, sin duda, la lectura que haría Timoteo, filósofo *qom* del Chaco argentino<sup>2</sup>. La persona existe antes y después de la pequeña existencia humana que conocemos. Como espíritu de bebé aún no nacido y como espíritu de muerto que, por un tiempo, ronda por su casa, la persona (*shiyaxaua*) es, desde la perspectiva *qom*, más amplia. No solo porque esta

---

1 Timoteo Francia fue un pensador, cazador y líder político *qom* (toba) que nació en la antigua Misión franciscana *Laishi*, en la provincia de Formosa (Argentina), el 3 de julio de 1965. Fue el primer hijo de Hermenegilda López y Zenón Francia. De niño trabajaba en las cosechas de algodón en Chaco junto a su familia. Cuando terminaba la época de cosecha, Timoteo regresaba a *Laishi*, donde cursó la escuela primaria. Luego se trasladaron a Pampa del Indio (Provincia de Chaco) y allí continuó sus estudios. Hacia 1980 se instalaron en el barrio periurbano de la capital formoseña, *Namqom*, en donde vivió hasta su muerte en 2008. Además de cazar y pescar, Timoteo solía dedicarse a las reivindicaciones políticas, territoriales y sanitarias de su comunidad. Asistía a capacitaciones, talleres y encuentros provinciales y nacionales con miras a aprender sobre leyes, legislaciones y derechos indígenas.

2 El Gran Chaco constituye una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte norte de Argentina, este de Bolivia, oeste de Paraguay y sur de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la pre-cordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. En Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del centro y norte del país. Los tobas pertenecen —junto con los pilagá y los mocoví— a la familia lingüística Guaycurú y se autodenominan *qom*.

condición es común a entidades que los naturalistas concebimos como objetos inertes, inanimados y desubjetivados, o como animales, fenómenos climáticos o alucinaciones, sino porque incluso cuando esta condición se expresa en un humano, ella no comienza en el momento del nacimiento ni termina cuando cesa la respiración (Tola 2012).

Hecha esta aclaración, es posible sostener que Timoteo y Florencia escribieron juntos un libro aun a pesar de la ausencia de cuerpo del primero. Timoteo vive en sus escritos en los que durante treinta años plasmó reflexiones, pensamientos, conocimientos, consejos, enseñanzas, legislaciones utópicas suyas y no solo suyas. El libro *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (Francia & Tola 2011), a partir del cual decidimos hacer esta reflexión, contiene la palabra de Timoteo, de *los/as antiguos/as*, de *los/as jóvenes*, de *los cazadores*, de *los Pastores evangélicos qom*, de *los seres no-humanos del monte y*, de manera reversa, de *los roqshe* o blancos<sup>3</sup>. Esto último es así, no sólo porque en él escriben académicos no indígenas en diálogo con Timoteo (esos son otros blancos), sino, sobre todo, porque muchas de las palabras de Timoteo son una reelaboración, una crítica, una antropofagia de numerosas palabras —pensamientos, leyes, Biblia, prejuicios— elaboradas por quienes, sin duda, no son *qom*, son *roqshe* ('blancos'), un tipo particular de *shiyaxaua*. Devorando el manifiesto antropófago oswaldiano (Andrade 1928), con su profundo aforismo "sólo me interesa lo que no es mío", podríamos experimentar una potencial idea de Timoteo: "pregunté a un hombre lo que era la libertad y él me respondió que era la independencia del albedrío, según la razón de uno mismo. Ese hombre se llamada Immanuel Kant. Me lo comí" (*ibid.*)<sup>4</sup>.

La reflexión de Francia es *reversa* porque en ella se habla de sí a través del *otro*, es decir, de nosotros. Su reflexión es *dislocada* por ubicarse en otro lugar para hablar de las aparentes mismas cosas de las que hablamos los blancos. Decimos "aparentes" y es en este punto en el que decidimos ubicar la presente reflexión. ¿Los términos usados por Timoteo

3 Luego de emprender varios proyectos juntos, en 2008 Florencia Tola decidió junto con Timoteo Francia escribir un libro. Sin embargo, esto no pudo realizarse ya que a los pocos días él murió a raíz de una tuberculosis mal tratada. Su familia le entregó todos sus escritos, a pedido de Timoteo, para que el proyecto del libro pudiera realizarse. Luego de transcribir sus textos, la coautora se dedicó, en un primer momento, a encontrar las vinculaciones entre ellos. En función de éstas, en un segundo momento, estableció ejes rectores que estructuraran el libro. Luego de organizar, durante un año, el material con base en los temas centrales, sus escritos fueron revisados con la intención de que la gramática, la sintaxis y la ortografía no entorpecieran la lectura. Si bien los textos de Timoteo eran el fruto de casi treinta años de reflexión, su escritura fue fragmentaria y ligada a los talleres a los que asistía, a cursos, asambleas y acontecimientos políticos. Sus textos no fueron redactados con miras a ser publicados en un libro. Y aquí radicó el mayor desafío: ensamblar las ideas, pensamientos, inquietudes y reflexiones de Timoteo, creando con ellos un libro.

4 En el original se lee así: "Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o" (1928).

en castellano en su libro *Reflexiones dislocadas* remiten a lo mismo que ellos designan para quienes no somos *qom*? ¿Cómo traducir la complejidad y creatividad de otro mundo haciendo uso de los mismos términos usados por el *otro*? Este escrito no pretende ser más que reflexiones conjuntas sobre la naturaleza (equivoca) de la etnografía y sobre el mundo que el pensamiento del *otro* hace posible, siempre que deseemos dejarnos afectar por él y dislocar nuestra mirada, ejercicio éste en el que Timoteo tenía sobrada experiencia.

### La libertad como equivocación y otros excesos

“Acá nadie es libre, todos dependemos unos de otros, del monte, de los árboles, de la tierra. La tierra es lo que nos mantiene, como sus hijos. Recurrimos a ella y ella ofrece” (2011: 78), dice Timoteo. La *libertad* en las sociedades urbanas está relacionada a la individualidad, a no estar atado a relaciones que reducen o limitan la autonomía. Cuantos menos cables reales de conexión tengamos, más libre seremos para poder autodeterminarnos. Éste es uno de los sentidos que podríamos dar al concepto *libertad*.

Ahora bien, Timoteo pareciera no estar refiriéndose a eso cuando dice que los *qom* no son libres ni aspiran a serlo. Desde nuestra óptica, podríamos escandalizarnos con esta aseveración: los *qom* no aspiran a ser libres. Pero, el comentario contra-antropológico de Timoteo acerca de la libertad es bastante más complejo. Timoteo recurre a la noción occidental de libertad que aprendió en la escuela, en las capacitaciones y leyes para cargarla de otro sentido. Al decir “acá nadie es libre” no está sufriendo o lamentándose de una supuesta carencia. Por el contrario, “acá nadie es libre” nos abre otro universo de sentido y de relación no caracterizado por el anhelo de libertad —en nuestros términos— ni por el sufrimiento de la libertad —en sus términos—. Es decir, la idea que podríamos reconstruir, en nuestros términos, sería la siguiente: los *qom* no somos libres como los blancos, ni aspiramos a esa independencia e individualidad. Nosotros estamos mutuamente imbricados unos con/en otros, cuerpo con cuerpo, humanos y animales, animales y plantas, cielo y tierra, vivos y muertos. Tenemos cables que nos conectan por donde miremos aunque ustedes no los vean. Todos dependemos unos de otros (monte, arboles, tierra, espíritus) y eso nos hace *qom* y no nos plantea un problema de ausencia de libertad ni nos hace aspirar a una supuesta libertad.

Así, el concepto occidental de libertad tomado por Timoteo Francia y tamizado con su grilla ontológica refiere a una libertad que no es la occidental neoliberal. Esta última no da cuenta de los sentidos de las relaciones sociales *qom* y, de mantener este concepto, deberíamos traicionar su sentido original (al igual que lo hizo Timoteo) si es que queremos

tomar en serio lo que él entiende por “libertad”. ¿Qué sería tomar en serio su noción de libertad? Vaciarla de los contenidos que posee, tomarla como concepto y extraer de él las máximas consecuencias. Es decir, no solo entender *qué es* “libertad” para Timoteo, sino estar atentos al modo en que este concepto subvierte nuestra noción de libertad. ¿Cómo su libertad me hace pensar de otro modo acerca de *mi* naturalizada libertad?

En el homónimo *libertad* se concentra una de las tantas equivocaciones entre *qom* y *roqshe*. Más que intentar no defraudar nuestros conceptos y suponer una cierta univocidad en ellos, al ubicarnos en el equívoco generado por la homonimia engañosa (Viveiros de Castro 2004) intentamos corrernos del sentido que les atribuimos *a priori*. Usamos nuestros conceptos para hablar de los conceptos *qom* y tomamos muchas veces los conceptos como sinónimos transculturales. Timoteo usa nuestros conceptos para hablar de sí, de su mundo, pero no cae en el engaño de la univocidad, habita el equívoco y crea en él, al permitirse jugar con los sentidos y desestabilizar nuestros conceptos a partir de sus propias nociones y pensamientos. Así, “en vez de desagregar sistemas holísticos por medio de categorías analíticas inadecuadas, tal vez tuviésemos que *buscar una aprehensión holística de la manera con que nuestros sujetos de investigación desagregan sus propios constructos*” (Strathern 2014: 241, cursiva del original).

La relación etnográfica entre Florencia Tola (antropóloga porteña) y Timoteo Francia (antropólogo *qom*) se concentra en las prácticas, metáforas y símbolos autorreferenciales que dan sentido al mundo *qom* (en ningún momento el libro apela a explicaciones psicológicas basadas en la creencia o en explicaciones en función de la verdad o falsedad de alguna aseveración). Esta relación enuncia posiciones ontológicas ya que la antropóloga se ubica en el lugar del “no saber transcendental” (Goldman 2016a)<sup>5</sup> y de la equivocación entre mundos. La equivocación intercultural, así como la inconmensurabilidad mutua

---

5 El no-saber transcendental es lo que hay luego de cruzar el límite del pensamiento occidental moderno. Una vez allí, se exige la no-solidaridad con el punto de vista del observador, ante la discontinuidad epistémica y ontológica con la filosofía moderna occidental. En términos deleuzianos (2017), podríamos decir que si el investigador es capaz de prever un límite en el modo de descripción del mundo (presupuestos a los que suele recurrir) podría, al anticipar este límite, conjurar la emergencia del umbral-no-saber trascendental utilizando la común arrogancia moderna científica: sobrecodificar lo que no puede saber y explicarlo en sus términos. Junto con el límite-discontinuidad o límite-equivocación aparece inevitablemente el umbral-no-saber, un nuevo agenciamiento que fuerza un cambio radical en el agenciamiento anterior, es decir, en los presupuestos. Por ende, es preciso “obviar” (Wagner 2010) lo conocido para dar cuenta de su gemelo: lo desconocido. A partir de allí, todo es nuevo: conceptos, modos de descripción, códigos. Y eso tal vez sólo sea posible al prestar atención a ese “desconocido fundamental” (Stengers 2017), a lo que dicen y hacen los/as nativos/as y a lo que reflexionan sobre su mundo y sobre sus otros, y en esta relación no se puede saber de antemano adónde se llegará. Sin embargo, como dice Goldman (2016), el no-sabemos transcendental lejos de paralizar nos sirve como motor de impulsión y, Wagner agregaría (2010), de creación e invención.

entre diferentes nociones acerca de los *sentidos comunes* es uno de los problemas serios de incomprensión y falta de comunicación entre el antropólogo y el nativo (además de los lingüísticos, los contextuales, la empatía, los prejuicios previos), tal como nos alertó Viveiros de Castro (2015).

Siguiendo con el autor (2015), la equivocidad no es un error, una falla, un muro que traba la relación, sino la base misma de la relación, un objeto de estudio antropológico, enmarcado en un proyecto de traducción, de intentar comunicarse por la diferencia, en vez de callar al *otro*. *Reflexiones dislocadas* piensa el equívoco, entonces, no como un defecto o falta de interpretación, sino como un “exceso” de interpretación en la medida en que desconocemos que hay más de una interpretación en juego (Viveiros de Castro *ibid.*). La socióloga aymara-boliviana, Silvia Cusicanqui (2015, 2017), expresa que para dar cuenta de la *diferencia* hay que habitar en el equívoco, en la contradicción, pero con creatividad; tomar las premisas como heterogéneas y reconocer el “doble”. Allí se ubica el tejido *ch'ixi*, “el devenir que entreteje los opuestos” que permite “convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia” (2017: 228). De este modo, es posible liberarse de la esquizofrenia colectiva occidental que demanda la elección de uno o de otro. Sobre esto, ella aclara que si tuviese que traducir el término *double bind* del esquizo de Bateson (aquel sujeto delante de una disyuntiva sin salida) sería “en aymara, *pä chuyma*”. Este concepto se refiere a “un alma dividida, o literalmente a una doble entraña” (2015: 334), pues “se trata de conocer con el *chuyma*, con el corazón y los pulmones, que es el lugar donde se piensa de un modo comunitario y memorioso” (2017: 227).

### ¿Qué imagen refleja el espejo?

¿Qué hacer con la alianza potencial, el chamanismo, los mecanismos internos de conjuración del Estado, la brujería, los seres no-humanos y otros mundos que siempre fueron post-humanistas? Si otorgamos dignidad epistémica y ontológica a esos mundos en donde un chamán succiona del cuerpo del enfermo una piedra que es una extensión del chamán atacante, donde el cuerpo humano es fabricado por medio de otros cuerpos humanos, animales y no-humanos, donde la grasa de tigre permite a los líderes políticos hacerse respetar por los políticos blancos y donde no hace falta la ingesta de psicoactivos para viajar a la luna o descender a las profundidades de la tierra y conocer la naturaleza humana de quienes allí habitan<sup>6</sup>, no necesitamos valernos de nociones como “representación”, “cosmovisión”, “ilusión”, “ideología”, “imaginación” o “proyección”.

6 Todos estos son rasgos propios de la ontología, del chamanismo y la cosmología *qom* (cf. Tola 2012).

Con estos conceptos estaríamos *interpretando* un discurso nativo y *explicando* lo que los mismos nativos no logran discernir. Si jugamos con nuestros interlocutores a la Gran División, sin duda, nosotros tendremos, tal como dice Favret-Saada, “la mejor ubicación (la del saber, la ciencia, la verdad, lo real, la de ver desde lo alto) y ellos la peor” (Favret-Saada 2009: 151, traducción nuestra). Ahora, ¿qué pasaría si dejáramos de lado todo intento de, por ejemplo, “*explicar* la hechicería [para] [...] entender *qué es* un hechizo” desde el punto de vista de nuestros interlocutores (Vanzolini 2015: 39)? En este caso, ya no interpretaríamos, por ejemplo, que la hechicería es un intento de llevar adelante maniobras políticas o una crítica al capitalismo y la desigualdad —siendo éstas “supuestas razones oscuras incomprendidas por los nativos” (*ibid.*)—, sino que enfocaríamos en las razones que nuestros interlocutores esgrimen sobre el hechizo.

Así como el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996) y los *cargo cults* (Wagner 2012)<sup>7</sup> fueron pensados como una alter-antropología o una antropología reversa en el sentido de que contienen una teoría de lo humano y de la alteridad, las ideas de Timoteo son también una antropología *qom* que reflexiona sobre el ser humano, sus relaciones, el entorno y la vida. Su filosofía enraizada en la tierra es una *filosofía con la gente adentro*<sup>8</sup> (Ingold 1992: 696) y por tanto, ella es una antropología. Pues, si lo que define la antropología no es su punto de partida sino la capacidad de cambiar de perspectiva (Goldman 2016b), podríamos decir que tenemos con Timoteo un ejercicio de antropología reversa: aquella antropología elaborada desde la perspectiva de los nativos que imagina el mundo de sus otros (nosotros) de un modo diferente del modo en que nosotros nos persuadimos que es (Wagner 2012; *cf.* también Goldman & Viveiros de Castro 2016).

Veamos algunas de estas ideas:

Quizás somos pobres en bienes materiales o carenciados, pero no en recursos sustentables potenciales y, menos aun, en ideas. *Los recursos y las ideas* son los que permitieron nuestra presencia de hoy en el mundo (Francia & Tola 2011: 65, subrayado nuestro).

7 Roy Wagner fue el primero que identificó en los colectivos que estudiaba la contraparte de la antropología. Los *cargo cults* melanesios fueron vistos por él como una antropología reversa o variantes invertidas de la antropología, una forma de pensar la cultura del blanco (bienes manufacturados, el mercado asalariado, la producción). Ellos serían formas nativas de pensar la modernidad occidental desde su propio punto de vista.

8 “*Anthropology is philosophy with the people in*” (1992: 696).

En ese mundo del cual somos parte no hay lucha de contrarios, ni de destrucción sino *oposición complementaria y recíproca para generar nuevos estados, siempre con armonía y equilibrio, no en caos ni con ansiedad de dominio*. Ésta es una de las características del pensamiento indígena, de una ideología que ha adoptado las leyes de la naturaleza, tomándolas como leyes propias de la comunidad e incorporándolas al derecho consuetudinario (*ibíd.*: 66-67, subrayado nuestro).

En el transcurso de los tiempos, el pueblo indígena tuvo y tiene una actitud exorbitante, respecto, de la grandísima noción de *responsabilidad*. Además, tiene una actitud de *agradecimiento* por los favores obtenidos en la interrelación con el medio donde se gesta la relación y la aplicación de los principios de su existencia (*ibíd.*: 68).

Cada especie converge su vida en el suelo. Como dicen nuestros ancianos 'porque *son nuestros hermanos, deberíamos cuidarlos*' [...]. Por nuestra tierra somos capaces de hacerlo todo. Comprendan los blancos que *al tocarnos la tierra están manoseando la vida* (*ibíd.*: 78, subrayado nuestro).

Ahora bien, tomar estas ideas sobre la hermandad que existe con seres no-humanos, sobre la tierra como espacio donde se origina la relación, sobre la oposición complementaria y recíproca entre las personas o sobre el valor performativo de las ideas, como teorías nativas con las que dialogar y por las cuales dejarnos afectar no necesariamente implica exotizar al *otro*, inventar alteridades o esencializarlo. El camino de tomar estas ideas como conceptos deja a un lado la primacía del pensamiento antropológico como algo exclusivo de un *nosotros* y, por ende, más que datos a ser leídos con las teorías antropológicas elaboradas en otras latitudes, los conceptos nativos pasan a ocupar una posición ya no subsidiaria sino central en la construcción de un texto antropológico.

Si no optamos por este camino y nos decidimos por la vía de la *interpretación* del *otro* —echando luz sobre un mundo que él no logra discernir por tener tan solo lecturas parciales y opacas— ¿qué le queda a la antropología? Como dice Goldman (2012), ella está confinada a hablar del investigador (labor, sin duda, narcisista), estudiar a los indígenas con los conceptos académicos previos del investigador (poder, clase, alienación, acumulación) o, incluso, ni siquiera hablar de él, dado que ya no existe más ese *otro* puesto que *todos somos iguales*. En este caso, no tiene más sentido hacer etnografía porque lo que el espejo refleja no es más que otra faceta posible de mí misma. ¿Para qué ir a hacer trabajo de campo si *a priori* ya sé lo que es la libertad?

**Afectándonos unos a otros**

Poner entre paréntesis aquellas autovacunas que los antropólogos se inyectan para verse a sí mismos reflejados en el espejo de la no-alteridad no consiste solamente en adoptar la actitud fenomenológica de suspender las categorías científicas heredadas de la tradición europea. Por el contrario, la propuesta contra-antropológica o reversa aspira a que las categorías ajenas transformen nuestro aparato conceptual; nuestro mundo. Si nos dejamos afectar por el pensamiento de Timoteo — del mismo modo en que él se dejó afectar por el nuestro — ¿qué otras posibilidades de lectura se abren?

Por lo pronto, para que estas otras opciones de lectura puedan ocurrir es preciso despojarse de la idea de que el gran divisor (“antropóloga”/“alteridad”, “él”/“nosotros”) es un dualismo inhibitor del pensamiento. La artificialidad entre “nosotros” y “ellos” está presente en la elaboración de un producto literario (*Reflexiones dislocadas*) dedicado a dar cuenta de un problema que está muy lejos de ser artificial. Por el contrario, él abre un espacio conceptual para otros (Strathern 2014), es decir, nos enseña “cómo manipular ideas y conceptos familiares para transmitir ideas y conceptos extranjeros” (*ibíd.*: 184). Siguiendo con esta autora y retomando nuestro ejemplo, el término “libertad” sirve para establecer contrastes entre las formas de relaciones *qom* y las euro-americanas porque encuentra sentido en ambos mundos y, al mismo tiempo, es útil para hablar acerca de modos profundamente diferentes de relacionarse con el mundo.

En ese sentido, como dirían Deleuze y Guattari (1995-1997), dualismo puede ser un modo de lidiar, de pensar las cosas y no de estabilizarlas, pues sólo hay multiplicidades. O, en palabras de Tarde (2006: 73), “existir es diferir”: es más potente tomar la diferencia como relación (y la relación como diferencia) y no como un simple término, como recuerda Vargas (2006), es decir, “como dinamismo de una potencia y no como atributo de una esencia”, ya que la diferencia es “fundamento de la existencia y, consecuentemente, la renuncia al dualismo cartesiano entre materia y espíritu, entre naturaleza y sociedad” (Vargas 2006: 16-20).

Retomando esta idea, Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) expresan que si partimos de que “pensar es diferir” y de que diferir es un acto marcadamente político porque se opone a aquello que limita dicho diferir, las reflexiones de Timoteo contienen un enorme potencial político. Ellas llevan al extremo la capacidad de diferir, su oposición permanente a formas instituidas y dominantes de componer el mundo, de pensar la alteridad, la naturaleza y las relaciones.

Al igual que cierta antropología contemporánea preocupada por la diferencia y por

el diferir, Timoteo parte de los conceptos del *otro*, reflexiona recursivamente y encuentra inadecuaciones entre una *qom lataxaq* ('forma de ser-hacer *qom*') y el pensamiento dominante y, a partir de dicho contraste, transforma sentidos y crea conceptos. En vez de remitirse a una salida que disuelve la dualidad en algo estático y equivalente o una dialéctica con su síntesis armónica (Viveiros de Castro 2013; Lévi-Strauss 1993), hay más bien un dualismo interminable (*ibíd.*: 2013). Allí la relación entre invención y convención es una relación dialéctica, en el sentido dado por Wagner (2012: 141). Más que hegeliana y marxista, es entonces más simple, al modo de un diálogo, con tensión y alternancia, "entre dos concepciones o puntos de vista simultáneamente contradictorios y solidarios entre sí (...) un modo de pensar, una dialéctica [que] opera explorando contradicciones" (*ibíd.*: 141). Por ejemplo, la noción de "salvaje" cobra, en sus escritos, una connotación particular. Los *qom* fueron desde la conquista militar del Gran Chaco considerados salvajes y esto fue parte de la justificación de la misma. Sin embargo, en sus escritos Timoteo se pregunta ¿quién es el salvaje y bajo qué punto de vista? Veamos dos fragmentos:

Tan desvalorizados hemos sido que en no pocos lugares se nos llamó 'salvajes' y se nos asoció con la idea de potenciales delincuentes. La identidad de las naciones indígenas fue maltratada, humillada y, en muchos casos, exterminada (Francia & Tola 2011: 32).

El barbarismo puede representarnos en tiempos de la modernidad y el consumismo, la explotación y la contaminación sin control abrazar a los grupos humanos con brazos letales. El capitalista te dice 'lo tuyo es tuyo, individual y nadie puede compartir contigo -privado'. Acá está el origen del egoísmo y la mezquindad como concepto metafísico, es decir, su objetivo es incomprendible-oscuro, por lo tanto, salvaje (*ibíd.*: 64).

Lejos de encasillar los sentidos de los términos dados por Timoteo a conceptos como "libertad" o "salvaje", *Reflexiones dislocadas* es un intento por distanciarse de un enfoque funcionalista que explica el mundo *qom* únicamente a partir de su relación con el Estado-nación. En este enfoque, los *qom* serían apenas la versión local (una ilustración) de la fuerza destructora y homogeneizadora del Capital y del Estado, que los *argentinizan*, *criollizan*, *españolizan*, *occidentalizan*, etc.; marionetas o barriletes sujetos, dependientes de su acción. Explicaciones en esos términos reducen la vida a un modelo de equilibrio y las realizaciones humanas al nivel de mero arreglos (Wagner 2012), ya que otorgan un rol determinante a fuerzas exteriores que los nativos no conocen y ni controlan (Goldman 2016).

Por el contrario, *Reflexiones dislocadas* se alinea quizás en un enfoque post-estructuralista, de inspiración wagneriana, en que “todo ser humano es un ‘antropólogo’, inventor de cultura” (Wagner 2012: 108), y levistraussiana, atento a la “economía simbólica de la alteridad” (Viveiros de Castro 2002): es decir, a la agencia indígena, las interrelaciones entre cosmologías y sociologías nativas, la tensión entre identidad y alteridad, las teorías nativas sobre el mundo de los blancos —uno más de sus *otros*—. En trabajos como éste, la alteridad posee una función diferente de la que ocupa en los estudios vinculados a la economía política y a la etnología del contacto, en los que se lee un esfuerzo por reducir las diferencias a fin de, retomando la sugerencia de Viveiros de Castro (1999) para la etnología brasilera, hablar más de una sociología de la Argentina indígena que de una sociología indígena en Argentina.

### **(Cosmo)política qom**

*Reflexiones dislocadas* contiene muchos paralelos, alusiones e informaciones de temas clásicos de la antropología política y de la etnología amerindia de las tierras bajas sudamericanas. Nos encontramos ante el esfuerzo reflexivo de Timoteo por poner en relación modos de pensamiento diferentes, observando las constantes y las interrupciones epistémicas y/u ontológicas, entre aquellos y su propia filosofía política. Él elabora una contra-antropología acerca de la asimetría de poderes (con los dueños de animales), con críticas explícitas al concepto de “desarrollo”, con reflexiones políticas e ideas que retoman la tensión entre identidad y diferencia en la antropología, no ansiando la asimilación o la reducción de la diferencia ni la jerarquización de puntos de vistas, sino contemplando su intensificación.

La metafísica occidental y su oposición ser o no-ser no da espacio para la composición, para las variaciones (que encontramos en el pensamiento amerindio, en el *tercero* en Lévi-Strauss, en el *dos* en Clastres, en el *chi'xi* en Cusicanqui), pues el carácter solipsista de su “yo soy” niega el estar abierto al exterior. En cambio, la metafísica del tener (*avoir*) propuesta por Tarde (2006) es una línea de fuga del principio de no-contradicción (tal como sostiene Bastide, 1989) de la lógica moderna, de la dialéctica que debe terminar en síntesis. Es que *allí* se puede tener más o tener menos, porque en el “yo tengo”, lo poseído y lo poseedor “están dados a la vez como inseparables” (Tarde 2006: 85); la apertura al exterior, al *otro*, es fundamental “puesto que el ser es el tener” (*ibíd.*: 93): es el tener el que da movimiento a la existencia o, como diría el antropófago, sólo me interesa tener lo que no me hace ser únicamente yo.

La antropología de Timoteo promueve entonces un cambio radical: en vez de

quedarse en dualismos infecundos — diría Tarde o Stengers — buscando la esencia identitaria de los entes, se interesa “por sus propiedades diferenciales, por sus zonas de potencia” (Vargas 2006: 19), en pensar “las situaciones estáticas como bloqueos de movimiento, los estados permanecen como diligencias transitorias en procesos de devenir” (*ibid.*: 20). La dialéctica no tiene por qué terminar en alguna síntesis (Wagner 2012) y en los encuentros con nuestros/as interlocutores en campo, cuando intensificamos la diferencia en lo que ésta tiene justamente de diferente, como ya expresó Lévi-Strauss (1993: 245), la distancia mínima entre sus términos se alarga. Esto exige de la antropología tomar su caro concepto de “cultura” como un concepto relacional a fin de dar cuenta de la invención-creatividad nativa que, como la nuestra, es “ávida” (*sensu* Tarde): ambiciona el infinito. Como sabemos — o como deberíamos saber — ni la fotografía ni la etnografía pueden capturar el rizoma, el infinitesimal y, por tanto, “deberíamos limitarnos a concebir la existencia de muy lejos, abandonando la ambición de penetrarlo” (Lévi-Strauss 1993: 217).

Cuando Timoteo expresa que “El Estado no tuvo en cuenta nuestros modos de concepción de las cosas ni de la tierra (...) nuestra visión de la presencia milenaria se tiene que tener en cuenta...” (2011: 84) indica que su perspectiva sí contempla la existencia de otras sin la negación de las demás, es decir, sin la mediación jerárquica presente en la perspectiva occidental — sea la del punto de vista de Dios, sea la del relativismo cultural. Allí no hay lugar para una perspectiva (jerárquica) de un todo superior a otros puntos de vista (Lima 2008). ¿Cuál sería un tipo de relativismo *qom*? Serían, tal vez, un relativismo que tendría en cuenta las perspectivas humanas y no-humanas también. De hecho, el dueño de los animales posee un punto de vista porque, si no, ¿por qué escondería las presas? O ¿cómo explicar que *nouet* (dueño del monte) entregue presas a unos y no a otros? ¿Cómo elige a quienes recibirán los dones? Un relativismo *qom* no vería la naturaleza como sometida a un papel estable y dado de antemano, tal como sucede en el relativismo antropológico clásico.

Con ello no proponemos que los *qom* sean perspectivistas, mal-leyendo de este modo el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996), sino que sostenemos que podríamos encontrar en los escritos de Timoteo Francia otras herramientas conceptuales frente a las occidentales, que ponen la *diferencia* al servicio de la identidad (relativismo cultural) y del todo (punto de vista del Dios sociólogo). En ambos casos, estas se constituyen como prácticas de conocimiento que incorporan, anexas la perspectiva ajena, la anulan para convertirla en “representación”, en donde el referente de cada imagen es otra imagen y así, al intentar eliminar la referencialidad social, otros referentes van a ocupar la posición vacante (Strathern 2014) y sabemos que el punto de

vista del observador terminará siendo el privilegiado.

En las relaciones del *pi'ioxonaq* (chamán) con *nouet* (cuando éste le da poder) y con otros dueños de animales, así como en la relación del pensamiento de Timoteo con la racionalidad occidental contemporánea encontramos cierta equivalencia entre las distancias relativas (Lévi-Strauss 1993) de uno con su *otro*. Estas diferencias no terminan en identidad (ya sea unidad o totalidad). Para dar cuenta de ellas sería necesario, entonces, tomar las diferencias como diferencias, en su intensidad, como dirían Tarde y Goldman y no, recordando a Goldman & Viveiros de Castro (2016) y Viveiros de Castro (2013, 2015), desde la *verticalidad jerárquica* del relativismo (primera persona que se convierte en nativo para experimentar como piensa y siente el mundo o transforma el punto de vista del *otro* en parte del suyo), *ni tampoco de un supuesto horizontalismo democrático* homogeneizador (tercera persona que reconstruye el modo en que el nativo piensa y siente el mundo y que desaparece de la relación). Contra esas dos alternativas, no queda sino apelar a la propia creatividad nativa para lidiar con la diferencia, más relacionada con la transversalidad, la trama, el rizoma (conexiones, agenciamientos, reciprocidades cosmológicas), en términos deleuzoguattarianos (1995-1997).

Ahí se reconoce la autoridad de los *otros* y los juegos de posiciones en su mundo cosmopolítico. Como recuerda Goldman (2016) en diálogo con Guattari, la cuestión para el/la antropólogo/a es saber cómo dar cuenta del trazo transversal de las relaciones entre, por un lado, lo aprendido en la academia y, por otro, lo que logró ver y qué le fue enseñado por sus sujetos de investigación en campo. La narrativa de Timoteo nos exige una mirada cuidadosa y sería que ponga en sospecha los viejos prejuicios que nos llevan a imaginar como homogéneo e indiferenciado lo que desconocemos (Tarde 2006).

\*\*\*

¿Cómo salir de los dualismos cartesianos sin fundar otros u oponerse a los viejos? O ¿qué hacer cuando las teorías nativas sobre “política”, “libertad” o “salvaje” entran en conflicto con las occidentales-argentinas? ¿Elegir, en ciertos contextos entre una y otra, o más bien, quitar el velo protector que da inmunidad y superioridad a nuestros conceptos y categorías ya convertidas en “naturaleza”, en innatas? Si con *Reflexiones dislocadas* se logró ampliar el “mundo” con el “mundo” *qom*, ¿qué hacer con ello? ¿qué hacer si el don de Timoteo nos produjo, además de reflexión, un efecto?

Al poner en diálogo el pensamiento de Timoteo con otras tradiciones, la intención de la co-autora del libro pareció ser mostrar que si mucha gente encuentra en el budismo

(tal como se lee en *Reflexiones dislocadas* el diálogo entre el budismo escrito por especialistas en filosofía oriental y la ontología qom) respuestas y soluciones a muchas cuestiones existenciales, también sería posible encontrarlas en las “formas de vivir” que la perspectiva de ese pueblo chaqueño anuncia. Que la libertad, la reciprocidad, las relaciones entre seres, hacer enamorar o dividir parejas, y otras cosas humanas, componen mundos “infinitesimales” (Tarde 2006) diferentes de los nuestros. ¿No es ese el papel de la antropología: multiplicar nuestro mundo?

En un pasaje de la *Sociedad contra el Estado*, Clastres (2013) decía que era preciso aceptar la idea de que si al mirarnos en el espejo no encontramos nuestro reflejo, ello no quiere decir que no haya nada para mirar. Es justamente no reconociéndonos en la imagen en el espejo que encontramos el movimiento que nos remite a los *tupí* caníbales de la costa brasileña que, según Viveiros de Castro (2013), comían al otro no para transformarlos en ellos sino para salirse de sí mismos y transformarse en otros. Strathern (2014) diría que el antropólogo Timoteo ha logrado persuadirnos de que aún hay relaciones significativas a ser estudiadas.

## Referencias

- ANDRADE, Oswald. 1928. “Manifiesto antropófago”. *Revista de Antropofagia*, 1(1):7.
- BASTIDE, Roger. 1989. *As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda.
- CLASTRES, Pierre. 2013. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNaify.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas chi'xi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- \_\_\_\_\_. 2017. “Entrevista. Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura *ch'ixi* de los mundos”. *R@U*, 9(2):219-232.
- DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Félix. 1995-1997. *Mil Platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34.
- FRANCIA, Timoteo & TOLA, Florencia. 2011. *Reflexiones dislocadas: pensamientos políticos y filosóficos qom*. Buenos Aires: Rumbo Sur / Facultad de Filosofía y Letras - UBA.
- GOLDMAN, Marcio. 2012. “Antropología Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman”. *Campos*, 13(1):93-108.
- \_\_\_\_\_. 2016a. “Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica”. *Cuadernos de Antropología Social*, 44:27-35.
- \_\_\_\_\_. 2016b. *Mais alguma antropologia. Ensaio de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio.

- GOLDMAN, Marcio & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. Marilyn Strathern: uma antropologia em camera lenta. In: M. Goldman (ed.), *Mais alguma antropologia. Ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio. pp. 119-152.
- HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The politics of ontology: anthropological positions". *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website*. Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acesso em: 18 oct. 2016.
- INGOLD, Tim. 1992. "Editorial". *Man*, 27(4):693-96.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *Historia de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Uma história do dois, do uno e do terceiro". In: R. Queiroz, R. Caixeta & R. F. Nobre (eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 209-264.
- STENGERS, Isabelle. 2017. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify.
- TARDE, Gabriel. [1893] 2006. *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- TOLA, Florencia. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobos del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VARGAS, Eduardo Viana. 2006. "Prólogo. Multiplicando los agentes del mundo: Gabriel Tarde y la sociología infinitesimal". In: G. Tarde, *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus. pp. 13-21.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Etnología brasileira". In: S. Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Volume I: Antropologia*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS. pp. 109-223.
- \_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1):3-22.
- \_\_\_\_\_. 2013. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify
- WAGNER, Roy. [1975] 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.

Recebido em 28 de setembro de 2017.

Aceito em 27 de maio de 2018.

## Quando macacos e humanos compõem mundos: relações entre o carayá (bugio-preto) e os *Qom* no Gran Chaco

Celeste Medrano

Doutora em Antropologia, Universidad de Buenos Aires  
Investigadora Asistente, CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA)  
[celestazo@hotmail.com](mailto:celestazo@hotmail.com)

### Resumo

Esta contribuição se propõe a analisar as relações entretecidas entre os *Qom* (Toba) e os macacos uivadores (*Alouatta caraya*, conhecidos no Brasil como bugios-pretos, e na Argentina como carayás) no Gran Chaco argentino. Para tanto, retoma a mitologia que vincula os primatas não-humanos aos *Qom*, com o objetivo de rastrear a origem da humanidade, da animalidade e de suas convergências. Acrescentam-se indagações sobre os cenários atuais de relações entre primatas humanos e não-humanos. Finalmente, e por meio de exercício comparativo, conclui-se que os bugios-pretos não são a mesma coisa para os *Qom* e para os não-indígenas; contudo, o que o caso revela são as múltiplas maneiras de compor mundos onde macacos e humanos se relacionam.

**Palavras-chave:** relações humano-animais; ontologia; primatas; *Alouatta caraya*; povos indígenas.

### Abstract

In this contribution we put forward for consideration analyze the relationships between the *Qom* (Tobas) people and the howler monkeys (*Alouatta caraya*) in the Argentine Gran Chaco. For this, we re-read the mythology that links non-human primates with *Qom* peoples in order to trace the origin of humanity, animality and its convergences. We

add inquiries on the current scenarios of relationship between human and non-human primates. Finally, and with comparative moods, we conclude that howler monkeys are not the same thing for Qom peoples as for non-indigenous but, what the case revealed to us, are multiple ways of composing worlds which relate monkeys and human beings.

**Keywords:** human/animal relations; ontology; primates; *Alouatta caraya*; indigenous peoples.

## Introdução<sup>1</sup>

Faz já um tempo que nos temos dedicado a estudar a relação entre os animais e os *Qom*<sup>2</sup> radicados em Formosa, província localizada a leste do Chaco argentino<sup>3</sup> (Medrano 2013, 2014, 2016a) (Fig. 1). Estes estudos revelaram uma “zoo-sociocosmologia”, ou seja, uma forma de se relacionar com, e de conceitualizar, os animais, que não pode ser desconectada do pano de fundo das dimensões por meio das quais os humanos compõem seu universo (Medrano 2014)<sup>4</sup>. Uma das conclusões mais relevantes alcançadas nesses estudos anteriores foi a constatação da existência de continuidades entre os humanos e os animais. Por um lado, identificamos uma continuidade relativa à anatomia, na medida em que os *Qom* atribuem aos corpos animais afecções e atributos similares aos que

1 Uma versão complementar deste texto será publicada em um livro intitulado *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous Peoples' Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, que está em preparação para lançamento futuro por Bernardo Urbani, Manuel Lizarralde e Loretta A. Cormier.

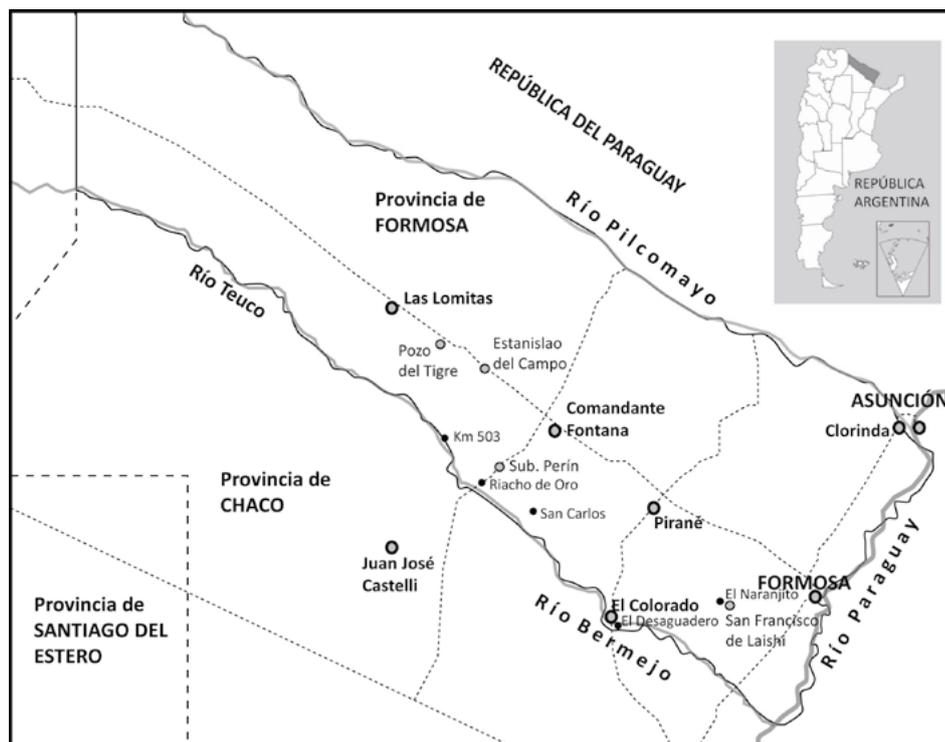
2 Os *Qom* ou Toba – que, junto aos Pilagá e aos Mocoví, integram a família linguística Guaycurú – conformam um grupo indígena que antigamente se dedicava à caça, à pesca e à coleta como modos de subsistência. Nos dias atuais residem em comunidades rurais no nordeste da Argentina ou em bairros situados nas periferias de grandes cidades (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre outras). Os que ainda residem no seu antigo território não vivem mais exclusivamente dos recursos da floresta, uma vez que a expropriação territorial, a sedentarização e a colonização condicionaram o acesso aos antigos lugares de provisionamento.

3 O Gran Chaco constitui a terceira grande zona biogeográfica e morfoestrutural da América Latina, depois da Amazônia e do Sistema Sul-americano de Savanas, e o segundo em superfície coberta por bosques depois das florestas pluviais tropicais amazônicas e do Pacífico colombiano-equatorial. Ocupa mais de 1.000.000 km<sup>2</sup> e se estende por quatro países (Argentina, Bolívia, Paraguai e Brasil), sendo a porção situada em território argentino a mais extensa (Morello *et al.* 2009).

4 Habitualmente, têm se rotulado como estudos “etnozoológicos” aqueles dedicados às análises das relações entre grupos indígenas e os animais. No nosso entendimento, o prefixo “etno-” menospreza as lógicas das zoologias indígenas, tão legítimas como aquelas ocidentais modernas. Empregamos, assim, o termo zoo-sociocosmologia como um recurso estilístico que nos permite dar conta de uma zoologia – a zoologia *qom* – tão lícita quanto a acadêmica, mas que, para ser delineada, deve ser inscrita nos marcos da sociocosmologia indígena que lhe outorga sentido. Com isto não queremos dizer que a zoologia acadêmica não seja também ela uma zoo-sociocosmologia, mas que seus componentes sociais e cosmológicos não são tão evidentes como acontece com muitas zoologias ameríndias.

reconhecem em seus próprios corpos. As fisiologias humana e animal também manifestam certas semelhanças e continuidades, que constatamos ao analisar a utilização das espécies da fauna (Medrano 2013, 2014). Por exemplo, alimentar-se se traduz na assimilação de potências – força física, destreza, velocidade – presentes nas presas animais; e adoecer ou se curar implicam incorporar essas mesmas potências – positivas ou negativas – que conformam as corporalidades tanto humanas como não-humanas.

Por outro lado, a analogia relativa à *interioridade* – no sentido que Descola (2012) confere ao termo – implica que humanos, animais e outros seres não-humanos sejam semelhantes no que concerne a seus *lqui'i* (“alma”, em sentido geral). Neste contexto, a descontinuidade que separa – ao menos em parte, e circunstancialmente – humanos de animais está dada pelo regime de corporalidade que se expressa nas formas de se alimentar e reproduzir, no lugar destinado para a vida doméstica e no potencial transformacional e predatório que cada coletivo experimenta.



**Figura 1:** Comunidades *qom* (assinaladas com círculos negros sobre o rio Bermejo) onde realizou-se trabalho de campo na província de Formosa, Argentina (Elaborado pela autora).

A zoo-sociocosmologia *qom*, por sua vez, nos apontou para a existência de equívocos nos termos discutidos por Viveiros de Castro (2004). Para este antropólogo, a aproximação a um *outro* pode ser empreendida utilizando-se o método da “equivocação controlada”. Tal proposta consiste em uma leitura controlada através de duas perspectivas ontológicas que empregam termos homônimos: “equivocation appears here as the mode of communication par excellence between different perspectival positions –and therefore as both condition of possibility and limit of the anthropological enterprise” (2004: 3). No contexto desta proposta metodológica, o objetivo do presente ensaio consiste em perguntar: o que são os macacos para os indígenas e para os não-indígenas no leste de Formosa?

Na zona em estudo, encontramos duas espécies de primatas não-humanos: o macaco carayá ou bugio-preto (*Alouatta caraya*: Atelidae) (Fig. 2) e o mirikina ou macaco da noite (*Aotus azarae*: Cebidae) (Zunino & Kowalewski 2008; Ojeda *et al.* 2012). Todavia, os *Qom* se relacionam principalmente com *A. caraya*, que denominam *huoÿem*, ao passo que a frequência de relações com *A. azarae* é baixa. Este último sequer recebe um nome particular na língua Toba, sendo denominado *huoÿem capio’olec* (literalmente “macaco pequeno”) (Medrano *et al.* 2011). Por esta razão, centralizaremos nossa análise na compreensão das relações entre os *Qom* e *A. caraya*.



**Figura 2:** Fêmea de *Alouatta caraya* nos limites de uma comunidade *qom* em Formosa (Arquivo pessoal da autora, 2010).

O bugio-preto, um dos maiores primatas americanos, é uma espécie arborícola que vive em grupos familiares compostos por até dez indivíduos (Chebez *et al.* 2005; Canevari & Vaccaro 2007). Na Argentina, distribui-se pelas províncias de Misiones, Corrientes, leste de Chaco e Formosa, e nordeste de Santa Fe, nas margens e ilhas do rio Paraná. Grande parte de suas populações encontram-se fora de áreas protegidas, locais onde as matas que habitam enfrentam alterações em sua composição, fragmentação e reduções em sua extensão devido às atividades humanas (Ojeda *et al.* 2012).

Faz-se necessário esclarecer duas questões centrais que compõem a “alma” deste texto. Em primeiro lugar, este ensaio foi escrito em diálogo fluido com um pensador indígena, Valentín Suárez. Especificamente, foram reunidas narrativas mitológicas publicadas em reconhecidas coletâneas (Wilbert & Simoneau 1983, 1989; Terán 2005), e, juntos, fizemos a leitura dos relatos. Valentín é não apenas um professor bilíngue e liderança *qom*, mas também um destro pensador reflexivo, razões pelas quais constitui uma voz autorizada para polemizar sobre a política, a história e demais aspectos de uma perspectiva indígena. A metodologia mencionada acima, de leitura conjunta dos mitos, nos permitiu discutir interpretações sobre os fatos narrados nos mitos e contrastar a forma pelas quais indígenas e não-indígenas vinculam-se aos macacos. Em segundo lugar, a escolha do macaco como figura para discutir a composição de mundos é um capricho desta pesquisadora. Os indígenas não consideram este animal de nenhum modo especial; no atual contexto de declínio das espécies da fauna, inclusive, o macaco encontra-se no fim da lista dos animais que requerem preocupação. Não obstante nós, ocidentais modernos, atribuímos um significado especial aos primatas não-humanos, uma vez que estes se situam no limite – delicado e inquietante – entre a cultura e a natureza.

Assim, para oferecer respostas às nossas inquietações, dedicamo-nos, num primeiro momento, a expor detalhes coletados na releitura da mitologia *qom* que vincula os macacos aos humanos, tarefa esta conduzida em parceria com Valentín Suárez. Nosso objetivo será rastrear a origem da humanidade, da animalidade e de suas convergências. Em um segundo momento, analisaremos cenários atuais de relações entre os bugios-pretos e os humanos, com o propósito de compreender esta teia de vínculos no contexto da sociocosmologia indígena *qom*.

### **Teorias evolutivas no plural**

Dentro do corpus mitológico *qom* figura um relato que se refere à origem do bugio-preto, que Santo González transmitiu ao etnógrafo Buenaventura Terán:

A long time ago when the world began, there was a great fire and everything was burned. The whole world was on fire, and everything that lived on it was consumed. People had hidden in a hole deep in the earth, and, when the fire had burned out, they were instructed how they were to emerge. They were not to look toward the front until they had walked so many meters. However, one man paid no attention. He looked straight ahead, and, as he did so, he was turned into the howler monkey. Howler monkeys used to be people, and they descend from the man (reproduzido em Wilbert & Simoneau 1989: 93-94).

A narrativa acima faz referência não apenas à origem do macaco, mas também à de todas as espécies animais. De acordo com o que contam os anciãos *qom*, as pessoas que emergiam da terra deveriam olhar para frente. Aquele que olhava para trás ou para os lados se convertia em tamanduá, macaco ou iguana, segundo o tamanho de seu corpo. “Ou seja, todos os animais se originam de pessoas humanas”, conclui Valentín.

Descola menciona que os mitos são, muitas vezes, histórias de especiação, “histórias que enunciam as condições acidentais de uma brusca mudança de estado” (2016: 134). São histórias que contam como os corpos adquiriram seus usos, reflete o autor, sem que, com isso, perdessem suas capacidades subjetivas. Nesta mesma linha, Viveiros de Castro assinala que, para as cosmologias amazônicas, as espécies são “fixas”, “no sentido de que as transformações globais pertinentes se fazem, geralmente, uma única vez no mundo pré-cosmológico do mito (os mitos são, em sua essência, narrativas do processo de especiação)” (citado em Fernández Bravo 2013; nossa tradução). No nosso cenário mitológico chaquenho, a saída da caverna introduz, coincidentemente, isso mesmo, uma descontinuidade – relativa aos regimes corporais – que cria de uma vez por todas e para sempre a diversidade de existentes. Não obstante, a composição de alteridades segue ostentando uma interioridade análoga que – manifesta, no mito, como traços de humanidade compartilhados primordialmente por todos – permanece latente, como será desenvolvido adiante.

Para Donna Haraway “o debate científico sobre os macacos e os seres humanos, ou seja, sobre os primatas, é um processo histórico de produção de histórias (...)”. “A ciência é nosso mito” (1995: 134), conclui a autora. Assim, após analisar particularmente a origem dos símios, retomamos “nossa mitologia evolucionista” (Viveiros de Castro 2013: 17) que, de maneira inversa ao cenário de especiação proposto pelos *Qom*, retrata transformações contínuas. Uma imagem simplificada desta última teoria moderna caracteriza os primatas

humanos evoluindo a partir de primatas não-humanos. Valentín sustenta que a origem do macaco para os *Qom* é outra. Ele elabora suas conclusões com base na sistematização de observações:

Eu sempre comparo os macacos, vivem muitos anos nos circos mas nunca aprendem uma só palavra, e como pode ser que têm origem [o humano do macaco]? Se [me dizes que] nós somos provenientes do papagaio, pode ser. Porque o papagaio ao menos sabe falar, imitar as pessoas, fazer gestos, apitos ou gritos. Fala, canta. E a origem do macaco para os Tobas é outra. Para mim depende de cada povo, de cada tribo, qual origem tem cada pessoa, o ser humano (Valentín).

Assim como para os *Qom*, para muitas sociedades ameríndias os símios – e todos os outros animais – compartilham uma origem humana. Viveiros de Castro (2013) assevera que estas explicações, fundadas nas mitologias de origem ameríndias, baseiam-se em um pressuposto fundamental, segundo o qual o fundo comum da humanidade e da animalidade é a humanidade. Esta base cultural sobre a qual os indígenas assentam tanto humanos como não-humanos é a condição para a manutenção de relações sociais entre ambas as classes de existentes entendidos, afinal, como sujeitos. Inversamente, a ciência letrada edifica a zoologia sobre uma origem comum animal. Além disso, a sociedade moderna se constrói segregando os animais tão logo concretiza o coletivo racional, instruído e falante dos humanos. Neste contexto, nos animamos a sugerir que o macaco carayá e o *huoñem* não são a mesma coisa. Esta constitui a primeira pista para a instauração de um equívoco.

Para Valentín, um hipotético ancestral do humano poderia ser o papagaio. Trazemos esta informação não para assinalar a excentricidade de uma teoria indígena, mas para evidenciar a coerência interna dos raciocínios que desafiam os paradigmas científicos modernos. Contudo, Valentín assume a existência de outras epistemologias ao mencionar que a origem do macaco está ligada a “cada povo” em particular. A ciência hegemônica nega-se, ridicularizando-as, a aceitar outras explicações, sustentando equívocos *descontrolados*; ao não ultrapassar os limites de suas próprias convenções, “permanece mais como uma ideologia do que como uma ciência” (Wagner 2010: 29; nossa tradução).

### Macacos, xamãs e fenômenos meteorológicos

A leitura da mitologia nos conduziu a atenção para histórias que os *Qom* consideram mais contemporâneas. Entre elas figura uma, intitulada “Os macacos protegem uma aldeia [toldería<sup>5</sup>] de uma epidemia” (Terán 2005: 57), que pode fazer referência ao contexto de contágio massivo por enfermidades de origem europeia sofridas pelos grupos indígenas a partir do século XVII (Rosso 2011):

Havia um velho que sempre conversava com os macacos. Sabia os dias em que eles gritavam. Eles anunciavam o vento norte. O *piogonak* [xamã] diz que, quando gritam, anunciam vento norte. (...). Quando os macacos veem a aproximação de uma doença, avisam o *piogonak*. (...). O macaco disse ao *piogonak* que a doença chegaria a sua aldeia. Este *piogonak* era Lapiokosik Laagañelek. Os *lapikosik* estão junto com os macacos. Os macacos vinham das montanhas de Salta. Estavam ao lado dos córregos. A doença sai das montanhas de Salta. O sarampo, a tosse convulsiva, a varíola, e toda esta classe de doenças saem da montanha e correm de um lado para o outro em poucos dias. Tudo isto contou-me uma noite um *piogonak* de Laagañelek (El impenetrable, na província do Chaco). A doença é como uma nuvem que vem da montanha. (...). O macaco fez saber ao *piogonak* que vinha a doença. Quando a doença saiu, o *piogonak* começou a cantar. Quando chegou a nuvem com a doença, ele cantou, e a nuvem passou para outro lado. Se caísse chuva dessa nuvem, a chuva seria doença (...). O macaquinho que avisou o *piogonak* é o pai dos macacos (José Benítez em Terán 2005: 57-58, nossa tradução).

A narrativa dá conta da existência de um xamã que tem como companheiro não-humano um *huoÿem lta'a* (literalmente, “o pai dos macacos”), uma entidade tutelar do conjunto dos bugios-pretos. Estes animais, por sua vez, possuem a capacidade de se comunicar com as nuvens, os relâmpagos, a chuva e o vento. Como a doença é uma nuvem que vem da montanha (Terán 2005: 58), o pai dos macacos pode prevenir a chegada do fenômeno e desviá-lo com a ajuda do xamã.

Para os *Qom* os *huoÿem* estão em permanente comunicação com *Qasoxonaxa*<sup>6</sup>

5 O termo “toldería” nomeia um conjunto de “toldos”, antigas vivendas temporárias construídas pelos indígenas com galhos, palha e couros de animais. Atualmente, os *Qom* habitam casas de adobe ou de tijolo e cimento.

6 *Qasoxonaxa* designa tanto o dono do raio, do trovão e da chuva como as montanhas do Oeste, os Andes. Mauricio Maidana (ancião *qom* da parcialidade *rapiguem'ec*) nos informou que os antigos *qom* assim nomearam o dono do raio e do trovão por seu formato de montanha (grandes nuvens compactas

(Fig. 3), um ser não-humano habitante do céu e que tem a capacidade de controlar os fenômenos climáticos, principalmente a chuva, o trovão e o raio. Esta entidade não-humana – uma entre as muitas que povoam o universo *qom* – possui uma intencionalidade capaz de executar ações que imprimem profundas marcas na vida social indígena. Integra um elenco de entes que “far from being considered spirits, characters, or gods who live in the nontemporal dimension of myth, suspended in time, or pertaining to remote scopes of the universe, (...) coexist with past and present human beings” (Tola 2014: 71).



**Figura 3:** *Qasoxonaxa* (Desenho elaborado por Valentín Suárez para este artigo).

A informação acadêmica relativa à biologia de *A. caraya* menciona que “o macho emite seus poderosos bramidos ao amanhecer, ao entardecer, mas também quando está prestes a chover, ou diante de algum perigo” (Canevari & Vaccaro 2007: 79). Para os *Qom*, os *huoÿem* também sinalizam eventos climáticos. Como expressa Valentín: “qualquer um

---

que se pode apreciar no céu) e que, quando em um circo, apareceram elefantes, após constatar sua semelhança com a montanha, os *Qom* os denominaram também *qasoxonaxa*. Com o tempo, começou-se a representar este ser não-humano como um elefante. Outros, ao contrário, narram que, quando viram os elefantes, deram-se conta de que eram parecidos com o “dono”, e denominaram *qasoxonaxa* a ambos, fazendo referência às montanhas.

pode escutar [atualmente] o macaco cantar de manhã bem cedo; seguramente neste dia o vento norte vai soprar forte. Porque não é normal, se o macaco canta é porque vai soprar forte o vento norte e depois disso virá a chuva”; e Cirilo, um experiente caçador *qom*, agrega: “este *huoÿem* costumam cantar, por exemplo, a esta hora cantou, porque amanhã haverá vento, anuncia vento forte, amanhã. Escutamos o *huoÿem* cantar, então os velhos dizem ‘ah, amanhã vai correr vento’, e no outro dia corre vento”. Até este ponto os dados biológicos e aqueles indígenas parecem coincidir; todavia, a explicação *qom* vai além. O macaco, para os Toba, desenvolve suas atividades de previsão meteorológica graças a uma conexão – ligação entre sujeitos – com *Qasoxonaxa*.

Esta rede social composta por humanos, símios e outros não-humanos dá conta, como explicaremos na sequência, da razão porque, para os *Qom*, está permanentemente vedada a caça de macacos. Todavia, no fim dos anos 1980 e princípio dos anos 1990, a Argentina se encontrava atravessando uma grave crise econômica que obrigou muitos indígenas a buscar alternativas de subsistência. Naqueles tempos, *A. caraya* era uma das espécies mais comercializadas como animal de estimação (Canevari & Vaccaro 2007), e era bastante frequente nos circuitos de tráfico ilegal de fauna (Bertonatti 1995; Chebez 2009). Chebez (2009) descreve que, para capturar os filhotes, os adultos eram abatidos, especialmente os machos dominantes e as fêmeas com crias, com armas de fogo ou derrubando-se as árvores onde buscavam refúgio. Os carayás eram transportados para fora de sua zona de distribuição, mas podiam também integrar um circuito de precárias transações que anunciavam os animais “nas beiras das rodovias nacionais com cartazes improvisados” (Chebez 2009: 331). A este último circuito, que coincidia com a zona de distribuição de *A. caraya*, se integraram os *Qom*.

Valentín narra que antes chegavam pessoas nas comunidades indígenas para comprar macacos. Frente a esta possibilidade econômica, os *Qom* saíam para buscar *huoÿem* nas florestas:

O homem queria ter filhote de macaco, mas acontece que, cansado [que estava], lhe ocorreu matar a mãe do macaquinho e, logo que a matou, armou-se o tempo, a tormenta, bem ali no lugar onde estava. O raio, todas essas coisas, por causa deste macaco que foi morto. Por isso tem a ver muito com isso [com o clima]. Com a relação com a natureza, com a água, com o trovão, todas essas coisas. Por isso [é] terminantemente [proibido para] os *Qom* matar macacos (Valentín).

O homem do relato acima foi vítima da ira de *Qasoxonaxa* por haver agredido injustamente um macaco. A proibição de matar prescreve, assim, modos de relação entre sujeitos – os *Qom*, os *huoÿem*, outros não-humanos. A “natureza” que menciona Valentín na narrativa é reconstruída, portanto, como a estrutura de relações que ordenam o vínculo entre existentes mais que humanos. O trovão, a chuva e o vento podem ser meros fenômenos atmosféricos fora do controle humano; porém, também podem constituir mensagens transcendentais que, extralinguisticamente, utilizam os sujeitos do universo *qom* para se comunicar. Isto reforça nossa pergunta: *A. caraya* é o mesmo para os indígenas e para os não-indígenas? Até aqui, se respondêssemos positivamente, estaríamos negando um equívoco.

### **Criar macacos, transformar humanos**

Nosso trabalho de campo nos permitiu constatar que os *Qom* introduzem no ambiente doméstico até mesmo as espécies consideradas mais perigosas, e o que move estas ações parece ser a aquisição de conhecimentos sobre esse “outro” animal. Assim, Félix Sosa, do bairro La Paz, contou que, em uma dada ocasião, quando se encontrava mariscando curiyú (uma serpente, *Eunectes notaeus*), encontrou no campo os filhotes desta víbora e resolveu levá-los para sua casa para tê-los “como seus guaxitos [criados]”. Mauricio Maidana relatou-nos que, em reiteradas oportunidades, tiveram jacarés como *nlo'* (animal de criação) e que “por isso conhecemos muito bem os costumes desse animal, a forma de comer; também anuncia a chuva e percebe quando vem pessoa que não é da família”.

Buckwalter e Litwiller de Buckwalter traduzem o termo *nlo'* como “o animal doméstico” (2001:135); os *Qom* mencionaram que se pode traduzi-lo “como animal doméstico ou como animal de criação [mascote]”. Deste modo, um cão, um gato, as galinhas e os bodes são *nlo'*, mas também o são todos aqueles animais que, trazidos da floresta, levam suas vidas no âmbito das comunidades humanas. Félix Suárez nos esclarece: “de qualquer bicho [trazido da floresta] se pode fazer, de qualquer pombo se pode fazer *nlo'*, mas [se] já é grande, já não se pode capturar porque nunca será amansado”<sup>7</sup>. O termo *nlo'*, assim, antes que delimitar um conjunto animal, faz referência a uma categoria relacional. Neste marco, o processo de familiarização – de devir animal de criação – corresponde à fabricação de um vínculo para que se possa conhecer este outro (Medrano 2016b), a um desejo de: “afinização-de' por meio do qual outros potencialmente perigosos se convertem

7 Existe um extenso debate sobre o amansamento de espécies “selvagens”, no qual não vamos nos adentrar porque excederia os objetivos deste trabalho. Pode-se consultar, a esse respeito, as obras de Erikson (2000), Taylor (2001) e Descola (2012), entre outras.

em (...) amantes e/ou animais domésticos, isto é, dependentes” (Taylor 2001:53, nossa tradução).

Com vistas a fomentar este contexto de relações, os *Qom* também usam possuir *A. caraya* como animais de criação. Este macaco, por razões que conheceremos mais a frente, de nenhum modo integra a dieta indígena. Entretanto, quando conversávamos sobre o carayá, podemos aprender sobre uma infinidade de aspectos que caracterizam a vida destes animais. Como o que narravam sobre os antigos caçadores *Qom*:

No Chaco, a zona onde vivo, antes existe só uma classe (de macaco) apenas, o carayá. O macho tem cor negra, marrom é a fêmea, esse não existe mais na zona. Há um lugar que tem um monte de macacos, de uma só classe, mas existem milhares de macacos, da mesma família, porque lá está a comida, por isso se juntam, em cada árvore, uma vez estou contando, contei trinta macaquinhos e dois machos (...). Duas vezes tivemos um macaquinho, negro e marrom [em casa], come folha de uma trepadeira, pois tem um monte de trepadeiras na floresta, porém tem uma que [o macaco] come que tem muita resina, e eles gostam comer esta e a folha de *mapic*, do algarrobo [*Prosopis* sp.], e somente isso. E depois, quando se encontrou [se acostumou] conosco, come pão, comida, mas não come carne. E [quando] já grande o macaquinho, e deram para ele mel de abelha, de noite ele morreu, fez mal. Somente pão, qualquer comida, mas não carne, e mel o mata, como um veneno, tinha dois anos, morreu o macaquinho. (...) Mas um dia e uma noite [demora e] já se encontra entre nós [acostuma-se com as pessoas] (Mauricio Maidana).

Cantavam porque a árvore começava a florescer, porque este se mantém [se alimenta] comendo as florezinhas, as folhas macias, então eles se reúnem e cantam, às vezes eles fazem uma roda lá em cima e cantam, lá se sentam, e algumas vezes cantam sozinhos, e quando escutamos parece que são muitos mas apenas um está cantando, *huoÿem*, e depois se pode trazê-los para casa também, que é muito manso, mas é muito porco (...) quando fica grande [entra no cio] (Cirilo Gómez).

Como se pode ler, os *Qom* percorrem a floresta não apenas para caçar; também se dedicam a observar aqueles animais que carecem de funções utilitárias imediatas. Por esta razão podem facilmente brindar-nos com copiosa informação que vêm recompilando, produtos de seus escrutínios. Desta forma, e em consonância com os dados aportados pelas zoologias acadêmicas (cf. Canevari & Vaccaro 2007), os *Qom* conhecem o dimorfismo sexual que caracteriza *A. caraya*, sua composição familiar e sua dieta tipicamente herbívora.

Porém, aprendem também diversos aspectos dos costumes do *huoÿem* porque seus filhotes são transportados para o ambiente doméstico e – como *nlo'* – são alimentados, cuidados e, claro está, observados. Assim, vários conhecimentos, como, por exemplo, aqueles ligados ao período reprodutivo do símio, são incorporados ao que se sabe sobre o animal. Não obstante, esta atmosfera idílica se desfaz quando acrescentamos aqueles aspectos da ordem sociocsmológica *qom* que nos informam acerca dos perigos que se atualizam ao se incorporar um outro não-humano nas moradias.

Quando refletimos, junto com Valentín, sobre as precauções que deviam ser observadas se se criava em casa um *huoÿem*, ele mencionou que “quando não existem maus-tratos não há perigo, quando se maltrata os animais sim, pode ocorrer um *nauoga*. Por isso se previne muito o mau tratamento dos animais, não maltratar” (Valentín). Dentro do contexto doméstico, o macaco se integra à rede social humana sem ser desvinculado de sua própria agência e dos vínculos de que gozava na floresta. Assim recordamos juntos o conselho de Mauricio Maidana, um ancião *qom*:

[O carayá] prejudica o bebê de uma grávida, quando há uma grávida que não se cuida, agarra o macaquinho e olha para sua cara, ou pega ou, dá de comer, no dia quando sai [o bebê] ele prejudica, o bebê se movimenta muito parecido com um macaquinho, às vezes sai com a cara de macaco, no nosso bairro em Derqui tem um que saiu assim mas ainda está vivo, o rapaz, ainda não é homem, tem a cara muito parecida com a de um macaquinho e se move como um macaquinho. Tem seu tempo assim para se mover, e se ri, se ri, mas se você quer falar não pode, não te entende. [Isso acontece] quando [a grávida] olha para o macaco, ou agarra, ou toca, ou pega, ou dá de comer. A tradição dos Tobas é quando uma está grávida, não se olha [para o macaco], ou seja, a mamãe ou a avó têm que aconselhar a menina, se está grávida não tem que olhar, não tem que olhar a cara do macaco, nem para tocar, nem para dar de comer, não tem que olhar, porque prejudica o bebê. Muito daninho para a grávida.

Os relatos dão conta de um fenômeno que é denominado em Toba *nauoga* e que, amplamente estudado por perspectivas diversas, foi traduzido como “contágio” ou “influência”.<sup>8</sup> Através deste processo, certas características próprias do regime corporal dos animais são suscetíveis de ser assimiladas pelos humanos. Desta maneira, aspectos formais ou comportamentais circulam entre humanos e não-humanos em razão da porosidade

---

8 Para leituras clássicas do processo de *nauoga*, cf. Karsten (1932) e Métraux (1946). Sobre o mesmo tema, para leituras mais contemporâneas, cf. Vuoto (1981), Balducci (1982), Wright (2008), Tola (2012) e Medrano (2013).

de seus corpos (Tola 2012) e da possibilidade de transformação permanente que humanos, animais e outros seres experimentam.

Neste contexto, uma das questões que complexificam o vínculo na criação de animais se relaciona com a continuidade e a descontinuidade entre humanos e animais própria de uma zoo-sociocosmologia que sustenta analogias relativas à interioridade. Em 1979, um *Qom* narrou ao etnógrafo Luis Vuoto que, quando, em uma criança, “entra no coração o macaco (...) os mesmos truques que o macaco (...); todos os dias gritam e assim, que não podem estar tranquilos, tudo igualzinho ao macaco” (A. Açilaj, em Vuoto 1981: 106).

Esta combinação humano-macaco, que só o xamã pode dissolver, é possível devido à semelhança que os humanos e os animais apresentam com relação a seus *lqui'i*. O *lqui'i*, traduzido geralmente como alma, outorga a capacidade de sentir, pensar, mover-se e deslocar-se, porque está ligado à ideia de regimes de corporalidade (Tola 2012). Quando se produz um contágio, como o que Açilaj descreve acima, o macaco entra no coração porque este órgão é o “instrumento” de *lqui'i* e, por sua condição de sede das emoções-pensamentos, permite a conexão entre as pessoas humanas (Tola 2012) e entre estas e os animais e outros existentes não-humanos. Assim, os *lqui'i* análogos do macaco e da criança se combinam, dando como resultado a enfermidade. Esta última é, deste modo, a expressão de uma transformação que opera do descontínuo (humanos e símios) ao contínuo (humano-símio); é a reatualização de um conflito ontológico que remete aos tempos míticos quando as cenas de especiação fundaram as descontinuidades que fazem possível o mundo *qom*. Tais descontinuidades – que, como dissemos, segregam regimes corporais diferentes – são às vezes burladas, tornando-se contínuas tanto a fisicalidade como a interioridade; momento no qual o patológico emerge.

Não obstante o que foi expresso anteriormente, e em situações onde as mencionadas descontinuidades são ponderadas, as continuidades, ou seja, a posse de um *lqui'i* compartilhada por humanos e animais torna as relações entre os *Qom* e os macacos vínculos entre sujeitos sociais. Isto adquire sua condição de possibilidade no contexto de uma cosmologia que – como a cosmologia *qom* – se inscreve em uma ontologia animista<sup>9</sup>. O animismo é “the assumption that, under certain circumstances, non-humans of various kinds behave as if they had an intentionality analogous to the one humans believe they are endowed with” (Descola 2010: 338).

9 Aqui emprestamos o modo como Descola define ontologia, como “the different ways of expressing continuities and discontinuities between humans and nonhumans” (Descola 2014: 440). Uma cosmologia, conforme menciona o mesmo autor, “is simply the form of distribution in space of the components of an ontology and the kind of relations that conjoin them” (2014: 437).

Em posição simetricamente oposta se encontram as cosmologias ocidentais que situam os humanos e os não-humanos em dois âmbitos ontológicos disjuntos, assentando, assim, as fundações da ontologia naturalista<sup>10</sup>. Com base no dualismo que esta ontologia inaugura, os modernos separam cultura e natureza, fetichizando este último domínio como um objeto transcendental. Inaugurando-se, desta forma, a Constituição moderna, de acordo com a qual os “sujeitos humanos” objetivam sua ilusão da natureza (Latour 2007).

Chegado este momento da nossa argumentação, vemos que o equívoco é ratificado por evidências abundantes. O bugio-preto – sujeito para os *Qom*, objeto para as cosmologias modernas – encarna, na homonímia de um termo, a esquizofrenia de, ao menos, duas ontologias. Os indígenas disputam-no como o integrante de uma rede sociocosmológica que inclui os humanos, os *huoÿem*, *huoÿem Ita’a*, *Qasoxonaxa*, outros não-humanos e animais, a chuva, o trovão e o raio, os xamãs etc. As imaginações dos cidadãos modernos reservam para si uma imagem do macaco que desperta interrogações científicas e sensibilidades ecológicas (Descola 1998).

Em que pese o que foi escrito acima, é nosso desejo esclarecer que não desconhecemos os recentes debates que, enquadrados no interior do pós-humanismo<sup>11</sup>, assinalam a fragilidade dos limites entre humanos e animais – ou entre natureza e cultura – nas sociedades modernas. Particularmente, Haraway nos adverte sobre uma natureza já comprometida, “o *ciborgue* é nossa ontologia”, declara a autora (2014: 17) que milita por devires conjuntos humano-animal. O *ciborgue* não precisa se identificar com a natureza e “aparece mitificado precisamente onde a fronteira entre o animal e o humano é transgredida” (*ibíd.*: 21, tradução nossa). Nesta mesma linha, Latour insiste que “a natureza não existe (como domínio)” (2017: 33, tradução nossa) e que, portanto, a distinção entre ela e a cultura, assim como a fórmula humanos/não-humanos, não têm nenhum sentido. O mesmo autor, valendo-se de dados que dão conta da atual crise climática planetária, menciona que “é a história humana que parece fria e a história *natural* que está adquirindo uma velocidade frenética. (...) tudo ocorre como se tivéssemos deixado por completo de sermos modernos” (*ibíd.*: 92, tradução nossa).

---

10 “Naturalism is the mirror opposite of animism and characterizes the modern world and Western thought. It insists on the differences between humans and non-humans on the interiority axis: humans alone are supposed to have a meaningful selfhood whether individual (mind, capacity for symbolism) or collective (*Volkgeist*, cultures). In contrast, clearly since Descartes, and more neatly even since Darwin, humans and non-humans are linked by their shared physicality: they belong to a continuum where the same laws of physics, biology and chemistry apply” (Descola 2010: 338).

11 O pós-humanismo atualmente vem sendo alimentado por diversas perspectivas, porém uma análise de tal fenômeno superaria os objetivos deste artigo. Para seguir com o tema cf. Holbraad & Pedersen (2017).

O que foi sintetizado no parágrafo precedente põe em questão nossa proposta, que consiste em analisar o macaco-como-sujeito *versus* o macaco-como-objeto nos mundos indígenas e modernos, respectivamente. Inclusive nos retornam as contribuições de Sá (2013), que, observando primatólogos, percebeu relações intersubjetivas estabelecidas entre os símios e os biólogos. Talvez os primatas não-humanos, tal como sustenta Vander Velden (2015), sejam tanto objetos como sujeitos de acordo com o contexto onde se atualizam as relações entre humanos e os macacos. Sobre esse tópico, Willerslev (2007) acrescenta que o animismo entre os Yukaghir não é um sistema doutrinal explicitamente articulado para perceber o mundo; os objetos e os fenômenos naturais não estão todo o tempo ostentando sua personalidade – o que também é válido para os *Qom*, segundo nossa etnografia. Aquela interioridade, que torna humanos e não-humanos sujeitos de fato, só emerge em contextos particulares e exclusivamente práticos; fora de tais contextos particulares, “os Yukaghir não veem necessariamente as coisas como pessoas, mais do que nós [os modernos] as vemos” (Willerslev 2007: 8, tradução nossa).

Não obstante estas ressalvas, insistimos em sublinhar um par de diferenças que ratificam o equívoco. O *huoÿem* não é o mesmo que o carayá, em primeiro lugar porque, no contexto sociocosmológico indígena, o potencial de transformação – do contágio, nos termos *qom* – torna franqueáveis as barreiras entre estes animais e os humanos. Tal potencial metamórfico é atualizado nos mundos indígenas para edificar aqueles devires humano-animal que são a pedra angular da socialidade. No contexto das cosmologias modernas, se ser humano sempre implicou elementos mais que humanos como o fogo, certas bactérias, as ferramentas, a linguagem, entre outros (Smart & Smart 2017), estas incorporações trazem a marca da adição, mais do que da metamorfose, e não tornam radicalmente vulnerável a interioridade humana que, dobrada sobre si mesma, aprofunda sua primazia.

Em segundo lugar, e tal como afirma Vianna: “os pets [e o resto do conjunto animal, nas sociedades ocidentais] são como se fossem humanos para os humanos, seus donos, mas notem, é esta mesma relação que impede a estes animais um mundo, pois estes não são, do ponto de vista de seus donos, humanos para si mesmos” (2015: 137). Em tais contextos, os animais estão impedidos de construir mundos próprios – com tudo o que um mundo significa –, e são, inclusive, incorporados à sociedade, tornando-se suportes das projeções do ocidente. Voltando à questão específica dos macacos, que nos convocou a escrever esta reflexão, no atual cenário jurídico global tem se discutido vivamente questões similares, como nos dois casos relacionados à outorga de direitos à orangotanga Sandra

e ao macaco Naruto<sup>12</sup>; esses dois “sujeitos de direito”, embora tenham sido envolvidos em processos próprios de “nosso moderno direito humano”, não tiveram a possibilidade de fazer valer suas próprias leis consuetudinárias, por mais grotesco que isso possa parecer. Percebemos uma imagem reversa quando nos acercamos das cosmologias indígenas nas quais humanos e animais desenvolvem genuinamente suas próprias experiências subjetivas co-protagonizando a composição de seus mundos.

### Reflexões finais (múltiplas)

Em 2009, o antropólogo Mario Blaser iniciou um substancial trabalho de conhecimento e colaboração junto aos indígenas Innu. Em 2013, o governo de Newfoundland e Labrador, a província canadense onde se situam as comunidades Innu, anunciou a proibição da caça do caribu ou rena (*Rangifer tarandus*) por cinco anos. Blaser documentou que: “while for the wildlife managers in the provincial government hunting could mean the disappearance of the caribou, for the Innu hunters and elders being prevented from hunting according to protocol almost assuredly would mean the disappearance of *atîku* [Innu word for the caribou]” (Blaser 2016: 546)<sup>13</sup>. Para os caçadores e os anciãos Innu, esta proibição da caça tornaria impossível reparar a relação entre *atîku* e seu dono (não-humano). Blaser concluiu que o caribu e o *atîku* não se referem à diferentes perspectivas culturais de uma mesma “coisa”, mas à “diferentes coisas”:

Atîku emerges from an assemblage that involves *atanukan*, hunters, sharing of meat, generosity, a ‘spirit master,’ and so on; caribou emerges from an assemblage that involves the discipline of biology, wildlife managers, predictive modeling, calculations to balance environmental and economic concerns, and so on (Blaser 2016: 558).

Neste caso, *atîku*/caribou é múltiplo, é “more-than-one-but-less-than-many”, como menciona Blaser (2016). No nosso caso, *huoÿem*/carayá também é múltiplo. O *huoÿem* surge de um conjunto que envolve *huoÿem lta’a*, *Qasoxonaxa*, os *Qom* que vendem macacos e os que os têm como animais de criação, os xamãs, e assim sucessivamente; o carayá surge

12 Para aprofundar-se no tratamento que teve o caso da orangotanga Sandra, ver Berros (2015). Sobre o caso do macaco Naruto pode-se ler mais em notícias jornalísticas intituladas, por exemplo: “La larga batalla legal por el “selfie” del mono termina con una victoria para el ser humano” (BBC, 12 de setembro de 2017: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-41238032>).

13 Uma tradução ao português do artigo de Mario Blaser está publicada neste mesmo volume da R@U (nota editorial).

de um conjunto integrado por biólogos e conservacionistas, primatólogos, administradores de fauna, modelos estatísticos, explorações genéticas e burocracias governamentais. Porém, o que ambos os exemplos põem em jogo não são apenas múltiplas ontologias, mas também múltiplos *worldings* – múltiplas “form[s] of enacting reality”, seguindo Blaser (2013:23). E, conforme demonstram vários casos (cf. Povinelli 2001; Nadasdy 2007; Blaser 2009; Cayón 2012; Martínez Dueñas 2012; Di Giminiani 2013; entre outros), forçar a realidade na direção de um mundo comum, encobrindo ou suprimindo outras maneiras de compô-lo, põe em perigo as espécies, os territórios, os humanos e os não-humanos que os povoam.

*Huoÿem não é a mesma coisa que carayá, atíku não é a mesma coisa que caribu;* porém, como esboçar tais mundos nos quais tais coisas são compostas? Conforme demonstramos ao longo deste artigo, uma das maneiras é através da fundação de equívocos. As equivocações controladas, tal como menciona Viveiros de Castro (2004), são os lugares conceituais de manifestação das diferenças ontológicas e instalam *misunderstandings* que fazem possível a pergunta antropológica. Ademais, fundamentalmente, permitem sequestrar da ciência moderna seu monopólio das representações da natureza, ao pôr em relevo múltiplos mundos.

### **Epílogo: Muitos mundos**

A intenção deste texto não é convencer os modernos da existência de *huoÿem* nem persuadir os *Qom* sobre a objetividade do carayá; nossa vontade é de brindar instrumentos que possibilitem compor zoologias – no plural – onde os desentendimentos inaugurem diferentes práticas de conhecimento. Fundar um pluriverso onde a condição de possibilidade de muitos mundos seja garantida e a artificial – purificada, nos termos latourianos – superioridade do saber científico seja tão somente uma anedota epistemológica.

Finalmente, desejamos sublinhar um aspecto importante, que se vincula não apenas com a zoo-sociocosmologia *qom* no singular, mas igualmente com as zoologias indígenas no plural, e com as relações com os primatas não-humanos em particular. A respeito disso existem notáveis contribuições publicadas que revelam a relação social que primatas humanos e não-humanos entabulam (cf. Bruner & Cucina 2005; Urbani 2005; Cormier 2006; Fuentes 2006, 2010; Cormier & Urbani 2008; Sá 2013; Urbani & Cormier 2015). Inclusive, em sociedades indígenas animistas, os macacos se envolvem com o conjunto

humano e integram redes de parentesco (Cormier 2003 a, b). Relendo tais investigações, nossa preocupação radica em ressaltar a consequência que a desapropriação territorial e o declínio das espécies têm para os indígenas. Informados pelas citadas contribuições e por nossas conversas no Gran Chaco, concluimos asseverando que, quando os *Qom* – e as demais múltiplas sociedades indígenas – enfrentam a dilapidação do que nós denominamos “natureza”, sofrem uma dupla despossessão: a das relações sociais com os animais e a dos “recursos”. Essas ligações no entanto, estão tão imbricadas na sustentação da vida quanto nossos planos de conservação e projetos de proteção da fauna. Distintos, mas compostos: se o huoyem se extinguir, o mesmo acontecerá com o carayá. Naveguemos, pois, com a bússola dos equívocos, rumo aos mundos onde todos sejam possíveis.

### Agradecimentos

Aos *Qom* que me ensinaram sua zoologia. A Valentín Suárez por dialogar comigo com a generosidade de um professor. À Florencia Tola por seu olhar e por nossas andanças juntas pelo Gran Chaco. A Thiago Oliveira por uma primeira leitura do manuscrito e seus afetuosos comentários. A Felipe Vander Velden por traduzir este texto do espanhol ao português. Aos dois especialistas que avaliaram este manuscrito, especialmente a João Bezerra Vianna, que contribui com provocações-chave para repensar minhas indagações sobre a animalidade e a humanidade.

### Referências

- BALDUCCI, María Isabel. 1982. *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Dissertação de Grado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BERTONATTI, Claudio. 1995. “El comercio de primates en la República Argentina”. *Neotropical Primates*, 3(2):35-37.
- BERROS, Valeria. 2015. “Breve contextualización de la reciente sentencia sobre el habeas corpus en favor de la orangutana Sandra: entre ética animal y derecho”. *Abeledo Perrot, Revista de Derecho Ambiental*, 41: 1-13.
- BUCKWALTER, Alberto; LITWILLER de BUCKWALTER, Lois. 2001. *Vocabulario toba*. Elkhart, Indiana: Equipo Menonita.
- BLASER, Mario. 2016. “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology*, 31(4):545-570.
- \_\_\_\_\_. 2009. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist*, 111(1):10-20.

\_\_\_\_\_. 2013. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". In: L. Green (ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Cape Town: Human Science Research Council of South Africa Press. pp. 13-27.

BRUNER, Emiliano; CUCINA, Andrea. 2005. "Alouatta, Ateles, and the ancient Mesoamerican cultures". *Journal of Anthropological Sciences*, 83:111-117.

CANEVARI, Marcelo; VACCARO, Olga. 2007. *Guía de mamíferos del sur de América del Sur*. Buenos Aires: LOLA.

CAYÓN, Luis. 2012. "Plans de vie et gestion du monde: cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne". *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3):63-77.

CHEBEZ, Juan Carlos. 2009. *Otros que se van. Fauna argentina amenazada*. Buenos Aires: Albatros.

CHEBEZ, Juan Carlos; PEREIRA, Javier; MASSOIA, Elio; Di GIACOMO, Alejandro; HEINONEN FORTABAT, Sofia. 2005. "Mamíferos de la Reserva El Bagual". In: A. G. Di Giacomo & S. F. Krapovickas (eds.), *Historia natural y paisaje de la Reserva El Bagual, Formosa, Argentina*. Buenos Aires: Aves Argentinas/Asociación Ornitológica del Plata. pp. 467-499.

CORMIER, Loretta. 2003a. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. 2003b. "Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia". *Tipití*, 1(1):81-98.

\_\_\_\_\_. 2006. "A preliminary review of Neotropical primates in subsistence and symbolism of indigenous lowland South American peoples". *Ecological Environmental Anthropology*, 2:14-32.

CORMIER, Loretta; URBANI, Bernardo. 2008. "The ethnoprimateology of the spider monkey (*Ateles* spp.): from past to present". In: C. Campbell (ed.), *Spider monkeys: the biology, behavior and ecology of the genus Ateles*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 377-403.

DESCOLA, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

\_\_\_\_\_. 2014. "The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3):431-443.

\_\_\_\_\_. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4):334-340.

\_\_\_\_\_. 1998. "Estructura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1):23-45.

Di GIMINIANI, Piergiorgio. 2013. "The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19:527-544.

ERIKSON, Philippe. 2000. "The social significance of pet-keeping among amazonian Indians". In: A. L. Podberscek; E. S. Paul & J. A. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us*. Cam-

bridge: Cambridge University Press. pp. 7-26.

FERNANDEZ BRAVO, Álvaro. 2013. "Eduardo Viveiros de Castro: Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology". *E-misférica*, 10(1). Disponível em: <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-101/viveiros-de-castro>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

FUENTES, Agustín. 2006. "Human-Nonhuman Primate Interconnections and Their Relevance to Anthropology". *Ecological and Environmental Anthropology*, 2(2):1-11.

\_\_\_\_\_. 2010. "Naturalcultural encounters In Bali: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethno-primatology". *Cultural Anthropology*, 25(4):600-624.

HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

\_\_\_\_\_. 2014. *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tectnología y feminismo socialista a finales del Siglo XX*. Mar del Plata: Puente Aéreo Ediciones.

HOLBRAAD; Martin; PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The ontological turn. An Anthropological Exposition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

KARSTEN, Rafael. 1932. "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". *Societas Scientiarum Fennica*, 4:10-126.

LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARTÍNEZ DUEÑAS, William Andrés. 2012. "Quand H<sup>2</sup>O et esprit de l'eau se rencontrent: coexistence de plusieurs mondes à Puracé, Colombie". *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3):39-47.

MEDRANO, Celeste. 2016a. "Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino". *Mana*, 22(2): 369-402.

\_\_\_\_\_. 2016b. "Hacer a un Perro. Relaciones entre los *qom* del Gran Chaco Argentino y sus compañeros animales de caza". *Anthropos*, 111:113-125.

\_\_\_\_\_. 2014. "Zoo-sociocología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco". *Journal de la Société des Americanistes*, 100(1):225-257.

\_\_\_\_\_. 2013. "Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*". In: F. Tola; C. Medrano & L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur. pp. 77-101.

MEDRANO, Celeste; MAIDANA, Mauricio; GÓMEZ, Cirilo. 2011. *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Ediciones Biológica.

MÉTRAUX, Alfred. 1946. "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco". In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, 1, The marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology. pp. 197-370.

MORELLO, Jorge; RODRÍGUEZ, Andrea; SILVA, Mariana. 2009. "Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco". In: J. Morello & A. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. Buenos Aires:

Orientación Gráfica. pp. 53-91.

NADASDY, Paul. 2007. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist*, 34(1):25-43.

OJEDA, Ricardo; CHILLO, Verónica; DÍAZ ISENATH, Gabriela (eds.). 2012. *Libro Rojo de Mamíferos Amenazados de la Argentina*. Argentina: Sociedad Argentina para el Estudio de los Mamíferos (SAREM).

POVINELLI, Elizabeth. 2001. "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability". *Annual Review of Anthropology*, 30:319-335.

ROSSO, Cintia. 2011. "Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante el siglo XVIII". *Eä*, 2(3). Disponível em: < <http://www.ea-journal.com/art2.3/Epidemias-de-viruela-en-reducciones-chaqueñas-de-abipones-y-mocovies-siglo-XVIII.pdf> >. Acesso em: 18 oct. 2016.

SÁ, Guilherme. 2013. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

SMART, Alan; SMART Josephine. 2017. *Posthumanism*. Toronto: University of Toronto Press.

TAYLOR, Ann-Christine. 2001. "Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro". In: L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material*. New York: Oxford University Press. pp. 45-56.

TERÁN, Buenaventura. 2005. *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

TOLA, Florencia. 2014. "The materiality of 'Spiritual Presences' and the Notion of Person in an Amerindian Society". In: R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.), *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 69-92.

\_\_\_\_\_. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.

URBANI, Bernardo. 2005. "The targeted monkey: a re-evaluation of predation on New World primates". *Journal of Anthropological Sciences*, 83:89-109.

URBANI, Bernardo; CORMIER, Loretta. 2015. "The Ethnoprimatology of the Howler Monkeys (*Alouatta* spp.): From Past to Present". In: M. M. Kowalewski; P. A. Garder; L. Cortés-Ortiz; B. Urbani & D. Youlatos (eds.), *Howler Monkeys, Developments in Primatology: Progress and Prospects*. New York: Springer. pp. 259-280.

VANDER VELDEN, Felipe. 2015. "Apresentação ao Dossiê". *R@U*, 7(1):7-16.

VIANNA, João. 2015. Entre donos de *pets*, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano. *R@U*, 7(1): 126-149.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

\_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití*, 2(1):3-22.

VUOTO, Diego Luis. 1981. *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura toba-taksek*. Dissertação de Grado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- WAGNER, Roy. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (eds.). 1983. *Folk literature of the Toba Indians* (Vol. 1). Los Angeles: UCLA.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Folk literature of the Toba Indians* (Vol. 2). Los Angeles: UCLA.
- WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- ZUNINO, Gabriel; KOWALEWSKI, Martin. 2008. "Primate research and conservation in northern Argentina: The field station Corrientes (Estación Biológica de Usos Múltiples – EBCo)". *Tropical Conservation Science*, 1(2):140-150.

Tradução

Felipe Vander Velden (UFSCar)

Revisão

Lucas Alexandre Pires (UFSCar)

Bruno Cardoso (UFSCar)

Recebido em 13 de outubro de 2017.

Aceito em 28 de dezembro de 2017.

## Vocês, brancos, são peixes: sobre os equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia<sup>1</sup>

Felipe F. Vander Velden  
Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCSo/UFSCar)  
[felipevelden@yahoo.com.br](mailto:felipevelden@yahoo.com.br)

### Resumo

Os brancos são peixes, dizem os Karitiana a respeito dos *opok*, os não índios – porque saíram de dentro de um rio –, estabelecendo uma conexão entre humanos, animais e espíritos (uma vez que estes, com seus corpos muito brancos, também são associados às águas). Estas são conexões históricas – os brancos, canibais na origem, emergem do rio, atraídos por carne humana assada; nesta apreciação bizarra pela devoração de outros humanos eles se encontram com os *psam'em*, os perigosos espíritos dos mortos. Mas são também conexões cosmológicas – brancos, espíritos e peixes são seres aquáticos por definição, além de partilharem de uma natureza predatória e deletéria: no caso dos peixes, em função de sua hipóstase, *Ora*, o trickster traiçoeiro e agressivo que é irmão do criador *Botyj*. *Ora* é uma enorme serpente que vive no fundo dos rios e é dona de todas as criaturas que vivem nos corpos d'água. Todos, não índios, espíritos, certos animais aquáticos e *Ora*, são, a seu modo, 'bichos' (*kida*), criaturas com que o estabelecimento de relações é difícil e que merecem ser aproximadas com cautela. O que acontece, então,

---

1 Este trabalho foi apresentado no XVI Congreso de Antropología de Colombia/V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, realizados simultaneamente em Bogotá, Colômbia, em junho de 2017. Agradeço aos comentários de Celeste Medrano, Juan Martin Dabezies e Thiago da Costa Oliveira, na ocasião do evento, e de Milena Estorniolo e Verónica Lema, que emitiram pareceres muito dedicados ao artigo. Agradeço, ainda, à Clarissa Martins Lima pela gentileza em ler, comentar e revisar este texto.

quando os brancos sugerem aos Karitiana projetos para a instalação da piscicultura em suas aldeias, ausentes de toda criação doméstica de animais? Este trabalho investiga os múltiplos potenciais descompassos e equívocos – ou diferentes facetas ou atravessamentos de um único e complexo equívoco – colocados em jogo com os projetos para a introdução da criação de peixes nas aldeias indígenas Karitiana no sudoeste da Amazônia brasileira, tendo como ponto privilegiado as visões Karitiana a respeito desses outros ao mesmo tempo engenhosos e temíveis que são os brancos.

**Palavras-chave:** peixes; piscicultura; Karitiana; criação animal; brancos.

### Abstract

White men are fish – the Karitiana say about the *opok*, the non-Indians, because they came out of the river, creating a connection between humans, animals and spirits (these last ones, with their very white bodies, are also associated to the water). Those are historical connections – white men, cannibals since their origins, emerge from the river attracted by roasted human flesh, and in this bizarre fondness for human meat they are like the *psam'em*, the dangerous spirits of the dead. But those are cosmological connections too – whites, spirits and fishes are aquatic beings, besides having the same rapacious dispositions: regarding fishes, because of their hypostasis, *Ora*, the mischievous and aggressive trickster, always in opposition to his brother, the great creator *Botyj*. *Ora* is a huge snake that lives in the bodies of water and is the owner of all aquatic beings. And all – non-Indians, spirits, some aquatic animals and *Ora* – are, in a certain way, 'bichos' (beasts, *kida*, in Karitiana), creatures with whom is difficult to engage and must be approached with caution. What happens, then, when white men suggest to the Karitiana the implementation of pisciculture in their villages? This paper addresses the multiple potential mismatches and equivocations – or different facets of a single and complex misunderstanding – involved in the introduction of fish-farming in the Karitiana villages in southwestern Brazilian Amazon, having as a privileged standpoint the Karitiana visions regarding whitemen, those others at the same time ingenious and dreadful.

**Keywords:** fishes; pisciculture; Karitiana; animal husbandry; whitemen.

*Este texto é uma homenagem a André Martini (em memória)*

## Introdução

Este artigo tem uma tripla motivação, embora a reflexão aqui exposta tenha natureza tão somente preliminar. A primeira, de caráter etnográfico, pretende discutir brevemente o que são, para os Karitiana<sup>2</sup>, as criaturas que a biologia científica e muito do senso comum ocidental denomina como “peixes” – animais agrupados sob a classe *Pisces* dentro do filo *Chordata* do reino *Animalia* (para a ciência), cuja principal característica compartilhada é o fato de terem virtualmente todo seu ciclo de vida desenvolvido em ambiente aquático (para o senso comum)<sup>3</sup>. Nesse sentido, espero demonstrar que “peixes”, para os Karitiana, para além de estarem subsumidos em uma categoria que agrega um conjunto mais heterogêneo – do ponto de vista científico, naturalmente – de seres (ainda que a inteligibilidade desta categoria nos seja acessível, posto que seu critério organizador é a água, ou o fato de viverem em ambientes aquáticos), têm sua densidade conceitual constituída também por um conjunto – este sim, bastante heterogêneo do nosso ponto de vista – de associações que transcendem o que entendemos por conhecimento zoológico (ou ictiológico) e que incluem a nós próprios – os “brancos”, não índios (*opok*) – em sua definição. Só assim poderemos compreender porque os Karitiana podem dizer: “vocês, brancos, são peixes”. Desnecessário dizer que a heterogeneidade e aparente estranheza desta associação entre os não índios ou brancos (e não os índios não Karitiana, pois outros povos indígenas não são peixes<sup>4</sup>) e seres aquáticos – ao embaralhar natureza e cultura –

2 Os Karitiana são um povo de língua Tupi-Arikém que habita cinco aldeias na região norte do estado de Rondônia, sudoeste da Amazônia brasileira. Três de suas aldeias situam-se no interior da Terra Indígena Karitiana, área oficialmente reconhecida de 89 mil hectares para seu uso exclusivo. Outras duas aldeias localizam-se fora da área indígena, frutos do processo que tenta reaver territórios que o grupo considera tradicionalmente seus e que lhes foram tirados no processo de colonização de Rondônia. Atualmente os Karitiana são cerca de 320 indivíduos (CIMI/RO 2015: 24).

3 Falo “virtualmente” porque várias espécies de peixes podem viver por alguns períodos – em geral curtos, mas por vezes bastante longos, como na ocorrência de secas prolongadas – fora d’água, como é o caso dos peixes pulmonados (*Dipnoi*) e outros (como os mussuns, *Synbranchiformes*). Da perspectiva do conhecimento geral a respeito dos peixes – o que estou denominando “senso comum”, mas que poderíamos chamar também do conhecimento *folk* ou popular, ou uma espécie de “ciência (biologia) popular” – é evidente que peixes vivem o tempo todo na água. Como diz a canção popular brasileira (registrada em Câmara Cascudo 1968: 354): “como pode um peixe vivo viver fora d’água fria...”

4 Se os brancos (*opok*) são peixes, os outros índios (*opok pita*) são presas de caça: os Karitiana frequentemente fazem referência aos ataques a grupos inimigos no passado como expedições de caça; além disso, costumam descrever esses grupos vizinhos com a expressão “não é gente, é índio”, sugerindo que não se tratam, propriamente, de humanos. Mas pertencem ao domínio terrestre, da caça (*himo*), ao passo que os não índios remetem ao domínio das águas.

não assombra o pensamento Karitiana do mesmo modo como confunde nossas próprias imagens do que seja o mundo natural.

A segunda motivação é, digamos, política: trata de interrogar de que forma a categoria “peixe” (e, mais especificamente, também a categoria “criação” na sua particular relação com os peixes: *criação de peixes, piscicultura* ou *aquacultura*<sup>5</sup>) entre os Karitiana pode infletir os projetos que atualmente almejam e desenham, juntamente com os não índios, para a implementação da *piscicultura* em suas aldeias. Neste caso, se a ideia da criação de peixes foi uma atividade introduzida após o contato com os brancos e é um projeto a ser discutido com e instalado em colaboração com técnicos e administradores brancos, tais contingências inserem-se no modo como os Karitiana concebem suas próprias relações históricas e atuais com os não índios. Com efeito, se os brancos são peixes, eles foram tirados da água por uma criatura muito ativa nos tempos míticos – e que ainda hoje vive nos rios da região: em certo sentido, *Ora*, a serpente-peixe irmão do grande demiurgo criador do mundo Karitiana (*Botyj*) criou os brancos. Os mesmos brancos que, agora, incentivam e auxiliam os Karitiana na instalação da piscicultura.

Tais cruzamentos de sentidos e histórias apontam para uma série de equívocos envolvidas na relação entre índios e brancos no tocante a atividades de criação animal e, num plano mais geral, no cruzamento e interpenetração de práticas e conhecimentos indígenas e científicos aplicados ao manejo de animais aquáticos em cativeiro, conforme algumas etnografias recentes têm investigado (Martini 2008; Estorniolo 2014, ambas sobre a piscicultura indígena no alto rio Negro). De um modo geral, trata-se, aqui, de refletir sobre como é, para os Karitiana, a extensão de princípios *agrícolas* aos corpos d’água: parafraseando Marianne Lien (2015: 2), trata-se de investigar um contexto em que a água deixa de ser um lugar apenas de pescadores, mas passa a ser também lugar de fazendeiros (*farmers*), ou, melhor, de *criadores*.

Por fim, a terceira motivação deste artigo tem um viés comparativo. Talvez em função do espetacular crescimento da *aquacultura* e da criação industrial de peixes no mundo contemporâneo (Ramalho 2012; Lien 2016) – aliada à crescente preocupação com a brutal diminuição dos estoques pesqueiros naturais nos rios e mares do mundo (Foer 2011; Marques 2015) – peixes e outras criaturas marinhas, e suas relações com coletivos humanos (notadamente sua *domesticação*), têm se convertido em um objeto

---

5 Em Português pode-se dizer *aquicultura* ou *aquacultura*, ambas significando a produção em cativeiro de organismos com habitat predominantemente aquático (peixes, moluscos, crustáceos, quelônios e mesmo algas). Nesse sentido, é mais abrangente do que o termo *piscicultura*, que se refere unicamente ao cultivo de peixes em cativeiro. Existe também a *maricultura*: “cultivo” de espécies marinhas.

antropológico importante nos últimos anos (cf. Helmreich 2009)<sup>6</sup>. A criação (reprodução artificial ou controlada pelo engenho humano) de peixes, sobretudo, tem sido etnografada por vários autores preocupados com as brutais transformações sócio-ambientais que muitas vezes têm seguido os projetos de instalação de piscicultura e aquacultura em grande escala (Swanson 2015; Smith 2012; Lien & Law 2011; Lien 2007 e 2015) e com as complexas redes sociotécnicas que agregam agências humanas e não humanas, além de técnicas, tecnologias e informações (Franklin 2011). Este trabalho quer refletir sobre como os Karitiana têm verbalizado a escassez de peixes nos rios e igarapés que cortam seu território, e de que modos têm se engajado em projetos de criação de peixes, tendo em vista as recentes discussões antropológicas sobre o lugar da piscicultura e da aquacultura nos dramáticos processos de degradação ambiental e, por conseguinte, de reorganização social, econômica e territorial em escala global, cujos impactos têm sido descritos como caracterizando a era do Antropoceno (Human Animal Research Network 2015).

Estas três motivações constituem as bases para um conjunto de equivocações – ou de diferentes facetas ou atravessamentos de um único e complexo equívoco, que pode ser resumido pela ideia de *criação animal em aldeias indígenas* – produzidas nas negociações relacionadas à introdução da criação de peixes entre os Karitiana. No que se segue, estabeleço a conexão que os Karitiana fazem entre os peixes e os brancos (não índios), argumentando que “os brancos são peixes” porque provêm da água, domínio da monstruosa serpente aquática *Ora*, irmão do demiurgo criador *Botyj* e considerado “dono das águas e dos peixes”<sup>7</sup>. A associação com *Ora* torna os brancos criaturas perigosas e pouco confiáveis, e é nesta base que são eles acusados de serem os principais agentes causadores da alegada escassez de (certos) peixes nos igarapés que cortam a Terra Indígena Karitiana, articulando-se, deste modo, discursos cosmológicos e de cunho ambientalista<sup>8</sup>. Esses

6 Deve-se apontar também para uma produção crescente do que poderíamos chamar de uma *história ou ciência sociais dos peixes* (Delort 1984: 285-313; Kurlansky 2000; Murray 2015), que não se confunde com uma história e uma ciência sociais da pesca, esta um objeto mais tradicional nas humanidades (Acheson 1981).

7 A expressão “os brancos são peixes” tem, entre os Karitiana, o mesmo estatuto de sentenças indígenas que permitem entrever a natureza do passado absoluto encenado nas narrativas míticas, “passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar” (Viveiros de Castro 2006: 323), um passado que não passou, não se encerrou. Não se trata, assim, de os brancos serem peixes hoje pois eles são, do ponto de vista Karitiana, obviamente humanos – e até mais humanos do que os outros índios (*opok pita*), associados, como vimos, à caça. Mas eles foram peixes – tirados da água por *Ora* – e continuam trazendo em si um devir-peixe, uma potência que os associa permanentemente aos seres aquáticos e os conecta a estes por várias rotas, entre elas, a moral: os brancos pertencem ao domínio ambivalente e perigoso de *Ora*, partilhando, deste modo, de seus atributos morais (cf. Londoño Sulkin 2005), como veremos.

8 Ambientalista, aqui, no sentido de uma tradução (em geral simplificada) dos conceitos indígenas à linguagem – politicamente sensível para os não índios e inteligível para significativa parcela deles – da

mesmos brancos vêm propondo, nas últimas décadas, a introdução da criação de peixes nas aldeias Karitiana como forma de promoção da segurança e da soberania alimentar e como alternativa de geração de renda.

No entanto, os projetos aqui elencados jamais deixaram o papel – por isso, minha análise concentra-se sobre os *debates* em torno das *propostas*. Pode-se, por isso, ler este texto como um conjunto de diretrizes sobre o que fazer – e, sobretudo, sobre o que *não fazer* – no sentido da implantação da piscicultura entre os Karitiana. Meu objetivo, ademais, é defender que a falha em fazer os planos se tornarem realidade pode ter a ver com o modo como esta sociedade indígena compreende a criação de animais, assim como a especificidade desses animais, os peixes, que se assemelham aos brancos, estrangeiros que, muito paradoxalmente – para os Karitiana, mas também, creio, para aqueles de nós com alguma sensibilidade ecológica –, ao mesmo tempo destroem as espécies aquáticas e buscam reproduzi-las.

### Vocês, brancos, são peixes

As criaturas que nós chamamos de “peixes” os Karitiana agregam sob a categoria *’ip*, que traduzem como “peixe”. *’ip*, no entanto, inclui seres que a zoologia não considera peixes (*pisces*), como caranguejos (*are*) e camarões (*jopiparat*) de água doce (crustáceos, para a biologia), além dos botos (*’ip’hy*, “peixe grande”), mamíferos aquáticos para a taxonomia científica. Desta forma, *’ip* deve ser mais propriamente traduzido como “animais da água” ou “seres aquáticos”, que vivem nos rios, poços e lagos, “e que não saem da água”. Em geral considera-se como *’ip* todas as criaturas criadas pelo poder da fala de *Ora* a partir de objetos inertes flutuando nas águas de um rio, tal como narra o mito de origem das águas e dos animais aquáticos: os peixes, por exemplo, foram feitos das folhas que boiavam. Uma exceção importante refere-se às serpentes (*boroja*): mesmo as espécies de hábitos ripários não são peixes, ainda que *Ora* seja descrito como uma monstruosa serpente, um “bicho” (*kida*) frequentemente associada às sucuris, que são como avatares de *Ora*<sup>9</sup>. A categoria também exclui arraias (*o~jy*), mussuns (*dyk*, que são cobras) e poraquês (*~jyngty*)<sup>10</sup> – e há

---

ecologia e da necessidade de proteção do meio ambiente (cf. Albert 1995).

9 Formas atuais de *Ora*, sucuris (*so~jbap*) são também ditas “chefes de peixe”, pois moram dentro d’água. Para se pescar deve-se pedir para elas por meio de “reza” ou “oração” (ver abaixo).

10 Esses, como as sucuris, são “bichos” (*kida*), seres perigosos e/ou monstruosos que costumam atacar e ferir pessoas. Do poraquê (peixe-elétrico) diz-se que “não tem pena da gente, quando ele pega, mata mesmo”. Os peixes propriamente ditos (*’ip*), como “peões” (subordinados) de seus donos aquáticos são seres geralmente inofensivos e, em larga medida, sem maiores efeitos na vida cotidiana dos Karitiana.

dúvidas quanto aos jacarés (*sara*) e aos quelônios aquáticos como o tracajá (*byyppo*)<sup>11</sup> –, ainda que todos esses tenham sido criados pela poderosa fala de *Ora* convertendo galhos, folhas e tocos de madeira flutuantes nos habitantes vivos dos cursos d'água. Talvez a definição mais apropriada para a categoria *íp* seja de “criaturas aquáticas que se pesca para comer”<sup>12</sup>.

Além de *Ora*, existe um outro ser dito “dono dos peixes”, chamado *Taosibma*, mas sobre o qual muito pouco ouvi<sup>13</sup>. Ambos são criaturas muito perigosas, de quem se diz que “*não pode ver não, senão morre na hora, tremendo. Como malária*”<sup>14</sup>. Importa reter que a relação dos peixes com essas criaturas é de subordinação: “peixe é como peão. Como peão, entendeu?” – disse-me certa vez Cizino, equacionando, à relação entre *Ora* e os peixes, o nexos entre fazendeiros e seus empregados, qualificando uma particular relação de maestria e identificando o “dono dos peixes” (cf. Fausto 2008), *Ora*, como um fazendeiro, assim como vários dos poderosos brancos que habitam o entorno das terras Karitiana.

Como um dono ciumento de seus “peões”, toda vez que se pesca deve-se respeitosamente pedir a *Ora* (e a *Taosibma*) pelos peixes, conforme me afirma o pajé Cizino:

*Quando vai pegar peixe, pede. Pede pra Ora. Quando peixe não vem, quando a gente pescando, na linha também, a gente fala: “eh cunhado”, a gente fala assim: “estou com fome, cunhado, minha mulher está com fome, cunhado, meu filho está com fome, chorando por causa do peixe. Eu*

11 A ausência de consenso quanto ao que conta como um “peixe” foi registrada entre pescadores no Brasil e em Portugal (Dias Neto 2014). Entre pescadores na costa central portuguesa, Dias Neto (2014: 44-46) sugere que peixes (“bichos da água”) são definidos como “bons nadadores”, o que inclui lulas e polvos, por exemplo. A variedade de seres denominados “peixes” que são conhecidos e empregados por pescadores artesanais é geralmente enorme (Silvano 2004). Outros povos indígenas categorizam peixes, crustáceos e moluscos conjuntamente, como é o caso dos Sanõma e sua categoria *salaka pō* (ISA 2016). Botos também são agrupados na mesma categoria que inclui os peixes, como entre os Tikuna, por exemplo (Duque 2009). A cultura popular brasileira também reflete as ambiguidades (pós-Sistemática, obviamente) da categoria “peixe”, conforme refletido na canção infantil “caranguejo não é peixe / Caranguejo peixe é / Caranguejo só é peixe / Na enchente da maré” (Cascudo s/d: 244).

12 Estando, assim, em relação complementar com a categoria *himo*, que agrega “o que se caça para comer” (mesmo seres aquáticos, como quelônios e jacarés, ainda que estes sejam raramente abatidos e consumidos pelos Karitiana).

13 Também registrei menções a outros “bichos” (*kida*) ou “chefes que têm dentro da água”, que matam pessoas e leva aquelas que morrem afogadas: *Mori*, *~Jangpa*, *Opapãmãm* e *Papari*. Debaxo d'água eles são vistos como pessoas, eles “são gente”, mas não podem estar no seco pois não respiram fora d'água. Eles também fornecem peixes aos Karitiana, pois, diz-se, “não têm ciúme do pessoal [os peixes] deles”

14 É interessante que a carne de mamíferos e aves de hábitos aquáticos ou ripários não é consumida pelos Karitiana porque podem matar a pessoa de frio, acometida por “tremores” corporais sempre associados á malária.

*quero jatuarana, eu quero tambaqui, eu quero surubim, você tem, você pode me dar, pode me dar pra mim, eu aceito". A gente fala com ele, ele dá na hora. Né? Não é mentira, não. É verdade. Ele escuta tudo, peixe, o dono de peixe.*

Esta solicitação, endereçada ao “dono do rio” ou “dos peixes” – tratado, aqui, como “cunhado” –, deve ser feito sem brincadeiras, na forma de uma “oração”, cujo texto (cantado sempre em voz baixa) sempre se assemelha, em linhas gerais, o que está destacado no trecho acima. Uma oração endereçada a *Taosibma* pede:

*Taosibma, me dá peixe, estou com fome, minha família está com fome (e ele “manda peixe rápido”, de acordo com Antônio Paulo).*

*Ora* (e *Taosibma*) é “mau”, e não parece ter um senso de humor particularmente destacado, mas, como um típico dono amazônico, ele dá os peixes esperando dos pescadores certas restrições sobre a quantidade de pescado e, sobretudo, o respeito estrito aos restos dos peixes consumidos (ossos, espinhas), que não podem ser descartados de qualquer modo, o que pode levar à ira da serpente e ao estado panema, neste caso, o “azar na pesca”<sup>15</sup>. Não se trata, pois, de qualquer forma de compaixão. Cizino prossegue, afirmando que *Ora* cede os peixes, mas não sem caprichos:

*Ele dá. Não escapa, não. Tem que pedir, [mas] não é alegre, não. É sério mesmo, não é brincando, não. Como oração, pede, como oração. A gente fala tudo, tudo coisa importante, a gente tudo respeitado, tudo respeitado, não pode brincar, não pode, não. [Se] a gente brinca, [se] a gente está mangando ele. Entendeu? Aí ele não dá nada. Dá nada! Por que ele não dá [para] criança? Não dá [para] criança, não. Agora, criancinha pescando, respeitando, aí ele deu. Ele não gosta [de] pessoa besta, não.*

---

15 A maioria dos Karitiana afirma que as sobras dos peixes consumidos não podem ser descartadas de qualquer modo, tendo de ser ajuntadas e atiradas em locais distantes, onde não exista circulação de pessoas. Se alguém pisa ou passa sobre esses despojos, o pescador se torna panema, ou seja, não consegue pescar nada porque os peixes “não vêm para ele”. Alguns pescadores, porém, discordam do imperativo desses cuidados, informando que os espinhos de peixes podem ser descartados de qualquer modo porque “peixe é fácil de pegar”.

Mas se é o modo de vida aquático que agrupa um conjunto dessas criaturas controladas por *Ora* na categoria *ípa*, os brancos, originários das águas – do rio ou do mar, de acordo com distintas versões –, podem ser também incluídos: “*vocês, brancos, são peixes*”, diziam-me os Karitiana, e assim conta o mito de origem dos não índios:

*Boty~j, o criador de tudo, tem irmão, Ora. Boty~j tem um filho, Otada, que tem filho Byyjyty, que é neto de Boty~j. Diz que, antigamente, Byyjyty foi com o pessoal dele até o rio grande [alguns afirmam ser o mar] para achar os brancos. Eles vão andando, e em cada lugar Byyjyty pára e constói chiqueiro [cercado] para deixar pessoal dele, e fala para eles não saírem porque senão índio bravo vão matar eles. Byyjyty vai em cada aldeia de índio, para pegar cinco crianças que ele mata para dar de comer ao pessoal dele, e mais cinco crianças vivas para dar de presente aos bichos [kida] que ele encontra. Aí ele vai encontrando vários [grupos de] índios [de características exageradas ou monstruosas] no caminho, até encontrar syt'syt', gente da água. Byyjyty chegou ao rio grande [ou “água grande, mar”] depois de passar pelos bichos [os índios de características monstruosas]. Lá Byyjyty colocou carne assada de índio [as crianças capturadas anteriormente] em abanos de palha igual ao que se põe nas portas das casas dos túmulos, em frente a um banco comprido [~jomby, o banco cerimonial Karitiana] feito de jatobá. Vários tipos de gente subiu das águas para comer: primeiro syt'syt', depois ir~ir~inopa, depois owojsepipito, diz que é mapínguari da água, bicho que vive no rio. Muita gente saiu da água, tudo sentado no banco comendo a carne humana a comida, presente de Byyjyty. Os que acabavam de comer voltavam para o rio. Aí Byyjyty jogou uma criança viva no rio, de presente para Ora [que Byyjyty chama de avô, e é chamado de neto]. Ora é irmão do avô de Byyjyty; Ora é o chefe do rio. Ora pegou criança e agradeceu. Byyjyty deu presente para Ora e para o pessoal dele, os brancos, ficarem mansos para os Karitiana. Aí Byyjyty ficou alegre, voltou para sua aldeia e disse para o pessoal dele que aqueles para quem ele tinha dado comida iriam aparecer como gente, mas não iam falar como gente; seriam como os Karitiana, mas diferente, de pele diferente<sup>16</sup>. Um tempão depois apareceram os brancos. Diz-se que o sangue dos brancos é igual ao dos Karitiana, e por isso estes sabem falar a língua dos brancos, mas não sabem falar as línguas de outros índios.*

Detalhes do mito foram acrescentados em uma conversa posterior, com Valter e Gumercindo Karitiana, em 2003:

*Branco surgiu assim, só um pouquinho eu vou falar. Aí, de novo, Byyjyty, Byyjyty, agora, terminou Byyjyty também, Byyjyty também, aí ó, Byyjyty*

16 Ver notas 4 e 7 acima.

*também deu também pro pessoal branco, também, o pessoal branco existiu dentro d'água. Vocês são peixe. É. Vocês são peixe. Aí tem, tem lagoa grande assim ó! Não tem mar? Ali existiu assim, ali ele, vocês brancos cantavam, cantavam, o chefe de vocês não subia. Nada. Só brabo. Nada. Aí ele pegou filho do índio, né, cada filho do índio, o Byyjyty pegou para dar pra vocês, pro chefe de vocês. Com medo do vocês! Nós também vimos, Karitiana também viu esse daí. É nós, Byyjyty, cercou nós aqui, pra nós não saí, né. Aí, Karitiana, aquele que trabalha junto com Byyjyty, ficou preso. Pra não sair. Se ele sair, bicho come. Entende? Aí só o Byyjyty vai lá pra dar comida pra vocês. Pro chefe de vocês.*

Os brancos, como os peixes, são seres aquáticos<sup>17</sup>. *Opok* é a palavra Karitiana para designar os brancos, não índios, ou, mais precisamente, os outros não indígenas, em contraposição à *yjxa*, “nós”, pronome da primeira pessoa do plural, que faz referência aos Karitiana, e à *opok pita*, “outro índio”, que pode ser traduzido como “o verdadeiramente outro, o outro por excelência”<sup>18</sup>. O termo *opok* parece poder ser traduzido como “cabeça branca” (*o-* “cabeça”, ou qualquer objeto arredondado, e *-pok*, “branco”), ainda que esta tradução não seja evidente aos Karitiana. Não obstante, a “brancura” parece ser o critério definidor da não-indianidade: de pele clara, os brancos são associados aos peixes e aos espíritos (*psam'em*), estes também sem cor, “muito brancos”, porque desprovidos de sangue, além de serem criaturas perigosas e canibais. Os brancos, assim como os mortos, “*não têm sangue*”, uma afirmação de conteúdo antes moral do que fisiológico, por assim dizer: não ter sangue é não ter parentes e, sobretudo, não viver de maneira adequada e pacífica e comportar-se como um ser humano pleno, independente, respeitoso, não violento e autônomo; o sangue conecta todos os humanos plenos, os Karitiana (que se referem ao próprio grupo pelo pronome da primeira pessoa do plural *Yjxa*, “nós”), por sua dupla acepção, moral e biológica e, de fato, separa estes dos brancos, que têm corpos (assim como hábitos e comportamentos) distintos<sup>19</sup>. De fato, a categoria *'ip*, ao separar os

17 A narrativa Karitiana, assim, acelera o desenvolvimento do “peixe de Darwin” (*the Darwin fish*), que pula da água para a terra e dá o impulso primordial para a evolução que culminará nos seres humanos (Haraway 2008: 307). Os brancos, deste modo, são como anfíbios, algo entre a humanidade e a “peixidade”. Notemos que entre os grupos de língua Tukano no alto rio Negro todos são “gente peixe” (*wai masã*), resultado das transformações passadas no ventre da Cobra-canoa; os brancos são diferentes porque se separam dos demais povos logo depois de se transformar; de todo modo, antigamente “peixe era gente e gente era peixe”, e os peixes de hoje são aqueles que não transformaram seus corpos em corpos humanos: por isso, atormentam, invejosos, a vida dos povos indígenas na região (ver Cabalzar 2005).

18 Note que os outros de verdade não são os brancos invasores, mas os outros povos indígenas (via de regra inimigos) com quem os Karitiana convivem há muito mais tempo.

19 Diz-se que os corpos dos brancos são diferentes, mais fracos, em função de sua alimentação distinta, baseada especialmente em “carne vacinada” ou “tratada” (que se opõe à carne de caça). Não obstante, os brancos são humanos, mas humanos com um devir-peixe, como já disse.

peixes em um conjunto distinto daqueles classificados como *himo* (literalmente “carne”, mas também “caça”, categoria que agrega os animais terrestres comestíveis; diz-se que “peixe não é himo porque não vive na terra, vive na água”) talvez faça referência, também, ao fato de que os peixes não têm sangue<sup>20</sup>.

Ademais, como “pessoal de *Ora*”, os brancos compartilham com este ser – e com os mortos – perigoso e canibal que ainda habita os corpos d’água do território Karitiana algo de sua essência: ambos são, de certo modo, “bichos” (*kida*), categoria que agrega seres monstruosos ou que se comportam ou podem se comportar de maneiras agressivas e predatórias. Não é fortuito que os não índios emergem da “água grande” para devorar a carne assada de crianças indígenas. Os brancos, então, “são peixes”, pois vieram da “água sem fim, água grande” ou “rio-mar”<sup>21</sup>; *Ora* é “chefão dos brancos, além de ser “chefão da água” ou “chefe do rio”. É ainda mais instigante constatar que, de acordo com as narrativas dos atuais Karitiana, os primeiros homens brancos com quem travaram contatos (possivelmente por volta dos anos de 1950, a crer nas idades dos mais velhos) chegaram à aldeia pelo rio, remando em canoa: Epitácio e Valdemar contaram-me que “*Lope* [Lopes?] veio para a aldeia pelo igarapé. Ele veio de canoa, ele amansou os Karitiana” (cf. Moser 1993); os Karitiana, por seu turno, parecem sempre ter preferido viver longe dos grandes cursos d’água, território este dos brancos e “mundo aquático dos mortos” (cf. Vilaça 2006, sobre os Wari’, que associam os não índios e os mortos por seu gosto por carne humana). Minha hipótese, assim, é que os brancos, como subordinados de *Ora*, assemelham-se a ele não apenas no controle agressivo sobre corpos d’água e suas criaturas, como também no potencial para a criação e reprodução dessas mesmas criaturas.

### Da escassez de peixes

Os Karitiana pescam e consomem uma grande variedade de peixes nos rios, igarapés, lagos e poços de seu território, empregando, para tanto, várias técnicas: arco

20 O que aproximaria a lógica Karitiana do nosso saber popular, para quem os peixes não têm sangue (ou são animais de sangue *frio*), ao contrário dos mamíferos e aves que sangram o fluido quente e vermelho em profusão, quando feridos ou abatidos, e que produzem carne, alimento que, na maioria das vezes, se opõe à [carne de] peixe. Na antiguidade greco-romana a pesca de grandes peixes (com arpões e porretes) era associada à caça, especialmente porque implicava no combate – sempre perigoso – entre humanos e não humanos no mar (Linant de Bellefonds 2006: 154). Lien (2015: 126-147) mostra como peixes vêm sendo contemporaneamente transformados em *animais* por meio de sua inclusão (pela filosofia ou pelas neurociências) entre os seres *sencientes* e, daí, merecedores de proteção legal.

21 Ao narrar-me sua versão dessa história, Delgado afirmou que os brancos vieram do “rio-mar”, “lá na Bahia”, provavelmente aludindo à narrativa fundadora da história do Brasil, a chegada dos portugueses ao litoral atlântico bahiano em 22 de abril de 1500 e o encontro com os povos Tupi costeiros.

e flechas (de pesca, sem emplumação), zagaias (arpões), vara, linha e anzol, malhadeiras e peneiras, timbó (*tin*)<sup>22</sup>, tapagens (“armadilhas de pesca”) e mesmo utilizando as próprias mãos (para peixes que buscam abrigo em buracos nas margens dos igarapés). Entre os mais apreciados estão as jatuaranas (*pojpok*)<sup>23</sup>, porque, além de saborosas, são considerados peixes “limpos”, conforme asseverou Inácio: *jatuarana não tem doença nem sujeira, tudo gordo, tem saúde, é peixe saúde [saudável], por isso é bom para festa. Jatuarana é diferente dos outros peixes: a casca [escamas] dela é miúda*. Diz-se também que “*a casca ou corpo dela é limpo, não tem machucado nem doença. Por isso é bom para festa, para dar saúde*”. Não à toa, um ritual, chamado *festa da jatuarana (pojpok myyj)*, realizado no início do verão, quando as águas começam a baixar, é destinado a trazer saúde e vitalidade para a comunidade (assim como outros rituais ou “festas” Karitiana), no qual se consome exclusivamente este peixe, além de outros com eles aparentados – *iwity* (piauí), *pojpok ogyty* (sardinhão), *pojpok'i* (matrinchá, lit. “jatuarana pequena”), *pojpokogy*, *kyryhydna*, *syp*, *papeek*, *ojogot* e outros.



Jatuarana fotografada ainda viva

Jatuarana em rio rondoniense (fonte: <http://revistaaruana.blogspot.com.br/2015/09/roteiro-o-vale-das-jatuaranas-ro.html>, acesso em 25/06/2017). Noto que utilizo uma imagem extraída da web porque eu mesmo jamais fotografei ou mesmo vi este peixe entre os Karitiana.

- 
- 22 Há um timbó específico, mais forte, para a pesca de poraquês (*topyk*). As cascas de madeira *bosojopa* e *osipaty* (espécies não identificadas) podem ser colocadas no meio dos feixes de timbó para tornar o veneno mais poderoso.
- 23 Jatuaranas são, para a ictiologia científica, vários peixes Characiformes do gênero *Brycon*, e conhecidos também como matrinxãs (Cella-Ribeiro, Torrente-Vilara, Lima-Filho & Doria 2016: 147).

Festas da jatuarana, contudo, não são realizadas há muito tempo pois, dizem os Karitiana, quase não há mais desses peixes nos igarapés da área. Espera-se sempre, no verão – estação seca na Amazônia –, que as jatuaranas venham quando “as águas crescerem”, quando a chuva enche os igarapés. Mas, contam, nos últimos anos não estão aparecendo muitas delas no igarapé Sapoti, que banha a aldeia *Kyōwã* – a maior e mais antiga aldeia Karitiana, também chamada de aldeia *Central*: pois os índios desconfiam, em 2003, que o fazendeiro proprietário das terras logo ao norte da Terra Indígena barrou o igarapé para fazer um lago, impedindo as jatuaranas de subirem o rio (o que foi verificado, posteriormente, por foto de satélite)<sup>24</sup>. Eu mesmo, em 15 anos de pesquisas ali, jamais vi, fotografei ou saboreei uma única jatuarana.

Mas não são apenas as jatuaranas: os Karitiana reclamam da escassez de peixes em geral, assim como verbalizam da falta de animais de presa e da crescente dificuldade – epitomizada nas cada vez maiores distâncias a serem percorridas na floresta – em encontrar caça. Luis, por exemplo, assevera que o peixe está acabando nos rios da reserva indígena. Segundo ele, até o ano de 2002 “*pegavam muitas jatuaranas, agora já não tem muito*”. Inácio, por seu turno, afirma que os peixes não estão diminuindo nos outros pequenos rios que correm pela área, apenas no igarapé Sapoti que corta a aldeia *Kyōwã*, onde quase não há mais jatuaranas. A rarefação dos estoques pesqueiros, enfim, parece ser da percepção comum a todos os Karitiana, que dizem que “*agora tem menos peixe e caça, porque tem muita gente na aldeia, muito Karitiana pra comer*”. Diz-se que, antigamente, com poucos Karitiana no mundo, havia muita fartura. Hoje em dia, é preciso caminhar cada vez mais longe de *Kyōwã* para uma boa pescaria, uma vez que, dizem os Karitiana, os igarapés mais próximos (especialmente o Sapoti) estão esgotados pela exploração intensiva. Note-se que a aldeia vem sendo continuamente habitada pelo grupo desde o final dos anos de 1960, ou seja, por mais de 40 anos. Por isso, o pescado escasseia – conforme Epitácio, em 2009 – e se torna mais “bravo”, acostumado à presença dos pescadores humanos e, por isso, arisco e reativo:

*Tempo tinha muita jatuarana, mas agora, com barragem lá na fazenda para cima do rio, não tem muita mais. Usava, tempo, fruta da seringa amassada, de isca, que jogava no rio, aí jatuarana **vem mansa**, aí a gente flecha de perto (meu destaque).*

24 Nos mercados de Porto Velho as jatuaranas são considerados peixes de 1ª. categoria, sua carne sendo comercializada pelo preço médio de R\$ 5,94/kg. O peso médio do peixe fica em 1,3 Kg (Doria & Lima 2015: 147). Em Tabatinga (Amazonas), as matrinxãs estão entre os “peixes nobres” ou “especiais” (segundo critérios de sabor, aparência, tamanho, pequena oferta e preço elevado), custando, em média (em 2014), R\$ 8,11/kg nos mercados locais (Pinto 2017: 114-115).

A ideia de que as jatuaranas “vêm mansas” sugere que elas aparecem em grande quantidade e são facilmente abatidas – porque se aproximam demasiadamente dos pescadores – com distintos métodos de pesca. A introdução da piscicultura parece ter, como objetivo principal, a reinvenção de uma oferta abundante de pescado, por meio do *amansamento* dos peixes, como veremos com as tapagens, que servem para “amansar” os peixes para que sejam pescados com mais facilidade. *Manso* (*syjsip* ou *pyhoko*), aqui, fala especialmente de abundância, de grandes números: daquilo que, em grande quantidade, apresenta-se acessível dos predadores humanos – podendo ser capturados com facilidade –, além de sobre uma tolerância (um *acostumar*, como dizem os Karitiana) diante da presença humana: *mansos* são aqueles animais que, desconhecendo as ações de caçadores e pescadores, aproximam-se curiosos e são, via de regra, abatidos; os seres que conhecem os humanos, aqueles ditos *bravos* (*sohop*, ou, em certos casos de agressividade expressa, *pa’ira*), em geral fogem deles, e são predados somente com muito mais esforço e engenho despendidos. A escassez de peixes nos igarapés da Terra Indígena Karitiana (especialmente o Sapoti), assim, fala (também) de criaturas que, há tanto tempo acostumadas à predação humana, e sabedores das intenções de pescadores, não se oferecem com facilidade à atividade de capturá-los. Amansar os peixes, então, é também fazê-los multiplicarem.

As demais aldeias Karitiana não parecem enfrentar escassez semelhante: a aldeia de Cizino, *Byjyty ot’soop aky*, por exemplo, situa-se às margens do rio Candeias, um rio bastante piscoso – cheio de peixes *mansos*, portanto –, ainda que seus estoques pesqueiros venham sofrendo com a ação de pescadores não índios da região de Candeias do Jamari, que costumam fechar igarapés na sua boca e coletar todos os peixes de grande ou médio porte, conforme reclamam os moradores da aldeia. Ainda assim, os moradores desta aldeia também manifestam desejo e interesse em implementar a piscicultura em seu território. O igarapé Preto e o rio Caracol – que abastecem outras duas aldeias – também são bastante piscosos, mas seus moradores igualmente pensam em tanques de piscicultura.

Não se pretende, é óbvio, desconsiderar a percepção dos Karitiana de que o pescado está se tornando raro. Mas sempre observei relativa abundância de peixes em suas aldeias, especialmente naquelas mais novas (rio Candeias, Igarapé Preto e Caracol), que se encontram nas margens de corpos d’água relativamente bem preservados. Os Karitiana reconhecem isso – e sabemos, de outros coletivos de pescadores, que carência e abundância podem frequentar o mesmo discurso, apontando para os múltiplos caminhos por onde se pode ou não conseguir alimento (cf. Reedy-Maschner 2010); alguns pescadores são mais bem sucedidos do que outros, o que faz com que suas famílias sejam com frequência melhor provisionadas (Reedy-Maschner 2012: 113), e o mesmo se revela entre os Karitiana,

entre os quais é possível, em certas ocasiões, que peixes congelados adquiridos na cidade de Porto Velho sejam enviados para familiares residentes na aldeia *Kyōwã*. Deve-se notar ainda, como vimos acima, que a forma dos pedidos (“orações”) por peixes endereçados à *Ora* e aos outros donos das água sempre enfatizam a *fome* enfrentada pelo pescador e sua família: é, pois, o discurso da escassez que convence os “donos dos peixes”, posto que deve-se ressaltar que o poder da multiplicação está do lado deles (como está, também, nas mãos dos brancos, conforme será visto adiante). Seguindo esta linha, a verbalização da falta de peixes pelos Karitiana adquire uma dimensão propriamente cosmopolítica: se é certo que os Karitiana percebem, juntamente com os técnicos locais, certos motivos da escassez – a exploração desenfreada dos rios, a construção descontrolada de barragens –, essa mesma “escassez” é provocada, do ponto de vista indígena, pela deterioração das relações com *Ora*, a quem aborrece a destruição de seus domínios e de “seu pessoal”. Assim, oferta reduzida de pescado descortina um outro equívoco, no qual “escassez” transmite sentidos algo distintos para índios e brancos. Ato contínuo, a solução para este problema igualmente constitui evidente equivocação – mote principal deste artigo – porque é certo que, se os Karitiana e seus aliados não índios desejam solucionar a “escassez” por meio de “projetos”, os sentidos assumidos por esta estratégia são bastante divergentes, como veremos.

A bacia do rio Madeira abriga talvez a mais impressionante variedade de espécies de peixes do mundo (Jardim de Queiroz et al. 2013; Cella-Ribeiro et al. 2016) bem poucos deles de consumo interdito aos Karitiana<sup>25</sup>, e a pesca de um grande número de espécies tem crucial relevância social e econômica para a região (Doria, Ruffino, Hijazi & Cruz 2012; Doria & Lima 2015). Obviamente, a visão da escassez de peixes pelos Karitiana pode estar vinculada não à raridade desses seres de um ponto de vista ecológico (e, nesse sentido, puramente numérico), mas à questão política da relativa falta de acesso aos peixes – provocada, entre outras razões, pelo barramento de cursos d’água que nascem fora da terra indígena ou pela intimidação por parte de pescadores ilegais (cf. Kasten 2012, p. 67-68). As difíceis relações com os brancos, que espelham as conturbadas interações com *Ora*, o dono das águas, parecem, assim, explicar ao menos em parte a escassez. Nesse sentido, a piscicultura aparece como um recurso quase óbvio. A criação de peixes, assim, não parece destinar-se apenas à solução do problema da alegada falta deste alimento e da escassez das jatuaranas favorecidas pelo ritual. Talvez esteja em jogo, também, o impulso

---

25 A maioria dos peixes interditos constitui-se de espécies diminutas, muitas caracterizadas por levarem a vida no fundo dos rios (bentônicos), sendo impróprios para o consumo por tornarem as pessoas preguiçosas.

por dominar uma técnica introduzida e favorecida pelos brancos<sup>26</sup>. Brancos que, como vimos, são seres originalmente aquáticos – brancos são peixes.

### Da criação de peixes

Desde que iniciei minhas pesquisas entre eles, os Karitiana manifestam o desejo de introduzir a piscicultura em suas aldeias. Na verdade, distintos projetos para começar a criação de várias espécies – galinhas, cabras, bois e até mesmo coelhos – foram planejados ou efetivados na aldeia *Kyõwã*, mas, nos últimos anos, o desejo dos Karitiana parece ter esquecido esses outros seres domesticados, para concentrar-se nos peixes. Disse-me Cizino em 2009 sobre a vontade de criar peixes:

*Pra comer. Comer a família, nosso filho, nossa mulher, né? Aí, né, Felipe, mas é bom. Nós queremos criar também peixe. Peixe. Peixe para sempre, não é nada assim [diferente], entendeu, peixe [de] rio mesmo.*

A forma do criatório de animais – um espaço cercado onde seres não humanos são mantidos nas proximidades dos humanos – não é desconhecida dos Karitiana<sup>27</sup>. O que sugeri (Vander Velden 2012: 152-155) tratar-se do mito de origem da caça narra como, após criar os animais da floresta, *Botyj* (“Deus”) colocou “*todos num curral*” – também referido como “*chiqueiro*” (*poon*) – construído por ele, “*como branco faz com boi*”; este cercado de animais confinados foi desastrosamente aberto por *Ora*, irmão de *Botyj*, o que propiciou a fuga dos animais de presa e seu espalhamento pelo mundo. Mas a manutenção de animais confinados – ao menos temporariamente – também fazia parte das práticas de subsistência Karitiana e, neste caso, especificamente aquelas relativas aos peixes. Trata-se do que os índios chamam de “*tapagens*”, barreiras de troncos finos de madeira amarrados com cipó erguidos no meio do curso dos rios de maior volume d’água para direcionar e confinar os peixes em cercados feitos de palha e cipó ambé, peixes que, em seguida,

---

26 Devemos estar atentos, também, ao fato de que o discurso do “colapso da pesca” é um dos principais sustentáculos da expansão da aquicultura industrial mundo afora (Ramalho 2012: 334). As iniciativas de introdução da (e de incentivo à) criação de peixes por parte de órgãos públicos devem, então, ser objeto de escrutínio.

27 E nem de outras populações amazônicas: relatos dos séculos XV e XVI mencionam enormes “cercados” de peixes e quelônios na calha do rio Amazonas (cf. Fiori & Moraes dos Santos 2015: 48-61). Erickson (2000) aponta para enormes obras de manejo hidráulico que, na região de Baures (Bolívia) destinavam-se a servir como represas (*weirs*) para a produção de massivos volumes de pescado.

são facilmente abatidos com flechas ou mesmo recolhidos com as mãos. Tapagens, diz Antenor Karitiana, não são apenas “armadilhas de peixes”, mas servem para “amansá-los”, ao criar, como vimos, a abundância, além, obviamente, da necessária proximidade – em outras palavras, fazer coincidirem as trajetórias de peixes e humanos (Whitridge 2013), modo por meio do qual as ações predatórias Karitiana parecem operar.



Uma tapagem construída no Igarapé Preto. Note-se o “curral” (*poon*) formado pelas varas de madeira amarradas com cipó (foto: Laura Karitiana, 2008).

Conta-se que, antigamente, pegavam muito peixe em tapagens: cruzavam o rio, fazendo um “curral” para pegar jatuaranas. Como não havia como os peixes saírem do cercado após entrarem, uma estrutura denominada “porta” era fechada e “*aí era muito peixe*”. Cizino completa:

*Peixe do rio mesmo a gente tinha, não tinha peixe criado, a gente não viu, não, tempo [antigamente]. A gente não pensava. Aí, aí, eu vi primeiro só tapagem, muito peixe, jatuarana, pacu, piau, pintado, surubim, jundiá. Eu não pensava [que o] pessoal criava peixe. Agora que eu estou sabendo isso.*

Cizino estava sabendo disso em 2009. Mas os Karitiana têm estado às voltas com *projetos* de criação de peixes há tempos. Em 2003, durante minha primeira estadia em campo, soube que a EMATER-RO<sup>28</sup> prometera um tanque de peixes para *Kyōwã*, onde seriam criados carás, tambaquis e curimatás. Um buraco foi cavado ao lado da casa do finado Bené, numa das extremidades da aldeia, mas ali não havia água disponível e, portanto, não deu certo. Na ocasião, falava-se que no roçado de Delgado havia um olho d'água propício e, assim, o tanque para os peixes seria deslocado para lá. Numa das extremidades do *Kyōwã*, junto à estrada que leva à Porto Velho, a água das enchentes de inverno usualmente acumulava em buracos, aprisionando peixes que eram rapidamente recolhidos pelos moradores – outro local considerado, na época, propício à instalação dos tanques para piscicultura.

Mas não foi. Em 2009 voltei a escutar sobre os projetos de implantação da piscicultura na aldeia de *Kyōwã*, ainda não instalados pela mesma EMATER. No mesmo ano, soube que o chefe do posto indígena Karitiana elaborara o croqui de um projeto de criação de peixes na aldeia Central, em que cinco tanques (a serem escavados em julho e agosto daquele ano) abrigariam jatuaranas (certamente a pedido dos Karitiana), tambaquis e tilápias (esta uma espécie exótica). O projeto, desenhado numa parceria entre a FUNAI-Porto Velho, a EMATER e a Secretaria Estadual de Agricultura de Rondônia, deveria, inclusive, promover a reprodução por indução hormonal das tilápias na própria aldeia. A EMATER traria as técnicas e promoveria o treinamento aos índios interessados. Já no ano seguinte, um grupo de rapazes Karitiana estava envolvido com um curso de capacitação desenvolvido pelo SEBRAE de Porto Velho, e que visava a ensinar os índios a “*explorar atividades econômicas e a desenvolver projetos de sustentabilidade, como piscicultura e avicultura*”<sup>29</sup>. Muito bom no papel, mas tratou-se de outro projeto que não decolou.

Enquanto isso, no mesmo ano, na aldeia do rio Candeias (*Byyjyty ot'soop aky*, na língua Karitiana), o líder e xamã Cizino também expressava seu desejo de ter uma criação de peixes, ressaltando, mais uma vez, a ubiquidade dos *projetos* e as ausências e deficiências técnicas como principais motivos para a não efetivação dessas propostas que têm como objetivo atender aos anseios da “comunidade”.

*Peixe criado? Não. Ainda não, a gente está fazendo agora projeto. Tem que fazer, tem que fazer, para valer, e a gente ia fazer [há] muito tempo,*

28 Entidade Autárquica de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia.

29 Disponível em <https://sebrae-sp.jusbrasil.com.br/noticias/2439928/em-rondonia-indios-karitiana-e-karipuna-aprendem-a-gerir-associacao>, Acesso em 20/06/2017.

*peessoal branco, também, JOCUM<sup>30</sup>, muito tempo, não fez nada até hoje. Três vezes foram na aldeia fazer reunião com a gente e não foi fazer nada. Aí chefe de posto pegou trator, fizemos, cavamos o chão, aquele [tanque] para criar peixe, até hoje não criaram. Até hoje não tem a ferramenta para criar peixe. Não tem. Eu não moro lá não, Felipe [na Aldeia Central]. Se fosse eu morasse lá, rapaz! Eu ia fazer mesmo, eu não aquieto, não. Não fico parado, não, Felipe, tem que fazer mesmo. A gente pode trabalhar pela comunidade, comunidade muito forte, muito bom para trabalhar. Sozinho não tem nada. Então isso eu estou pensando, eu estou pensando lá agora aonde eu estou [no rio Candeias], fazer projeto bom, eu fazer projeto, dentro do projeto eu vou trazer técnico para ensinar a gente, quando a gente já sabe tudo ele vai embora, fazer lembrança, né? Fica bom para a gente.*

Conforme a fala de Cizino, vemos que o treinamento dos Karitiana é pensado como fundamental para o sucesso do projeto de piscicultura, caso implantado: deve-se “trazer técnico para ensinar a gente”, técnicos que deverão deixar a aldeia quando a instrução for concluída. Os Karitiana não são criadores de peixes. Isso é coisa dos brancos, que devem ensinar aos Karitiana como proceder. É interessante constatar que a própria ideia de criatório de peixes difundida entre os Karitiana – a tapagem de um igarapé – é, ao que parece, mais adequada à criação de jatuaranas, peixes que apreciam a água corrente: nesse sentido, os chamados “viveiros em canais de igarapé” – que se utilizam dos cursos d’água para formar o espaço de criação (Fim et al. 2009) – são muito mais adequados do que viveiros de barragem ou tanques escavados; contudo, nunca soube (e nem vi) discussões a respeito desta técnica: tudo o que se falava, entre técnicos e indígenas, era sobre cavar poços.

Em 2015, na minha última visita aos Karitiana, voltei a saber que mais um poço para criação de peixe foi cavado com trator na aldeia Central, mas a piscicultura, novamente, não foi iniciada: o referido poço encheu com a água de um igarapé próximo onde alguns meninos pescavam; estes jogaram no poço “filhote de peixe cará, jiju e traíra”, e estavam pescando ali, mas ouvi que “as jatuaranas estavam muito magras, porque não comem, não tem comida, porque não tem criação, só comem lodo e borboletinha que cai na água”.

Este ponto da alimentação dos peixes toca em uma questão sensível, talvez a barreira mais significativa ao sucesso dos projetos de criação animal em toda a Amazônia

---

30 Jocum – Jovens com uma Missão. Trata-se de uma organização internacional e interdenominacional fundada em 1960 e empenhada na mobilização missionária de jovens de todo o mundo para intervenções de caráter social “no cumprimento da ordem de Jesus” (<http://www.jocum.org.br/nacabeca/quem-somos/>, Acesso em 13/05/2017). A missão possui um escritório em Porto Velho, e vários jovens Karitiana estiveram envolvidos com ela em algum momento.

indígena<sup>31</sup>. Em outro trabalho (Vander Velden 2016), mostrei que um projeto de criação de galinhas “brancas, de granja” em um enorme galinheiro que chegou a ser construído em *Kyōwã* teria falhado – as aves todas morreram em massa – porque os Karitiana não teriam recebido dos órgãos responsáveis pelo projeto as instruções técnicas para gerir a iniciativa. Alegam, ainda, que não sabiam como alimentar corretamente as aves, argumentando que certos animais domésticos não precisam receber comida, mas devem “se virar”, como dizem, buscando seu sustento por conta própria. Tais animais de criatório em grande número constituem uma categoria própria de seres, definidos pelo adjetivo *by keerep*, na língua Karitiana.

Os Karitiana traduzem o termo *by'keerep* como “criação de longe”; assim, os seres ditos “criação *by'keerep*” permanecem afastados das residências, fora das casas e do convívio próximo e cotidiano com as pessoas. Se se emprega a afirmação *ym'et* para fazer referência à “minha criação” – neste caso, de filhos humanos e de animais (esses “como filhos” não humanos), a apropriação de uma criação de peixes deve, necessariamente, incorporar o termo *keerep* – *'ip'am keerep tyjã* (“minha criação de peixes”) – que sinaliza uma multidão de animais “fechados” – neste caso, em um “curral” (tapagem) ou lago de peixes, distante, por definição, dos locais cotidianamente frequentados pelos indivíduos. Peixes de criatório, assim, são criados longe ou de longe – *'ip by keerep*, “peixes de criação” ou “criação de peixes” – assim como as galinhas: *opok ako by keerep*, “criação de galinhas”, porque as galinhas – como os peixes, e ao contrário de cães, gatos, macacos e papagaios – não vivem na companhia das pessoas, nas casas e, principalmente, não precisam de cuidados diretos, não necessitam ser alimentados porque “se viram”. Há outras associações possíveis, penso, entre galinhas e peixes no pensamento Karitiana: seres múltiplos por definição, ambos se associam aos brancos, de certo modo, pela origem; ademais, se as galinhas têm seus donos humanos (indígenas), os peixes criados em cativeiro também têm donos humanos, posto que sua introdução está vinculada aos projetos de piscicultura desenhados e introduzidos por obra dos brancos.

Os animais de criação “de longe” (*by keerep*) se opõem aos seres criados junto aos humanos, no interior de suas casas, e dos quais se diz viverem “junto com as pessoas”. Esses seres – principalmente cães, mas também gatos e animais da fauna nativa (papagaios, araras, quatis e diversos macacos) recebem o adjetivo *by'edna*, que os Karitiana traduzem como “de criação”, mas cuja glosa mais precisa seria “de casa” ou “doméstico”. Cachorros,

---

31 Marianne Lien (2015; Lien & Law 2011) aponta que o agenciamento do salmão cultivado como permanentemente “faminto” (*hungry*) é a chave para o sucesso de sua criação comercial, uma vez que trata-se fundamentalmente de ganhar peso, convertendo alimento em carne.

pois, são *obaky by'edna*, literalmente “onças (*obaky*) de criação”, “onças de (que se cria em ou no interior da) casa”, em suma, “onças domésticas. A diferença crucial, assim, entre os seres criados “de longe” e aqueles cuidados “de perto” ou nas casas, situa-se na alimentação: os animais “de perto” são regularmente alimentados pelas pessoas, e é essa proximidade diuturna, esse coabitar de corpos que trocam afetos e mesmo substâncias, que gera o parentesco, um desses “efeitos enigmáticos dos laços de parentesco” de que fala Marshall Sahlins (2011: 2) ao pensar o fenômeno como “mutualidade de ser” (*mutuality of being*). Do contrário, aqueles seres criados “de longe” devem cuidar-se sozinhos, à distância das atenções cotidianas de seus donos. Assim são as galinhas, como assim também são os peixes – não se pode dizer *ip by edna* para se referir ao criatório de peixes, porque estes não estão junto das pessoas, em suas casas, com proximidade corporal – e é possível que seu número também esteja em evidência aqui, embora um único cavalo que vivia em *Kyōwã* quando estive por lá em 2003 era também criação “de longe” (*by keerep*).

O que se alimenta, assim, se torna aparentado; o cuidado constante cria parentesco, e é por isso que diz-se, por exemplo, que “cachorro é como filho” (Vander Velden 2012), ainda que, no geral, apenas filhotes de animais domésticos recebem alguma atenção no que tange à comida. Nós não criamos parentesco com os animais de criatório (bois, vacas, galinhas, porcos e outros, que são sempre coletivos, legião) que alimentamos, mas os Karitiana – como muitos outros grupos indígenas – o fazem, o que tem colocado um limite crucial aos projetos de criação animal em aldeias no Brasil (Vander Velden 2012), incluindo a criação de peixes, como demonstra o caso emblemático dos povos no alto rio Negro (Martini 2008; Estorniolo 2014). Em sua dissertação de mestrado, André Martini (2008) demonstrou que, no rio Negro, o ato de alimentar os peixes de criatório nos tanques em que eram confinados criava um laço entre humanos e não humanos que tornava o consumo direto destes últimos interdito; assim, os peixes despescados eram vendidos nos mercados locais para a contínua aquisição de frangos congelados, muito mais caros: justamente o problema que o projeto de piscicultura intentava solucionar. Vê-se, deste modo, que o cuidado gera proximidade – os peixes se tornam “filhos do homem”, na expressão de Martini – e converte em ato canibal alimentar-se daquilo que se alimenta.

Aqui, então, estamos diante de uma das armadilhas expostas pela equivocação (Viveiros de Castro 2004; Blaser 2009), que gira em torno da tradução que os Karitiana fazem dos termos *by'edna* e *by'keerep* para a língua portuguesa. Com efeito, ambas as noções são recobertas, no uso Karitiana, pelo verbo “criar” em português, que tem o duplo sentido de “produzir, fazer” (*to make*) e de “cuidar” (*to nurture*), mas que não incorpora a distinção entre a criação de perto e de longe, como faz a língua Karitiana: os animais que se

cria são aqueles de que se cuida e se alimenta; isso define os nossos animais domésticos ou domesticados, ainda que se possa argumentar por uma distinção entre os *animais de casa* – os *pets* ou mascotes, ou animais de estimação, que vivem em nossas casas ou próximos delas – e os *animais de criatório* (bois, porcos, galinhas e outros) – aqueles criados à distância justamente para que, alijados de nosso cotidiano, possam ser por nós explorados sem maiores preocupações morais. Não obstante, quando os Karitiana se referem a “criar peixes”, eles estão falando de algo muito distinto das responsabilidades envolvidas no que se entende como o correto manejo desses animais aquáticos: a vigilância constante, o cuidado permanente com diferentes variáveis (temperatura da água, população dos tanques, parasitas e predadores e por aí vai), a necessidade de prover medicamentos, vacinas e, principalmente, alimentação. Peixes, *by keerep*, criam-se longe e, por si mesmo, devem “criar-se a si mesmos”, ‘se virar’. Se *Ora* os “criou” (os fez, *make*), talvez *Ora* os “crie” (cuide, *nurture*) ainda hoje, mas esta tarefa não cabe aos humanos. Bem, cabe, talvez, aos brancos, que, como *Ora*, parecem saber “criar” peixes nas duas acepções do termo.

Se os Karitiana se converterem em criadores de peixes seguindo as diretrizes dos projetos de piscicultura, arrisco a dizer que o consumo destes animais será no mínimo problemático: aquilo que se alimenta não se devora, pois se torna “como filho”<sup>32</sup>. Galinhas que vivem nos arredores das casas, e que são, às vezes, alimentadas pelas mulheres com restos de refeições, parecem jamais – ou só muito raramente – se tornarem, elas próprias, comida. Os Karitiana até “dizem que comem, mas não comem”, na frase lapidar de Francisco Queixalós (1993: 78-79) fazendo referência aos Sikuni (cf. Vander Velden 2012: 271-273). Se têm um dono (ou dona), alguém que lhes cuida, não podem ser convertidas em carne: galinhas, portanto, não são *himo* (carne). Penso que os peixes, criados em tanques artificialmente construídos, e devendo, por isso, ser alimentados pelos responsáveis pela criação, caminharão no mesmo sentido: embora não sejam *himo* – termo que se refere aos animais de presa, caçados na floresta – se cuidados de perto, alimentar-se deles constituirá um problema; esses serão peixes “anômalos” (cf. Lien 2007: 214), que escapam de seu domínio técnico ao adentrarem no universo das relações que os Karitiana entretecem com os seres com quem convivem. Incerteza e imprevisibilidade, como se sabe, caracterizam a criação desses seres que se conservam a maior parte do tempo fora do alcance de nossa visão (Lien & Law 2011: 75).

---

32 Obviamente não pretendo teorizar sobre o futuro, mas apenas explorar tendências. É certo que os Karitiana podem encontrar mecanismos que tornem aceitável o consumo desses peixes criados. Por exemplo, por meio da troca de peixes entre diferentes criadores, ou mesmo do roubo de peixes em viveiros alheios; ou, então, por meio de formas de desfamiliarização, como fazem, vez por outras, com suas galinhas de criação (Vander Velden 2012: 270-272). Agradeço à Milena Estorniolo por esta sagaz observação.

**Branco, fazendeiros de peixes**

Como espero tenha ficado claro, a criação de peixes entre os Karitiana jamais saiu do papel. É óbvio que isso se deve, provavelmente em todos os casos, às conhecidas morosidade e desorganização das políticas indigenistas no Brasil. Contudo, tenho razões para crer que tais projetos, se definitivamente implantados, não decolariam, tal como aconteceu tragicamente com a mencionada criação de aves em galinheiro comunitário, e com uma outra criação de cabras estabelecida, a crer nos documentos disponíveis, nos anos de 1990 – esses, os dois projetos de criação animal que foram efetivamente introduzidos em *Kyôwã*, e que falharam completamente (Vander Velden 2012: 130-132; Vander Velden 2016). Como disse anteriormente, estamos falando, aqui, de *projetos* de criação de peixes; da piscicultura, por assim dizer, no papel. Importa, assim, analisar os *planos* e os *desejos*, intensamente manifestado pelos Karitiana nos últimos anos, por criar peixes em suas aldeias. Mas por que insistir tanto na piscicultura, em certo detrimento da criação de outros animais domesticados?

Em que pese a escassez de pescado afirmada pelos Karitiana, parece-me que, de seu ponto de vista, apostar nos peixes de criatório encontra justificativa imediata na figura daqueles responsáveis por sua eventual introdução: quem melhor, afinal, para *criar* – no sentido de “produzir”, “gerar” – peixes do que os brancos, esses subordinados de *Ora*, o dono das águas que inventou, por assim dizer, os seres aquáticos a partir de objetos inertes? Branco e peixes são, igualmente, artefatos do gênio de *Ora*. Todavia, esses brancos que, hoje, propõem projetos de piscicultura ali seriam como que *Oras* invertidos: ao invés de tornar restos vegetais (folhas e galhos) em peixes, eles convertem os peixes em vegetais, “cultivando-os” em lagos e tanques e fazendo as “colheitas” quando necessário<sup>33</sup>.

Criar os peixes no segundo sentido do verbo – quer seja, “cuidar” deles, “alimentá-los” (*to care*) – é outra questão. Como seres criados “de longe” ou “à distância” (*by keerep*), fora das casas e do convívio cotidiano com as pessoas, peixes devem “se virar”, buscando seu próprio alimento. Peixes em cativeiro, contudo, não fazem isso, e assim, no único caso em que algo semelhante a uma criação de peixes aconteceu em uma aldeia Karitiana, os animais permaneciam “ *muito magros*”<sup>34</sup>. O problema, então, estaria na necessidade

---

33 A associação entre a água e seres poderosos, tanto criadores como destruidores (como é o caso de *Ora*), e que aparecem frequentemente como serpentes aquáticas, tem uma distribuição extensa mundo afora (ver Bernard 2017).

34 Isto talvez venha a operar uma distinção entre os peixes pescados nos rios e lagos *naturais* (tal como reconhecidos pelos Karitiana) e aqueles criados em cativeiro nos tanques e lagos *artificiais* (isto é, construídos para a piscicultura), mesmo se tratando, em ambos os locais, de peixes das mesmas espécies (cf. Lavau 2011: 54-55).

de alimentá-los, o que, seguramente, criaria, ao aproximar os peixes dos humanos (tornando-os seres *by'edna*), um quiproquó semelhante àquele etnografado por André Martini (2008) no alto rio Negro: aquilo que se alimenta se aparenta; seres cuidados pelos humanos tornam-se “como seus filhos”; seu consumo direto, daí, torna-se interdito, e a própria razão fundadora dos projetos de piscicultura desmonta com enorme facilidade. Os brancos, assim como *Ora*, são “donos dos peixes”, mas isso não implica no cuidado próximo e atencioso que se dá aos animais que são criados em casa, “de perto” (*by'edna*): os donos amazônicos, como se sabe, supervisionam, por assim dizer, além de hipostasiarem seus “subordinados” e serem bastante ciosos deles (cf. Fausto 2008); mas não cuidam como uma mãe ou um pai cuidam de seus filhos: um dono não é, necessariamente, um parente. Os brancos zelam por suas criações de peixes, alimentando-os e checando o tempo todo os parâmetros diversos que sustentam o bem estar dos animais; mas tais investimentos técnicos na qualidade de vida dos animais não implica, quase nunca, em afeto: os peixes são *números*, quantidades, *recursos*, não são “como filhos” (cf. Lien 2012).

Nisso, os Karitiana – assim como outros povos ameríndios – parecem se contrapor à lógica subjacente à piscicultura ou à aquicultura, que *vegetaliza* os peixes – tornando-os, nas palavras do historiador Donald Murray (2015: 151), *the equivalent of grass* – por meio de “metáforas agrícolas” que desenham a *piscicultura* (isto é, a cultura, o cultivo, de peixes) em paralelo com a *agricultura* (Smith 2012; cf. também Bérard 1993; Ramalho 2012; Lien 2015)<sup>35</sup> ou com a criação de animais terrestres em escalas industriais – Lien (2012: 237) refere-se ao salmão como *the chicken of the sea*. Se criados (ou seja, cuidados) seguindo os procedimentos, preceitos e técnicas da piscicultura, esses seres jamais poderão tender ao vegetal – na Amazônia a relação com os seres aquáticos não parece redutível nem à agricultura, nem à caça (de animais terrestres). Muito ao contrário, a relação estreita entre humanos e esses não humanos aquáticos converte estes últimos antes em parentes do que em criaturas inertes que se pode, de qualquer modo, cultivar e depois colher ou coletar<sup>36</sup>.

Transformar os Karitiana em fazendeiros de peixes (ou das águas) – agenciando

---

35 Os índios Tremembé, no litoral cearense, por exemplo, falam em *safras* de peixe (Oliveira Júnior 2006).

36 Os peixes (*ip*) certamente não são seres inertes nos dias de hoje; mas é intrigante que eles tenham sido criados por *Ora* a partir de *objetos vegetais inertes* – galhos, folhas e tocos de pau. Noto que a ideia aqui expressa – de que as plantas são seres inertes – refere-se à percepção técnico-instrumental da agricultura – a mesma, afinal, que “vegetaliza” os peixes; entre os povos indígenas amazônicos os vegetais são seres dotados de agentividade e com os quais é preciso se relacionar e negociar permanentemente (Oliveira 2016). Os Karitiana, entretanto, embora pratiquem uma horticultura tanto de subsistência (feijão, milho, mandioca e amendoim) como comercial (café e laranja), não elaboram, até onde sei, essa agentividade das plantas, e jamais ouvi qualquer afirmação que aproximasse, minimamente, as agências de “animais” e de “vegetais” ou que “aparentasse” humanos e plantas.

(*enacting*), assim, peixes de outra forma, radicalmente distinta daquelas que vêm relacionando seres humanos e não humanos nesta parte da Amazônia brasileira por séculos ou milênios (cf. Law 2012) – demandaria, então, um percurso cheio de obstáculos que só muito diálogo e reflexão poderão, talvez, superar. É possível que, uma vez mais, os Karitiana optem por serem criadores de peixes, mas *sem os peixes*, tal como sugeri alhures (Vander Velden 2011), mostrando que o desejo de criar gado é, antes de tudo, a vontade de *ser fazendeiro*, de ter acesso a todos os bens e comodidades de que dispõem os ricos agropecuaristas de Rondônia que os Karitiana conhecem e com quem eventualmente convivem. Fazendeiros sem gado, em suma. E, então, piscicultores sem peixes<sup>37</sup>. Interessaria, aos Karitiana, antes a captura de um saber técnico dos brancos que, como peixes e associados ao grande dono dos peixes, eles manejam muito bem: isso os permitiria, mais do que efetivamente criar (*grow*) peixes, ou seja, cuidar deles, criar (*make*), fazer, fabricar esses seres, produzindo-os e, desta forma, livrando-os dos caprichos dessa serpente aquática raivosa que controla o acesso ao que há nas águas<sup>38</sup>. De todo modo, cuidar de peixes de criatório faria dos Karitiana homólogos à *Ora* e aos seus brancos, ambos fazendeiros de peixes. Não teriam compreendido, desta forma, com precisão, de que trata a piscicultura?

Criar peixes na Amazônia parece o mais óbvio movimento na busca pela solução da frequentemente aventada escassez de recursos para subsistência, notadamente, de carne: terra das águas, a região é cortada por uma infinidade de rios, igarapés e lagos, em que se encontra a maior reserva de água doce do planeta e uma riquíssima variedade biológica (de peixes) e cultural (de pescadores e técnicas de pesca; ver Doria & Lima 2015). Cavar um lago ou tanque de água a mais, e povoá-lo de peixes – mesmo que de espécies exóticas – não parece ser nada demais, em contraste com a construção desses mesmos corpos d'água em outras partes, que se tornam, então, símbolos da vida silvestre (cf. Franklin 2011: 23). Entretanto, vimos que a piscicultura apresenta-se como controversa (cf. Callon

37 Até porque, tomando especificamente as tão apreciadas jatuaranas, seria difícil criá-las em tanques, já que consta serem peixes que apreciam águas correntes e limpas (Silva 1968: 72). Vários estudos sobre a criação de peixes amazônicos da subfamília Bryconinae demonstram as dificuldades do empreendimento, sobretudo em função do pouco conhecimento da biologia desses animais (Neumann 2008). Não obstante, os melhores resultados na criação de jatuaranas e matrinxãs parecem ser obtidos com os chamados tanques-rede, em que os animais são confinados na água corrente (em um rio); ainda assim, a criação desses peixes é ainda apontada como tão somente “promissora” para a piscicultura amazônica (Gadelha & Araújo 2013). É interessante notar que as tapagens, erguidas no meio da correnteza dos rios, usam o mesmo princípio desses tanques-rede, sustentando a possibilidade da produção do espaço móvel dos rios como espaços imóveis de tapagens e tanques (cf. Sautchuk 2011), partilha técnica que talvez gere efeitos inesperados numa (futura) piscicultura Karitiana.

38 Lembremos que *Ora* não só cuida dos (cria) os seres aquáticos, mas também os produz (cria) pela transformação de objetos inertes boiando no rio.

1986) nos casos indígenas analisados – inclusive no tocante à localização, às vezes infeliz, dos espaços escolhidos para os reservatórios (Estorniolo 2014) –, e parece alimentar-se, com frequência, muito mais de um sucesso suposto pelas agências indigenistas do que na definitiva solução dos problemas dos pontos de vista indígenas. Além disso, em muitos contextos estudados na região, é a introdução da criação bovina que parece interessar mais a indígenas e não indígenas, não a piscicultura (Toni et al. 2007; Wood, Tourrand & Toni 2015). Ademais, o “perfeito controle da água” (Bérard 1993: 147), condição técnica crucial para a piscicultura, jamais poderá ser completamente obtido: *Ora*, o “dono das águas” no mundo Karitiana, como vimos, é uma criatura caprichosa, perigosa e malévola, exercendo cioso domínio sobre o mundo subaquático e as criaturas que o habitam; justamente por isso, o “fator de incerteza” (ou a imprevisibilidade) que caracteriza a pesca (Sautchuk 2008: 14) não me parece facilmente eliminado quando passa-se a criar peixes em cativeiro. E, conforme sugerido por Philippe Descola (2002), não pode haver sobreposição de posses na América indígena: nada, nenhuma criatura, objeto ou local, pode ter mais de um dono<sup>39</sup>, embora possam, em certos casos, mudar de donos. Isso coloca, de imediato, a questão dos projetos comunitários ou coletivos e de seus fracassos recorrentes entre os Karitiana (ver Vander Velden 2016). Talvez o ponto esteja, justamente, na confusão gerada pela multiplicidade de donos em um contexto em que deve haver apenas um: estaríamos, aqui, diante de outro equívoco, supondo que formas de ação comunitárias são, por suposto, mais adequadas para o que são oficialmente definidas como as “comunidades” indígenas.

Marianne Lien (2015: 110), investigando a impossibilidade do total controle humano sobre os salmões na aquacultura norueguesa, argumenta que “[f]ish are elusive; our relations are partial, fleeting, and contingent”; no que concorda com Bear & Eden (2008: 501), para quem peixes são “distinctly fluid ‘objects’, in distinctly fluid spaces (ou seja, a água, dos oceanos, mas dos corpos de água doce igualmente). Penso que o mesmo possa ser dito de boa parte dos brancos pelos Karitiana. Se os não índios não podem ter a ilusão de controlar totalmente os peixes (sua reprodução e movimentação), como se estes constituíssem “estoques maleáveis” de seres vivos (Smith 2012: 9), os Karitiana partilham de perspectiva análoga: o “controle” dos peixes cabe fundamentalmente à *Ora*, seu dono. Mas, para além disso, os Karitiana também sabem como é difícil manejar o engenho técnico e a cobiça desenfreada desses mesmos não índios, em seu desejo inextinguível por

---

39 Thiago Oliveira, em seus comentários a este texto, informou ter conhecido, entre os Baniwa no alto rio Negro, iniciativas de piscicultores individuais com ótimo desempenho. A sugestão, penso, é válida, o que não deve obscurecer dois fatos: primeiro, que a relação com os peixes no alto rio Negro é bastante distinta daquela observada entre os Karitiana e, segundo, que o dono individual de um tanque de peixes ainda confronta *Ora*, como dono das águas e dos seres aquáticos.

extrair mais e mais excedente da natureza e de seus habitantes, animados e inanimados, humanos e não humanos. A piscicultura – ou, uma certa concepção e aplicação desta prática/técnica – tem potencial para trazer muitos malefícios que se somarão aos enormes impactos sofridos pela água na Amazônia (Leonel 1998), recolocando, uma vez mais, a questão de seus modos de gestão e de quem tem poder ou direito sobre ela. O melhor, então, neste caso, é manter os brancos mesmo ocupados desenhando projetos que jamais serão implantados.

### Referências

- ACHESON, James. 1981. "Anthropology of fishing". *Annual Review of Anthropology*, 10: 275-316.
- ALBERT, Bruce. 1995. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica à ecologia política da natureza". *Série Antropologia*, 174, pp. 1-33.
- BEAR, Christopher & EDEN, Sally. 2008. "Making space for fish: the regional network and fluid spaces of fisheries certification". *Social & Cultural Geography*, 9 (5): 487-504.
- BÉRARD, Laurence. 1993. "La culture du poisson". *Études Rurales*, 129-130: 147-156.
- BERNARD, Penelope. 2017. "Suspending disbelief and experiencing the extraordinary: how radical participation may facilitate an understanding of aquatic snakes and fish-tailed beings in southern Africa". In: S. Hurn (ed.), *Anthropology and Cryptozoology: exploring encounters with mysterious creatures*. London: Routledge, pp.139-156.
- BLASER, Mario. 2009. "La ontología política de un programa de caza sustentable". *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal*, n. 4, pp. 81-107.
- CABALZAR, Aloisio. 2005. *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CALLON, Michel. 1986. "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Briec Bay". In: J. Law (ed.), *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge, pp. 196-223.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1968. *História da alimentação no Brasil – volume 2*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. S/d. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CELLA-RIBEIRO, Ariana; TORRENTE-VILARA, Gislene; LIMA-FILHO, João Alves & DORIA, Carolina (orgs.). 2016. *Ecologia e biologia de peixes do rio Madeira*. Porto Velho: Edufro.
- CIMI-RO. 2015. *Panewa especial*. Porto Velho: CIMI-RO.
- DELORT, Robert. 1984. *Les animaux ont une histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- DESCOLA, Philippe. 2002. "Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação". *Hori-*

zontes *Antropológicos*, 8(18): 93-112.

DIAS NETO, José Colaço. 2014. “É peixe ou não é?” Notas sobre a classificação dos animais em uma aldeia de pescadores em Portugal”. *Ruris*, 8 (2): 32-51.

DORIA, Carolina; RUFFINO, Mauro; HIJAZI, Násser & CRUZ, Ricardo da. 2012. “A pesca comercial na bacia do rio Madeira no estado de Rondônia, Amazônia brasileira”. *Acta Amazonica*, 42 (1): 29-40.

DORIA, Carolina & LIMA, Maria Alice (orgs.). 2015. *Rio Madeira – seus peixes e sua pesca*. Porto Velho: Edufro/São Carlos: RiMa.

DUQUE, Santiago (ed.). 2009. *Conocimiento local indígena sobre los peces de la Amazonia – Lagos de Yahuaraca*. Bogotá: Editora Guadalupe/Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonas.

ERICKSON, Clark. 2000. “An artificial landscape-scale fishery in the Bolivian Amazon”. *Nature*, 408 (9): 190-193.

ESTORNIOLO, Milena. 2014. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro*. Brasília: ABA.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2): 329-366.

FIM, Jorge Daniel; GUIMARÃES, Sérgio; STORTI FILHO, Atílio; BOBOTE, Avemar & NOBRE FILHO, Gabriel. 2009. *Manual de criação de matrinxã (Brycon amazonicus) em canais de igarapés*. Manaus: Editora INPA.

FIORI, Marlon & MORAES DOS SANTOS, Christian. 2015. *A carne, a gordura e os ovos: colonização, caça e pesca na Amazônia*. Porto Alegre: Edipucrs.

FOER, Jonathan Safran. 2011. *Comer animais*. Rio de Janeiro: Rocco.

FRANKLIN, Adrian. 2011. “Performing acclimatization: the agency of trout fishing in post-colonial Australia”. *Ethnos*, 76 (1): 19-40.

GADELHA, Ewertton & ARAÚJO, Jamile C. 2013. “Criação de Matrinxã em cativeiro”. *PUB-VET*, 7(5), ed. 228, art. 1507: 1-28.

HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HELMREICH, Stefan. 2009. *Alien ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press.

HUMAN ANIMAL RESEARCH NETWORK (ed.). 2015. *Animals in the Anthropocene: critical perspectives on non-human futures*. Sidney: Sidney University Press.

ISA (Instituto Socioambiental). 2016. *Salaka pö: peixes, crustáceos e moluscos. Sanöma samakönö sama tökö nii pewö oa wi ~i tökö waheta – Enciclopédia dos alimentos Yanomami (Sanöma)*. São Paulo: Instituto Socioambiental/Hutukara.

JARDIM DE QUEIROZ, Luiz; TORRENTE-VILARA, Gislene; OHARA, William; PIRES, Tiago da Silva; ZUANON, Jansen & DÓRIA, Carolina (orgs.). 2013. *Peixes do Rio Madeira – Y-Cuyari Pirá-Ketá*. Porto Velho: Santo Antônio Energia/Unir/IEPAGRO/INPA/UFAM (3 volumes).

KASTEN, Erich. 2012. “Koryak salmon fishery: remembrances of the past, perspectives for the future”. In: B. Colombi & J. Brooks (eds.), *Keystone Nations: indigenous peoples and*

*salmon across the North Pacific*. Santa Fe: SAR Press, pp. 65-88.

KURLANSKY, Mark. 2000. *Bacalhau: a história do peixe que mudou o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LAVAU, Stephanie. 2011. "The nature/s of belonging: performing an authentic Australian river". *Ethnos*, 76 (1): 41-64.

LAW, John. 2012. "Notes on fish, ponds and theory". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 23 (3): 225-236.

LEONEL, Mauro. 1998. *A morte social dos rios*. São Paulo: Perspectiva/IAMA/Fapesp.

LIEN, Marianne & LAW, John. 2011. "Emergent aliens': on salmon, nature, and their enactment". *Ethnos*, 76 (1): 65-87.

LIEN, Marianne. 2007. "Domestication Downunder: atlantic salmon farming in Tasmania". In: R. Cassidy & M. Mullin (eds.), *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg, pp. 205-229.

\_\_\_\_\_. 2012. "Conclusion: salmon trajectories along the North Pacific Rim. Diversity, exchange, and human-animal relations". In: B. Colombi & J. Brooks (eds.), *Keystone Nations: indigenous peoples and salmon across the North Pacific*. Santa Fe: SAR Press, pp. 237-254.

\_\_\_\_\_. 2015. *Becoming salmon: aquaculture and the domestication of fish*. Berkeley: University of California Press.

LINANT DE BELLEFONDS, Pascale. 2006. "Quand le cerf se jette à la mer: mythe et réalité cynégétique dans le monde gréco-romain". In: I. Sidéra (ed.), *La chasse: pratiques sociales et symboliques*. Paris: De Boccard, pp. 147-156.

LONDOÑO SULKIN, Carlos. 2005. "Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon)". *Ethnos: Journal of Anthropology*, 70(1): 7-30.

MARQUES, Luiz. 2015. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da Unicamp.

MARTINI, André. 2008. [\*Filhos do homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauarete, rio Uaupés\*](#). Campinas: IFCH-Unicamp, dissertação de mestrado inédita.

MOSER, Lilian. 1993. *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Porto Velho: Unir, monografia de Bacharelado em História (não-publicada).

MURRAY, Donald. 2015. *Herring tales: how the silver darlings shaped human taste and history*. London: Bloomsbury.

NEUMANN, Erika. 2008. *Desenvolvimento inicial de jatuarana, Brycon amazonicus (Teleostei, Characidae)*. Jaboticabal: CAUNESP/UNESP, tese de doutorado inédita.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2016. "Mundos de roças e florestas". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Série Ciências Humanas*, 11(1): 115-131.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson. 2006. *O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará.

QUEIXALÓS, Francisco. 1993. "Les mythes et les mots de l'identité Sikuaní". In: A. Becquelin & A. Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie, pp. 71-106.

PINTO, Moisés Tavares. 2017. *O mercado de caça e pescado na tríplice fronteira Brasil-Co-*

*lômbia-Peru*. Manaus: EDUA.

RAMALHO, Cristiano. 2012. "Aquicultura, ideologia e expansão capitalista: a natureza como linha de montagem". In: G. Adomilli; L. D'Ambrosio; G. Carreño & F. Miller (orgs.), *Povos e coletivos pesqueiros: estudos etnográficos e perspectivas socioantropológicas sobre o viver e o trabalhar*. Rio Grande: Editora da FURG, pp. 311-336.

REEDY-MASCHNER, Katherine. 2010. *Aleut identities: tradition and modernity in an Indigenous fishery*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

\_\_\_\_\_. 2012. "Deprivations amid abundance: the role of salmon and 'other natural resources' in sustaining Indigenous Aleut communities". In: B. Colombi & J. Brooks (eds.), *Keystone Nations: indigenous peoples and salmon across the North Pacific*. Santa Fe: SAR Press, pp. 109-131.

SAHLINS, Marshall. 2011. "What kinship is (Parts I & II)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1): 2-19 e 17(2): 227-242.

SAUTCHUK, Carlos E. 2008. "Comer a farinha, desmanchar o sal: ecologia das relações pescador-(peixe)-patrão no aviamento amazônico". *Série Antropologia*, 420: 1-19.

\_\_\_\_\_. 2011. "Gestos, águas e palavras na pesca amazônica". *Anuário Antropológico*, 2010-II: 83-105.

SILVA, Oswaldo Wenceslau. 1968. *A pesca em rios e lagoas do Brasil*. Rio de Janeiro: Forense.

SILVANO, Renato. 2004. "Pesca artesanal e etnoictiologia". In: A. Begossi (org.), *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. São Paulo: NUPAUB-USP/Hucitec/Fapesp/NEPAM-Unicamp, pp. 187-222.

SMITH, Courtland. 2012. "Introduction: cultivating capture fisheries. Lessons from salmon culturing and cultures". In: B. Colombi & J. Brooks (eds.), *Keystone Nations: indigenous peoples and salmon across the North Pacific*. Santa Fe: SAR Press, pp. 3-24.

SWANSON, Heather. 2015. "Landscapes, by comparison: practices of enacting salmon in Hokkaido, Japan". *More than human: AURA Working Papers*, volume 1, pp. 23-42.

TONI, F.; Carvalho dos Santos, J.; Sant'ana de Menezes, R.; Wood, C.; & Sant'ana, H.. 2007. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil*. Brasília: Editora da UnB.

VANDER VELDEN, Felipe. 2011. "Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana". *Anuário Antropológico*, v. 2010/1, p. 55-76.

\_\_\_\_\_. 2012. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.

\_\_\_\_\_. 2016. "Dessas galinhas brancas, de granja - ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO)". *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, v. 3, p. 11-34.

VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós? Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of the Controlled Equivocation". *Tipití*, 2 (1): 3-12.

\_\_\_\_\_. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.

WHITRIDGE, Peter. 2013. "The imbrication of human and animal paths: an arctic case study". In: C. Watts (ed.), *Relational archaeologies: humans/animals/things*. London: Routledge, pp. 228-244.

WOOD, C.; TOURRAND, J. & TONI, F. (orgs.). 2015. *Pecuária, uso da terra e desmatamento na Amazônia: um estudo comparativo do Brasil, do Equador e do Peru*. Brasília: Editora da UnB.

Recebido em 17 de agosto de 2017.

Aceito em 19 de abril de 2018.

---

# Caderno de imagens

## Marianas de Contente: Mulheres, Quilombo e Reconhecimento

Andressa Lídicy Morais-Lima  
Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da  
Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)<sup>1</sup>  
[andmoraislima@gmail.com](mailto:andmoraislima@gmail.com)

O presente texto apresenta um conjunto de imagens que deram origem ao Ensaio Fotoetnográfico “Marianas de Contente”, fruto de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2011 e 2013 para fins de elaboração do Relatório Antropológico (RA) de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural<sup>2</sup> da Comunidade Quilombola Contente<sup>3</sup>, município de Paulistana localizado no Estado do Piauí, Brasil<sup>4</sup>.

O presente Caderno de Imagens é composto por dezesseis imagens de minha própria autoria, realizadas entre maio e junho de 2013, com foco privilegiado nas mulheres da comunidade de Contente. Trata-se de um exercício de memória e aprendizado que me fez pensar na fotoetnografia como uma “narrativa imagética” sobre a informação cultural

- 1 Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
- 2 Peça Técnica destinada à fundamentação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).
- 3 A Fundação Cultural Palmares expediu à comunidade remanescente de quilombo Contente em 20/09/2010 sua certidão - IBGE nº 2207801. A partir dessa certificação que deu-se início ao processo de RTID. Na época, Contente era composta por 49 casas e 51 famílias, por volta de 300 moradores.
- 4 O RA compôs o Pregão Eletrônico para Registro de Preço Nº 15/2011, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. A Empresa Terra Consultoria em Engenharia e Meio Ambiental Ltda. foi a responsável pelo Lote 28-PI. Fazem parte deste Lote três comunidades: Contente (Paulistana/PI), Pitombeira e Sumidouro (Queimada Nova/PI). Conforme preconiza a Instrução Normativa Nº 57 de 20 de outubro de 2009 do INCRA recorreu-se a profissionais com formação em antropologia e experiência em etnografia. A produção desses três relatórios foi realizada por uma equipe técnica multidisciplinar composta por mim, Andressa L. Morais-Lima (antropóloga e coordenadora de equipe, autora do RA de Contente), Alire Cavalcante (antropóloga e autora do RA de Sumidouro), Natália de Campos (antropóloga e autora do RA de Pitombeira) e dois assistentes de pesquisa: Carlos Freitas (sociólogo) e Wesley Brito (geógrafo). Conteí ainda com Fernando Joaquim Jr. (historiador) que participou na qualidade de meu assistente pessoal.

de um grupo social localizado, conforme preconiza Achutti (1997). Nesse sentido, tal modo de ler o mundo é uma possibilidade para fazer aparecer a vida social e os registros instantâneos de um grupo em uma nova perspectiva, temos assim uma narrativa autônoma em relação ao texto escrito cujo foco está nas Marianas de Contente<sup>5</sup>. Neste Caderno de Imagens a fotografia é mais um instrumento auxiliar utilizado na pesquisa etnográfica “um meio de expandir determinados aspectos tradicionais da etnografia, tais como a estrutura narrativa, a intersubjetividade, a plurivocalidade, as linearidades e a utilização pedagógica” (Ribeiro 2005).

### **As linhas da terra**

A construção social de uma territorialidade específica envolve identificar a emergência de novas identidades coletivas, assim examiná-las, sobretudo as reivindicações que demandam políticas de reconhecimento e de identidade. Considerando os critérios de autodefinição que surgem com a pressão dos movimentos negros incorporados em nossos registros de Censo Demográfico a partir dos anos 2000. Reconhecimento não significa apenas uma identificação individual, mas um pertencimento coletivo que vai além do que preconiza os termos do Decreto nº 6.040/2007, concerne a identidade coletiva e as atribuições de um valor positivo de estima social. Esse reconhecimento cultural marca uma relação de reciprocidade política entre agentes do Estado, a sociedade e os grupos sociais que desejam ser reconhecidos e respeitados por eles. O reconhecimento de um território quilombola reflete a autoestima e autoconfiança do grupo que reivindica um projeto coletivo a respeito de si próprio, reforça as territorialidades e a autocompreensão sobre si. Assim, a luta por reconhecimento da Comunidade Quilombola Contente envolve a reivindicação de seus direitos territoriais, as práticas de delimitação de suas territorialidades específicas que são fundamentais para a reprodução da comunidade e consolida a existência política e coletiva de um território étnico.

A experiência de mobilização étnica da comunidade em tela é marcada substancialmente pelo protagonismo das mulheres da comunidade. Tal singularidade é um fator central para a luta por reconhecimento de Contente. Muitas estratégias estão em jogo, mas para esse texto convém destacar a dinâmica de afirmação étnica e de gênero que compõem a construção social da identidade coletiva e o território reivindicados. Os conflitos sociais que marcam a reivindicação pelo território foram agravados à medida que

---

5 Agradeço ao Editorial da Revista R@u pelo aceite deste trabalho, assim como às pareceristas, em especial, Sheiva Sorensen pelas sugestões contundentes de revisão e por concordar em divulgar seu nome.

parte importante do território, usado para pasto e curral, plantação de roça e caminhos de acesso ao poço de água que abastece a comunidade foram comprometidos e perdidos para a grande obra da ferrovia.

De modo a reconstruir a “morfologia social” de uma “comunidade étnica”, geograficamente e culturalmente determinada, no caso, a comunidade Quilombola Contente (Weber 1999: 267-277; Mauss 2003: 435-506) conjuguei abordagens interdisciplinares antropológicas, sociológicas, históricas, geográficas e propus ainda uma análise com base na Teoria Crítica do Reconhecimento a partir de Axel Honneth e Charles Taylor, tendo assim a possibilidade de observar as relações e os conflitos naquele lugar em decorrência do fator disputa de terra com a obra da Ferrovia Transnordestina que trouxe grandes impactos sobre a comunidade.

Em relação ao trabalho etnográfico fiz uso da *observação participante* (Malinowski 1978) e da *descrição densa* (Geertz 2008). Com a observação participante, foi possível não somente acompanhar as práticas étnicas regulares das/os moradoras/es da comunidade Contente, mas também vivenciar, ainda que num curto período de tempo, a experiência da alteridade a partir da participação engajada nas atividades e interações intramundanas da comunidade (Peirano 1999).

A “descrição densa”, por sua vez, possibilitou uma compreensão aprofundada dos significados compartilhados (valores, crenças e ideias) que formam os “mapas culturais” constitutivos da comunidade étnica, por isso não era suficiente para aquelas pessoas se dizerem “quilombolas”, pois elas se sabiam sentir apenas como “ser contente”. Com o tempo fui percebendo que “quilombola” estava associado a uma etiqueta negativa, pejorativa, que foi construída ao longo dos anos para depreciar as experiências práticas de resistência dos quilombos. Assim, muitas vezes me vi advertida por minhas interlocutoras que elas se viam como “ser de Contente”, isto é, ser daquele lugar, ser parte daquela história, ser fruto daquelas relações sociais e ser partícipe daquela comunidade. Além disso, também permitiu o “estar à vontade” diante da câmera e os pedidos recorrentes de fotografias por parte de membras e membros da comunidade (“Tia, tira uma foto minha!”, “Andressa, bata uma foto de mãinha!”, “Chegue aqui! Tire um retrato da Casa Grande!”).

Além do material que constitui o RA, também foi possível reunir um conjunto de imagens que deram como resultado um ensaio fotoetnográfico somente com as mulheres de Contente. Dado o contexto político e cultural no período de pesquisa etnográfica, saltou-se aos olhos o interesse em entender quais os lugares socialmente atribuídos às mulheres em Contente, bem como entender de que maneira estas contribuem para o processo de formação e resistência da comunidade quilombola. Com base nas experiências de vida

dessas mulheres fui percebendo que a comunidade reunia em todas as ocasiões de relatos as mulheres de diferentes gerações, cada uma delas se encorajava a empreender as conversas que dariam vida ao RA. Notei desde o início do trabalho que as protagonistas daquele lugar eram elas, mas o que eu não sabia de imediato era de que maneira elas estão se mantendo nesse lugar, mas foi possível saber através das entrevistas em profundidade com as mulheres, em sua maioria do tronco matrilinear que vigora na comunidade e do qual elas são raízes, isto é, filhas, netas, sobrinhas de Maria Ana e Mariano. A história narrada conta que Seu Mariano ficou conhecido ao longo da vida como “Mariano Muié”, pelo fato de junto com Dona Maria Ana terem tido muitas filhas mulheres, algumas delas assumiram lugares socialmente que sempre foram pré-determinados para o masculino, como as atividades para fora do ambiente doméstico, por exemplo, puxar roça, colher algodão, pastorear animais.

O roçado, a agricultura, o cultivo de algodão, as práticas religiosas de matriz sincrética afro-católica, o tecer das esteiras para os cultos religiosos de festa da padroeira, as rezas, as bênçãos, a caça, são parte dos modos práticos que dão vida ao “ser contente” e, sendo assim, o *ethos* das mulheres da comunidade. Elas fazem todas essas atividades, embora reconheçam que havia uma tentativa de divisão do trabalho para homens e mulheres antigamente, isso acabou não se sustentando pelo fator da presença maciça de mulheres na comunidade e seus deslocamentos sociais autodeterminados, de maneira que a jornada de trabalho na roça ou o trato dos animais passou a fazer parte tanto da rotina de subsistência de Seu Mariano quanto de suas filhas mais velhas, pois seriam elas que dariam apoio na lida diária e assim produziram mudanças paradigmáticas na divisão social do trabalho.

O conjunto de fotografias que estão reunidas neste ensaio é uma tentativa de trazer um retrato das Mulheres de Contente, de fazer aparecer a experiência do “Ser” Quilombola do ponto de vista das mulheres da comunidade (Smith 2005). Todas as mulheres aqui se dispuseram a relatar suas experiências vividas, onde se pode notar a liderança de Juscélia Xavier, então presidenta da Associação Comunitária de Contente. Ela é quem esteve comigo a maior parte do tempo, reunindo a comunidade sob a sombra de um juazeiro que ficava em frente da casa velha, onde também habitava Seu Mariano e uma boa parte de suas filhas e netas que estão registradas nas fotografias.

Como assinalado anteriormente, percebi ao longo da etnografia que a participação política das mulheres, assim como seu protagonismo estavam associados não só ao nascimento em maior número de mulheres na comunidade ou a migração de homens para o Sudeste (principalmente para São Paulo) em busca de novas oportunidades e tentando

escapar da situação de escassez no período de seca e da falta de oportunidades de estudo e trabalho que a comunidade enfrenta, mas, sobretudo, pelo forte engajamento e os processos de negociação que envolvem rupturas com os lugares sociais pré-determinados para as mulheres, por exemplo, o destino da vida privada e a ausência da vida pública. Em que pese tais negociações, isso fez e faz com essas mulheres estejam lutando cotidianamente por reconhecimento como partícipes da vida pública local, numa disputa que se faz dentro da comunidade e fora dela. As mulheres ocupam espaços de decisão que outrora não foram pensados para elas, como é o caso de Juscélia Xavier como presidenta da associação da comunidade. De modo geral, encontrei em Contente “lutas simbólicas” por reconhecimento da identidade (Bourdieu 2007; Taylor 2000) protagonizadas por mulheres quilombolas, preocupadas em não deixar morrer a sua própria história, não deixar sumir seu direito ao território e não deixar escapar a importância para as novas gerações do que foi e do que é ser uma Quilombola de Contente. Como elas mesmas dizem “Ser Contente é ser resistente”, uma vez que se resiste ao tempo, assim como aos desafios da segregação social e racial e ao rebaixamento moral de toda uma coletividade. Elas estão dispostas a mudar as posições de lugar e ocupar novos significados sobre liderança, protagonismo e engajamento.

Em suas narrativas, investiam sobre seus saberes tradicionais, insistiam com as novas gerações para que acessassem os valores, as práticas e os códigos de conduta da comunidade, por isso elas me conduziam nos caminhos vicinais e me abriam as portas das casas de suas parentes para que pudesse entrar, me faziam ouvir longamente histórias de sofrimento, de nascimento e de conflitos.

Entre os contextos práticos de transmissão de saberes destacam-se aqueles acionados em seu cotidiano familiar: o manejo de ervas, a costura da esteira, o trançar e pentear dos cabelos, isto é, modos de educação tradicional onde se pode aprender a “ser uma mulher de Contente”. Por outro lado, a organização política, as reuniões na associação, a participação em atividades religiosas, na vida política e escolar vão modulando novos modos de “Ser Contente”. Aquelas mulheres além de darem vida a uma identidade política quando acionada em relação ao seu território, também passam a modelar o “self” com novas experiências da vida fora da comunidade, como em situações de migração para trabalhar fora ou de participação em movimentos sociais.

Portanto, este ensaio é produto das circunstâncias daquele presente, considerando quais os fatos do passado foram acionados para dizer algo sobre o contexto situacional em que minhas interlocutoras estavam inseridas e a importância da afirmação de gênero para a vida associativa da comunidade. Não por acaso essas mulheres estão aqui retratadas e

reconhecidas em seus olhares, em seus corpos, em seus artesanatos e em suas memórias aqui registradas em forma de imagens.

O que faz titular um ensaio fotoetnográfico protagonizado por estas mulheres é a sensação que elas despertam sobre a noção de pertencimento. Para elas, narrar suas histórias significa saber que tais histórias não irão morrer, uma vez que agora estarão escritas, gravadas e publicadas. Assim, “o livro da vida” delas, como elas se referiam ao RA, já foi entregue e o conjunto de fotografias aqui reunidas também. Ainda que a ferrovia “corte” em retalhos sua comunidade física, a “comunidade imaginada” (Anderson 2008) tem seus muitos modos de se fazer eternizar e este ensaio fotoetnográfico é uma forma de reconhecer e visibilizar os olhares e a resistência das Mulheres de Contente, mesmo nesse contexto adverso, elas se mantêm re-existindo.

## Referências

- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. 1997. *Fotoetnografia: um estudo de Antropologia Visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo.
- ANDERSON, Benedict R. 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- HONNETH, Axel. 2003. *A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1999. *A Alteridade em Contexto: A Antropologia como Ciência Social no Brasil. Série Antropologia 255*. Brasília: UnB.
- RIBEIRO, José da Silva. 2005. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. *Revista de Antropologia*, 48(2), 613-648.
- SMITH, Dorothy E. 2005. *Women's Standpoint: Embodied Knowing vs the Ruling Relations in Institutional Ethnography: A Sociology for People*. UK: Altamira Press.
- TAYLOR, Charles. 2000. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola.
- WEBER, Max. 1999. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Recebido em 14 de junho de 2018.

Aceito em 09 de agosto de 2018.



“Na trilha das Marianas de Contente”



Entrada da Comunidade Quilombola de Contente-PI



“Ser Contente é não esmorecer”



“Nosso tempo era outro”



“A alegria da jovem mulher Mariana”



“A fé que não desatina”



“A parteira, a benzedeira, a primogênita”



“Um corpo que trabalha, um trabalho no corpo”



“Paciência cotidiana”



“Esperando minino”



“Juscélia na feira de Paulistana: o comércio local e a sociabilidade das trocas”



“Minha fia, bata um retrato da casa véia”



“A mulher Mariana”



“Fiz com as minhas mãos”



“Entre gerações”



“Re-existir como o tempo”

---

# Artigos

## A vitória do tapir: notas sobre uma teoria ayoreo sobre o “cansaço de viver”

Leif Grunewald

Professor Visitante da Universidade Federal da Grande Dourados

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

### Resumo

O presente ensaio cuida examinar, a partir de um conjunto de pequenos fragmentos de algumas narrativas míticas contadas pelos Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai, o desenvolvimento de um tema mítico que parece se encontrar mais ou menos difundido nas mitologias de diferentes povos ameríndios, o ‘cansaço de viver’, suas conexões com o modo de existência de uma classe de pessoas que os Ayoreo nomeiam de *choquijnajnupi*, ‘[aquele/aquela] cansado de viver’, e os efeitos produzidos por essa condição na sociocosmologia das pessoas desse povo.

**Palavras-Chave:** Ayoreo; Chaco; Mito; Modos de Existência.

### Abstract:

This essay examines, departing from a set of small fragments from different mythical narratives told by the Ayoreo (a Zamucoan-speaking group inhabiting the region of the Paraguayan Chaco), the development of a mythical theme that apparently figures as widespread in the mythologies of different Amerindian peoples the ‘tiredness of living’, its connections with the specific mode of existence of a class of people whom the Ayoreo call *choquijnajnupi*, ‘[those] tired of living’, and the effects set forth by this condition in an Ayoreo sociocosmology.

**Keywords:** Ayoreo; Chaco; Myth; Modes of Existence.

*Les mythes sont interminables*

- Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*

## Introdução

Numa antiga aparição ocorrida ainda no início dos anos de 1970 no programa *Le Fond et la Forme*, criado e transmitido pelo *Office National de Radiodiffusion Télévision Française*, Lévi-Strauss seria interpelado assim por seu entrevistador naquela ocasião, após um breve comentário sobre os volumes que compõem a tetralogia das *Mythologiques*: “pois o que é que o senhor chama aqui de *mito*?”

Diante de tal indagação, Lévi-Strauss não hesitaria em formular que cada definição correlaciona-se, como se poderia imaginar, com o que é que cada povo entende particularmente por mito. De toda forma, o autor não deixaria de pontuar que por *mito* dever-se-ia entender um conjunto de histórias que, sucessivamente repetidas e transformadas, são incorporadas a um tipo de patrimônio coletivo e por meio das quais cada sociedade busca, eventualmente, dar sentido à posição da pessoa humana no conjunto do universo e às relações com o exterior de um determinado mundo. E assim sendo, por se fundarem na origem do tempo e por serem, em certa medida, a razão pela qual as coisas são como são, o próprio do mito seria, então, oferecer uma mensagem total sobre uma ‘situação-matriz’, por meio da construção de uma explicação sobre um mesmo princípio dada em múltiplos níveis, tons, arranjos e intensidades (“tal como a partitura de uma orquestra”, como Lévi-Strauss informava naquela mesma ocasião) voltados às dificuldades postas por um mesmo problema.

Nesse sentido, se haveria algo que parece ser próprio dos mitos – que ao pensarem-se entre si nos trariam uma mensagem total para problemas postos de maneiras distintas - seria servir de instrumento para a compreensão da posição atual de um sujeito num determinado mundo e que escolhas cosmopolíticas<sup>1</sup> levaram-no a ter a feição que possui atualmente.

---

1 A fim de evitar qualquer ‘vazio de conteúdo’, informo que ao empregar aqui o conceito de *cosmopolítica* tenho em mente tanto a criação da filósofa Isabelle Stengers (1996), utilizada para expressar a ideia de que uma ‘política’ não pode figurar dissociada de uma noção de ‘natureza’, de uma multiplicidade de mundos divergentes que se articulam e diferem uns dos outros, quanto a sugestão de Renato Sztutman (2005, p.24) de que seria possível ler este conceito à luz da etnografia ameríndia e inclui-o, portanto, na pauta de interesses da Etnologia Indígena contemporânea.

Mas note-se que ao formular, por exemplo<sup>2</sup>, sobre o porquê um homem, ao buscar uma esposa, deve conservar uma ‘boa distância’ a fim de não recair nem no completo ‘estrangeirismo’ (que traz consigo as figuras da inimizade, da guerra e da feitiçaria), nem no problema possível (e constantemente evitado) do incesto, um mito não cuidaria exatamente nem de informar, nem de comunicar propriamente qualquer coisa de significativo. Isso porque dir-se-ia ser típico desse regime de enunciação e de produção de conhecimento (bem como dos processos de subjetivação e do movimento de significação que ele caracteriza) expor os contornos de uma certa ‘pragmática’ cosmopolítica que acabaria por definir a efetuação das condições de operação de um determinado mundo, de um certo sujeito, bem como as condições de emprego de determinados elementos do mito. Assim, se um mito é feito de ‘algo’, a matéria que o compõe deve ser menos palavras, ideias, ou conceitos, que que produzem enunciados em constante transformação sobre um mundo que, ele próprio, já mudou várias vezes desde a sua criação.

Note-se que isso não é o mesmo que afirmar, em qualquer medida e conforme o próprio Lévi-Strauss viria a apontar já em 1985, e não sem certo ar de um anti-durkheimianismo, que uma sociedade corresponda a um tipo de pessoa. Isso porque nada nos autorizaria, segundo Lévi-Strauss, a retratá-las como consumidoras que, frente a um tipo de “catálogo metafísico” (Lévi-Strauss 1985, p.157), escolheriam para seu próprio uso um ou outro modelo que é sempre distinto daquele empregado por outra sociedade para um mesmo fim. Alternativamente, cada sociedade escolheria, caso a caso e de acordo com as circunstâncias, determinadas práticas, a partir de uma lista de sugestões de solução, trazidas todas elas à baila simultaneamente numa narrativa mítica.

Assim sendo, se a especulação mítica não carece de verificar se as afirmações feitas num nível ideológico correspondem a soluções para um problema concreto (ou ainda, a uma escolha dentre um repertório de respostas destinadas a colocar uma solução para uma certa questão), ela não pode igualmente ser reduzida à simples operação lógica. Pois se há, então, algo que caracteriza o pensamento mítico, este é sua “misteriosa fecundidade” – para empregar uma expressão utilizada certa vez pelo próprio Lévi-Strauss (*idem*, p. 172) -, expressa no fato de que cada resposta posta pelo mito encontra-se inserida num esquema de transformações no qual todas as outras respostas possíveis emergem ou conjuntamente ou sucessivamente.

Desse modo, um mesmo conceito pode se ver rearranjado, trocado, ou contradito, assim como ter seus valores e funções invertidos até que os recursos postos pelas variantes

---

2 Este mesmo dado por Lévi-Strauss em Maio de 1984 à Bernard Pivot, por ocasião de sua apresentação no programa *Apostrophes*.

combinatórias vejam-se dissipados e/ou exauridos. E assim, aquilo que, à primeira vista, pareceria corresponder a uma espécie de intuição intelectual dedicada a apreender uma certa parte do mundo sob a forma de termos colocados em oposição, revela-se um tipo de operação que padrões de oposição podem se alargar ou encolherem - propagando-se ou não, ao modo de uma rede -, por “contágio lógico” (Lévi-Strauss *ibidem*) ganhando outros aspectos a eles ligados por relações de homologia.

Visto, assim, que se seria isto um mito, esse artigo ocupa-se de examinar um ciclo mítico narrado pelos Ayoreo, que são um povo chaquenho falante de uma língua Zamuco e que habita tradicionalmente a região da fronteira entre o Paraguai e a Bolívia, mas que estende-se, desde os anos de 1960, até a região do alto rio Paraguay, na altura da fronteira entre o departamento do Alto Paraguay (PY) e o estado do Mato Grosso do Sul, com quem trabalho desde Agosto de 2012. Dessa forma, esse ensaio trata de examinar, a partir de um conjunto de pequenos fragmentos de narrativas sobre os afetos, devires, multiplicidades, tentações e acontecimentos que envolvem certos personagens míticos – *Guedé*, o sol; *Guedoside*, o lua; *Tocua*, o seringueira; e *Mborevi*, o tapir -, o desenvolvimento de um tema mítico que parece se encontrar mais ou menos difundido nas mitologias de diferentes povos ameríndios, o ‘cansaço de viver’, e suas conexões cosmopolíticas com o modo de existência de uma classe de pessoas que os Ayoreo nomeiam de *choquijnajnupi*, ‘[aquele/aquela] cansado de viver’.

### **Do tema mítico à armação sociológica**

Disse acima que o tema do ‘cansaço de viver’ difundia-se nas mitologias de outros povos. Ao dizer isso, tinha em mente, como talvez o leitor e a leitora familiarizados com a etnografia amazônica possam imaginar, a monografia de Peter Gow (2001) sobre os Piro do baixo Urubamba.

Neste livro, que é, na minha opinião, um dos mais fascinantes já produzidos a respeito de povos indígenas habitantes das terras baixas da América do Sul, o autor nos traz uma história (contada a ele numa noite de Janeiro de 1982 por um homem Piro chefe da aldeia Santa Clara) que remonta o caso de um homem que, por se encontrar ‘cansado de viver’ com seus parentes, vai viver em outro mundo, embaixo da terra, onde transforma-se num queixada. E aqueles que já tiveram a oportunidade de lê-lo se recordarão que o mesmo mito em que o autor enxergou uma narrativa sobre a mortalidade humana e sua relação com os temas da vida e da mortalidade humana, vistos sob a ângulo da relação entre as pessoas humanas e os queixadas (Gow 2001, p.56), é também um que lança luz

sobre o “mundo vivido” (Munn 1992, Gow *idem*) Piro e suas transformações.

Mas imagino que não apenas disso, pois o tema mítico do ‘cansaço de viver’ Piro também se revela, ao longo do livro, como um ponto privilegiado em que certos aspectos do ‘conhecimento dos antigos’ [*ancient people’s knowledge*] pode ser relacionado com o conhecimento potente dos estrangeiros não indígenas [*gringos*].

Agora, o que me parece igualmente notável é que este mito Piro possua uma armação sociológica estruturada em torno tanto da transformação na condição ontológica e sociológica de um sujeito promovida por uma mudança espacial, quanto da síntese de dois regimes de coisas e de conhecimento distintos e da criação simultânea de diferenças e de pontos de relativa estabilidade a partir da conexão entre eles. Mais ainda: essa mesma armação aparenta replicar-se homologicamente nas mitologias de outros povos ameríndios habitantes das terras baixas da América do Sul e da região da costa noroeste do Pacífico.

Ora, ainda que uma introdução ao tema mítico do ‘cansaço de viver’ tal como mobilizado por um povo não pudesse, para mim, começar por outra parte que não pelo trabalho de Peter Gow, isso não corresponde certamente a dizer que não vislumbre outros ‘pontos de parada’.

Advirto antecipadamente que minha pretensão aqui não consiste em nem me deter a descrição de apenas uma sociedade específica acantonada em si própria, nem me promover artificialmente a comparação entre totalidades empíricas irreduzíveis umas às outras. Gostaria de salientar que meu interesse através dela não excede colocar algumas pequenas referências apresentadas em fragmentos míticos em conexão, buscando menos que mapear sociedades ou exauri-las etnograficamente, apenas cartografar algumas frequências de superposições e reagrupamentos de temas atraídos, imprevisivelmente, por algumas afinidades, para chegar, ao fim, a conexão delas com o desenvolvimento desse tema tal como apresentado na etnografia Ayoreo.

Finalmente, imagino que, ao fim da leitura, a leitora e o leitor poderão certamente objetar que as brevíssimas referências anunciadas às etnografias de diferentes coletivos ameríndios não configuram, de fato, subsistemas míticos que pudessem ser colocados em conexão, de modo que, ao final, se vissem ‘obrigados a acreditar’ em afirmações apressadas e não demonstradas etnograficamente. Ou ainda, de ter moldado os mitos e toda a matéria de investigação em favor da elaboração do texto e a despeito de uma caracterização etnográfica mais completa. Ou de ter, mais gravemente, desviado a investigação etnográfica para outros caminhos muito pouco etnológicos em favor de um

certo 'idealismo'. Ainda que reconheça, claro, a impreteribilidade de uma caracterização etnográfica mais rigorosa, direi diante das possíveis censuras, que toda a questão aqui sempre foi, obviamente, apenas reduzir alguns dados aparentemente arbitrários e uma certa contingência superficial um número pequeno de princípios simples e pontos de tangência, estes que transpareceram de uma certa leitura tanto de meu material etnográfico produzido entre e com os Ayoreo no alto Paraguai durante os anos de 2012 e 2013, quanto do material produzido por Outrem.

Tentarei, no que se seguirá, trazer à baila algumas formulações e ilustrá-las minimamente.

Pois bem. Um dos primeiros fragmentos míticos a que gostaria de me reportar pode ser encontrado na descrição que Stephen Hugh-Jones (2014) nos ofereceu, a partir do material etnográfico sobre povos Tukano oriental e Arawak do alto rio Negro, a respeito de uma pré-humanidade mítica que encontrava-se cansada de viver sob a luz perpétua do dia e que recorre ao Dono da Noite e do Sono, que após uma troca mal-sucedida e sua própria transformação num afim real dos pré-humanos (ele recebe deles uma irmã), lhes cede a noite e o sono na forma adornos de pena que encontram-se trancados numa caixa. Mas não sem antes lhes alertar: - 'não pensem em abrir a caixa antes de retornar para casa!'

Porém, ao ignorarem o alerta do Dono da Noite e do Sono e abrirem a caixa, os pré-humanos míticos, agora transformados em afins do ex-dono da noite e do sono, permitiram que a noite escapasse voando e cobrisse toda o domínio terrestre com chuva e escuridão. Diante tal acontecimento, a 'normalidade' do mundo só seria posteriormente restaurada mediante a realização de danças e de cantos<sup>3</sup> referidos às criaturas noturnas (que marcariam a própria passagem do tempo), até o momento em que o dia, enfim, 'renasceu'.

Tudo pareceria se passar, em suma e de acordo com as considerações de Hugh-Jones (*idem*, p. 161), como se esse mito, do qual pudemos nos deparar apenas com uma pequena amostra acima, tomasse como forma básica um tipo de ordem não-obrigatória, donde se desencadearia uma mudança de um 'micro-espaço' para um 'macro-espaço' - expressa inclusive na forma de uma transição perigosa da 'luz' para a escuridão, revertida posteriormente por meio da ação dos cantores. Além disso o mesmo ocorreria nas danças - nas quais, em tempos normais, os adornos de plumas e os poderes espirituais representados por eles encontram-se estáticos e 'adormecidos'; durante os rituais "a caixa

---

3 Segundo a descrição de Hugh Jones (*idem*), esses pré-humanos míticos seguiram cantando até a estrofe que encerra um determinado canto dancístico, que é usualmente cantado durante o nascer do sol.

é aberta, a maloca se expande a proporções cósmicas, e os ornamentos são distribuídos aos dançarinos, que, assim, assumem a estatura e as qualidades dos espíritos” (Hugh-Jones, *ibidem*)

Observe-se que há ainda outro fragmento mítico que conserva aparentemente uma certa relação de similaridade com a primeira parte do mito Piro sobre o homem que encontrava-se ‘cansado de viver’ com seus parentes, pode ser encontrada entre os Waimiri Atroari (falantes de uma língua Karib localizados entre o norte do estado do Amazonas e o sul do estado de Roraima) num fragmento de mito<sup>4</sup> que remonta o mundo habitado pelas antigas pessoas desse povo, denominadas de *Tahkome*<sup>5</sup> (masc.) e *Nysakome* (fem.) sob uma condição sociocsmológica específica: todos eram humanos e viviam sob estado de igualdade (ainda que alguns deles possuíssem poderes sobrenaturais).

Em tal contexto, narra-se ainda que os animais não existiam e os Waimiri-Atroari alimentavam-se de frutas e tubérculos que recolhiam na natureza. Nesse mesmo tempo, uma figura extra-humana nomeada de Mawa, que era igualmente um dos habitantes do domínio terrestre. Descreve-se que uma figura magnífica como Mawa cuidava tanto de fornecer àqueles chamados de *Kinja*<sup>6</sup> todos os alimentos de que necessitavam, quanto de transformar em animais aqueles que por ventura não cumprissem com alguma interdição, quanto de encher as roças dos *Kinja* de plantas cultiváveis.

Ocorreu, então, que um dia, cansado de viver entre os outros e preocupado com a possível queda do céu<sup>7</sup>, Mawa decide abandonar o domínio terrestre co-habitado por todos e passa a viver no domínio celeste. Retrata-se, assim, que para tal propósito, Mawa se serviu de uma escada feita com uma saraivada de flechas disparadas por um jaboti, mas não sem que vários outros *Kinja* tentassem repetir seu feito e não sem que o próprio Mawa a desfizesse.

E assim, conta-se que, ao fim, aqueles que caíram da escada sob as árvores, transformaram-se em macacos e que Mawa tornou-se uma espécie de regulador das forças da natureza. Não sem antes ter orientado os *Kinja*, conforme pode-se ler na versão desse

---

4 Que se encontra disponibilizado sob o verbete “Waimiri-Atroari”, hospedado em: <https://pib.socioambiental.org/en/povo/waimiri-atroari/696> (Acesso em 25/11/2017).

5 Que é igualmente o termo que as pessoas desse povo empregam para se referirem a um passado completamente distante.

6 O termo *kinja* corresponde a forma como os Waimiri-Atroari se auto-denominam.

7 Posteriormente sustentado/reforçado, conforme pode-se ler na versão desse encontrada na dissertação de mestrado de Espínola (1995), por um tronco de pau-brasil (*Paubrasilia echinata*).

mito trazida à baila no trabalho de Espínola (1995, p. 82), para que abrissem roças no domínio terrestre, à luz da promessa de que ele também assim o faria no domínio celeste. De tal evento passaram a abundar, então, as castanheiras, cujos frutos logo se tornariam o alimento exclusivo/excessivo dos *Kinja*. Porém, a preguiça dos *Kinja* (expressa, aos olhos de Mawa, no fato de frequentemente deixarem as castanhas apodrecerem) logo despertaria a raiva de Mawa, que os transformaria, como castigo e com o emprego de “tinta e cipó”, segundo o registro de Espínola (*ibidem*) em animais.

Pois bem. Vimos acima que entre os Tukano orientais o ‘cansaço de viver’ sob uma determinada condição teria implicado na aliança entre dois grupos (um pré-humano e outro extra-humano), num ato bilateral, numa instituição simétrica (cf. Lévi-Strauss 1982, p.98, p.169) e na transformação de um bem individual/não-humano noutro social/pré-humano. Ali, como vimos igualmente, a passagem de um ‘micro-espaço’ para um ‘macro-espaço’ provocada pelo cansaço de viver do Dono da Noite e do Sono se poderia equacionar assim:

Noite/Sono : Adornos de pena : Micro-espaço :: Noite/Sono : Adornos de pena : Macro-espaço  
(Fechados) (Estáticos) (Abertos) (Movimento)

Vimos igualmente que entre os Waimiri-Atroari o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ teria acarretado, por seu lado, num tipo distinto de afinidade (um que aparenta ser até mesmo mais “verdadeiro” (Viveiros de Castro 1996, p.190), dado que não se trocam mulheres, mas outras coisas...), juntamente com a cessão de um regime de trocas, com uma mudança espacial, e com uma ‘dupla-transformação’ (*no outro*, expressa na transformação de determinados humanos em animais, e em *si própria*, dada pela transformação de Mawa num ser *celeste*). E vimos também que, conforme o caso, um tipo de aliança e um regime de trocas produziam modelos específicos de relação entre diferentes coletivos humanos e não-humanos. Assim, no caso Waimiri-Atroari:

Mawa : Plantas Cultiváveis : *Kinja* :: Mawa : Plantas Cultiváveis : Animais  
(Terrestre) (Múltiplo) (Humano)(Celeste) (Um) (Ex-*Kinja*)

Mas isso não é tudo. Sobretudo porque haveria ainda, segundo entendo, uma pequena amostra da imagem mítica do ‘cansaço de viver’ que aparenta ecoar com os casos Waimiri-Atroari e alto rio-negrino.

Porém, o caso que tenho em mente não se encontra na etnografia de um povo indígena sul-americano, mas sim num pedaço do *corpus* mítico de grupos Chinook habitantes da região do baixo e médio curso do rio Columbia, na costa noroeste do Pacífico

- a saber, um que diz respeito a um episódio inserido na trilogia mítica de Blue-Jay, o gaio-azul, e sua irmã mais velha, Io'-i.

Conforme pode-se ler num pedaço da compilação realizada por Franz Boas (1894), este episódio remonta inicialmente o pedido de Io'-i a Blue-Jay para que arrumasse uma esposa entre os mortos que pudesse lhe auxiliar com a 'cavar raízes', o equívoco de sua escolha (Blue-Jay escolhe uma esposa-morta jovem ao invés de uma velha, pelo que é logo repreendido por a viagem 'cromática'<sup>8</sup> de Blue Jay até o domínio dos 'seres sobrenaturais' (cf. Boas *idem*, p.159) a fim de restaurar a condição física de sua esposa falecida, filha de um chefe humano.

Após vaguear, aos prantos, de localidade em localidade nesse domínio extra-humano com o corpo de sua esposa em busca de quem pudesse ressuscitá-la e após uma sucessão de equívocos (ocorridos, um a cada dia, a longo de cinco dias) relativos ao local para onde realmente deveria rumar a fim de faze-la viva outra vez, e conectados tanto à progressiva deterioração quanto à lavagem e recuperação de diferentes partes do cadáver da esposa morta por parte dos seres sobrenaturais, Blue-Jay encontra (já ao fim do quinto dia) quem o fizesse - não sem que estes lhe solicitassem, em contrapartida, que permanecesse entre os seres sobrenaturais, lhes auxiliando a trazer os mortos de volta à vida.

Transformado em chefe dos seres sobrenaturais (narra-se que tal fato se atribuiu a vitória de Blue-Jay, após 5 tentativas, em um concurso de 'cuspe a distância') e passado algum tempo ali, Blue-Jay cansou-se de viver entre esses seres e decidiu retornar com sua esposa ex-morta para sua antiga morada, mas não sem antes que alertasse para que nunca aceitasse ceder seus cabelos como pagamento pela esposa ressuscitada.

Uma vez de volta à casa de Io'-i, não tardaria para que um cunhado (WB) de Blue-Jay se desse conta de que a irmã ex-falecida havia retornado e para o que seu sogro lhe demandasse que cortasse os cabelos à título prestação pela filha que cedeu à Blue-Jay. E diante da repetida recusa de pagamento (por cinco vezes lhe seria demandado o corte dos cabelos), seu sogro (WF) trataria de reunir as pessoas de seu grupo a fim de rumar até à casa de Io'-i e recuperar sua filha. O que sucede a narrativa registrada por Boas é, então, é uma descrição sobre a investida do grupo do sogro de Blue-Jay, sucedida por uma espécie

---

8 Ao trazer à baila a imagem de um certo 'cromatismo' na história da viagem de Blue-Jay, o que tinha em mente era a descrição de Boas de que a 'aldeia do povo sobrenatural' divide-se em localidades específicas destinadas a restaurar a condição física daqueles mortos há um determinado tempo. Assim, narra-se que existe ali a localidade para ressuscitar aqueles mortos há 1 dias, há 2 dias, etc. Porém, Blue-Jay é descrito também como aquele que se encontra sempre um dia atrasado, rumando de localidade em localidade, até o momento em que, por pena, decidem ressuscitar sua esposa.

de 'segunda-morte' para sua esposa, ocorrida logo após a transformação de Blue-Jay no gaio-azul (*Cyanocitta cristata*).

Pois bem. Se no caso dos Waimiri-Atroari nos deparávamos com um esquema de "afinidade potencial"<sup>9</sup> (cf. Viveiros de Castro 2002) e com um processo de dupla-transformação provocado pela cessão de um regime de trocas, e se no caso dos Tukano orientais a aliança entre dois grupos distintos acarretava na transformação de um bem individual num bem social e na expansão espacial, a comparação com o caso da etnografia Chinook nos coloca diante de um desenvolvimento diferente do motivo mítico inicial do 'cansaço de viver' que perseguimos desde a etnografia Piro.

Pois note-se que neste caso o tema mítico que nos interessa aqui dá vistas, aparentemente e num primeiro momento, a um tipo de relação de afinidade que não figura, sob a perspectiva dos Chinook vivos, como 'real' - afinal, Blue-Jay se casa com aquela que encontrava-se morta e, portanto, 'desacoplada' dos vínculos de parentesco com as pessoas de seu grupo. Alheio a troca e duplamente negado (a irmã de Blue-Jay expressa seu desejo por uma cunhada 'morta', i.e. uma 'afim-sem-grupo', e o sogro de Blue-Jay demanda sua 'parte' pelo casamento, que lhe é constantemente negada), esse mesmo tipo anômalo de aliança é também aquele que desencadeará a primeira mudança espacial (do domínio habitado pelos humanos vivos para a localidade dos seres sobrenaturais) e a elaboração de um novo regime de alteridade e de afinidade: o figurar num modo potencial e cosmopolítico, essas novas relações de afinidade estabelecidas com uma classe específica de seres) conectam-se a um tipo de conversão ontológica - a esposa morta torna-se viva por meio da ação dos seres sobrenaturais.

Tudo isso, porém, apenas até o momento da ocorrência de uma segunda mudança espacial (do domínio sobrenatural para o domínio habitado pelos Chinook vivos) - esta que acaba por acarretar num novo regime de afinidade e num processo de reconversão ontológica. O que pode-se observar, assim, é que a supressão de um regime cosmopolítico de aliança acaba por levar, no fragmento do mito Chinook, a conferência de um certo grau de 'realidade' à relação de afinidade entre Blue-Jay e o grupo de seu sogro e a reconversão

9 De acordo com Viveiros de Castro (2002), nos sistemas sul-americanos a oposição entre consanguinidade e afinidade é menos diametral que concêntrica, numa dimensão ideológica e eventualmente noutra do emprego terminológico. De modo que nesses sistemas "os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor, no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognáticos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico." (Viveiros de Castro 2002: 136)

ontológica tanto de Blue-Jay (que torna-se um gaio-azul) e de sua esposa (que retorna à condição de morta). Mas não só isso. Também que se antes encontrávamos, num primeiro momento, diante de uma espécie de triadismo ontológico (no qual há os vivos, os mortos e os seres sobrenaturais), que dilui-se, momentaneamente, num dualismo ontológico (vivos/seres sobrenaturais) e noutra sociológico (consanguíneos/afins), para reabrir-se noutra triadismo ontológico (vivos/mortos/animais).

Dessa forma, no caso Chinook:

Mudança Espacial : Dif. Ontológica : Reg. de Aliança :: Mudança Espacial : Dif. Ontológica : Reg. de Aliança  
(Humano ➔ Sobrenat.) (Mor. ➔ Viv.) (Afin.Potencial) (Sobrenat. ➔ Hum.) (Vivos ➔ Mor./Ani.) (Afin. Real)

Pois bem. Se a questão é a de atentar para as conexões entre o estabelecimento de relações de aliança e variação num regime de coisas, que se articulam com as conexões entre a mudança espacial e as transformações na condição ontológica de um determinado sujeito, outros desenvolvimentos interessantes (e, portanto, dignos de nota) podem ser encontrados nas etnografias de povos amazônicos falantes de línguas da família Tupi-Guarani.

De todos os fragmentos que, em reunião, acabam por compor um pequeno conjunto, os trabalhos que tenho principalmente em mente são os de Lima (2005), Viveiros de Castro (1986) e Calheiros (2014). Sobre eles, também não pretendo me deter demoradamente (a fim de evitar que essa espécie de ‘cartografia do cansaço de viver’ torne-se algo realmente ‘cansativo’ – com o perdão antecipado do trocadilho), ainda que deseje apenas recuperar deles alguns acontecimentos que parecem chamar a atenção daquele que quer examinar o tema mítico do cansaço de viver.

Na monografia de Lima sobre os Yudjá alto-xinguanos narra-se que certa vez Senãã, o xamã extraordinário que sopra a humanidade e cuida de criar o rio Xingu e a floresta, cansou-se de viver na companhia daqueles que negaram carne a sua neta e vai viver, aborrecido com o caso da usura e com aqueles que haviam transado com sua filha, com os membros de sua aldeia na foz do rio Fresco.

Dentre vários episódios ocorridos após a notícia do ‘cansaço’ de Senãã motivado pela dupla-negação da troca (de carne e de mulheres) são de se destacar, como deverão se recordar os leitores e as leitoras, que o cansaço do demiurgo Yudjá acarreta: (1) numa mudança de regime alimentar (Senãã dá um arco para os humanos que ‘deixou para trás’), (2) na transformação na perspectiva que se tem sobre seus inimigos – já que Senãã

é reputado ter lhes assoprado outra língua, e criado para eles uma plantação de arroz e um campo de capim.

Se a figura mítica do ‘cansaço’ enquanto geradora de mudança espacial e perspectiva aparece na etnografia Yudjá, ela também aparece, ao seu modo, na etnografia Araweté (Viveiros de Castro 1986), em que descreve-se as pessoas desse povo como ‘os abandonados. Por quem? Por *Arañami*, que insultado por sua esposa e agastado com os homens, trata de tomar um chocalho de xamanismo, a cantar e a fumar, fazendo com o que o solo de pedra em que os humanos habitavam até então se erguesse. E desse evento criou-se, então, a distinção entre um patamar celeste, habitado pelos deuses *Maï* (e junto deles *Arañami* e seu sobrinho), e outro terrestre, reservado àqueles que até o tempo do ‘abandono’ viviam num mundo sem morte, sem trabalho, sem fogo e sem plantas cultivadas.

Cabe notar, ao fim, que os fatos da etnografia Araweté e Yudjá parecem ressoar ainda noutro acontecimento mítico reportado pelos Aikewara (Calheiros 2014) e ocorrido com um homem conhecido pelo cognome *Tukasa’sara*, dono-da-tocaia, que enfadado com a ignorância dos homens, resolve deles se distanciar. É *Tukasa’sara*, segundo as pessoas desse povo, o primeiro caçador, o primeiro principal de um grupo de caça, e aquele descrito pelo autor da etnografia Aikewara como o “primeiro desencadeador” (Calheiros 2014, p.82), responsável tanto por inscrever a diferença entre os humanos quanto por lhes alterar, correlativamente, o regime alimentar – “tornando-os enjoados de somente comer jabutis” (Calheiros *idem*).

Pois bem. Como já pode ser observado antes, este exercício de pensamento trata menos que somar constantes, busca rascunhar os contornos de um sistema abstrato de diferenças (que nos cabe, portanto, tentar reconstruir sem que isso demande ‘sedimentá-lo’) postas ao redor de um tema mítico por meio do exame relacional de uma amostra de uma certa ‘variabilidade etnográfica’. E vimos durante a realização dessa tarefa que do norte ao sul da América Indígena o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ encontrava-se associado aos temas da mudança espacial; da transformação nas condições ontológica e sociológica de um determinado personagem e/ou grupo; das alterações tanto num regime alimentar quanto num estado de coisas.

Tendo, então, esquisado um perfil mais ou menos claro da problemática que desejo abordar aqui, passemos ao material Ayoreo e às lições que ele nos dá sobre a ideia de se estar ‘cansado de viver’. A matéria do que quero dispor aqui consiste, para o caso que nos interessa, num conjugado do material que recolhi durante os anos de 2012 e 2013 nas aldeias Ayoreo do alto Paraguay e de algum material sobre as pessoas desse povo

recolhido por outros etnógrafos durante os anos de 1970 e 1980.

Que se note, porém, que tal escolha deliberada não é, absolutamente, índice de uma certa ‘ignorância’ (razoavelmente cômoda, caso a pretensão aqui fosse a de oferecer ao leitor e a leitora alguma descrição etnográfica elaborada sobre o andaime de um tipo atemporal de presente etnográfico) relativa a toda uma produção mais recente sobre as pessoas desse povo<sup>10</sup>, que ocupa-se, em larga medida, de dar conta dos impactos da missionarização e da presença dos Menonitas entre as pessoas desse povo. Não ignoro, claro, os diversos efeitos produzidos pela intensificação das relações entre os Ayoreo e os Brancos, porém, menos que elaborar um exercício de pensamento elaborado por meio de um esforço de descontextualização, *o que* busco através do interseccionamento de dois conjuntos de materiais etnográficos, *é* alguma definição e caracterização geral da textura da noção Ayoreo de ‘cansaço de viver’ (Ayoreo: *choquijnajnupí*). Para tanto, à exemplo da solução encontrada por Sterpin (1993) ao debruçar-se sobre a caça de escalpos entre os Nivaclé, tomo como quadro de referência um conjunto mais antigo de materiais etnográficos como complemento daquilo que pude reconstituir entre os Ayoreo na região do alto Paraguay com alguns homens e mulheres sêniores.

Não deixo de reconhecer ainda que esse mesmo conjunto de transformações ocorridas no mundo vivido Ayoreo descrito noutro conjunto de materiais etnográficos acaba por tornar a tarefa de reconstituir integralmente a textura do conceito *choquijnajnupí* demasiadamente difícil. Ao fim, imagino que possivelmente restarão, como o leitor e a leitora haverão de perceber, a subsistência de algumas lacunas e zonas um pouco acinzentadas provenientes do caráter fragmentário das informações oferecidas por observadores diretos – o que não nos impede, claro, de esboçar os traços de alguns lineamentos gerais de uma certa armação da ideia Ayoreo do ‘cansaço de viver’.

### Composições: Lua, Seringueira e Tapir

Durante os anos de 2012 e 2013, quando residi com os Ayoreo que habitam a região do alto Paraguay, muitas das vezes que pedi a um homem ou uma mulher sênior (Ayoreo; *ejacái*) para que contasse, em determinados contextos, como a lua e o sol, por exemplo, passaram a existir, o que 6várias vezes se poderia resumir assim<sup>11</sup>: - “antigamente, Sol (Ayoreo: *Guedé*) e Lua (Ayoreo: *Guedoside* - em tradução literal, o ‘pai das estrelas’) eram

10 Que se pode encontrar, por exemplo, nos trabalhos de Bartolomé (2001), Bessire (2014), e Canova (2015).

11 Compare-se com as descrições oferecidas por Fischermann (1988) e por Sebag (1977).

dois grandes chefes. Mas um dia cansaram-se de viver conosco. Para eles, a terra fede. É fedorenta. Agastaram-se de viver com aqueles que achavam malcheirosos e pediram a *Erami* (espanhol: *la tierra*) para que lhes deixasse ir viver em outro lugar. Eram gente *choquijnajnupi*. Gente cansada de viver”.

E em torno da narrativa sobre o cansaço de Sol e Lua de viverem entre os Ayoreo humanos, descreve-se, na maioria das vezes e por meio de outras narrativas míticas que formam grupo com a primeira, pelo menos dois eventos importantes. Primeiro, que alguns animais enfermos<sup>12</sup> os acompanharam e passaram a habitar com eles um novo patamar erguido acima do domínio terrestre. E além disso, que antes de sua partida, Lua aconselhou aqueles que até então coabitavam o domínio terrestre consigo: - ‘não fiquem para trás. Façam como eu-mesmo<sup>13</sup>. Todos eventualmente morrerão, mas não é nada para se temer! Aquele que morre não tardará em viver novamente. Vejam, eu-mesmo sou prova disso. Estou cansado de viver com vocês. Abram um buraco sobre a areia quente do Chaco, me enterrem (Ayoreo: *cacadi*<sup>14</sup>) e verã. Morrerei, mas eu-mesmo já voltarei a viver. Ao me enterrarem, repousarei durante três dias a bordo de minha canoa, flutuando sobre as águas de *yoté quedajnane*<sup>15</sup>, mas depois disso, retornarei!’

Diante do conselho de Lua, aqueles que viviam sob sua chefia (juntamente com a chefia de Sol) o enterraram e aguardaram por um par de dias seu retorno. Desolados ao fim do segundo dia, pensaram que seu chefe só poderia realmente estar morto. Porém, ao fim do terceiro dia, o chefe quase-morto lhes apareceu vivo e lhes disse: - ‘meu corpo ainda se encontra muito debilitado. Mas dentro de poucos dias estarei bem e forte de novo. Venci a própria morte. Façam como eu!’.

Contudo, a grandeza do feito de Lua não era unanimidade entre todos os Ayoreo. Dentre os pouco convencidos havia *Tocua*, o seringueira (*Hevea boliviensis*), que bradava, a exemplo de Lua, que a velhice, por si só, não era algo que se devesse temer, porém, todos deveriam segui-lo, pois tal ação permitiria que as pessoas desse povo tivessem suas peles

12 Donde os Ayoreo formulam que quando esses animais enfermos urinam desde o domínio superior ao terrestre, um forte calor se alastra pelas aldeias no alto Paraguay durante a estação chuvosa.

13 Eu mesmo em Ayoreo diz-se *tu yure*. Penso que tal ocorrência seja digna de nota aqui porque as fórmulas xamânicas *sarode* possuem quase sempre uma estrutura fixa que põe repetidamente em paralelo um elemento mítico, expresso na figura de um ser originário *Jnanibajade* ou *Chequebajedie*, acrescida da expressão *tu yure*, ‘eu mesmo’. O que encontra-se em variação, caso a caso, é o centro de agência que enuncia *tu yure* através das palavras de um xamã.

14 Que é o mesmo verbo que os Ayoreo empregam para denominar o poente do sol, dito ser, então, *guedé cacadi*, literalmente, ‘o local onde o sol se enterra’.

15 Segundo os Ayoreo que vivem no curso do alto rio Paraguay, *yoté quedajnane* é um grande curso de água que corre num domínio subterrestre denominado de *Jnaropié*. Seu sentido, porém, é o inverso do daquele em que corre o rio Paraguay, de modo que a jusante de um é o montante do outro, e vice versa.

completamente renovadas mediante o primeiro sinal de desgastamento ocasionado pela idade. Logo, não havia de se temer o envelhecimento pois, em suma, ele simplesmente não existiria para aqueles que seguissem *Tocua* ao invés de Lua.

Mas não só ele. Dentre aqueles que não se deixaram persuadir pelo feito de *Guedoside* havia ainda *Mborevi*, o tapir. Aquele que, inconvicto e encolerizado com aqueles que não hesitavam perante um Lua presunçoso de sua imortalidade, anunciaria aos Ayoreo: - 'pois vejam vocês. Não sou como *Tocua* e *Guedoside*. Sou gordo e avantajado. Sou, eu-mesmo, *querujãpise*! Aquele que é verdadeiramente corpulento/graúdo! E vejam que aqueles que me seguirem também o serão assim. Juntamente com seus filhos, que nascerão pequenos e frágeis, mas não tardará para que sejam como eu-mesmo, verdadeiramente gordos e fortes, *querujãpise*!'

Donde narra-se que os Ayoreo se viram, então, diante de uma dilema mítico que lhes demandaria uma escolha difícil. Quem seguir? *Tocua*, *Guedoside* ou *Mborevi*?

Nada melhor, então, que uma disputa física entre os três para que as pessoas desse povo pudessem decidir quem lhes seria seu novo principal, sob a condição de que a escolha do vencedor da prova de força implicaria diretamente no tipo de regime ontológico que caracterizaria o modo de existência dos humanos. Isso porque narra-se, por exemplo, que caso *Guedoside* tornasse-se, eventualmente, o vencedor da disputa, as alterações ontológicas provocadas pela morte da pessoa humana seriam reversíveis mediante um acontecimento (o enterro ritual do ex-humano morto) que acarretaria menos num tipo de morte que numa espécie de 'quase-morte'. Assim como narra-se também (e igualmente à guisa de exemplo) que caso o vencedor da querela fosse *Tocua*, as mesmas alterações ontológicas provocadas pelo evento da morte seriam auto-reversíveis, pois, uma vez alcançada a velhice, ela se auto-converteria novamente em juventude.

Ocorre, porém, que aquele que se revelou o vencedor da disputa foi, ao final, *Mborevi*! Cansado de viver (Ayoreo: *choquijnajrupi*) entre aqueles que escolheram seguir o tapir vencedor, *Guedoside* se 'auto-envelhece': assume uma nova compleição física (expressa, segundo narra-se, no 'embaraçamento de seus próprios cabelos'), abre mão de quase toda sua acuidade visual, e passa a denominar aqueles que resolveram seguir o tapir vencedor de *yájnami*, 'meus netos'.

E o que sucede, narra-se assim: Lua e Seringueira maldisseram em uníssono: - 'não nos sigam! Vão junto com aquele que nos venceu. Vão mesmo atrás de *Mborevi* e sejam gordos e mortais como ele!'. *Guedoside*, absolutamente aborrecido, bradaria ainda, antes de decidir ir viver no domínio celeste: - 'ouçam bem! Vou-me para outro lugar! A partir

desse momento, nenhum de vocês está mais autorizado a empregar minhas fórmulas xamânicas *sarode* e *ujnarone*<sup>16</sup> para o tratamento de pequenas enfermidades! Reservem-nas para tratar apenas os casos de inconsciência'. *Tocua*, por seu lado, também lhes comunicaria: - 'estou cansado e vou viver em outro lugar. Viverei na floresta e passarei a ser seringueira, mas deixarei para vocês meus *sarode*! Usem-no sempre que necessário. Curem suas feridas com ele!'

Nesse sentido, e diante de tais acontecimentos, acabou-se por configurar o regime ontológico no qual os Ayoreo contemporâneos encontram-se atualmente inseridos: nascidos pequenos e frágeis, são progressivamente "fabricados" (Seeger, Matta & Viveiros de Castro 1979) como humanos - condição ontológica que tem a possibilidade de preservar apenas até o tempo da morte (Ayoreo: *toi*) da pessoa humana.

Diante de tal evento, uma instância ontológica e seu respectivo modo de existência se viram (em momentos distintos) duplamente alterados mediante uma mudança espacial. Digo isso pois após a vitória de *Mborevi* ocorreria que um acontecimento como *toi* passaria a demandar para um princípio da pessoa humana nomeado pelos Ayoreo de *oregaté* que ele passasse a residir em outro patamar do cosmos Ayoreo.

Mas como tudo isto? Vamos ao *oregaté*.

De acordo com as descrições que pude obter nas aldeias Ayoreo e segundo o importante registro de Sebag trazido à baila na compilação de Bernand (1977, p. 103-104), os Ayoreo creem que todos os humanos, animais, plantas, fenômenos meteorológicos e formações geológicas possuem um duplo anímico nomeado de *oregaté*. Tal princípio não é, porém - e isso me parece importante mencionar -, pensado ao modo de uma unidade. Cada uma das partes que compõem o organismo de um determinado centro de agência possui um *oregaté* específico que pode se deslocar de seu receptáculo material perante determinadas condições, como o sono e a morte. Descrito por Sebag (*idem*, p.

---

16 Segundo a descrição de Sebag (1965: 94) sobre o xamanismo dos Ayoreo habitantes do alto Paraguai e da Bolívia, a ação xamânica seria efetuada a partir de sopros e sugações (como no modelo descrito por Métraux (1946)), mas também por meio do emprego de uma classe de fórmulas sagradas denominadas *ujnarone*, que dão força vital à um ser, e que se confundem, segundo esse autor, com a própria respiração de um sujeito, uma vez que, conforme a descrição de Sebag, as palavras que compõe cada um dos recitos *ujnarone* correspondem apenas ao "suporte de um poder que confunde-se com o sopro de cada sujeito". Poder invisível que, levado ao encontro do interior do corpo da pessoa enferma, torna-se capaz de destruir qualquer objeto potencialmente patogênico. Some-se a isso a caracterização de Otaegui (2014: 61-62) sobre os Ayoreo do Chaco Boreal, onde observou-se também que o emprego das *ujnarone*, conjuntamente com o de fórmulas nomeadas de *sarode* (ambas dotados de uma estrutura fixa e de conteúdo extraído de narrativas míticas e herdadas dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie*) consistem numa intervenção individual que efetua-se pela enunciação da fórmula xamânica somada a sopros (Ayoreo: *chubuchu*) sobre a parte do corpo afetada, para só então soprá-la na direção contrária.

104) como uma espécie de “sombra noturna e fugitiva”, o princípio *oregate* opõem-se a outro nomeado de *ayipié*, completamente dependente da respiração e cuja manifestação observa-se durante a vigília.

Assim, quando a pessoa humana encontra-se prestes a falecer, seu *oregaté* desprende-se progressivamente do corpo físico (Ayoreo: *pibaî*) até abandoná-lo definitivamente, passando a residir, então, após um período de errância ao redor da sepultura, num domínio<sup>17</sup> subterrestre e isométrico ao domínio terrestre nomeado *Jnaropié*.

Segundo a descrição oferecida pelos xamãs Ayoreo, a topologia de *Jnaropié* é mais ou menos isométrica à do domínio terrestre. Segundo eles – que tem, arriscadamente, acesso a ele, sob pena de ver sua própria condição ontológica e sua própria perspectiva convertidas permanentemente, as casas, o rio e a floresta ocupam em *Jnaropié* a mesma posição que seus correlatos no domínio terrestre.

Contudo, o que enxerga-se ali como casa, rio, e, sobretudo, como floresta sob a perspectiva dos mortos diverge radicalmente daquilo que os Ayoreo vivos nomeiam correlativamente. Por esse motivo, o que as pessoas ex-humanas mortas chamam, por exemplo, de floresta, os Ayoreo vivos enxergam, sob sua perspectiva, como os barrancos embarreados da margem direita do alto rio Paraguay. O que os mortos dizem ser a jusante do rio, as pessoas vivas chamam de montante, assim como o que as pessoas em *Jnaropié* chamam de ‘casa’ é homônimo àquilo que os Ayoreo vivos reconhecem ser o esconderijo de um animal – como a toca de um tatu, por exemplo.

Ademais, de acordo com essa mesma descrição em que esboça-se uma certa relação de isometria entre esses dois patamares do cosmos, o *oregaté* dos ex-humanos conserva em *Jnaropié* a mesma compleição física que possuía quando vinculado a pessoa humana. Assim sendo, aquele que morreu velho conserva no domínio subterrestre a mesma imagem corpórea que possuía. Bem como aquele que ainda era juvenzinho ao falecer conserva em *Jnaropié* o mesmo biótipo infantil que possuía no tempo da morte, mas continuará a crescer até que se torne um *ejacai*, um sogro, e um *iriatade*, um indivíduo sênior.

Ademais, os xamãs narram que assim como nas aldeias habitadas pelos Ayoreo humanos, há um chefe em *Jnaropié*. Um magnífico e bondoso capitão nomeado pelos Ayoreo mortos de *Pitoringai* (que é, por sinal, um dos termos que os humanos vivos utilizam para denominar a morte em si) que possui três auxiliares. Dois tatus-canastra, que são os responsáveis por auxiliar os humanos vivos, desde o domínio subterrestre, no

---

17 Para uma descrição detalhada sobre a geometria do cosmos Ayoreo, ver Grünewald (2015).

enterro da pessoa falecida e por abrir caminho para o trabalho do outro auxiliar do capitão de *Jnaropié*, nomeado de *Ijnamejnai*, a terra-branca, atue ornando o duplo da pessoa ex-humana com a pintura de padrões gráficos brancos muito grosseiros (e distintos, portanto, dos padrões pretos e vermelhos usualmente pintados com muita delicadeza nas pessoas humanas vivas).

Porém, isso não é tudo. Chegado em *Jnaropié*, o *oregaté* deve, após fartar-se num banquete do lodo que aparece na margem do rio, cujo curso atravessa todo o domínio subterrestre, e de uma fruta negra que os Ayoreo nomeiam de *adi* (e que é vista, com olhos de gente viva, apenas como uma fruta podre), se casar com o primeiro homem ou mulher solteiro com o qual se deparar. Após a ocorrência desse evento, a alma ex-humana leva uma vida sem muitas atribulações até que chegue, outra vez, o momento de sua ‘segunda morte’, diante da qual o *oregaté-do-oregaté* converte-se, uma vez reenviado ao domínio terrestre, num animal epônimo de um dos sete clãs<sup>18</sup> patrilineares ao qual a pessoa humana encontrava-se vinculada quando viva.

### **Dos usos do modelo: de um cansaço ao outro**

Tendo passado pela recomposição de um ciclo mítico Ayoreo cujo um dos motivos é o ‘cansaço de viver’, recordemos que afirmávamos acima que, estimulado por uma relação conceitual, o pensamento mítico engendra outras relações que, paralelas ou antagônicas, a encompassam, mas conservam com ela uma certa relação de homologia e de coerência lógica. E assim sendo (importando uma passagem do próprio Lévi-Strauss (1985: 172 tradução minha)), tudo se passaria como se estivéssemos diante de:

“lâmpadas dispostas num quadro que acendem-se e apagam-se produzindo diferentes imagens – as mais brilhantes, sobre um fundo escuro, e as mais escuras sobre um fundo brilhante (uma produção que é, igualmente, uma criação mental). Sem perder nada de sua coerência lógica, os padrões se sujeitam a uma série de transformações durante as quais certos elementos, negativos ou positivos, neutralizam uns aos outros”.

Mas não apenas disso. Recordemos igualmente que o motivo mítico que investigamos aqui encontra-se associado a determinados temas, como as alterações num certo estado de coisas (e num certo regime alimentar), a mudança espacial, e as transformações na

---

18 São os 7 clãs Ayoreo nomeados de: Picanerai, Chiquenói, Dosape, Cutamorajai, Jnurumini, Posarajai, Etacori.

condição ontológica de um determinado personagem mítico (ou num conjunto deles).

É de se atinar que na narrativa Ayoreo sobre os acontecimentos relacionados a determinadas figuras míticas caracterizadas como ‘cansadas de viver’, esses mesmos temas aparecem multiplicados ao lado das possibilidades de modos de existência associados a determinadas condições ontológicas. Em todo caso, o que parece ser ainda igualmente notável é o fato de que a associação entre o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ e uma disputa física acarrete na elaboração de um tipo de ‘modelo’ para um determinado modo humano de existência.

Modelo este que se encontra, nesse caso, correlacionado, à uma dupla escolha. De um lado, então, a do ‘modelizador’ - o vencedor da disputa – ao escolher aquilo que julga convir ser levado em conta. Do outro, a dos humanos vivos, que devido a uma escolha e graças a uma espécie de “simulação” (cf. Stengers & Bensaude-Vincent 2003) do efeitos do triunfo do tapir, acabaram por passar a existir num mundo ‘estilizado’ em que passaram a figurar como portadores de um outro regime de realidade. Ora, e se o emprego de um ou outro modelo traz certamente consigo uma questão cosmopolítica, o modelo em si acaba ainda por se revelar uma ferramenta do conhecimento que se presta a orientar as parâmetros da existência das pessoas de um coletivo, lançando, ao final, luz sobre os próprios limites do modelo, sobre a diferença entre ele e outros e sobre sua própria confrontação.

Pois bem. Vamos nos servir da anotação que fizemos antes sobre um acontecimento mítico e sobre a efetuação de um modelo a partir dele para caracterizar agora uma certa expressão sociológica dessa confrontação. E por este caminho desejamos nos aproximar de uma formulação a respeito daqueles homens e mulheres que os Ayoreo contemporâneos nomeiam, a exemplo do nome que dão a condição do sol, da lua e do seringueira durante os tempos míticos, de *choquijnajnupí*, ‘cansados de viver’.

Segundo as descrições que me foram oferecidas tanto na aldeia Tiogai no contexto de discussões sobre a geometria do cosmos Ayoreo, sobre o destino *post mortem* do *oregaté* da pessoa humana e sobre os efeitos da chegada dos Brancos durante os anos de 1960, aqueles caracterizados como *choquijnajnupí* são usualmente relatados serem indivíduos sêniores que, por razão ou de alguma doença grave ou pela perda simultânea de sua vitalidade e de sua mobilidade (ambas as condições tidas como espécies de sintomas do ‘cansaço de viver’), solicitam a seus parentes clânicos e a seus descendentes afins e consanguíneos que abram um buraco bastante profundo na areia quente do Chaco para lhes enterrarem (individualmente ou não) ainda vivos.

Tal pedido, narra-se, ño pode ser ignorado pelos parentes uma vez que toda pessoa *choquijnajnupí* é reputada ser igualmente tanto um sujeito *ipotigásōri*, uma ‘pessoa que deseja’<sup>19</sup>, quanto alguém que é *reconhecido por todos de uma aldeia como alguém guedódie irajasóri*, isto é, uma pessoa cuja ‘sabedoria’ (tal é a glosa em espanhol) lhe é proporcionada pelo fato de serem um daqueles que ‘s̃o aparentados com a lua e as estrelas’.

Por esses motivos, dado o desejo motivado pelo cansaço de viver, procede-se com o enterro ritual pelo despimento da pessoa, pelo seu depósito no grande buraco recém-aberto com os joelhos juntos ao peito juntamente com apenas determinados objetos pessoais, como cordas e redes, e, especialmente, com uma espécie de fita trançada com cabelos humanos, seguido da cobertura destes apenas com grandes quantidades de areia quente. E dado que, como dissemos, todo sujeito *choquijnajnupí* figura no pensamento Ayoreo como uma ‘pessoa-que-deseja’ e como um indivíduo duplamente sênior (sua condiç̃o efetua-se tanto no domínio terrestre quanto no patamar celeste), veja-se ainda que ño se admite que aquele reconhecido como ‘cansado de viver’ possa desistir do enterro ritual que solicitou uma vez que ele já tenha sido principiado, sob pena de sofrer alguns golpes de borduna dos parentes até ficarem inconscientes.

Aí est̃a a descriç̃o de um tipo de morte típica de uma determinada categoria de pessoas humanas. Mas ainda parece importante salientar que tal procedimento é distinto daquele realizado por ocasĩo da morte involuntária/alheia ao desejo de alguém.

Diante de tal acontecimento, procede-se idealmente pelo abandono temporário do espaço da aldeia e pela destruiç̃o e despedaçamento dos objetos de uso cotidiano e da residênci a da pessoa falecida por parte dos parentes cl̃nicos (ainda que tal tarefa possa ser auxiliada por todos aqueles que queiram com tal operaç̃o) da pessoa falecida, a fim de evitar o alastramento do princípi o patogênico causador da morte contidos neles. Simultaneamente, os integrantes do grupo doméstico (Ayoreo *jogasui*) da pessoa falecida devem se ocupar de abrir rapidamente uma sepultura (que, nesse caso, *ño carece*, de ser muito profunda) para depositar o cadáver, antes de que ele apresente alguma rigidez, juntamente com os pedaços dos objetos recém-destruídos, para ent̃o cobri-la apenas com um emaranhado de ramas e galhos secos.

Ademais, se há diferença nas operaç̃es realizadas diante do acontecimento da morte dada sua voluntariedade ou involuntariedade, existem igualmente distinç̃es nos efeitos produzidos pela morte do corpo físi co. Nesse contexto, as mortes ‘voluntária’ ou ‘involuntária’ de alguém s̃o igualmente diferenciáveis porque enquanto a morte

19 Alguém muito diferente, portanto, das crianças pequenas (Ayoreo: *disabi*), sempre caracterizadas como aqueles a quem o ‘desejo’ (Ayoreo: *-ipota*) quase nunca merece atenç̃o.

involuntária de alguém provocaria fatalmente a liberação, no local do enterro, de um *oregaté* nocivo, simétrico ao corpo da pessoa falecida, cujo destino póstumo é o domínio *jnaropié*, os Ayoreo destacam especificamente para o caso da morte ritual de pessoas reputadas serem ‘aquelas que conhecem a lua e as estrelas’, que tal acontecimento não provoca a liberação de nenhum *oregaté* e tampouco implicaria na mudança espacial desse princípio anímico para o domínio subterrestre. Diz-se particularmente que, nesses casos, a morte do corpo físico corresponde a dissolução simultânea tanto da pessoa humana quanto do princípio *oregaté*: “para eles, a morte é apenas a morte”, conforme escutei na aldeia Tiogai numa manhã de Novembro de 2012.

No âmbito dessa formulação, penso que haja outras coisas a se fazer notar. Perceba-se, então, que se a morte involuntária de alguém tomada enquanto acontecimento acarreta no desfazimento da pessoa humana, mas também na possibilidade de transposição de um conjunto de relações típicas da socialidade humana para outros contextos e sob outro ponto de vista, ocorre que a morte ‘voluntária’ (expressão do ‘cansaço de viver’) da pessoa humana a ‘unitariza’, desfazendo seu duplo anímico e provocando a cessação de um conjunto de relações que são tanto ‘sociais’ e ‘corporais’. Donde se poderia sugerir ainda que o duplo anímico dos sujeitos *choquijnajnupí* tem, dessa forma, sua permanência menos na mudança espacial que no limite do fluxo corporal que o realiza e lhe dá consistência, atualizando-se, assim, em si próprio, de modo que a ‘duração’ da pessoa *choquijnajnupí* não excede o acontecimento de sua própria morte.

### **Algumas notas sobre o ‘cansaço de viver’**

Convém lembrar, ao final, que tradicionalmente retratou-se na etnografia Ayoreo o acontecimento da morte das pessoas *choquijnajnupí* como um efeito de um certo “nomadismo” que se atribuiu a esse grupo, retratado por Cummings, Jordan & Zvelebil (2014), como “um dos grupos de caçadores e coletores mais representativos do Gran Chaco”. É o que se pode-se ler, à guisa de exemplo, na monografia de Fischermann (1988, p.58) a respeito dos Ayoreo bolivianos, na qual descreve-se que dado o fato das pessoas desse povo terem eventualmente que percorrer todo seu território num determinado tempo ou em busca de recursos ou em fuga de inimigos, o enterro ritual de pessoas velhas e enfermas - especialmente aquelas reputadas terem problemas de locomoção - figuraria como um tipo de “morte grata”, pois impediria que a sobrevivência de todo um grupo local se pusesse em risco.

Em todo caso, a formulação que almejei trazer à baila ao longo de todo esse

texto vai noutra direção. Diante do retrato cujos contornos esboçamos antes a partir de exemplos etnográficos provindos de regiões distintas, nos quais o tema do ‘cansaço de viver’ encontrava-se conectado aos temas da mudança espacial, das transformações nas condições ontológica e sociológica de um personagem e/ou grupo específico, e das transformações num regime alimentar e num estado de coisas, é importante observar ainda que as possibilidades e as efetuações de composições e decomposições de coletivos trazidas à baila num mito Ayoreo sobre a origem da ‘vida breve’ parecem nos levar ao encontro de temas suplementares que tocam dimensões de uma certa política cósmica mobilizada pelas pessoas desse povo.

O que eu gostaria de fazer a notar a seguir é, então, que se o que é, em suma, próprio do mito, de acordo com a lição de Lévi-Strauss, é a sugestão de diversas regras de ação e a criação/arranjo lógico de um conjunto de possibilidades através dos quais se faria expressar um aspectos fundamentais de uma certa “filosofia nativa” (Lévi-Strauss 1985, p.167), penso que o mito Ayoreo que expusemos acima, onde podia-se observar diferentes micro amostras míticas de um ‘cansaço de viver’, dê vistas a uma questão temporal que desemboca, segundo a entendo, justamente na incorporação de dois sistemas de atitudes e de relações com o cosmos e com o mito distintos perante um acontecimento.

Recordemos: começava-se com um duplo ‘cansaço de viver’ de dois personagens míticos (*Guedé e Guedoside*) e com a expressão de suas respectivas vontades de alheamento de um conjunto de relações, passando pelo evento de uma disputa física cujo resultado passaria a condicionar um determinado modo de existência, culminando numa situação final e numa escolha que implicava na cessação, novamente mediada por outras amostras do cansaço de viver, de um conjunto de relações que são tanto sociais quanto cosmopolíticas. Já na passagem do mito Ayoreo à existência social, observava-se que o enunciado do ‘cansaço de viver’ encontrava-se certamente interligado a todos os outros temas que elencamos antes, mas naquela mesma ocasião as mesmas conexões pareciam passíveis de serem efetuadas com o tema da morte ‘involuntária’ da pessoa humana.

Em todo caso, uma possibilidade extra aparentava encontrar-se posta para o caso particular daqueles denominados pelos Ayoreo como *choquijnájnupi*. Se através de um mito narrado pelas pessoas desse povo esboçava-se, ao fim, os contornos de uma espécie de “modulador” (Simondon 2010) de relações sociais e da própria condição humana, o tema do estado *choquijnájnupí* remeteria suplementarmente, segundo meu entendimento, à um sistema de atitudes em que uma pessoa coloca-se como efetuidor que privilegia ou pretere uma determinada relação com a experiência vivida e com determinados “feixes de relações” (Levi-Strauss 1996: 227).

Ao figurarem como gente ‘cansada de viver’ e ‘aparentada com a lua e com as estrelas’, sua opção por uma ou outra atitude perante *socius*, numa dada circunstância, não me parece realmente ser nem arbitrária nem referida a um certo aspecto ‘emocional’. Segundo a entendo, a experiência das pessoas *choquijnajnupí* figura, aparentemente, menos como um problema ‘existencial’ posto para um sujeito e para um grupo, que como um problema ‘temporal’ que remete a um acontecimento que atualiza, nele mesmo, a própria natureza dupla do tempo mítico – isto é, seu caráter específico, tal como reconheceu Lévi-Strauss (*idem*, p. 227), de ser, a um só tempo, reversível e irreversível, sincrônico e diacrônico.

Ao sugerir isso, o que subjaz minha elaboração é uma outra caracterização desse autor acerca de uma certa propriedade bidimensional dos mitos. Diria Lévi-Strauss (*ibidem*) que se relações provenientes de um mesmo feixe mítico podem figurar, ao nos situarmos numa perspectiva diacrônica, como separadas por grandes intervalos, a eventual restituição dessas mesmas relações em seu “agrupamento natural” implica na reorganização do mito em função de um novo tipo de sistema de referência temporal, que satisfaz uma determinada condição inicial.

Posta aqui, essa mesma caracterização nos leva, então, a formular algo interessante acerca do mito que trouxemos à baila, que parece se conectar ao caso das pessoas *choquijnajnupí*. O que há de interessante sobre essa formulação provém justamente da lembrança de que no mito que expusemos acima nos deparamos, aparentemente, com diferentes feixes onde agrupam-se diferentes relações e efeitos produzidos por elas sob um traço comum.

Assim, encontramos num determinado feixe relações com forma de “predicado-sujeito” (Almeida 2011, p.47) - aquelas em que os predicados aparecem como comportamentos supõem um ator e um objeto da ação -, ilustradas por proposições que formam um grupo sobre o tema da (1) ‘vitória’: “*Mborevi* figura como o último vencedor”, “a disputa física e a vitória do tapir”, “lua vencedora, ganhadora da disputa contra a morte”, “três vitórias possíveis e diferentes destinos *post-mortem*”.

Noutros, nos deparamos com relações que partilham igualmente dessa forma “predicado-sujeito”, mas aparecem expressas por meio de proposições que agrupam-se sobre outros temas, tais quais a (2) ‘regeneração’ (“*Tocua* regenera-se” e “*Guedoside* ressuscita”), a (3) ‘mudança espacial’ (“os animais passam a habitar o domínio celeste”; “*Guedoside* enterra-se na areia”, “*Tocua* muda-se e empresta seus *sarode*”, “*Guedoside* se aborrece, muda-se e leva embora seus *sarode*”), a (4) ‘transformação’ (“os animais transformam-se em humanos”), e, por fim, (5) o próprio ‘cansaço de viver’ (“lua,

*choquijnajnupí*, cansa-se de viver”, “sol, *choquijnajnupí*, encontra-se cansado de viver”).

E aqui ainda, se em cada um desses feixes agrupam-se proposições em torno de comportamentos transitivos (cf. Almeida *idem*) ao suporem atores e objetos para determinadas ações, esses mesmos feixes encontram-se atados uns aos outros por espécies de ‘fitas’, nas quais desaparecem os sujeitos que conectam, aos saltos, predicados agrupados em feixes distintos uns aos outros. Assim sendo, através de uma dessas ‘fitas’, por exemplo, a ‘mudança espacial’ conecta-se com a da ‘mudança num regime ontológico’, ou ainda, a ‘regeneração’ junta-se com o da ‘ressuscitação’, ou a ‘disputa física’ que vai estabelecer conexões com a ‘regeneração corporal’.

Se estivermos percorrendo uma trilha que nos leva a algum lugar, veremos que esta síntese que produzimos a respeito de alguns feixes de relações e dessas espécies de fitas ‘assujeitadas’ que os conectam uns aos outros, notaremos ainda que nesse quadro que Lua figura enquanto o inverso dos animais. Se estes são ‘seres que subiram’, passando a habitar, por algum tempo, o domínio celeste, aquele é um ‘ser que se enterra’. Bem como observaremos que o ‘cansaço de viver’ figura ali como um estado pré-intensivo que precede, claro, a própria mudança espacial e a alteração de uma condição corporal e de um estado de coisas.

Mas talvez isso não seja ainda o mais importante. Dentre tudo mencionado acima, o que parece ser ainda certamente formidável é o fato de que o condição *choquijnajnupí* revele-se no mito um estado pré-acontecimento que aparece conectado a uma transformação específica e voluntária na condição corporal de um determinado personagem mítico que acaba por preceder tanto a mudança espacial quanto a conversão e o alargamento na própria perspectiva de um sujeito sobre as relações em que se entretém (recordemos: *guedoside* é aquele que se ‘auto-envelhece’ e passa a chamar os humanos de *yajnámi*, ‘meus netos’). Donde se poderia destacar ainda que seu significado seja atribuível menos a uma ‘substância’ que a uma posição que um determinado personagem mítico passa a ocupar perante Outrem.

Isso, porém, não é tudo, pois talvez deva-se ainda indagar: e a passagem de um mito à possibilidade social? Ora, conforme o próprio Lévi-Strauss demonstrou alhures – com brilhantismo em *La Geste de Asdiwal* (1957), por exemplo -, a possibilidade expressa numa narrativa mítica é atualizada justamente em determinados fatos sociais. Dessa forma, um mito acaba, implicitamente ou explicitamente, por elencar às vezes, a partir de um grande quadro de escolhas possíveis, fórmulas (que podem ser ou individuais ou coletivas) cuja aplicação seria mais apropriada para a elucidação de uma determinada questão, de modo

que a própria especulação mítica acaba por antecipar a ação social.

Mas ouçamos: isso não corresponde absolutamente ao mesmo que afirmar nem que o pensamento mítico se encontre, a todo tempo, integralmente ciente das proposições expressas num plano ideológico e nem que o pensamento mítico precise dispor antecipadamente de um conjunto integral de fórmulas. Trata-se, alternativamente, de afirmar que a fecundidade mais ou menos misteriosa do pensamento mítico atualiza-se justamente numa resposta para um problema que é gerada junto com todas as outras possíveis, que compõem juntas um conjunto de transformações e no interior do qual conceitos são arranjos de maneiras distintas sem perder sua consistência lógica.

Porém, em todo este contexto, como fica a passagem do mito Ayoreo ao caso das pessoas *choquijnajnupí*? Seriam o mito narrado pelas pessoas desse povo e as pessoas ditas 'cansadas de viver' meros foles sopradores para atizar uma discussão sobre um motivo mítico e sua análise?

Ora, não se trata disso aqui. O que é preciso afirmar diante do exposto acima com a devida veemência é que o mito Ayoreo e suas atualizações na forma de duas políticas de relação com o cosmos e com as relações estabelecidas entre diferentes sujeitos colocam diante de nós uma imagem de um mundo em que se faz manifesta o funcionamento 'natural' (caso assim se pudesse dizer) de um pensamento inconsciente que integra um determinado mundo vivido. Nesse sentido, não se trata de afirmar aqui nem que uma teoria Ayoreo a respeito do 'cansaço de viver' remeta a uma função atrelada as necessidades de manutenção da existência postas, em determinados casos, por um coletivo, nem que ela se restrinja, *stricto sensu*, a uma narrativa mítica. Trata-se de formular que tal teoria é uma dimensão de uma política cósmica atrelada formulada pelo pensamento mítico e que faz parte, portanto, de um sistema explicativo que recorre, em certa medida, aos mesmos operadores do mito e às mesmas oscilações entre diferentes possibilidades, linhas de fuga de determinadas normas, e retornos aproximativos expressos nele, acabando por constituir assim um tipo de formulação teórica em torno de um mito.

Pois bem. Mas temo que ao final ainda acabe por restar para ser respondida uma questão mais ou menos difícil (difícil inclusive de ser elaborada) que se poderia formular assim: posto tudo isso, como as pessoas desse povo dão conta de todo um conjunto? Qual o significado último dessas significações que, na narrativa mítica, aparentam significar umas às outras? Penso que tudo o que possa dizer, reproduzindo aqui mais ou menos literalmente uma formulação de Lévi-Strauss trazida à baila em *Le Cru et Le Cuit* (1964, p. 346), é que este mito, como qualquer um, corresponde a elaboração do espírito em meio

ao mundo do qual, ele mesmo, faz parte. Assim, uma vez engendrado pelo espírito que lhe ‘causa’, o que há para se encontrar uma imagem de um mundo em que dois modos de existência e duas relações com dimensões da socialidade humana que figuram enquanto possíveis encontram-se inscritos não só numa possibilidade mítica e na existência social, mas na própria “arquitetura do espírito” (Lévi-Strauss *idem*) das pessoas desse povo.

## Referências

- ALMEIDA, M. 2011. “La formula canonica del mito” In: BOLLETIN, P. & ATHIAS, R. (org.) *Claude Lévi-Strauss: Visto Dal Brasile*. Padova: CLEUP.
- BARTOLOMÉ, M. A. 2000. *El Encuentro De La Gente Y Los Insensatos. La Sedentarización De Los Cazadores Ayoreo En El Paraguay* Assunção: Centro De Estudios Antropológicos De La Universidad Católica (Ceaduc)
- BESSIRE, L. 2014. *Behold the Black Caiman: a chronicle of Ayoreo life*. Chicago: Chicago University Press
- CANOVA, P. 2015. “Los ayoreos en las colonias menonitas. Análisis de un enclave agro-industrial en el Chaco paraguayo” In: Lorena Còrdoba, Federico Bossert & Nicolas Richard. *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonia indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama (Chile): Ediciones del Desierto.
- BOAS, F. 1894. *Chinook Texts*. Washington: U. S. Bureau of American Ethnology. [Bulletin, no. 20]
- CALHEIROS, O. 2014. *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- CUMMINGS, V., JORDAN, P. and M. ZVELEBIL. 2014 (eds.) *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. Oxford: Oxford University Press.
- ESPÍNOLA, C. V. 1995. *O Sistema Medico Waimiri-Atroari; Concepções E Práticas*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina
- FISCHERMANN, B. 1988. *Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens*. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität: Bonn.
- GOW, P. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GRÜNEWALD, L. 2015. *O Fascismo dos Homens Bons: sobre padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense
- HUGH-JONES, S. 2014. “Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino”. *R@U*, 6 (1), jan./jun. 2014: 155-173.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1957. “La Geste de Asdiwal”. *Annales de l'École pratique des hautes études* (66) pp. 3-43.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The View from Afar*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- LIMA, T. S. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim*. São Paulo: Edunesp

- MUNN, N. 1992. *The Fame of Gawa*. Durham/London: Duke University Press.
- MÈTRAUX, A. 1946. "Ethnography of the Chaco". In: Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians* Vol. 1: The marginal tribes, p. 197-370 Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 Washington: Government Publishing Office.
- OTAEGUI, A. 2014. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayan (Une Ethnographie Des Liens Coupés)*. Tese de Doutorado. Paris: EHESS.
- SEBAG, L. 1965. "Le chamanisme ayoréo", *L'Homme* v.1, janeiro-março: 7-32; v.2, abril-junho: 92-122.
- \_\_\_\_\_. 1977: *Les Ayoré du Chaco septentrional*. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag. La Haya: Mouton.
- VIVEIROS DE CASTRO. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Contra Capa, pp. 115-144.
- \_\_\_\_\_. 2002 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, pp. 401-456.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19
- STENGERS, I. & BENSUAUDE-VINCENT, B. 2003. *100 mots pour commencer a penser les sciences*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- STERPIN, Adriana. 1993. "La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes*, V. 79, N.1 p. 33 - 66

### Sítios na Internet

<https://pib.socioambiental.org/en/povo/waimiri-atroari/696> (Acesso em 25/11/2017)

Recebido em 20 de junho de 2018.

Aceito em 03 de julho de 2018.

## Dançar para não morrer: diálogos e pesquisa no noroeste amazônico<sup>1</sup>

Luis Cayón

Professor do Departamento de Antropologia /Universidade de Brasília (DAN/UnB)

Pós-doutorando do Museu de Arqueologia e Etnologia/Universidade de São

Paulo (MAE/USP)

[luis cayon@hotmail.com](mailto:luis cayon@hotmail.com)

### Resumo

Este texto tece algumas reflexões ao redor de desdobramentos temáticos e teóricos para a etnologia do Alto Rio Negro posteriores à publicação do livro *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Estes desdobramentos são fruto tanto de reflexões que o autor extrai das suas conversas, na Universidade de Brasília, com alunos indígenas da região e que ampliam explicações do livro e sugerem novos caminhos de pesquisa, como dos diálogos críticos que mantém com especialistas na região, em especial Geraldo Andrello. A partir destes pontos se abrem novos caminhos para a compreensão de um velho tema na literatura regional: as trocas xamânicas entre os humanos e os donos dos animais, cujo pano de fundo teórico é a relação entre troca e predação.

**Palavras-chave:** Xamanismo; Ritual; Noroeste Amazônico; Tukano oriental; Troca e predação.

---

1 Este texto é uma versão modificado de “Bailar para no morir: sugeriones y comentarios introspectivos a *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*”, publicada em 2017 como nota à primeira reimpressão do livro na Colômbia, pelo Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH).

**Abstract**

This text reflects on some thematic and theoretical spinoffs from regarding Upper Rio Negro ethnology after the publication of *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. They result both from the author's conversations at the University of Brasilia with indigenous students from that region who have broadened the book's explanations, thus suggesting new research paths, and from critical dialogues with specialists on that region, particularly Gerald Andrello. These experiences have opened up new routes to understand an old theme in Upper Rio Negro literature, namely, shamanic exchanges between humans and masters of animals, against the backdrop of the relationship between exchange and predation.

**Keywords:** Shamanism; ritual; Northwest Amazon; Eastern Tukano; exchange and predation.

*À memória de Carlos Josué Durán Franco, meu tio, meu pai*

Sinto-me um felizardo ao escrever este texto, não apenas pela gentileza do Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH) de me convidar para fazer um balanço de *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo* quatro anos depois da sua publicação, mas também por ainda estar vivo. No dia 28 de março de 2017, fui convidado a ministrar uma aula para os estudantes das comunidades tradicionais que cursavam o mestrado no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília. Pediram-me para apresentar um esboço do sistema de conhecimento dos Makuna, tema central do meu livro. Dentre os alunos estavam dois indígenas do Alto Rio Negro, uma mulher e um homem, que me ouviam com muita atenção, principalmente, quando falei sobre o Pensamento (*ketioka*) e o jurupari (*he*), os alicerces do conhecimento e xamanismo makuna. Pouco antes de terminar a aula, por volta das 16:00 horas, desabou um forte temporal, normal na época, pois, nas cantadas palavras de Tom Jobim, eram “as águas de março fechando o verão”. Tomei um café enquanto aguardava o fim da tempestade e os dois indígenas aproximaram-se de mim e me disseram que a minha fala lhes lembrou as histórias que contavam seus avós. O jovem me emprestou um carriço (flauta de Pã) e me fez um desafio brincalhão, incitando-me a tocar; então, evocando velhas memórias de tardes e noites nas malocas, tentei reproduzir uma melodia e concluí fazendo o rápido e tradicional sopro de encerramento que percorre todos os tubos da flauta, do mais grave ao mais agudo. Disfarcei, com decoro, a minha ignorância. Sorrimos. Minutos depois,

os trovões já se ouviam ao longe, a chuva parecia ter diminuído e eu tinha pressa para atender a outro compromisso. Despedi-me, caminhei pela espiral do prédio, cheguei à porta, abri o guarda-chuva, segurei-o com a mão direita e olhei para o chão alagado do estacionamento de cascalho e grama. Calculei uns vinte metros até o carro, peguei a chave com a mão esquerda e saí. A meio caminho, numa fração de segundo, estanquei paralisado e um gemido de dor reverberou na minha garganta: quase simultaneamente vi, como na capa de um disco de Pink Floyd, fogo subindo do meu polegar direito até o cabo do guarda-chuva, uma luz estonteante e um poderoso trovão. Nem tive tempo de sentir medo. Ao piscar os olhos, recuperei o movimento, caminhei até o carro, apertei o alarme e todos os carros em volta dispararam a buzinar. Entrei, fechei o guarda-chuva e, atônito, pensei: “puta que pariu, fui atingido por um raio!”.

Esta experiência singular e recente da qual saí milagrosamente ileso, sem sequelas físicas permanentes, tem me levado a pensar sobre vários assuntos em retrospectiva, sem apego ao passado e com ímpetos renovados para o futuro. Não vou corrigir aqui erros ou imprecisões do livro, mas comentarei alguns temas relacionados e que me interessam na atualidade. No que tange à minha carreira, hoje considero que *Pienso, luego creo* é, ao mesmo tempo, o fim de um ciclo de pesquisa e o começo de um novo que, quiçá, não seja estritamente etnográfico entre os Makuna. Na minha mente, os insuspeitados caminhos que, por vezes, tomaram certas ideias e temas, cujas sementes foram plantadas no livro, confirmam-me que apenas consigo vislumbrar uma parte da silhueta, ou melhor, a *ponta* do seu sistema de conhecimento, para estar em sintonia com os conceitos makuna. Sei que é impossível chegar à parte mais fundamental, ao seu cerne, a *cepa*, mas, paradoxalmente, minha compreensão tem aumentado. Com o que já delineei no livro e, graças ao belíssimo e impressionante livro *Hee yaia Godo ~Bakari. El territorio de los jaguares de Yuruparí* (ACAUPI, 2015) – elaborado pelos índios do Pirá Paraná<sup>2</sup> com a colaboração da Fundação Gaia Amazonas, que descreve e explica parte dos fundamentos mais profundos do sistema de conhecimento desses povos – e as parcerias interdisciplinares e novas interlocuções com alunos indígenas do Alto Rio Negro, têm surgido elementos inesperados para entender um pouco mais da história e do pensamento dos povos indígenas do Noroeste Amazônico ... e alhures. No entanto, antes de entrar em detalhes e comentar sobre algumas questões teóricas que têm surgido e se confrontado, gostaria de mencionar, em primeiro lugar, algumas reações ao livro e atualizar algumas informações sobre os Makuna.

As satisfações ou frustrações de um autor podem vir de várias direções, porque,

---

2 No rio Pirá Paraná habitam os Makuna, Barasana, Taiwano, Tatuyo, Bará, Karapana (família linguística Tukano Oriental) e Juhup (família linguística Nadahup).

como é bem sabido, uma vez que a obra vai a público, são os leitores que esticam ou reduzem suas possibilidades, e os colegas que vislumbram limitações ou potencialidades, criticando argumentos, propondo elaborações alternativas e talvez mais refinadas. Isto faz parte do fazer acadêmico ao qual estou mais acostumado, embora haja momentos em que é estranho e curioso ouvir o que se diz do outro lado da torre de marfim. Já vi leitores espantados ao constatar que não sou um ancião, e outros, simpatizantes de variados movimentos *new age*, que pensam que escrevo revelações sob o efeito da ayahuasca; esclareço que nunca bebi ayahuasca com os Makuna. Contudo, o mais surpreendente e gratificante surge quando pessoas de outras áreas percebem dimensões do texto com outra sensibilidade e as transformam em beleza. Na leitura de Hugo Chaparro Valderrama, membro do prestigioso laboratório de arte experimental Mapa Teatro, localizado em Bogotá, *Pienso, luego creo* é “um livro de sabedoria órfica” que inspirou a amazônica viagem xamânica de Orfeu ao Hades na montagem e execução da Ópera Orfeu, realizada por Mapa Teatro e o ilustre *Ensemble* instrumental e vocal de música antiga, L’Arpegiatta, em 2014. Neste caso, o orgulho não cabe no corpo.

Também não cabe no corpo a angústia quando chega a hora da verdade: entregar o livro aos Makuna. Nesse instante só há dúvidas e temores pela incerteza do que pensarão. Levei-lhes o livro no final de janeiro de 2015, quando viajei ao Pirá Paraná para lhes entregar os resultados da minha pesquisa. Estava apreensivo porque, quando saí de lá em 2008, avisei que voltaria em cinco ou seis anos, mas já haviam passado quase sete: honrar a própria palavra é fundamental para manter as relações e o respeito. Tampouco havia pensado que publicaria tão rapidamente a minha tese de doutorado. Então, já ia atrasado e com um novo livro na mão. Comecei a articular o retorno ao campo em Bogotá e contatei Fabio Valencia, um jovem makuna do rio Komeña, representante legal da Associação de Capitães Indígenas do Pirá Paraná (ACAIFI), que me pediu sete exemplares do livro para distribuir em cada escola do rio. Todos no Pirá já sabiam do livro e queriam tê-lo nas escolas. A obra já faltava nas livrarias bogotanas e só me restavam três exemplares que trouxera do Brasil destinados um a Maximiliano García, meu grande amigo e interlocutor principal, outro para deixar em Puerto Antonio e o último para deixar no rio Toaka. Estava esgotado no ICANH e, durante uma semana, fiz uma busca intensa; comprei dois exemplares em livrarias e, por sorte, achei os últimos cinco na distribuidora. Assim, para deixar o livro em mais mãos indígenas, eu mesmo esgotei a edição. Deixei os livros em Mitú para serem distribuídos pela ACAIFI.

Fiquei vinte dias no Pirá Paraná, a maior parte deles na maloca nova de Maximiliano, no rio Toaka, e visitei Puerto Antonio por uma semana. Lá, minha apreensão pelo tempo

transcorrido se fez presente. Quando visitei Antonio Makuna na sua maloca, a primeira coisa que ele me disse foi: “Estava esperando por você. Já faz tempo, não? Mas, tudo bem, voltou”. Pedi desculpas, claro, porque ele me aguardava para terminar uma cura<sup>3</sup> iniciada em 2007 e pela qual tive que cumprir obedientemente, durante todos aqueles anos, as instruções transmitidas e que me foi impossível esquecer-las porque os sonhos me alertavam quando já havia passado algum dos momentos indicados. Como poderoso xamã que é, Antonio percebeu no seu Pensamento que eu havia feito tudo o que me fora mandado e, assim, encerrou o processo. Depois da sessão de cura, mostrei-lhe o livro e pu-lo a par da minha vida. Fiquei com a impressão que olhou o livro com indiferença. Por sua vez, o reencontro com Maximiliano (Maxi) foi muito emocionante, porque parecia recuperado do câncer, cujo tratamento foi feito em Villavicencio em 2011 e pelo qual os médicos tinham prognosticado de três a quatro meses de vida. Embora tenha ficado com algumas sequelas físicas das cirurgias, sua influência não diminuíra e suas análises estavam mais agudas que nunca. Recebeu o livro com grande alegria e leu vários trechos durante a minha visita. Falamos muito sobre a vida e opinamos sobre tudo.

A viagem foi curta, em grande medida, porque havia muitas tensões e se percebia no ar um pessimismo generalizado. O ambiente estava estranho, as pessoas sérias e melancólicas, nem sequer se ouvia o choro dos bebês; de fato, ao contrário das outras vezes, vi poucos bebês. Mais tarde soube que os médicos do serviço público do Vaupés haviam inserido dispositivos intrauterinos na maioria das mulheres; não consegui descobrir se esse “planejamento familiar” foi um abuso estatal ou não. Porém, não era esse o motivo do mal-estar geral. Rapidamente, vi-me no meio de boatos – “mais um livro para enriquecer”, nas palavras de algumas pessoas – e julguei mais sábio sair antes de me enredar nas disputas locais. Maxi explicava que o pessimismo e a tristeza que estavam vivendo – e que logo também me contagiaram a ponto de sentir que nunca mais voltaria ao Pirá – se deviam a um desajuste no mundo por falta de curas e rituais:

---

3 Na literatura etnográfica da região, as *curaciones* em espanhol se traduzem como benzimentos em português. Nenhuma das traduções é adequada para se referir a uma grande variedade de processos de cura, prevenção, proteção, purificação, crescimento, reforço da vitalidade, trocas com espíritos, entre muitas outras coisas, que implicam tipos diferentes de sopros, recitações, conjuros, etc., aplicados a uma vasta gama de substâncias. Existem termos específicos nas distintas línguas tukano orientais para cada um dos elementos desse complexo repertório de conhecimentos. Esses processos são realizados por *kumua* (xamãs) e outros conhecedores e podem ser efetuados para uma pessoa, para os membros de uma maloca ou para determinado território. Quando são feitos publicamente, tornam-se rituais (*basa*), que incluem cantos, danças, sopros e procedimentos que buscam produzir efeitos sobre as estações e os distintos seres com que os humanos se relacionam. Escolho manter em português a palavra “cura” em vez de “benzimento” para enfatizar que estas práticas são também formas de tratamento e cuidado que implicam tanto processos mais imediatos como outros que podem demorar anos e precisam de várias etapas.

Olha, Luis, estamos no verão da pupunha e não para de chover; o rio está cheio. Uma onça atacou várias aldeias e matou vários cachorros. Um tempo atrás, varas de queixadas invadiram as roças de muitas pessoas daqui e no Apaporis comeram a mandioca. Isso é muito estranho! Como é que se faz um ritual de jurupari ou uma dança de beiju sem mandioca? Como é que se faz uma dança sem um dono de maloca? O peixe está acabando. Algumas pessoas foram embora para as cidades. Os pensadores [xamãs] não estão se entendendo e há desentendimentos dentro das próprias famílias. Tudo está triste. Falta cura.

Todas as pessoas com quem conversei naqueles dias manifestaram preocupações e impressões semelhantes.

A tristeza de 2015 contrastava com o otimismo de 2008. O “presente etnográfico” de *Pienso, luego creo* é 2008 e a viagem de 2015 permitiu-me atualizar alguns assuntos que eram muito importantes na época do trabalho de campo e que ainda continuavam sendo, mas que tomaram rumos inesperados, como se depreende da fala de Maxi. O que aqui chamo de *atualização* é o que acontecia entre final de janeiro e começo de fevereiro de 2015, três anos e meio atrás. As breves notícias que trago são como a luz que recebemos de uma estrela distante: ignoramos seu estado atual porque, no nosso presente, pela distância, apenas podemos ver seu passado. Por que a preocupação de Maximiliano e das outras pessoas com quem conversei? Os argumentos que apresento no livro explicam-na e as situações recentes as reforçam. Conto no livro que, quando cheguei a campo em 2007, ocorria a sucessão geracional para assumir os dois papéis rituais centrais: dono de maloca (*wi t̥h̥t̥*) e curador do jurupari e do mundo (*he gu*). A articulação entre ambos é fundamental para ordenar e pôr em ação as atividades cotidianas e as práticas rituais. Deve envolver os membros de uma mesma geração de homens que se inter-relacionam como irmão mais velho e irmão mais novo. A sucessão foi deflagrada pelo falecimento, em 2007, de Roberto García, principal dono de maloca dos Makuna desde a década de 1960. Este papel depende muito da ordem hierárquica do clã e, por isso, a sucessão estava sendo discutida entre seus filhos, que deveriam chegar a um acordo sobre a escolha de um deles e ter o apoio dos parentes da geração ascendente e dos adultos mais importantes da sua geração. Em 2015, ainda não havia consenso entre os filhos do dono de maloca falecido e as posições pareciam mais distantes do que em 2007. Sem dono de maloca é impossível fazer rituais e é muito difícil articular atividades coletivas.

Sobre a sucessão do curador do mundo não havia dúvidas. Em 2008, o grande Isaac

Makuna acabava de transferir seus poderes xamânicos para seu filho, que, gradualmente, assumia mais tarefas rituais. Eu não soube bem o que aconteceu, porque não me contaram, mas pai e filho se desentenderam na dimensão do Pensamento. O filho saiu do território para serenar os ânimos e Isaac, doente e fraco, com sua esposa, ambos anciãos, ficaram sozinhos acompanhados apenas por três cães bravíssimos. Os dois velhos viviam numa miserável barraca com teto de plástico, apoiada num talude de terra, ao lado da lagoa Waiya Widira, onde os visitei pela última vez. Generoso, Isaac deu-me um pedaço de cutia, bananas e cucuras, e retribuí com cigarros e isqueiros. Ver o ocaso do *guga* partiu-me o coração. Soube pela internet, poucos meses depois, no começo de setembro de 2015, que morreria o grande curador do mundo, aquele que, segundo contam, esteve no cargo por mais tempo entre os Makuna. Hoje, não faço a menor ideia se o jovem *he gu* voltou ou não. Sem curador do jurupari e sem dono de maloca é impossível fazer rituais e curar o mundo.

Essa impossibilidade explicava o pessimismo generalizado de 2015. Não era apenas porque os poderes xamânicos não eram ativados em prol do bom funcionamento do mundo, aquilo que descrevo como *cosmoprodução*, mas também porque sem festas, sem danças, não há alegria. No entanto, meu sentimento pessimista acabou já ao final da viagem, graças a uma sensação de *déjà vu*. Maxi e eu estávamos sozinhos uma noite, sentados na maloca *mambeando* (mascando coca), cheirando rapé e fumando cigarro. Em certo momento, ele comentou: “Luis, é muito triste. Olhe que ninguém veio *mambear* com a gente. Os jovens nem se interessam em ouvir as histórias”. Instantaneamente, como a súbita queda de um raio, voltei no tempo a 1995, vinte anos antes, quando, numa das primeiras noites de trabalho de campo no rio Apaporis, o sempre saudoso e querido Arturo Makuna me disse a mesma coisa, quase exatamente com as mesmas palavras. Os jovens desinteressados que Arturo mencionava eram nada mais nada menos que os rapazes da geração de Maximiliano, meus coevos em idade, hoje especialistas rituais que, com muita profundidade, me explicam questões do conhecimento makuna. Claro, pareciam desinteressados na juventude, como é normal – eu também era –, mas isso muda. Na hora da verdade, na vida adulta sem a tutela dos mais velhos, o conhecimento emerge e assumem-se as responsabilidades. Então senti que, mais cedo ou mais tarde, os Makuna encontrariam soluções para a sucessão dos seus principais especialistas do ritual. Quiçá tive a sorte de ver algo raro, mas que, de tempos em tempos, recorre na história do grupo. Depois disso, senti que, algum dia, voltarei ao Pirá Paraná.

\*\*\*

Se fizermos a tradicional leitura científica naturalista, poderíamos pensar que a crise dos Makuna é derivada do aquecimento global, enquanto que na leitura makuna o problema é decorrente da falta de curas e rituais. Não vou explorar aqui as diferenças entre as explicações de ambos os sistemas de conhecimento, pois já o fiz no livro. Só quero assinalar o fato de que ambas as explicações atribuem o problema a ações humanas que deterioram a vitalidade dos demais seres: por um lado, a queima de combustíveis fósseis e a depredação capitalista da natureza; por outro, a falta de regularidade das curas e danças rituais para renovar as relações com diferentes seres por meio da troca de vitalidade. Parece que o pensamento de outros povos tukano orientais sobre este assunto é idêntico. A ocorrência de varas de queixadas destruindo roças, escassez de alimentos, inundações inesperadas, verões fora de época, incêndios incontrolláveis e pragas de lagartas e mosquitos têm sido analisadas por Francisco Sarmiento (2017), indígena tukano que cursa o doutorado em antropologia social na Universidade de Brasília. Em março de 2016, milhões de lagartas invadiram as roças indígenas no Médio Rio Negro, destruindo inúmeros cultivos e acabando com a mandioca. Segundo Sarmiento, esse tipo de lagarta nunca fora visto antes. Na sua forma humana, as lagartas apareceram nos sonhos dos *kumua* (xamãs) da região e pediram-lhes para não as matarem, pois vinham de muito longe, famintas, porque na sua terra não havia mais comida. A conclusão desses *kumua* do Médio Rio Negro foi a mesma: falta de benzimentos (curas) e rituais.

Francisco Sarmiento faz parte de um pequeno grupo de alunos indígenas do Alto Rio Negro que, recentemente, começaram seus estudos na Universidade de Brasília, e que conseguimos reunir, juntamente com Thiago Chacon, professor do Departamento de Linguística, no Kaapi (Grupo de Estudos Antropológicos e Linguísticos do Noroeste Amazônico). Além de Francisco, os irmãos Artur e Augusto Baniwa cursam, respectivamente, o doutorado e o mestrado em linguística, e Brulina Aurora está na graduação em ciências sociais. No grupo há também alguns alunos não indígenas, da graduação e da pós-graduação, interessados naquela região. Temos reuniões periódicas para discutir leituras e informar avanços das pesquisas, mantendo um enfoque interdisciplinar sustentado nos diálogos entre antropologia e linguística e orientado a compreender a constituição histórica do sistema regional do Alto Rio Negro e as conexões entre povos falantes de línguas arawak e tukano. Estas reuniões têm sido muito férteis e as contribuições conceituais dos indígenas têm sido fundamentais, adensando os conhecimentos da região e mostrando outros caminhos importantes.

A origem do grupo de estudos remonta a um primeiro projeto que fiz com Chacon entre 2013 e 2016, intitulado “Mudanças e continuidades na história de longa duração

da família linguística Tukano”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Nossa proposta foi localizar a família Tukano, nos seus ramos oriental e ocidental, dentro da renovada visão da história cultural do Amazonas, esboçada pelas elaborações recentes da arqueologia e da ecologia histórica, e que, para a nossa área de estudos, propomos complementar com a linguística histórica e a etnologia. Num artigo conjunto (Cayón e Chacon 2014), mostramos que um caminho possível para estudar as relações históricas entre os povos do Noroeste Amazônico é comparar as toponímias contidas na geografia xamânica de cada povo, pois nelas podemos encontrar semelhanças e contrastes importantes. Quando tomamos exemplos de topônimos que incluem nomes de frutas silvestres e cultivadas entre os Makuna, Tuyuka, Desana e Kubeu, que vivem em rios distintos e distantes, percebemos uma lógica na construção dos nomes dos lugares: alguns são iguais, outros usam um conjunto semelhante de frutas para nomear (seringa, ingá, umari, etc.), o que demonstra que o marco geográfico mais amplo é partilhado, mas há também diferenças de uso específico de algumas frutas, como no caso dos Makuna que enfatizam a pupunha, os Tuyuka, o caju, os Desana, a bacaba, que se refeririam ao modo particular como cada povo constrói e ordena seu conhecimento. Cada tipo de conhecimento, chamado de *ketioka* em makuna, é singular e está contido nas recitações dos *kumua* e outros conhecedores. Assim, cada grupo inicia suas curas a partir de certa fruta (cada grupo tem a sua própria) para construir sequências em que todas estão relacionadas numa ordem única e que são usadas para curar doenças, proteger, fertilizar, etc. Este foi um primeiro exercício de aplicar os argumentos expostos em *Pienso, luego creo* a outros povos vizinhos, falantes de línguas tukano orientais. A comparação por esta via pode contribuir para uma melhor compreensão do sistema regional mais amplo.

Ao discutir estas ideias com os alunos indígenas, eles dizem que fazem sentido, mas que é uma visão ainda parcial. Para Francisco Sarmiento (2017), leitor arguto de etnografias e teoria antropológica, as análises sobre xamanismo de Stephen Hugh-Jones (2009, 2012, 2017, 2018), Jonathan Hill (2009), Robin Wright (2013) e Luis Cayón (2013, 2016) estão bem encaminhadas, mas apenas tangenciam algumas das camadas mais superficiais do complexo e polissêmico sistema de conhecimentos, chamado de *kahtiro kãhse nise* pelos Tukano (*Ye'pa mahsã*) e traduzido por eles como “modo de pensamento da vida” do povo Tukano, no qual se incluem as categorias *tuoñase* (pensamento), *kihti uhküse* (arte das narrações cerimoniais), *bahsese* (execução prática do conhecimento das narrativas) e *bahsamori* (arte da execução em cantos, danças e estética das narrativas), sempre inseparáveis, que se baseiam em *kihti* (narrativas ou histórias). Um dos problemas, diz ele, é que nenhum antropólogo percebeu certas sutilezas da linguagem. Para

exemplificar, afirma que nas histórias aparece o nome de um personagem e nós pensamos que, por causa do nome, se trata de uma única pessoa, quando eles entendem tratar-se de pessoas diferentes que tiveram o mesmo nome em épocas diferentes e sabem distinguir quem é quem. Por isso, aconselha-nos a aprender a fazer uma leitura, em chave histórica, das narrativas de origem ou mitos, como alguns preferem chamá-las. Isto ajudaria a compreender que houve relações entre os tukano e muitos povos distintos, inclusive dos Andes, migrações vindas do Oeste, mudanças nos modos de vida: os rastros desse passado histórico estão nas narrativas, nos tipos de grafismos, nos nomes dos lugares. Em outras palavras, temos enxergado apenas a ponta do iceberg, e serão os futuros antropólogos e linguistas indígenas, atualmente em formação universitária, que, em anos vindouros, traçarão os rumos da pesquisa e da compreensão desse universo. Espero que consigam desfazer os equívocos e trazer ensinamentos renovadores.

Além desse desdobramento, que ressalta a perspectiva histórica a partir do olhar nativo, as conversas com os alunos indígenas têm gerado novos detalhes relacionados a conceitos e sugestões feitas em *Pienso, luego creo*. Nas discussões do Kaapi, Artur e Augusto Baniwa explicaram questões centrais sobre o universo baniwa que têm esclarecido bastante os sentidos possíveis da palavra *he* (jurupari, nas línguas makuna e barasana), podendo acrescentar novos elementos que complementem as explicações contidas no livro. Sempre que perguntava aos Makuna qual seria a tradução mais exata da palavra *he*, nunca a encontravam e respondiam coisas como “*he* é algo do mundo inteiro”. Os Baniwa falam uma língua arawak e Robin Wright nos conta que *hee* é o som atribuído à cachoeira Hípana (Apui ou Wapui para outras fratrias baniwa) no alto rio Aiari, lugar onde, para os Baniwa, a humanidade emergiu. Artur complementa e afirma que eles também chamam essa cachoeira de Hekoapi Hiepole (Umbigo do Mundo), onde nasceram os três irmãos demiurgos Ñapirikoli, Heeri e Dzuli, criadores do mundo, “nascidos do osso”, e cujo nome coletivo é *Hekoapinai*. Ñapirikoli, o irmão mais velho, dono do mundo e pai de Kuwai, o jurupari primordial dos Baniwa, é também chamado de *Heko*, “filho do mundo”. Os *Hekoa* eram *walimai* (“iniciados”, “que fizeram dieta”, “aconselhados”) que passaram pelos rituais de iniciação masculina e, portanto, adquiriram o conhecimento e construíram um novo modo de vida para a humanidade, hoje associado às práticas dos rituais de iniciação e outros momentos-chave do ciclo vital das pessoas. Desta maneira, os *Hekoa* partilham características com importantes demiurgos tukano orientais, como Ye’pa Oahku (Nascido do Osso) dos Tukano, ou os irmãos Ayawa, “filhos do mundo” dos Makuna, também referidos por outros povos vizinhos como os Trovões. Além dos vários sentidos já analisados, *he* é o princípio intrínseco do universo e o fundamento de uma forma de

viver e estar no mundo. A última vez que estive no campo, Maximiliano disse que um dos maiores ensinamentos dos rituais de jurupari era aprender a viver com as dificuldades da vida: nada que um homem possa enfrentar será mais difícil do que passar pela preparação e participação no ritual.

Uma das sugestões mais instigantes de *Pienso, luego creo*, parece-me, é a de que o sistema de conhecimento makuna encontraria referências muito profundas e complexas associadas ao olfato, que incluiriam a possibilidade da recriação ritual de certos cheiros. Ao que parece, as questões olfativas são centrais e seriam um caminho importante para pesquisas futuras. Numa narrativa que apresentou numa palestra, Francisco Sarmiento destacou que, durante a viagem dos ancestrais da humanidade dentro da Cobra-Canoa de Transformação, estes passaram por um lugar próximo da atual cidade de Santa Isabel do Rio Negro e sentiram um mau cheiro. Waúru, chefe de todos os Tukano, tapou o nariz para se proteger, enquanto os que não o fizeram aprenderam conhecimentos de feitiçaria por meio daquele odor. Na minha última visita, os Makuna comentaram que, nos rituais em que se usam os enfeites plumários, há uma cuia especial para curar a plumagem e a coca (ipadu) dos dançarinos, a qual adquire o cheiro característico de *~gtã muno* (tabaco de pedra). Este tipo de tabaco é um dos componentes principais da terra e foi usado pelos demiurgos, juntamente com as flautas sagradas, para transformar seus inimigos em pedra. Por isso, esse tabaco está associado ao jurupari. Esse cheiro pode expandir-se pelo mundo e os *kumua* fazem uma cura para esfriar a terra, de modo que o odor não suba e se disperse pelo ar. Durante os rituais de iniciação e as danças com plumagens, os homens adquirem esse odor e devem fazer jejum e resguardo para eliminá-lo, pois ele não pode impregnar as mulheres e as crianças, porque poderia adoecê-las gravemente, assim como os homens adoeceriam se entrassem em contato com o cheiro da menstruação. Os odores são importantíssimos para *ketioka*; daí a importância de usar *werea* (cera de abelhas) e incensos nas curas. Uma tarefa futura seria explorar em detalhe esse campo olfativo<sup>4</sup>.

Todas estas questões têm me mostrado a importância da sinestesia para o Pensamento (ver Hugh-Jones 2017, 2018). A articulação e simultaneidade de sons, sopros, cores e cheiros conduzem-nos à percepção e à cognição. Braulina Aurora chamou minha atenção para a maneira como se processam os pensamentos quando, anos atrás, conversávamos sobre seu desempenho na disciplina Teoria Antropológica 1. Ela me disse que tinha dificuldade para entender os teóricos e, tomando como exemplo o famoso artigo sobre “classificações primitivas” de Durkheim e Mauss, explicou-me que era difícil

---

4 Gerardo Reichel-Dolmatoff descreveu, em 1978, as categorias olfativas no artigo “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”.

entender teoria, porque, quando lia, só lhe vinham à cabeça as imagens da viagem dos ancestrais. Ao perceber que a leitura lhe gerava esse efeito, comecei a refletir seriamente, pela primeira vez, sobre a capacidade de criação de imagens mentais pelas narrativas orais. Quando juntei essas ideias com o que estava vendo sobre a percepção, entendi de um novo modo o que os *kumua* e demais conhecedores *makuna* fazem quando realizam as curas. Em *Pienso, luego creo* não expliquei que curar é uma prática cotidiana que, às vezes, passa despercebida para um observador desatento, porque, em geral, é silenciosa e pode ser feita em qualquer canto da casa ou numa rede, e, além disso, se for simples, pode ser feita por quase qualquer homem. Sopra-se e “reza-se” em cuias com água, punhados de urtiga ou porções de comida, dentre outras substâncias. Quando desenvolvem essas atividades, os homens mascam coca, fumam e, com uma expressão séria, concentram-se e sopram intermitentemente, às vezes, fazendo algum gesto com a mão sobre as cuias; os mais experientes sopram de forma mais descontraída e, inclusive, conversam e riem enquanto trabalham. Esta *performance* silenciosa, muitas vezes discreta, salvo em grandes rituais, implica recitar mentalmente fórmulas rítmicas e poéticas de *ketioka* que ajudam a criar ou evocar imagens, cores, cheiros, sabores e sensações, como o frio, que são transmitidos às substâncias pelo sopro. Em outras palavras, a experiência sinestésica produzida na mente de um conhecedor é o que é transmitido pelo sopro, adquirindo materialidade pela substância utilizada e, assim, se produz o efeito da cura. Conforme a complexidade das doenças e seus diferentes níveis – cada um conforma um campo semiótico estruturado por uma série de relações estipuladas na sequência respectiva de *ketioka* –, as sequências poéticas e rítmicas podem transmutar-se ou ser traduzidas intersemioticamente (Severi 2015) de um campo a outro, produzindo tipos diferentes de imagens e sensações, muitas vezes, de seres plurais (Severi [2004] 2010), como seres e objetos primordiais (Cayón 2016). Assim, os grandes xamãs são transmissores de experiências sinestésicas que criam no seu pensamento. Os poderosos demiurgos que criaram o mundo fizeram a mesma coisa, muitas vezes, com os objetos e poderes que geraram dos seus próprios corpos para criar as dimensões da realidade. Os grandes xamãs atuais recriam ritualmente o que os demiurgos fizeram, personificam os seres primordiais, revitalizam e recompõem os pilares do mundo.

Talvez agora eu entenda ou explique melhor as maneiras como se cria a realidade a partir do Pensamento. Ou talvez não. Meus interesses atuais pela história indígena e pelos modos de cognição e percepção complementam-se com os estimulantes desafios que traz a interlocução privilegiada com alguns dos membros da nova geração de intelectuais indígenas que frequentam as universidades brasileiras. Um dos aspectos que mais me

chama a atenção é a maneira como lhes parecem inúteis algumas elaborações feitas sobre suas “cosmologias”: brilhantes elucubrações teóricas são resultado das nossas más compreensões. Possivelmente, estou compreendendo mal algumas coisas, mas tenho a sorte de dialogar e refazer as minhas interpretações graças aos diálogos com os indígenas. Espero que quando eles escrevam suas críticas e abram novos horizontes, a antropologia tenha maturidade suficiente para aceitar, refletir e avançar por esses caminhos.

\*\*\*

*Pienso, luego creo* apresenta elementos diferentes que dialogam com várias teorias contemporâneas sem se deter em meandros e filigranas teóricas, porque sua intenção é descrever uma teoria indígena. Para alguns leitores isso é um alívio, para outros, uma debilidade. Embora o material que apresentei suscite rever algumas ideias das teorias contemporâneas, fiz apenas insinuações que podem ser melhor trabalhadas no futuro, o que deixou algumas pontas soltas. Por exemplo, usei de maneira referencial as ideias do animismo e do perspectivismo, mas não entrei em discussões sobre o modelo geral de ontologias proposto por Philippe Descola, nem utilizei os termos e análises construídos por Eduardo Viveiros de Castro. Certos leitores entendem isto como falta de sofisticação ou um tipo de “anacronismo” que desconsidera as contribuições dessas abordagens. Sobre este ponto, posso dizer que prefiro ser fiel à etnografia que construí com os Makuna e que gosto de explorar caminhos próprios de análise e do estilo de escrita, sem me ater às ideias de afamados teóricos, mas tendo-as sempre no horizonte. Um leitor atento saberá ler nas entrelinhas e perceber que muito do que escrevo dirige-se diretamente a esses assuntos, mas em outro registro. Não sei onde está o anacronismo.

Outras vezes, há elementos que o autor não percebe. O antropólogo italiano Alessandro Mancuso (2016) destaca que a descrição que faço, de acordo com a proposta de Descola, aproxima-se da *ontologia analogista*, e ele tem toda razão. Ao escrever, isto me passou despercebido, pois não pensava nesse debate e já havia internalizado, pelo menos desde 1996, que o animismo é característico dos povos amazônicos. As palavras de Mancuso fazem-me pensar na utilidade dos modelos gerais, já que o próprio Descola adverte que as características desses modos de identificação podem misturar-se. E está certo: ao discorrer sobre a composição dos seres, o conhecimento makuna assemelha-se ao analogismo; quando se enfatizam as relações entre humanos e não humanos, ressalta-se o animismo; quando se pensa a relação entre as características e poderes de um grupo e sua sucuri ancestral, vislumbram-se traços totêmicos; quando se ouve seus discursos

políticos com interlocutores não indígenas, aparece o naturalismo com sua separação natureza/cultura. Não há elementos para caracterizar a *ontologia makuna* como tipicamente animista, ou analogista, ou qualquer outra coisa. Dependendo da lente com que se observa, interioridades e fisicalidades surgem de maneiras diferentes no mesmo lugar.

Preocupa-me muito mais, a mim e a muitos colegas, o apego com que nos aferramos a certas ideias, e isso faz com que as discussões estagnem ou sigam caminhos fúteis e tortuosos. Dizer, por exemplo, que os índios amazônicos são pobres em objetos, como já nos alertou Stephen Hugh-Jones “é tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos, desconsiderando as realidades arqueológicas e históricas da região e as trocas intelectuais entre terras baixas e altas” (2009: 33; minha tradução). De maneira semelhante, enraízam-se opiniões equivocadas: na Amazônia, não existem ideias de criação *ex nihilo* (no mesmo artigo, Hugh-Jones demonstra que não é assim); não há reciprocidade, mas predação como modelo geral da relação (há cada vez mais vozes dizendo que nem sempre a predação é central); há uma separação total entre vivos e mortos (só a existência de urnas funerárias e enterros secundários desvirtuam essa afirmação); ou não existe arte figurativa (há inúmeros petroglifos com desenhos figurativos...), entre muitas outras. De novo, há aí um problema de lentes: se tomar algumas ênfases tukano como protótipo para entender o resto dos povos amazônicos e elaborar um modelo geral, crio distorções. Por exemplo, se as relações entre humanos e não humanos estão mais pautadas na troca do que na predação, quiçá esta última saia do radar e se torne invisível no momento de comparar com outros povos. Devemos tomar precauções e reafirmar as palavras de Stephen Hugh-Jones: não podemos “tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos [e lugares]”. Nunca se pode perder de vista a diacronia, porque arriscamos cair na sobre interpretação. Além disso, devemos estar sempre atentos para não tomar ideias como definitivas. Digo tudo isto para sustentar a complexa relação entre teoria e dados etnográficos, de tal forma que ela seja produtiva: a teoria ilumina a compreensão dos dados, que, por sua vez, servem para entender os limites das teorias. É a partir dos dados empíricos que vêm os ajustes e novas teorias, que aprofundam a compreensão de dados, que, por sua vez, etc., etc., etc.

Este parece ser o caso das questões sobre sinestesia e odores de que falava acima. Elas vão ao encontro de algumas elaborações recentes da etnologia amazônica que ressaltam as formas visuais indígenas (Severi e Lagrou, 2013) ou suas relações com elementos sonoros e artes verbais (Barcelos Neto, 2013; Severi, 2015). Um potencial diálogo teórico com meu material tem a ver com a *cadeia intersemiótica do ritual* (Barcelos

Neto, 2013; Menezes Bastos, 2013), em que elementos verbais, visuais e sonoros atuam em cadeias de transformações semióticas, cuja realização se dá no ritual, no corpo que dança. Menezes Bastos (2013: 296) verificou que, numa parte do ritual do *yawari*, os cantos dos Kamayurá, indígenas do Alto Xingu, imitam de forma onomatopaica os odores sexuais, logo é a própria música produzindo as transformações (Barcelos Netos, 2013: 182). Isto não deixa de ter ressonâncias com o caso makuna, em que as transformações são operadas por *ketioka*, como aparece exaustivamente em *Pienso, luego creo*, e encontram sua forma mais destacada nas danças rituais. Vivemos num momento em que se vislumbra a importância de dançar, pois a dança e suas relações com o corpo, a formação da pessoa, a constituição dos sentidos, do espaço e do tempo têm sido pouco trabalhados na Amazônia. Numa generosa resenha do meu livro, Luisa Elvira Belaúnde destaca a importância do movimento e da dança para a construção de lugares. No final, Belaúnde (2017: 399) nos lembra que o filósofo senegalês Leopold Sédar Senghor reformulou o cânone cartesiano com as palavras: “Eu danço o outro, logo existo”. A partir daí, Belaúnde sugere que os debates antropológicos na Amazônia podem seguir esse caminho, que já tem uma trajetória no pensamento africano.

Aproveito o tema da dança para tecer umas breves considerações sobre os comentários que Geraldo Andrello (2017) fez sobre meu livro no texto “*Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces*”: *troca e predação no noroeste amazônico*. Andrello deu-se ao trabalho de elaborar um artigo riquíssimo em detalhes depois de uma leitura minuciosa e me mandou uma versão antes de publicá-lo. Agradeço-lhe mais uma vez a generosidade. Após um percurso pelas condições de produção da pesquisa que levou à escrita do livro e de destacar alguns dos seus pontos fortes e diálogos possíveis, Andrello leva sua argumentação às relações de reciprocidade entre humanos e não humanos para questionar o tipo de intercâmbio descrito e propor uma interpretação diferente.

No livro, explico que, quando se precisa de excedentes de comida, principalmente carne, para uma dança, um xamã, durante os preparativos, visita em Pensamento uma maloca de animais ou de peixes e pede comida vinda das roças dos animais, por exemplo, massa de mandioca, em troca de coca e tabaco. Se o espírito-dono da maloca visitada aceitar a transação, dias depois, os caçadores ou pescadores capturam animais naquele lugar; os animais caçados ou pescados não são, realmente, carne, mas comida vegetal. Esta prática é uma exceção à caça e pesca cotidianas, pois, se alguém buscar comida em alguma daquelas malocas sem uma negociação xamânica, doenças e mortes cairão sobre o caçador e sua família, porque os espíritos-donos se vingarão. Entende-se o intercâmbio bem realizado como um empréstimo de vitalidades pelo qual os humanos multiplicam

peixes e animais.

Andrello afirma corretamente que minha interpretação dessas relações de troca segue a linha de trabalho de Descola (2005). Eu acrescentaria que a ideia continua seguindo o caminho simétrico do intercâmbio energético do “modelo Tukano” elaborado por Reichel-Dolmatoff ([1975] 1996) e que nos inspirou a mim, a Descola, a Árhem (1996), entre outros, ao mesmo tempo que o criticávamos: mudam os termos do que se troca (energia, coca, etc.), mas o esquema de reciprocidade se mantém. Há uma boa razão etnográfica para se pensar assim, pois a forma preferencial de casamento dos Tukano orientais implica o intercâmbio simétrico de irmãs (Árhem, 1981; Hugh-Jones, 2013). Na visão de Descola, a reciprocidade faz parte dos “modos de relação” que têm um caráter potencialmente reversível entre termos que se assemelham; assim, a reciprocidade seria uma relação simétrica, o dom ou dádiva, uma relação assimétrica positiva, e a predação, uma relação assimétrica negativa. Andrello percebe que o intercâmbio recíproco que apresento também tem elementos de dom e predação que apontariam para o profundo problema teórico da “inseparabilidade virtual entre dom e predação” (2017: 243). Nos seus argumentos, Andrello destaca que a reciprocidade é um fim desejado, mas que parece constituir um deliberado esforço de persuasão exercido pelo polo humano da relação. Desse modo, sob um disfarce de simetria estaria escondida uma assimetria de fundo. Os humanos entregam uma dádiva para, interesseiramente, induzir uma ação recíproca dos não humanos, o que também serve para evitar um ato predador. Generosidade e interesse, dom e ato predador seriam equivalentes, mas é difícil distinguir qual é o preponderante, porque os riscos possíveis que vêm dos não humanos nunca são totalmente abolidos, deixando um resíduo irreduzível na noção de reciprocidade. Não é possível falar de intercâmbio recíproco, pois, como poderia ser um intercâmbio se aquilo que se troca parece distinto para cada polo? Ao se confrontarem duas perspectivas ao mesmo tempo, que não disputam a posição da humanidade, a *simultaneidade* apareceria como o fundamento de uma reciprocidade – que evoca um caráter contratual – mas, por haver um hiato de tempo entre a comunicação xamânica e a ação dos caçadores, afirma Andrello, uma diferença intensiva entre humano e animal se transforma em diferença extensiva. Estaríamos, então, frente a um tipo de intercâmbio

muito particular que, em atos sucessivos, ao confundir distingue e vice-versa. Em palavras de Eduardo Viveiros de Castro, (...) “um movimento perpétuo de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis”; para este autor é, portanto, o roubo que realiza a “síntese disjuntiva imediata dos três momentos” do dar, do receber e do retribuir (Viveiros de Castro,

2015:193). Em suma, caso não se trate de predação, é de suspeitar que alguma extração deve fazer parte do assim chamado *manejo del mundo*, bem como os riscos temporários ou permanentes que enseja (Andrello, 2017: 244).

Concordo, em parte, com a elaboração de Andrello. É verdade que a reciprocidade é um fim desejado que implica um esforço de persuasão para induzir o intercâmbio, e que também estão presentes o dom e a predação. É bom lembrar que também encontramos estas três dimensões nas formas de casamento makuna (ver Århem, 1981), pois, embora o mais comum e desejável seja o intercâmbio recíproco de irmãs (reciprocidade), também existem o rapto (predação) e a “doação” (dádiva), trocas antecipadas de uma esposa que pode ser “paga” numa geração posterior, ou eventualmente, por serviço da noiva (Hugh-Jones, 2013). Também pode ser que este tipo de intercâmbio não tenha um caráter contratual e, usando as lentes pós-estruturalistas, viria da aliança, do desejo que ignora o intercâmbio e apenas conhece o presente e o roubo (Deleuze e Guattari, 1972 *apud* Viveiros de Castro, 2010: 174). Quando os xamãs visitam os donos dos animais, oferecem coca e tabaco em troca de comida. No discurso que fazem para pedir alimentos, tentam ganhar a simpatia dos espíritos-donos, falando sobre as crianças. Tentando evocar compaixão e ternura, numa deliberada manipulação, dizem que as crianças estão tristes, chorando e passando fome e que a comida é para alegrá-las. Se a comida fosse pedida em nome dos adultos, seria negada, porque os humanos caçam e pescam cotidianamente. Os espíritos-donos “deixam-se” persuadir, pois, por um lado, sabem que os humanos cuidam e não consomem os animais pequenos que encontram perdidos no mato ou cujas mães eles caçaram – humanos e não humanos cuidam-se as vitalidades mutuamente, por assim dizer – e, por outro lado, os animais também gostam de se alegrar e dançar. Nesta negociação, há desejos ocultos, humanos e não humanos, que procuram ser satisfeitos. Aquele resíduo irreduzível do qual fala Andrello talvez não exista, se levarmos em conta um terceiro momento da relação, que implica a intervenção de um segundo segmento humano (os convidados do ritual), em outro intervalo de tempo, com a conseqüente definição de limites entre humanos e animais. Não descrevi isto no livro, porque não o havia percebido, mas o comentário de Andrello me esclarece.

Tudo acontece nas malocas de peixes e animais: no momento de pedir alimentos, há uma comunicação xamânica; no momento de buscá-los, se caça ou pesca; no momento de consumi-los, se cura, canta e dança. Durante os rituais, os *baya*, cantores-dançarinos especialistas, visitam em Pensamento as malocas de animais e peixes para cantar e dançar, levando-lhes alegria por meio de outro ato xamânico. Não é só porque memorizam

as longas estrofes dos cantos que acompanham as danças (um tipo de *ketioka*) que os *baya* são considerados especialistas no nível dos xamãs (*kumu* e *yai*), mas porque têm a capacidade de se movimentar em Pensamento e de se relacionar com os não humanos. Este terceiro momento da relação implica que, ao pedir comida em determinada maloca de animas, tacitamente, os humanos se comprometem a ir lá dançar no dia do ritual. Em todas as danças, são os visitantes da maloca que cantam e dançam em troca de comida e coca que lhes é ofertada pelos anfitriões. Assim, no dia da festa, os visitantes que cantam e dançam completam o intercâmbio iniciado pelos anfitriões ao pedir comida à maloca dos animais para efetuar o ritual. Em outras palavras, os visitantes, o terceiro termo da relação, são os que permitem satisfazer os desejos: alegria em forma de comida para os humanos, alegria em forma de música e dança para os animais. No fundo, os termos do intercâmbio são comida por cantos e dança, dois propiciadores de alegria, e isto nos permite entender que o que se troca é equivalente.

Deste modo, a diferença intensiva se restituiria: primeiro, um dom; segundo, uma predação; terceiro, um intercâmbio em que todos partilham alegria e vitalidade. Os anfitriões oferecem coca para os animais e comida para os visitantes, obtendo em troca comida e dança, respectivamente. De forma deliberada, os anfitriões usam os animais para dar comida aos visitantes e usam os visitantes para oferecer danças aos animais, replicando o intercâmbio recíproco e imediato entre anfitriões e visitantes: comida por dança. Os anfitriões assumem todos os riscos e agem como se as obrigações de dar, receber e retribuir estivessem invertidas: retribui-se antecipadamente, pois, na negociação xamânica inicial, os humanos ficam endividados (dança), pedem um “adiantamento” que simulam ser um dom; isto “engana” os espíritos que se veem “obrigados” a retribuir essa primeira dádiva, quando os humanos “recebem” (matam e levam) os animais e peixes, o que “disfarça” a situação e confere a aparência de intercâmbio recíproco (coca por comida). Na realidade, os anfitriões continuam endividados. Finalmente, por meio de uma troca de comida por dança com os visitantes, os anfitriões mobilizam o *baya* para “presentear” os animais com aquilo que desejam: cantos e danças para se alegrarem. Se tudo sair bem, as relações reforçam-se e partilha-se vitalidade entre todos. Porém, usar os visitantes para saldar a dívida com os donos dos animais também é perigoso, pois, como às vezes acontece, os visitantes não ficam satisfeitos com a quantidade de comida oferecida e podem enviar feitiços, principalmente, para o dono da maloca e sua esposa, os anfitriões principais: parece que não se pode dançar em vão, pois, se as expectativas não forem satisfeitas, podem-se desencadear atos predatórios. Em suma, a dança é a chave das relações e não a predação, nem a reciprocidade. No final das contas, não há melhor

forma de capturar a alma do que dançando, não há melhor forma de doar a alma do que dançando. Sem ter a predação no centro, as coisas talvez sejam menos espetaculares, mas, com toda a certeza, dançar é muito mais versátil, divertido e sedutor. Os Makuna também dançam para esquecer a tristeza. Dizem que até os mortos gostam de dançar e, por isso, visitam a maloca de Sucuri Água, ancestral mítico dos Makuna, durante as festas na época de pupunha. Também afirmam que se dançava com raiva antes de ir para a guerra e se dançava com felicidade no retorno. A maloca, a casa grande (*hahe wi*), existe para que se possa dançar. A dança expressa as intenções coletivas e tem a capacidade de influenciar de várias maneiras o mundo e os seres que o habitam. Quiçá, a dança seja o mais destacado atributo da humanidade.

Agora, esta análise também me leva a considerar que, se pensarmos em termos históricos, talvez existam alguns traços contratuais nesse tipo de intercâmbio. No primeiro capítulo de *Pienso, luego creo*, digo que, na região do Rio Negro, houve um intenso comércio de escravos indígenas liderado pelos portugueses desde o começo do século XVIII. Os Makuna relatam que os *barea gawa* (estrangeiros ou brancos canibais) caçavam as pessoas no mato e também visitavam os donos das malocas. Os *barea gawa*, que eram indígenas aliados dos portugueses, chegavam com mercadorias e as entregavam como adiantamento aos donos de maloca, que deviam mobilizar sua rede de alianças para capturar pessoas e entregá-las aos *barea gawa* para que fossem “comidas” no Brasil. Sabemos que as guerras se intensificaram por isso e que boa parte dos habitantes da região desapareceu. O dono de maloca que recebia as mercadorias adiantadas convencia os seus aliados por meio da distribuição/adiantamento de mercadorias ou ficava endividado, esperando pagar aos aliados quando os *barea gawa* voltassem com novas mercadorias. Quando não havia mais muita gente para capturar, os donos de maloca não suportavam a pressão pelo adiantamento em mercadorias e acabavam entregando seus próprios parentes, exceto os especialistas rituais. Se, no final, não eram deportados para o Brasil, faziam feitiços contra os *barea gawa* para que nunca mais regressassem. Estas dinâmicas sobreviveram até, pelo menos, o último quartel do século XIX e ainda permanecem como ameaças latentes no temor que os indígenas têm dos brancos. As mercadorias ainda produzem desejos incontroláveis (Hugh-Jones, 1988), atingíveis pela intervenção de terceiros, os aliados, mas com os brancos nunca se faz dança e só restam a morte e o conflito.

Os Makuna entenderam a caça de escravos como intercâmbios entre humanos e não humanos? Ou o intercâmbio entre humanos e não humanos que descrevi aqui foi modificado pela caça de escravos? Se a primeira resposta for afirmativa, o olhar perspectivista prevalece, porque, num universo predatório, os indígenas confrontam sua

perspectiva com a dos “comedores de gente”, percebendo-se como presas dos brancos canibais e assumindo nesse intercâmbio a mesma posição que hoje ocupam os donos dos animais. Mas, se isso fosse certo, as possibilidades dinâmicas do pensamento indígena limitar-se-iam à atualização, impediriam a criatividade e, muito provavelmente, nos conduziriam à sobre interpretação. Repetir-se-ia o vício de “tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos”. Não me atrevo a afirmar que o perspectivismo sempre esteve presente no pensamento indígena. Para mim, é muito mais lógico pensar que, assim como a oposição natureza/cultura seguiu um curso histórico no pensamento científico ocidental, deverá haver processos históricos que delinearam algumas ideias perspectivistas nos xamanismos americanos.

O conhecimento makuna é eminentemente criativo, pois surgiu tanto para criar a realidade como para neutralizar uma maldição: os demiurgos usurparam as flautas sagradas, parte das capacidades criativas e reprodutoras femininas, o que levou Romikumu, a Mulher Xamã, a amaldiçoar o mundo com guerras, fofocas e doenças nos tempos originários. A maldição primordial ainda age de muitas formas distintas, tipicamente históricas. A chegada dos brancos com todos os seus males é uma dessas formas e é por isso que os Makuna entendem o tempo cronológico como uma sucessão de maldições, sendo que cada uma delas traz alguma inovação. A única maneira de enfrentá-las é por meio de *ketioka* e isto quer dizer que alguns indivíduos conseguem achar soluções, criar elementos que antes não existiam, como aquele xamã que inventou o modo de vencer a eletricidade e quebrava os motores de popa com seus sopros. Ao contrário do que preconizam o estruturalismo e seus descendentes, os Makuna não me parecem resistir nem à história nem às capacidades de certos indivíduos especiais.

## Referências

- ACAIPI. 2015. *Hee Yaia Godo ~Bakari. El Territorio de los Jaguares de Yuruparí*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- ANDRELLO, Geraldo. 2017. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces: troca e predação no noroeste amazônico”. *Anuário Antropológico*, 42(1): pp. 229-248.
- ÅRHEM, Kaj. 1996. “The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. In: *Nature and Society*, P. Descola y G. Palsson (orgs). Londres: Routledge. pp. 185-204.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2013. "O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu". In: *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*, C. Severi y E. Lagrou (orgs). Rio de Janeiro: 7 Letras. pp. 181-198.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. 2017. "Resenha de Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo". *Anuário Antropológico*, 42(2): pp. 397-399.

CAYÓN, Luis. 2016. "Vitalidades y transmutaciones. Animales, plantas y seres plurales en el pensamiento chamánico makuna". In: *II Congreso de la Asociación de Antropólogos ibero-americanos en Red*, Barcelona, España, 6-9 de septiembre.

\_\_\_\_\_. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CAYÓN, Luis & Thiago CHACON. 2014. "Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar". *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2: 201-233.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

HILL, Jonathan D. 2009. "Materializing the Occult: An Approach to Understanding the Nature of Materiality in Wakuénai Ontology". In: *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, F. Santos-Granero (org). Tucson: The University of Arizona Press. 235-264

HUGH-JONES, Stephen. 2018. "Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*". In: *Objetos como testigos del contacto cultural Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*, M. Kraus, E. Halbmeyer e I. Kummels (orgs). Berlín: Gebr. Mann Verlag, pp. 197-226.

\_\_\_\_\_. 2017. "Body Tubes and Synaesthesia". *Mundo Amazónico*, 8(1): pp. 27-78.

\_\_\_\_\_. 2013. "Bride-service and the absent gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 19: pp. 356-377.

\_\_\_\_\_. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origen dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (org). São Paulo e São Gabriel da Cachoeira: ISA, FOIRN. pp. 138-167.

\_\_\_\_\_. 2009. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". In: *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, F. Santos-Granero (org). Tucson: The University of Arizona Press. 33-59.

\_\_\_\_\_. 1988. "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía Nororiental". *Boletín del Museo del Oro* 21: 77-103.

MANCUSO, Alessandro. 2016. "Antropologia, "svolta ontológica", politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro", *Archivio Antropologico Mediterraneo*, anno XIX, 18 (2): 97-132.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. *A festa da jaguaritica. Uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996 [1978]. "Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana". In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 23-75.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996 [1975]. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 7-20.

SARMENTO, Francisco. 2017. "Povos indígenas e mudanças climáticas no Rio Negro". In: *Laboratório y Grupo de Estudios de Relaciones Interétnicas (LAGERI)*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

SEVERI, Carlo. 2015. "Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought". In: C. Severi y W. F. Hanks (orgs.), *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*. Chicago: HAU Books. 51-88.

SEVERI, Carlo. 2010 [2004]. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial sb.

SEVERI, Carlo e Els LAGROU (orgs). 2013. *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

WRIGHT, Robin. 2013. *Mysteries of the jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Recebido em 03 de agosto de 2018.

Aceito em 28 de agosto de 2018.

---

# Resenhas

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.

Diego Wander Thomaz  
Mestrando em Antropologia Social na  
Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)  
[dwthomaz@gmail.com](mailto:dwthomaz@gmail.com)

A etnografia feita por Marisol de la Cadena nos Andes Peruanos, levada a efeito durante os anos 2000, culminando na obra *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015), tem como fio- condutor as vivências/narrativas de dois personagens indígenas proeminentes por seus feitos políticos e suas práticas xamânicas: Mariano Turpo e seu filho, Nazario Turpo. Uma etnografia produzida a partir dos encontros e desencontros (linguísticos, ontológicos, epistemológicos) entre a antropóloga/autora e seus interlocutores/sujeitos de pesquisa (entre estes, antropólogos locais), bem como objetos (documentos de um “arquivo” de Mariano, por exemplo) e *earth-beings* (seres-terra, numa tradução possível); ou seja, pelas relações de diferença, suas conexões parciais e os efeitos resultantes dessa comunicação/colaboração: segundo a autora, uma conversa “parcialmente conectada”, nos termos de Haraway (1991) e Strathern (2004). Assim que a autora conceitua sua etnografia como colaborativa, pois considera que interlocutores/informantes também são autores, uma vez que suas narrativas (e se se considerar que no mundo andino “palavras” e “coisas” emergem simultaneamente, isto é, as palavras *são* as coisas, e não metáforas ou representações, pode-se dizer que a narrativa é a própria vida, pois narrar é viver) não só fazem parte de uma etnografia como podem desafiar a própria antropologia, suas “premissas” e “promessas”, dos limites inerentes a uma tentativa de entendimento/tradução/comparação às potencialidades de um lidar com as diferenças onto-epistemológicas enquanto tais.

Mariano foi um dos principais líderes indígenas da luta contra o *gamonalismo* e pela reforma agrária no Peru (ocorrida no final dos anos 1960), a qual contribuiu para o fim da dominação exercida pelos “donos da terra” (*landowners*) sobre os povos que lá viviam em favor de um regime coletivo de trabalho (uma cooperativa agrária); esta foi posteriormente desmantelada em favor de uma maior autonomia local sobre o trabalho e a produção (já que a cooperativa era um empreendimento estatal). Embora se trate de eventos vinculados à história e política modernas, nenhum deles ocorreu sem a participação efetiva dos *earth-beings* (*tirakuna*) e do coletivo a partir do qual Mariano “falava”. Nazario trabalhou como xamã e guia turístico nos Andes Peruanos, mais especificamente em Cuzco, e eventualmente como curador de uma exposição quechua/andina no *National Museum of the American Indian* em Washington D.C., nos Estados Unidos. E, evidentemente, ambos exerciam seus modos de vida indígena-camponeses, cuidando de plantações, rebanhos e estabelecendo relações com os “seres-terra” (*earth-beings*). Percebe-se aqui como diferentes mundos, inclusive o da autora/antropóloga, se conectam parcialmente através das práticas e conhecimentos, noção que Marisol de la Cadena levará junto com a concepção de que a diferença deve ser pensada em termos ontológicos: uma preocupação que é fundamentalmente política (ou cosmopolítica). Para a autora, é nisso que reside a possibilidade de diálogo entre os diferentes, e até divergentes, mundos.

A noção de divergência aqui está pautada em Stengers (2005b) e não se trata tão somente de um desacordo entre partes ou termos comuns, mas do “lugar”, por assim dizer, no qual práticas de diferentes mundos se conectam parcialmente e se afetam mutuamente (daí a concepção de uma “ecologia das práticas”), sem que, no entanto, se tornem outra coisa que não elas mesmas. Segundo a autora, “[...] the site where heterogeneous practices connect is also the site of their divergence, their becoming *with* what they are not without becoming what they are not” (De la Cadena 2015: 280). Trata-se, portanto, de um desacordo que é onto-epistemológico e que deve ser tratado no plano da cosmopolítica.

\* \* \*

Embora a luta política de Mariano tenha conexão com a história nacional do Peru, é relegada/confinada a um âmbito local e suas narrativas (em quechua) não são consideradas parte da História; no limite são consideradas “mitos” ou “contos” que não atendem aos requerimentos de prova exigidos pelas formas modernas de conhecimento. Além disso, suas relações com os seres-terra, *other-than-human beings*, são tidas pejorativamente como crenças e têm sua eficácia contestada. Prevalece, nesse caso, o mundo moderno

fundado no letramento e naquilo que considera ser a “natureza” e seus pressupostos de universalidade, fontes de poder dos que detêm o primado da palavra e da autenticidade. No entanto, Mariano, com sua capacidade de fala e persuasão, cuja eficácia era atribuída no âmbito da comunidade (ele era um *personero* que falava a partir do coletivo), soube costurar alianças estratégicas entre os diferentes mundos e escalas; ele esteve com políticos, advogados, intelectuais, funcionários do Estado. A noção de colaboração que essas práticas suscitam adquire aqui o sentido de “caminhar juntos”. Se Mariano podia “falar”, junto desses colaboradores ele também podia ler e escrever; assim, a conexão com o mundo letrado, moderno, estava estabelecida.

Nazario, seu filho, também tinha consciência de que a eficácia de certas práticas e conhecimentos dependia das circunstâncias: ele sabia, por exemplo, que para determinadas enfermidades era preciso fazer uso de antibióticos, e tal reconhecimento de modo algum suprimia seus saberes e capacidades curativas; ao contrário, tornava sua aplicação mais eficaz. Nazario tinha, assim, seu conhecimento estendido na conexão com as práticas do mundo moderno. Também aprendeu que, se quisesse reivindicar sistemas de irrigação para a sua comunidade nas reuniões do *National Museum of the American Indian*, em Washington D.C., teria que apelar para o discurso do aquecimento global, ainda que a explicação nativa para a seca residisse na loucura e na ira da montanha *Ausangate*, provocadas pelo aumento do número de aviões que a sobrevoavam. Além de montanha inscrita na paisagem socionatural, *Ausangate* é também o principal *earth-being*, cuja “vontade” faz coisas e governa a vida dos seres, humanos e não-humanos, naquele lugar. Assim que os diferentes saberes e fazeres dialogam no mundo vivido e produzem eficácia de acordo com o contexto. Nazario, como um *yachaq* (algo como “curandeiro” ou “conhecedor”; as traduções feitas servem mais para aproximar e situar o/a leitor/a, afinal, importante dizer, elas nunca coincidem inteiramente), sabia muito bem disso; esse saber era parte de sua própria vida.

As diferenças, porém, também se excedem mutuamente na medida em que os termos dessa comunicação nunca serão isomórficos e, portanto, os *gaps* e intermitências (as “perdas” implicadas nessa relação) serão inevitáveis nesse processo: os limites são onto-epistemológicos. Entretanto, se a vida é feita de conexões parciais (noção-chave na etnografia da antropóloga/autora), delas então é que se deve partir, e é disso, na verdade, que se trata essa obra: de escrever não apenas “sobre” (*about*) as conexões parciais, mas sobretudo “a partir” (*from*) delas. Isso implica a noção de que os diferentes textos e conversas, embora incomensuráveis entre si e conectados apenas parcialmente, são co-constituídos na prática (por mediação/tradução entre as partes) e, portanto, além de

“originais”, são inseparáveis. Aqui emerge outra importante ideia presente na obra de Marisol de la Cadena: a de que essas relações, que incluem também os seres-terra, só são possíveis a partir do princípio “*one is too few, but two is too many*” (Haraway, 1991), ou “*more than one, less than many*” (Strathern, 2004), um modo de escapar aos dualismos analítico-políticos e suas unidades externamente ligadas; uma concepção que afirma: nem univocidade, nem pluralidade. A chave para o conhecimento mútuo está na relação específica que permite o acesso/entendimento e que corresponde a uma parcela da realidade vivida e de certo modo compartilhada.

Um entendimento tal como é aqui concebido não depende necessariamente de conhecer os sentidos ou significados que supostamente traduziriam e/ou explicariam as coisas. Afinal, como aponta a autora, nem sempre a falta de entendimento decorre de um algo significativo que foi deixado para trás no diálogo e na descrição, uma vez que muitas dessas relações (nesse caso, sobretudo com os *earth-beings*) prescindem desse aspecto representacional: pode-se dizer que as coisas são de uma ou de outra forma, que as práticas fazem desse ou daquele modo, e que as palavras dizem isso ou aquilo, mas o que são, como fazem e o que dizem escapam ao entendimento da antropóloga que não compartilha, a não ser parcialmente, dos modos de ser/conhecer daquelas pessoas (*runakuna*). Desse modo, as descrições e apreensões não podem corresponder exatamente à realidade local, mas não deixam de ser meios de se conhecer e comunicar em alguma medida eficazes, pois não dependem totalmente de um fundo comum de noções compartilhadas (um denominador comum das relações, por assim dizer, ou uma produção de equivalência entre os termos); aliás, uma operação como essa poderia levar ao indesejável efeito de anular as diferenças e, junto com elas, as conexões parciais que as constituem enquanto tais e possibilitam o diálogo. Novamente, temos o princípio do “mais que um, menos que muitos” operando.

E novamente temos que Mariano e Nazario, nas suas experiências vividas/narradas entre os mundos (seja pela via da política moderna ou do xamanismo andino), já estavam cientes, a seu modo, de que as diferenças não podem ser reduzidas umas às outras: elas são inerentes às próprias relações, e há de se lidar com elas. Sendo assim, segundo a autora, a obra é composta por “traduções parcialmente conectadas” e “conexões parcialmente traduzidas” que refletem as complexidades implicadas nas relações entre os mundos: do Museu em Washington D.C. aos Andes Peruanos; da cidade de Lima (capital do Estado-nação do Peru) ao departamento de Cuzco e seus modos de vida “tradicionais”; dos “donos da terra” e funcionários locais do Estado aos indígena-camposinos; do turismo enquanto empreendimento econômico ao “xamanismo andino”; da Universidade à qual a antropóloga/autora/professora pertence à comunidade de *Pachanta* onde os Turpo

viveram a maior parte de suas vidas; da história moderna às narrativas de Mariano e Nazario; dos choques linguísticos entre o quechua, o espanhol e o inglês aos conflitos entre a política moderna e os *earth-beings*. Há uma composição entre mundos que se faz contextualmente, e que só se pode conhecer através das conexões parciais que se estabelecem na experiência (uma vez que o restante parece exceder à comunicação/compreensão); e conhecer, nesse caso, implica reconhecer como legítimos os diferentes modos de vida, de conhecimento e suas práticas; enfim, reconhecer as diferenças como uma operação epistêmica que provoca uma transformação de nossa própria ontologia.

Para a autora, essa é a condição, e ao mesmo tempo, talvez, o limite, para uma antropologia/etnografia feita através de mundos distintos ontológica e epistemologicamente, e que se pretenda colaborativa. Não se trata, portanto, de produzir simetria ou semelhança, na medida em que a própria prática antropológica (seus procedimentos, requerimentos e os resultados que dela derivam) acaba por estabelecer ou reafirmar o seu oposto (uma vez que a relação antropólogo/informante estará invariavelmente pautada na diferença, e isso pode ser notado, por exemplo, nas inevitáveis disjunções, expressas na etnografia, entre a escrita da autora e a fala de Mariano), e é preciso reconhecer pragmaticamente esse fato. No entanto, isso não significa resignar-se; ao contrário, deve-se cuidar para que as diferenças e divergências não sejam anuladas ou obliteradas nessas operações (tradução, comparação, aplicação de modelos). As disjunções provocadas por essas operações podem ser atribuídas às “equivocações” (Viveiros de Castro 2004), conceito que manifesta os “desentendimentos” (ausências, *gaps*, sobreposições) inerentes às relações entre diferentes modos de ser e de conhecer (por exemplo, duas palavras que parecem se referir-se a uma mesma coisa; a imagem do indígena como campesino pode ser uma equivocação):

In this case, translation becomes an operation of differentiation – a production of difference – that connects the two discourses to the precise extent to which they are *not* saying the same thing, in so far as they point to discordant exteriorities beyond the equivocal homonyms between them. (Viveiros de Castro 2004: 20)

A diferença se estabelece precisamente onde antes havia *indiferença*, isto é, a não-relação. Assim que se pode constituir um lugar de interlocução, incluindo-se nesta as próprias práticas e discursos antropológicos. O reconhecimento dessa condição de equivocação pode, então, permitir um acesso às diferenças/divergências que, de algum modo e em alguma medida, comunicam/conectam mundos:

[...] relations do not only connect through similarities; differences also connect. Imported to anthropology, the idea that differences can connect rather than separate would suggest an anthropological practice that acknowledges the difference between the world of the anthropologist and the world of others, and dwells on such differences because they are the connections that enable ethnographic conversations. (De la Cadena 2015: 27)

Uma etnografia que lança mão de recursos desse tipo não apenas cria a condição para uma interlocução mais intensa no sentido analítico e (cosmo)político como também propõe um desafio ao mundo moderno (e por conseguinte à antropologia), que só (re) conhece a existência e a eficácia daquilo que é capaz de conceber nos seus próprios termos. Além disso, a noção de conexões parciais permite descrever diferentes entidades e coletivos na sua *intra-relacionalidade* (relações integralmente implicadas, diz a autora): “partes” e “todos” emergem simultaneamente, daí o aproveitamento por parte da autora da noção de “fractalidade” (Wagner: 1991), de relações que são integrais o tempo todo, embora se transformem, como na imagem de um caleidoscópio. Pode-se, desse modo, contestar imagens políticas modernas como as da “mestiçagem” e do “multiculturalismo”, pautadas em fronteiras de igualdade/identidade e diversidade/alteridade exteriores às relações. Assim, conceber as relações como intrínsecas pode ser uma alternativa às antinomias do mundo moderno; uma alternativa que engendra como condição incluir as diferenças, e que possa responder analítica e politicamente às complexidades das relações *intra* e das conexões parciais entre os mundos.

\* \* \*

Como lidar com o fato de que as pessoas que vivem nas comunidades andinas reivindicam a presença do Estado, malgrado seu vínculo histórico com agentes e práticas colonialistas? Há, segundo a autora, uma biopolítica do abandono nesses lugares por parte do Estado (as vidas dos indígenas/camposinos não importam) e, ainda que sua presença possa causar ingerências (como nos tempos da cooperativa agrária e, mais recentemente, nas tentativas de explorar as “riquezas naturais” do lugar junto a grandes mineradoras), as pessoas que lá vivem têm consciência de que é preciso assegurar não só o reconhecimento de seus modos de vida como também, e mais imediatamente, a sua sobrevivência material. Sobre os limites de entendimento por parte do Estado, a autora afirma que:

Multicultural recognition objectifies what it identifies as indigenous and may promote its circulation via economic or political transactions; eventually it enacts a difference that makes no difference in the life of runakuna. (De la Cadena 2015: 177)

Se a constituição do Estado-nação foi levada a efeito sem a participação dos povos nativos (abandonados, excluídos, explorados e tratados como “primitivos”), e se a gramática do Estado não é capaz de reconhecer outros mundos possíveis a não ser nos limites de seus próprios termos (multiculturalismo e plurinacionalismo, por exemplo), que tenha ao menos a responsabilidade de assegurar a sua sobrevivência material (terra produtiva, canais de irrigação, água limpa, remédios, escolas, postos de saúde, boas estradas, autonomia para comercializar sua produção). Por isso clamam por reparação, ainda que esta seja feita nos termos da política e economia modernas (“desenvolvimento” e “inclusão social”, por exemplo); há um limite, porém, e um risco inerente nisso, por conta das equivocações que uma radical diferença/divergência onto-epistemológica pode provocar: se o Estado não é capaz de reconhecer seus modos de vida (pois excedem a sua gramática), sua intervenção a partir de outra escala (a do mundo moderno) pode significar ou produzir como efeito a aceleração do fim de suas existências (dos *runakuna* e *tirakuna*; respectivamente, e, novamente, numa tradução possível, *human beings* e *earth-beings*). Se suas vidas são incomensuráveis ou incomuns a partir dos termos estatais/nacionais, o resultado é que elas não contam, não participam e, no limite, não podem ser/existir (*runakuna/tirakuna cannot be*). O que poderia ser considerado tão somente um desacordo da ordem da política moderna (que recairia em categorias como “grupo social”, “representação” ou mesmo “cultura”), a autora chama de “desacordo onto-epistemológico” (que se daria na relação entre práticas modernas e não-modernas), uma equivocação empírica e conceitual que é preciso “controlar” a fim de assegurar o lugar e a condição de existência de outros mundos.

Por isso, ao final da etnografia, a autora apresenta como proposta investigar a composição ontológica da política moderna (fundada na divisão natureza/cultura, humanos/não-humanos e cognatos) e buscar alternativas (*alter-politics*) eficazes em termos *cosmopolíticos* (Stengers 2005a), que sejam capazes de conectar mundos, ainda que parcialmente, e afetar as “políticas” da política, da história e da ciência modernas. Por isso utiliza-se da noção de “ecologia das práticas” (Idem 2005b) para pensar como práticas e praticantes de diferentes mundos podem conectar-se (parcialmente) sem a necessidade de uma semelhança (*sameness*) ou redução formal, ou de um fundo

comum que comportaria apenas variações. De acordo com essa concepção, tais práticas conectadas se afetam, certamente, no momento de sua co-constituição, mas o lugar da diferença/divergência, que é substancialmente o seu ser, é preservado. Uma proposta desse tipo possibilitaria o diálogo e a articulação através da complexidade dos mundos; um engajamento cosmopolítico. Novamente emerge a sentença “mais que um, menos que muitos”; há uma integralidade de relações inerentemente implicadas, de modo que “todos” e “partes” emergem ao mesmo tempo (novamente, aqui se apresenta a noção de fractalidade) e, portanto, os seres não podem existir antes das relações em si. Desse modo que se abre em alguma medida a possibilidade de “conhecer” aquilo que nos excede, que escapa à nossa onto-epistemologia moderna; uma noção que, complementarmente ao que propõe Stengers, só pode emergir com o empírico (trata-se de um “pensar com” e “desde” o lugar). Uma proposta, portanto, que é cosmopolítica e etnográfica.

## Referências

- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- STENGERS, Isabelle. 2005a. “A Cosmopolitical Proposal.” In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994–1003. Cambridge, MA: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. 2005b. “Introductory Notes on an Ecology of Practices.” *Cultural Studies Review* 11 (1): 183–96.
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. New York: Altamira.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” *Tipiti* 2 (1): 3–22.
- WAGNER, Roy. 1991. “The Fractal Person.” In *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, edited by Marilyn Strathern and M. Godelier, 159–73. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebida em 18 de maio de 2018.

Aceita em 26 de maio de 2018.

MORAIS, Bruno M. 2017. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante.

Luísa Pontes Molina  
Doutoranda em antropologia  
Universidade de Brasília (UNB)  
[lupontesmolina@gmail.com](mailto:lupontesmolina@gmail.com)

“Esta terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não”, diz Dona Damiana a Bruno enquanto, segurando um punhado de terra com as mãos, encara as gigantes colheitadeiras que sugavam, processavam e jogavam fora a cana, deixando no ar poeira, barulho e uma certa melancolia – que o etnógrafo logo capta: “os tratores e caminhões de apoio no horizonte iam se movendo coordenados, quase que em um balé de dançarinos obesos... O fim do mundo, quem diria, tem sua graça”. É impossível passar incólume pela leitura de *Do corpo ao pó*. A narrativa sucessivamente faz o leitor experimentar – com o próprio corpo, ainda que de longe – o ambiente árido e duro da terra tomada pela cana e pelo maquinário descomunal das fazendas (que por sua vez têm um braço armado por pistoleiros e o outro pelas forças do Estado), ou mesmo o limite do horror, diante das inomináveis violências cometidas contra os Kaiowá e Guarani – mesmo com o trato sensível dado pelo autor.

Mas esse ambiente e as ofensivas não resumem o livro, como não enclausuram os indígenas: em todo momento a narrativa vira e deixa ver a tenacidade dos acampamentos de retomada e os sentidos que os atravessam e que escapam de qualquer tentativa de resumi-los às atrocidades que sofrem ou aos mecanismos contra os quais resistem. Tampouco se pode saber de partida a dimensão do desterro sofrido pelos indígenas, ou o que significa a “guerra fundiária” na qual estão implicados, e na qual lutam: a terra não é apenas a extensão de uma área, ou somente um território em disputa. Do mesmo

modo, mirando o histórico de expropriação e o ataque sistemático contra a vida dos Kaiowá e Guarani vê-se também, ali, o que talvez seja a face mais inaudita do genocídio: a de que as investidas sobre a terra são, em última instância, investidas contra as condições mesmas de autodeterminação ontológica dos indígenas. É justamente esse trânsito entre a configuração histórica e sociológica do que Bruno Morais chama de *cercos* e as reflexões etnológicas do autor que o presente comentário busca experimentar, indo dos conflitos fundiários à relação dos corpos dos índios com a terra, para então voltar ao conflito e pensá-lo a partir da resistência dos Kaiowá e Guarani.

### Da guerra ao corpo

Há duas metades, ou mesmo partes, no livro – anunciadas por Morais como dois *movimentos*, que vão até a guerra ou até o corpo. A primeira é centrada nos processos de espoliação das terras kaiowá e guarani, de exploração dos indígenas pela agroindústria, pelo funcionamento do aparelho estatal contra as reivindicações fundiárias dos indígenas e do genocídio perpetrado por sucessivas alianças entre empresas e o Estado ao longo da história; nela, encara-se o *cercos*: termo que o autor prefere usar, em detrimento da noção de “confinamento”, consolidada na literatura a partir do trabalho de Antonio Brand (1993). Ali também aproximamo-nos da luta dos Kaiowá, a partir da etnografia que Morais faz do *tekoha* Apyka’i – e emudecemos um pouco diante da força de Dona Damiana, cacique daquele acampamento de retomada. Na segunda metade, imergimos nas teorias kaiowá e guarani sobre o corpo e a pessoa – ou mais especificamente sobre o fim da pessoa e o destino póstumo do corpo, que abrem uma via potente para que se possa observar como o corpo está no centro da organização do mundo, como também está no centro das reflexões de Morais. Desobedecendo um pouco a interpretação da estrutura do livro como feita em movimentos, procuro sugerir a seguir uma tradução entre as metades ou partes que o compõem, para que observemos potências imprevistas do encontro entre elas.

A “guerra fundiária” em Mato Grosso do Sul é apresentada, no Capítulo 1, com uma articulação entre os dados de homicídios e suicídios de indígenas e a recuperação do histórico de espoliação e confinamento, que engatilha “epidemias de violência” (p. 63) e promove efeitos complexos, como a mistura (*jopara*), tão enfatizada pelos Kaiowá e Guarani ao tratar da vida nas reservas (p. 92-ss). Enquanto posiciona o leitor diante da consternação dos indígenas com a ausência de investigações acerca das mortes de seus parentes, Morais desenha – a partir dos levantamentos do Conselho Indigenista Missionário e principalmente dos trabalhos de Brand (1997, 2003), Katya Vietta (2007) e

da obra de Levi Pereira – um quadro histórico e estatístico deste contexto que apresenta a pior distribuição fundiária do país (p. 65). Mostrando de forma acurada como Estado e iniciativa privada se articularam no assentamento dos índios (p. 89), o autor fornece elementos para discutir questões sensíveis juridicamente, como o regime de escravidão ao qual os indígenas foram submetidos pela Companhia Matte Larangeiras e o status de “terra devoluta” que foi atribuído às áreas que essa população ocupava, permitindo a sua cessão àquela mesma empresa (p. 72-ss).

Chegando ao Capítulo 2, os contornos dessa guerra se fazem dolorosamente mais nítidos quando deparamo-nos com as atrocidades vivenciadas pela comunidade do tekoha Apyka'i – “o front surreal”, nas palavras de Morais, que recupera o histórico de violências sofridas por aquela comunidade (a partir do trabalho de Aline Crespe, marcadamente), para pensar sentidos das retomadas e, finalmente, fornecer elementos etnográficos potentes sobre as conexões entre terra, parentesco e resistência. O cerco, no Apyka'i, toma dimensões concretas, entre ataques de pistoleiros, ordens de despejo e sucessivas mortes por atropelamento. E a caracterização da guerra, oferecida por Morais, desdobra-se: de um lado, vê-se com bastante nitidez como o genocídio indígena na região não é operado apenas pelos fazendeiros armados com empresas particulares de “segurança”, mas passa também por mecanismos do Estado (judicialização dos processos de regularização fundiária, mobilização de forças policiais etc.). De outro, os indígenas estão sempre furando o cerco, e nos acampamentos de retomada não só se faz possível a resistência em “trincheira” – na qual se inverte a política de tutela ou se pressiona o Estado (p. 189) –, como também se anuncia a constituição mesma da vida na direção “do bom caminho” (que só é possível nas terras retomadas), como tanto falam os rezadores kaiowá.

Esse último ponto é digno de nota. Se o esforço central do Capítulo 2 é o de delinear a territorialidade específica que o cerco impõe aos indígenas e de traçar um conceito analítico de acampamento de retomada, o texto concentra a discussão na parte em que, segundo indica o próprio autor, busca-se traçar um panorama da territorialidade “na perspectiva do Estado”. É então traçada uma distinção em relação à maneira como os próprios índios apresentaram ao etnógrafo a territorialidade – “isto é, como imbricação direta com o corpo e com a escatologia” (p. 200). Não deixa de ser inquietante a separação de registros, inclusive porque mesmo ali onde a “perspectiva do Estado” é colocada em primeiro plano, o material etnográfico de Morais nos leva para outro lugar. Em todo momento os efeitos do cerco é atravessado por um registro distinto – como no argumento de que a territorialização nas reservas produz a reterritorialização nos acampamentos (p. 169), por exemplo. Vê-se, então, o aspecto central da retomada como “ponto de relações” (p. 191) com outros acampamentos,

apoiado por redes de parentesco, ou ainda se vislumbra a força das retomadas no sentido de produzir relações específicas no contexto dos rompimentos do cerco.

Pode ser que haja nessa produção de relações próprias da batalha nos acampamentos de retomada (uma socialidade da luta, talvez) possibilidade de fazer com que os distintos registros se toquem: sobretudo se for levado em conta que o parentesco é um aspecto fundamental da resistência ao cerco, como o é a presença dos mortos e todo o sistema de cuidados que Morais descreve na segunda metade do livro. Ora, pode ser que a discussão já iniciada no Capítulo 2 frutifique mais a partir, justamente, de uma tradução da segunda parte do livro na primeira, por assim dizer. Isto é, permitindo que as teorias kaiowá e guarani do corpo e da pessoa nos abram perspectivas para pensar terra e territorialidade – trazendo para o olhar sobre a resistência ao cerco toda a densidade da ligação entre corpo e terra que a segunda parte do livro tão acuradamente apresenta. Morais esboça (mas não estende) dois movimentos de aproximação nesse sentido. O primeiro apresenta, no início do Capítulo 3 e suscitado por um discurso do xamã Ataná Teixeira em uma recente retomada, a expressão guarani *tekoharã*, que designa “o lugar em que queremos viver segundo nossos costumes” (p. 202). Esta aparece aliada à noção de *tekojojara*: a “justiça” de viver “igual a Deus”, que se pode ter estando “no bom caminho”, na terra (p. 207) – ou melhor, na terra retomada, no *tekoharã*, e não nas reservas (essa espécie de sombra que ronda o livro), onde não se pode viver do jeito bom (p. 204).

A essa elaboração o autor ligará o argumento de Spensy Pimentel sobre como o profetismo não se refere apenas à ascese, mas se confunde com os movimentos de retomada (p. 207); em seguida, todavia, deixa a questão aberta, sinalizando apenas que é esse o rumo que a sua discussão sobre territorialidade e o corpo kaiowá toma. O segundo movimento de aproximação se dá no início do Capítulo 4, quando é introduzida a expressão *jaha jaike jevy!* – “vamos entrar e recuperar!” –, a partir do trabalho do antropólogo kaiowá Tônico Benites. Ali Morais destaca a ligação dessa expressão com a preparação para os movimentos de retomada, na qual os xamãs rezam para despertar os *tekojara*, espíritos “protetores do modo de vida kaiowá” (p. 283), que adormecem com a ausência dos índios na terra. Essas entidades têm a sua presença na terra selada, quando é fincada *yvyra’i*, uma vara em torno da qual se dança, no momento da reocupação. Ora, o rendimento desses apontamentos para uma análise cosmopolítica das retomadas é evidente, e inclusive pode suscitar diálogos interessantes com outros contextos de retomadas, ou mesmo para expandir e aprofundar diálogos com a produção etnológica em Mato Grosso do Sul, com trabalhos como o do próprio Spensy Pimentel (2012).

Mas isso não é tudo: a riqueza etnográfica da segunda metade do livro pode render

ainda mais ao ser traduzida na primeira metade, fazendo com que um conceito kaiowá de terra “impacte” o conceito de política (parafrazeando um título famoso na antropologia), ao mostrar que a terra para onde (e contra o cerco) sempre se retorna, e sobre a qual se finca a *yvyra’i*, não é uma terra qualquer. Não pode ser – e talvez por isso, justamente, não haja *tekojoja* nas reservas, e sim nas retomadas. Com efeito, *não pode ser*: os corpos dos índios misturam-se à terra, como explica Otoniel Ricardo:

A pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família (...). O corpo faz parte do terreno mesmo (p. 262).

### Do corpo à guerra

A virada da primeira para a segunda metade do livro é também sentida pela centralidade que ganha o corpo – até então uma presença de fundo, que invade as páginas dos dois primeiros capítulos quando a etnografia nos coloca de pé no cemitério, junto a Dona Damiana, ou no confinamento das reservas. E não é à toa: ao longo do terceiro e do quarto capítulos, Moraes nos permite ver como o corpo organiza o mundo para os Kaiowá – e como a presença dos mortos na terra é uma via talvez incontornável para compreender isso. Ao fazê-lo, no Capítulo 3, o autor movimentava-se de dentro para fora (e vice-versa) da literatura guarani: primeiro se insere, ainda que brevemente, na discussão do tema clássico da “terra sem males”, propondo uma leitura dessa expressão mais próxima do sentido de “lugar de abundância” e da ideia de que nessa terra não se morre – levantando, entre outros pontos, uma possibilidade potente de articulação com a ideia de “imperecibilidade”, presente do trabalho de Daniel Pierri (2013) junto aos Mbyá. Em seguida, Moraes recupera o acúmulo da literatura guarani sobre alma, para então voltar-se a uma discussão em torno da noção da pessoa guarani que, por sua vez, desembocará numa espécie de ponto de giro do livro. Trata-se da exposição magistral feita a ele pelo professor kaiowá Daniel Leme Vasquez, que invertendo a leitura canônica sobre a bipartição das almas da pessoa guarani ao explicar como a divisão entre corpo e alma se desdobra numa segunda, do corpo ele mesmo, oferece o que Moraes chama de uma *teoria do fim da pessoa* (p. 238).

A discussão segue então um rumo definitivo, com o esforço de Moraes em compreender o destino póstumo do corpo kaiowá, a partir da diferença entre as parcelas

material e imaterial do corpo, sinalizadas por Vasquez. Sobre a primeira (de ossos, sangue, carne), destaca-se a tensão que o autor provoca no senso comum a respeito da aversão que os povos tupi (e ameríndios em geral) teriam aos mortos – uma questão que certamente ainda merece discussão mais extensa. Já no Capítulo 4, é o espectro do corpo que ganha proeminência: o *angué*, figura central no complexo de cuidados que os vivos precisam observar, como dar de comer e beber aos mortos, ou oferecer cigarros que em vida eram apreciados. Os mortos estão na terra, e o corpo organiza o espaço e as dinâmicas nos acampamentos – vê-se nitidamente pela etnografia do velório e do enterro de uma liderança kaiowá no Apyka'i, então apresentada por Moraes. Esse ponto é ainda estendido pelo autor, que faz uma aproximação instigante entre casa de reza cemitério, partindo de uma primeira associação entre casa e cruz que já está em um mito sobre a origem da primeira, e entre casa e túmulo, conforme enunciam os indígenas. A correlação se desdobra ainda em outra, entre a cruz que se finca no túmulo – *kurusu* – e o corpo, para então multiplicar-se: a partir dela, o autor pensa os *chiru*, as cruzes que os rezadores sempre têm em mãos (e que com eles são profundamente identificadas) e que é, também, uma imagem fundamental para a organização do cosmos e de tudo que existe. Esteio do mundo, o *chiru* é o próprio Ñanderu, como é matéria do corpo kaiowá e guarani: ou, nas palavras do professor Eliel Benites, “nós também somos cruzes” (p. 327).

## Referências

- BRAND, Antonio (1993). O confinamento e seu impacto sobre os paí/ kaiowá. Dissertação de mestrado em História Íbero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.
- \_\_\_\_\_. (1997). O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/ guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese de doutorado em História Íbero-Americana. Porto Alegre IFCH/PUC-RS.
- CRESPE, Aline (2009). *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados – MS (1990-2009)*. Dissertação de mestrado. Dourados: FCH/UFGD.
- PIMENTEL, Spensy (2012). Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.
- VIETTA, Katya (2007). *Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos kaiowá de Panambizinho (Dourados, Ms) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

Recebida em 05 de abril de 2018

Aceita em 29 de julho de 2018

LEAL, Natacha S. 2016. Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite. São Paulo: Hucitec/Anpocs.

Míriam Rebeca Rodeguero Stefanuto  
Mestre em Antropologia Social pela  
Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)  
[miriamstefanuto@gmail.com](mailto:miriamstefanuto@gmail.com)

“talvez fosse melhor para o sistema produtivo se as carcaças se produzissem sozinhas, evitando o contato com este intermediário problemático” (Sordi 2013: 116).

O “intermediário problemático” a que se refere Caetano Sordi são os animais de corte. Aqueles que, mesmo dentro de indústrias cada vez mais mecanizadas e automatizadas, permanecem agentes intencionais e, com suas intenções de sobreviver, resistem como podem ao abate, e ora comovem, ora enfurecem, os trabalhadores que têm de lidar com essa matéria prima viva das indústrias de carne. A linha de produção seria ainda mais previsível e fluida se fosse possível, de algum modo, produzir carne sem matar animais.

A antropologia se dedica já há algum tempo a olhar mais de perto para o funcionamento das indústrias de carne, desde a criação de animais até a exposição dos seus produtos pouco antes de chegarem ao prato dos consumidores. O que se destaca nessa trajetória produtiva é o esforço em desvincular os animais da carne que eles se tornam, como se, de fato, já produzíssemos carcaças sem “intermediários problemáticos”. Mesmo na literatura, diante dos matadouros de Chicago o olhar se esquia e prefere ignorar a “carne torturada” dos animais, mas também dos trabalhadores, nas linhas de produção (Brecht 2001).

O livro de Natacha Leal, por sua vez, surpreende por tratar de uma pecuária em

que não seria possível, mesmo que se desejasse, subtrair os animais da produção de um gado de elite ou afastá-los dos criadores envolvidos. Cada espécime é a materialização do conhecimento que envolve esse mercado, onde os animais e seus donos produzem-se mutuamente enquanto elite, de modo que seria impensável separá-los, como é muito bem apresentado pela autora nas várias esferas – históricas, políticas, científicas e familiares – em que se misturam bois e homens.

No primeiro capítulo, “Conversa pra boi dormir: raça, seleção, registro e o gado zebu”, a autora realiza breve apanhado histórico dos primeiros passos em direção à formação de um negócio em torno do gado de elite no Brasil. Desde que os bovinos começaram a abrir espaço para a colonização, o país não cessou de sentir os efeitos dessa presença em diferentes conjunturas econômicas, sociais e políticas. Depois de rasgar os sertões do Nordeste, ser charque no sul do país e atender às demandas da mineração, a pecuária aparece como alternativa àqueles que anteriormente exploravam ouro no centro de Minas Gerais. A região primeiramente conhecida como Sertão da Farinha Podre e, posteriormente, como Triângulo Mineiro, era propícia à criação de gado e próxima do primeiro abatedouro instalado no Brasil, em Barretos, no interior paulista. Foi ali que, ao longo do século XX, Uberaba acabou por tornar-se importante fornecedora de animais enviados para o abate e criadora dos espécimes de elite mais caros do mundo.

Os detalhes da entrada dos zebus em solo brasileiro são incertos, mas é possível afirmar que as primeiras importações de animais vieram do continente africano e, mais tarde, da Índia. O objetivo dessas primeiras aquisições de espécimes de elite indianos era a busca de animais “raçadores” para promover cruzamentos mais controlados e, assim, corrigir o sangue “diluído” das primeiras reses trazidas ao país, muitas “azebuadas”, mas poucas de “puro-sangue”. No caminho para a criação do gado zebu, surge a raça Indubrasil, considerada “legitimamente brasileira”, que viveu seu apogeu entre os anos 1930 e 1940 e depois cedeu espaço ao gado Nelore, também zebu, e que hoje compõe 80% do rebanho nacional.

No processo de selecionar animais a partir de “raçadores” estrangeiros e estabelecer critérios rígidos de definição dos tipos bovinos, a ABCZ (Associação Brasileira de Criadores de Zebu, importante personagem do livro) criou os registros genealógicos dos animais a fim de mapear e controlar o parentesco do gado de elite. A rigidez dos registros faz com que os animais cadastrados sejam puros de origem, mas não garante a um animal ser de elite, ou ter *pedigree*. Além de ser “belo” e “simétrico”, o animal deve corporificar o trabalho do criador que o produziu. O *pedigree*, o animal, de fato, de elite, se faz com um fenótipo específico, mas também com o processo de seleção dos animais, das famílias

criadoras e das vendas de material genéticos e leilões bem-sucedidos bem sucedidos.

Para muitos zootecnistas e veterinários, as tecnologias reprodutivas e programas de aprimoramento genético superam critérios subjetivos e a preocupação com o fenótipo dos animais, e permitem intervenções mais precisas e seguras na seleção dos espécimes. É a partir da genética que técnicos e cientistas argumentam que muitos animais sem registros genealógicos, ou aqueles que são puros de origem, mas não participam de leilões, possuem “valor genético” superior aos dos espécimes de elite. Segundo eles, as preocupações do mercado do gado de elite estão alheias às demandas da produção de carne, valorizando beleza e simetria demasiadamente e causando poucos efeitos positivos no gado destinado à indústria da carne.

No segundo capítulo, “Entre fazendas e laboratórios”, a autora mostra que, apesar das contradições, o mercado de gado de elite não ignora os avanços em tecnologia e genética, muito pelo contrário. Os animais são não somente espécimes exemplares de suas raças como são encarados, e comercializados, como “depósitos de capital genético”. Nesse sentido, um animal é leiloado e avaliado por tudo aquilo que ele é e materializa, mas também por tudo aquilo que ainda será por meio da influência e efeitos da venda de seu material genético para inseminação – ou seja, na qualidade de sua descendência.

O gado de elite tem como objetivo ser um “modelo racial” para o gado de corte, melhorando os espécimes comuns que se destinam ao abate e processamento<sup>1</sup>. E são modelos criteriosamente selecionados. Nas fazendas de criação de gado de elite, os espécimes que não atendem às exigências são enviados para o abate, ou, como dizem os próprios criadores, para o “descarte”. Assim, aquilo que aparece como a finalidade dos exemplares de elite é também encarado como um mercado de rejeitos, onde os valiosos genes de elite se dissipam entre animais anônimos destinados a ser carne. Mas o gado de elite possui outros modos de se diferenciar. Apesar da eficácia em evitar doenças ou produzir determinadas características, os genes não se comparam ao “sangue”, pois é esta substância que contém um determinado fenótipo, mas também certo temperamento e uma potência próprios do gado de elite. E a distinção entre ambos alcança aqueles que lidam com os materiais: os genes, dissipadores, são manipulados pelos donos comuns de gado comum; aqueles que trabalham com sangue, potente, estes são os criadores de gado de elite.

No terceiro capítulo, “Do valor do gado de elite”, a autora se demora um pouco

---

1 Contudo, apesar de um melhoramento genético dos rebanhos alcançado pela utilização de sêmen de reprodutores com considerável “mérito genético”, somente 12% das matrizes do rebanho nacional são inseminadas (Baruselli 2016).

mais para falar sobre os leilões, os luxuosos eventos em que são julgados bois e homens. Ao mesmo tempo, é o momento, na pecuária brasileira de elite, em que mais aparecem as mulheres, pois são as filhas, esposas ou irmãs dos criadores, muitas vezes, as principais encarregadas de organizar os leilões nas fazendas das famílias. E saber “fazer leilão” é crucial para estabelecer e manter relações nesse meio, tanto quanto saber “fazer gado”. Um leilão ganha prestígio por receber criadores famosos no mercado de elite, mas também por oferecer um *menu* à altura de seus convidados e por ser animado por aqueles que vão apenas observar e se divertir. Além disso, é de muito bom tom, após ter uma rês adquirida por um alto preço no mercado de elite, comprar, também por altas cifras, um animal daquele com quem se fez negócios anteriormente.

No evento que mobiliza diversos tipos de profissionais, são avaliados criadores e criaturas, e ambos precisam ter “algo a mais”, que é produzido mutuamente pelos pecuaristas, que colocam em prática sua *expertise*, e pelos animais, que são o resultado desse conhecimento. Esse “algo a mais” é decisivo no valor de um espécime de elite e sofre mudanças ao longo das trajetórias de animais e homens. Uma rês premiada tende a valorizar os genes de sua mãe, mesmo que esta não frequente mais as pistas de leilão, e fazer seu dono ser ainda mais reconhecido. Da mesma forma, muitos animais são bem avaliados em grande parte por possuírem, tal como uma obra de arte<sup>2</sup>, a “assinatura” de determinado criador. Opera, portanto, uma construçãoconstrução mútuas – e interespecífica – de reputações.

Nos leilões, assim como na criação dos animais de elite, mais do que o olhar técnico de zootecnistas e veterinários, importa o “olhar treinado” de criadores experientes, capazes de enxergar potencialidades e nuances em cada espécime em particular. O olhar é treinado na prática, lidando com os animais, mas também é algo que está “no sangue” daquelas famílias de criadores que possuem uma notável trajetória junto ao gado de elite.

No quarto capítulo, “O sangue dos zebus e dos zebuzeiros”, impressionam a proximidade das genealogias dos espécimes de elite com as de seus criadores, e o quanto recuperar a história das primeiras seleções e importações de gado de elite é reconstruir a história familiar de seus criadores. Quando os primeiros “raçadores” foram trazidos ao país, eram promovidas cruzas entre eles e vacas de mesma raça ou fenótipo semelhante. As filhas resultantes desses acasalamentos também eram colocadas para gerar filhas com os “raçadores”, e o mesmo acontecia com as netas. Esse processo possibilitou criar linhagens

2 Se um espécime de elite é similar a uma obra de arte que leva a assinatura de seu dono e “encanta” os olhos ao ser apreciada, o mercado de gado de elite também se assemelha ao da arte no quesito “lavagem de dinheiro”. Assim como uma obra de arte, as estimativas do preço de um animal de elite estão cheias de subjetividade, o que facilita forjar grandes ganhos com vendas a preços exorbitantes (Gaspar 2017).

de animais que compartilhavam de um conjunto de características similares. A endogamia também tinha por função concentrar, no “sangue” dos zebuzeiros, o saber sobre o gado, e, fora dele, aproximar os familiares em um “convívio” com mercado e a criação do gado de elite.

Mas não só de concentração e pureza se faz um bom sangue. Em alguns momentos, é preciso fazer o inverso e “refrescar” o sangue das linhagens bovinas, inserindo espécimes novos e mais distantes, ainda que também, claro, “de elite”. Da mesma forma, o surgimento de investidores e interessados que não se fizeram nas fazendas, renova o mercado de gado de elite brasileiro. Os novatos, que se aventuram nesse universo sem ter conhecimentos e “bom olho” no sangue, precisam ser “iniciados” pelos zebuzeiros mais antigos, dos quais recebem assessoria. Talvez não venham a adquirir tão acuradas habilidades, mas podem, no “convívio” e frequentando feiras e leilões, tornarem-se melhores zebuzeiros. Por isso é essencial não se manter um investidor interessado apenas no lucro, mas procurar saber sobre o gado e “familiarizar-se”.

O quinto e último capítulo, “O boi tropical”, explora o modo como o processo de desenvolver um tipo de bovino esteve associado, também, a um projeto de país. Para uma nação mestiça, foi produzido também um boi mestiço, cujo sangue ora era apurado e engrossado, ora era “refrescado” com a inserção de novos genes e espécimes. Tal mestiçagem, contudo, não impediu que a pecuária de elite se alinhasse ao discurso eugenista que marcou as primeiras décadas do século XIX. Assim como se buscavam, e se buscam ainda hoje, bois e vacas cada vez mais aperfeiçoados através de cruzas específicas, intencionava-se chegar a um humano melhor por meio do branqueamento. Contudo, enquanto o humano deveria ser aperfeiçoado em direção à suposta superioridade europeia, o gado brasileiro caminhava na direção de ser resistente às verminoses e ao sol tropicais por meio de cruzamentos com animais que não eram europeus, os zebus indianos.

Antes considerados animais exóticos, dignos de serem exibidos em zoológicos pelas suas imponentes corcovas (os cupins), os zebus foram sendo construídos como modelos não só estéticos e raciais, mas de desenvolvimento. Na mesma trajetória, as famílias de fazendeiros, que antes precisavam se aventurar em expedições à Índia em busca de animais de elite, hoje produzem e comercializam os espécimes de elite mais caros do mundo em solo brasileiro. Apesar de alguns impasses e desvios, a reverência aos criadores de gado de elite sempre esteve presente por parte de governantes ou candidatos ao governo, em alguns casos sendo eles mesmos os próprios criadores. Desse modo, os interesses da pecuária e dos governos brasileiros convergiam e convergem em propostas similares de colonização do território e investimentos.

Zebus e zebuzeiros foram se produzindo e se inventando mutuamente ao longo dos anos, sustentando-se enquanto elite na manutenção de um sangue apurado e potente e em relações de parentesco humano e bovino. Mantêm-se distantes de uma pecuária em que o vínculo entre humanos e animais não é da ordem do parentesco ou do convívio, mas da partilha das mesmas linhas de produção de carne que matam ininterruptamente uns enquanto exaure os corpos de outros. Mantêm-se ainda, com sua força econômica e política, como um dos sustentáculos da ideia do agronegócio como vocação brasileira, e promete melhoramentos significativos para animais de corte, mas não ao ponto de borrar a distinção entre ambos.

De encontro a essa pecuária não só autoproclamada, mas historicamente produzida, enquanto destino econômico bem-sucedido bem sucedido do país, o livro apresenta ferramentas e dados valiosos para pensar as contradições históricas e atuais que compõem as questões agropecuárias no Brasil. “Nome aos bois” trata, portanto, de uma pecuária e um país que, assim como zebus e zebuzeiros se fazem mutuamente, se construíram e se constroem enquanto projeto de nação e vocação econômica. Tão similares e com trajetórias que a todo o momento se cruzam, estão ambos, o boi e o país tropical, escorados na distinção entre gado, e pessoas, de elite e de “descarte”. E assim como é descartado o gado que não atende aos rigorosos padrões de uma elite bovina, são descartadas as pessoas que, de uma maneira ou de outra, se encontram no caminho das pastagens, fazendas, projetos e patas do agronegócio.

## Referências

- BARUSELLI, Pietro Sampaio. 2016. “IATF supera dez milhões de procedimentos e amplia o mercado de trabalho”. *Revista CFMV*, ano XXII, n. 69: 57-60.
- BRECHT, Bertold. 2001. *A Santa Joana dos Matadouros*. São Paulo: Cosac Naify.
- GASPAR, Malu. 2017. “O Rei do Gado - A trajetória política e os negócios privados de Jorge Picciani, o mais longevo presidente da Assembleia fluminense”. *Piauí*, ed. 126 (Disponível em <http://piauialternative.homolog.inf.br/materia/o-rei-do-gado/>, acesso em 11/07/2018).
- SORDI, Caetano. 2013. *Das Carcaças e Máquinas de quatro estômagos: Estudo das controvérsias sobre o consumo e a produção de carne no Brasil*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Recebida em 10 de julho de 2018

Aceita em 17 de julho de 2018

MUNHOZ, Sara R. 2017. O governo dos meninos:  
liberdade tutelada e medidas socioeducativas.  
São Carlos: EdUFSCar.

Janaina de Souza Bujes  
Doutoranda em Antropologia Social/PPGAS  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS  
[jsbujes@gmail.com](mailto:jsbujes@gmail.com)

No livro “O Governo dos Meninos: liberdade tutelada e medidas socioeducativas”, Sara Regina Munhoz realiza uma etnografia dos atendimentos em torno do cumprimento de medidas socioeducativas em meio aberto, por jovens criminalizados pela prática de ato infracional, na Obra Social Dom Bosco Itaquera, em São Paulo. Fruto das pesquisas desenvolvidas pela autora junto ao grupo Hybris<sup>1</sup>, a obra apresenta “a maneira como constroem as medidas socioeducativas, em seu caráter generalizante e individualizante” (MUNHOZ, 2017: 43), tendo este núcleo como um dos espaços que estão atravessados por inúmeras relações entre atores e instituições, entre os quais os jovens circulam, e que compõem a rede de atendimento socioeducativo.

Em um período de quinze semanas de pesquisa etnográfica, Munhoz acompanhou as atividades como voluntária junto à equipe de profissionais, composta por onze funcionários, em sua maioria pedagogos e psicólogos, responsáveis pelo atendimento dos jovens e de suas famílias, nas mediações destes com o Poder Judiciário. Ao longo do estudo, a autora expõe como as medidas cumprem, nos termos de Foucault (2005), um papel de “governamentalidade” destes jovens e de suas famílias. Isto porque as intervenções propostas, através por meio dos técnicos, visam instituir de forma *impositiva* modos de vida e oportunidades que perdurem para além do tempo de cumprimento da medida socioeducativa.

---

1 Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos e Socialidades (PPGAS-USP/UFSCar).

Além de acompanhar as práticas de intervenção delineadas pela equipe, Munhoz também percorreu os caminhos de elaboração e circulação das pastas e dos documentos, nos quais os jovens e as medidas são inscritos, conferindo materialidade às práticas de legibilidade e intervenção do Estado. Tais elementos, aparentemente desconexos e fragmentados, fazem parte daquilo que a autora identificou como “encaminhamentos”, que extrapolam o tempo das medidas socioeducativas, e seus (supostos) objetivos, e que compõem uma rede heterogênea (LATOUR, 2012), formada por relações entre os diversos atores, documentos e instituições, os quais constituem a política de atendimento socioeducativo aos jovens criminalizados.

No primeiro capítulo, a autora apresenta o “corredor das medidas”, o espaço no qual circulam aqueles que compõem parte desta rede, composta pelos jovens, seus familiares e a equipe técnica encarregada de fazer aquilo que a autora denomina como “pontes” com o Poder Judiciário. Localizado na lateral do Centro de Formação e Cultura (CFC), prédio em que está situado, é um espaço bem delimitado na Obra Social Dom Bosco Itaquera. Isto porque, conforme a descrição da organização espacial do local, é possível percebê-lo como, simultaneamente, junto e separado dos demais espaços de atividades.

É neste cenário que se produz uma série de narrativas, cujo papel de demarcar, vigiar e separar, contribui na constituição do espaço de circulação dos meninos e dos documentos, além da produção das narrativas das equipes técnicas, quanto aos encaminhamentos e acompanhamentos dos jovens às oportunidades que lhes são ofertadas. Embora não haja uma separação ou restrição explícita da circulação, o espaço é constantemente delimitado, vigiado, quando os diferentes públicos são separados entre o “pessoal das medidas” e o “pessoal do CFC”, estimulando-se, inclusive, a circulação ou permanência no espaço apenas quando em atendimento.

Os jovens, suas famílias e seus documentos são acompanhados, assistidos e estão em constante movimento no “corredor das medidas”. Sua disposição o constitui como um dispositivo de controle e vigilância da circulação, demarcando *quem* e *onde* pode circular, configurando e dando corpo às práticas ligadas às medidas socioeducativas. Desta forma, os jovens criminalizados participam junto com outros meninos das atividades culturais e esportivas do espaço que compõe o CFC; porém, o “corredor das medidas”, disposto na lateral do prédio, é um espaço vigiado para que os outros meninos, que participam das atividades do CFC, evitem por ele circular ou permanecer.

Assim, ainda que sutilmente, o espaço separa, hierarquiza e constitui o caminho interno e externo como um modo de produzir e gerenciar esta população de jovens. Para

que, de modo tutelar e sob vigilância assistida, o Estado se faça presente, oferecendo diversas oportunidades e evitando, com isso, que eles sejam “mordidos” pelo crime (MUNHOZ, 2017: 53), prevenindo, assim, um “mal que se adivinha” (VIANNA, 1999).

No segundo capítulo, Munhoz inicia com a descrição das atividades do núcleo de atendimento das medidas de liberdade assistida, quando propõe uma análise etnográfica dos atendimentos realizados pela equipe aos jovens e aos seus familiares. A partir de um conjunto de saberes específicos, os técnicos produzem diversos documentos e registros, com a escrita de relatórios e propostas de atividades a serem cumpridas pelos adolescentes ao longo dos atendimentos. Neste sentido, a autora demonstra como esta população vai sendo descrita e suas práticas vão sendo registradas, ganhando legibilidade pelos aparatos governamentais. Assim, não apenas os saberes e as percepções dos técnicos acerca dos jovens criminalizados produzem este grupo e seus documentos, mas também contribuem para orientar aos juízes sobre as possibilidades de ressocialização ou de extinção das medidas destes adolescentes.

Munhoz explora, através de sua observação participante, a ideia de *oportunidade* que está constantemente sendo acionada no curso das medidas, em uma aliança entre assistência e repressão. O atendimento é entendido pelos técnicos como um conjunto de atividades que devem ser realizadas ao longo da medida e que serão descritas em documentos e relatórios. Compete à equipe técnica acompanhar, orientar e encaminhar o cumprimento da medida pelo adolescente. Isso envolve atividades que variam entre oficinas (de formação, profissionalização, documentos etc.), passeios ou acesso a serviços públicos exigidos pelo Juiz (educação, acompanhamento de saúde etc.), além de estimular a família para que também participe de atividades prescritas, como Grupos de Família ou Terapias Comunitárias.

Neste sentido, a forma como as famílias são engajadas a participar nas atividades e aquilo que os técnicos entendem como indispensável, para um adequado cumprimento das medidas, emerge na descrição etnográfica e traz à luz a dimensão de intervenção das medidas socioeducativas entre todas as pessoas que se relacionam com o jovem criminalizado. Nos registros sobre a “dinâmica familiar”, os controles da vida familiar e, sobretudo da mãe, a responsabilidade de evitar os desvios e buscar a reestruturação do jovem são mecanismos constantemente acionados — assim como a formação de um vínculo com os técnicos, cujo papel de ponte com o Juiz é fundamental —, como estratégias importantes para que o processo de socioeducação seja satisfatório.

As funções que a equipe técnica acredita que deva desempenhar nas relações

com os jovens e seus familiares, ao delinear os atendimentos a partir da determinação judicial, assumem uma dimensão central no curso do cumprimento das medidas. Segundo Munhoz (2017: 83), eles são entendidos como “pontes”, na medida em que os técnicos constroem, através dos documentos, os adolescentes que pretendem revelar e são eles, também, capazes de interceder pelos jovens e suas famílias junto aos juízes. Assim, o trabalho da equipe envolve uma série de estratégias de convencimento que variam desde mecanismos disciplinares que passam por ameaças, pelo caráter obrigatório, punitivo e responsabilizador das medidas, até as narrativas de oportunidades como transformadoras de vida, seja nas conversas com os jovens e suas famílias, seja na elaboração dos relatórios e dos documentos aos juízes.

No capítulo três, Munhoz atém-se na descrição da elaboração e da circulação dos documentos que compõem e materializam o cumprimento da medida socioeducativa. Especialmente, “na forma como os técnicos se esforçam por fazer com que os documentos tenham agência quando circulam entre o núcleo e o Poder Judiciário” (MUNHOZ, 2017: 109). A autora demonstra o papel que estes artefatos desempenham, na medida em que são indispensáveis para comunicar as atividades realizadas no curso dos atendimentos e que carregam as narrativas que produzem os jovens para os quais as medidas se destinam. Além disso, evidenciam um rol específico e limitado de possibilidades que são constituídas e oferecidas nas práticas da socioeducação.

Neste sentido, a equipe investe boa parte do seu tempo e dos seus esforços na reflexão sobre como desempenhar este trabalho. A elaboração destes registros adquire centralidade como parte do atendimento pelo esforço para equacionar uma forma de escrita e o estabelecimento de metas padronizadas conforme a especificidade de cada jovem e considerando as variações constantes que os atendimentos envolvem. Se para a maioria dos técnicos seria sua missão o oferecimento de oportunidades e de orientação, para que os jovens cumpram adequadamente suas medidas, eles também sabem que cabe a eles o domínio preciso de termos, expressões e argumentos da linguagem técnica ao apresentar suas percepções sobre os jovens atendidos, as atividades que desempenham e suas possibilidades de ressocialização àqueles que, finalmente, têm o poder de decisão: os juízes.

Assim, a autora nos apresenta a multiplicação dos registros e documentos, que se inicia no termo de entrega (que formaliza a “entrada” do jovem no núcleo Dom Bosco e traz as medidas que ele deverá cumprir com a duração de cada uma delas), passando pelo Relatório Inicial (que contém informações sobre a escolarização, a documentação, a situação familiar e uma breve avaliação do técnico) e, posteriormente, o Plano Individual

de Atendimento (chamado por sua abreviatura, PIA, que é o documento previsto em lei e exigido judicialmente, que servirá de base e marcará o início do cumprimento da medida).

Munhoz descreve o esforço dos técnicos para produzir os documentos e como estes artefatos, ao circular entre o núcleo e o Poder Judiciário, contribuem na construção de meninos específicos, os quais são acessados pelos juízes apenas através destes documentos. É possível observar o protagonismo dos documentos para que os meninos “deem entrada” no sistema e sejam registrados no núcleo, quando precisam se apresentar-se com os seus pais ou responsáveis, levando o “Termo de Entrega sob Responsabilidade”, para dar início ao cumprimento da medida ali definida (MUNHOZ, 2017: 112-113).

É a partir deste documento que uma série de outros registros e de determinações são produzidos e que informarão as possibilidades de manejo destes jovens (Ordem de Execução, Plano Individual de Atendimento, Relatório Inicial, Ficha de Movimentação de Caso etc). Da entrega do termo às secretárias, conferindo existência aos meninos quando ele são inseridos no sistema e passam a ter uma pasta, os documentos registram as exigências e os silêncios, as possibilidades e os limites dos atendimentos. Estes artefatos, ao se multiplicarem em seus anexos, com as diferentes linguagens e lógicas que são acionadas na produção das narrativas, conferem existência a estes jovens e servem como provas que materializam não apenas o cumprimento das medidas, mas os processos de legibilidade e produção de conhecimento, característicos das burocracias estatais (RILES, 2006).

Assim, a análise etnográfica dos documentos, realizada pela autora, permite um olhar diferenciado que ilumina o “ato de documentar” nas práticas dos técnicos, isto é, como ele é feito, o que significa e quais os efeitos que produzem nos diferentes contextos e espaços pelos quais estes documentos circulam (LOWENKRON; FERREIRA, 2014). Se antes o plano de ação, previsto nos contratos de compromissos, não precisava ser encaminhado ao Judiciário e permitia maior flexibilidade para sofrer alterações, com as modificações legais e a obrigatoriedade de apresentação do PIA ao juiz, os técnicos investem um tempo considerável para produzir documentos cujo modelo atenda às expectativas legais e judiciais, garantindo algum espaço criativo.

Através do debate e confecção dos modelos destes documentos, os técnicos detém certo controle sobre os relatos, os limites e as possibilidades de cumprimento das medidas. Com expressões ou termos mais genéricos ou abstratos, eles conseguem não só descrever o que ocorreu e atender o “sistema duro das legislações”, mas englobar uma gama mais ampla de ações da “vida móvel”, criando margens para modificações, imprevistos ou

possibilidades futuras que possam surgir no curso das medidas (MUNHOZ, 2017: 115). Neste processo de produção de documentos, é possível percebê-los como significativamente semelhantes, isto é, como várias versões ou resumos dos atendimentos, dotados de uma série de artifícios políticos, através dos quais os técnicos precisam controlar **o quê** e **como** dizer, pois estes documentos “são janelas através das quais o juiz vê o menino — da maneira que o técnico o quer apresentar” (MUNHOZ, 2017: 142).

Para Munhoz, este esforço argumentativo para descrever suas percepções e ocultar aquilo que acreditam que possa afetar os jovens e suas famílias, não se trata de manipulação dos relatórios, mas uma tentativa de mobilizar o saber técnico, aliado com o conhecimento sobre a trajetória dos jovens e de suas famílias, para convencer o juiz de que as oportunidades e os encaminhamentos foram realizados. E que, em última instância, a opção de seguir tais orientações é do jovem e de sua família, considerando que a medida “tem tempo” para ser cumprida. E em especial, como os técnicos articulam as práticas de atendimento ao contexto de cada adolescente, considerando as limitações e as possibilidades das oportunidades existentes, até o término das medidas. Desta forma, a autora destaca a dimensão relacional que envolve a construção e reconstrução dos saberes, das práticas e dos documentos que, na medida em que são produzidos, também produzem, na sua circulação, as decisões sobre os atendimentos e as suas medidas.

Seguindo na análise das narrativas produzidas nestes documentos, no capítulo quatro, Munhoz problematiza a ideia de ressocialização que, nas práticas da socioeducação do núcleo, está constantemente relacionada à noção de oportunidade. A autora aponta que os técnicos consideram, pelo menos, três variáveis para avaliar a ressocialização dos jovens. A primeira relaciona-se com o número de atividades realizadas na (ou pela) medida socioeducativa, as quais estão previstas na legislação, são exigidas pelo juiz e acompanhadas pela equipe técnica, quando denotam o amadurecimento dos jovens. Cabe aos técnicos a complexa tarefa de manejar e individualizar o atendimento, em um espaço de flexibilidade relativa, considerando as opções possíveis e exigências judiciais, delineando as atividades propostas aos jovens. Dos adolescentes, eles esperam iniciativa (expressa pelo engajamento e pelo cumprimento das etapas) e avanço, isto é, que desenvolvam autonomia como cidadão e capacitação para o trabalho, algo entendido como um atendimento bem-sucedido de ressocialização.

Para atingir os objetivos da medida, um outro elemento levado em conta pelos técnicos é o tempo de realização das atividades. Segundo Munhoz, para que os efeitos sejam potencializados ao máximo, a partir das características de cada adolescente e como parte do processo de individualização dos atendimentos, é tarefa dos técnicos avaliar e

equacionar o tempo das medidas, sinalizando ao Juizado para que este não seja demasiado curto ou demasiado longo. Esta individualização, que é apresentada aos jovens como uma oportunidade de mudança de vida, envolve uma série de práticas de poder tutelar (SOUZA LIMA, 2002) que, como bem demonstrado pela autora, extrapolam a proporcionalidade e a dimensão punitiva do ato infracional cometido. Tais práticas atravessam não só a constituição destes sujeitos (como pessoas em desenvolvimento) mas também de suas famílias e para além do tempo da medida.

Por fim, Munhoz traz os debates das equipes e a relação dos técnicos com o Poder Judiciário nas audiências sobre o cumprimento das medidas. É neste momento que emergem as divergências entre aquilo que as equipes entendem como mais adequado, considerando suas experiências cotidianas e vivências com os jovens, e as percepções dos julgadores sobre os objetivos pretendidos (e alcançados) nas medidas. Daí a importância do papel das equipes técnicas (enquanto mediadoras entre os jovens e suas famílias e destes com a rede de atividades e com o poder judiciário) e a centralidade dos documentos produzidos por elas (ante a multiplicidade de leis e diretrizes), uma vez que o cumprimento da medida socioeducativa possui uma dimensão extralegal, acessível aos juízes apenas através dos técnicos e dos documentos produzidos por eles.

No entanto, o poder-saber dos técnicos é, simultaneamente, amplo (quando produzem os documentos e os jovens sobre os quais e pelos quais falam) e limitado (quanto aos efeitos e as definições de ressocialização). Dessa forma, os efeitos deste poder lhes atravessam, mas não lhes compete a decisão final, fazendo com que não seja possível prever seguramente seus desdobramentos. A possibilidade de extinção da medida é sempre incerta e, neste sentido, este espaço discursivo precisa ser encarado constantemente como local de disputas sobre o que se entende por ressocialização.

Em suma, o trabalho de Munhoz traz à luz as dinâmicas da socioeducação no cumprimento das medidas em meio aberto que não incidem apenas sobre o jovem por seu ato infracional, mas também envolvem o seu núcleo familiar, em um constante jogo de visibilidade e vigilância, que está para além da lei e do Poder Judiciário. Ao expor uma rede heterogênea de intervenções e os processos estatais de legibilidade, a autora demonstra como o poder se realiza nas suas práticas tutelares, constitutivas e pedagógicas e que, ensinando a “ser”, administra sujeitos dentro de uma lógica de mercado, valores, estatísticas, metas e oportunidades, reproduzindo hierarquias em diversos modos de governar.

**Referências:**

- FOUCAULT, Michel. 2005. *Microfísica do poder*. 21 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador, Bauru: Edufba, Edusc.
- LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. 2014. *Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers*. in: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2. July/December. Brasília, ABA. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/laura-lowenkron-leticia-ferreira-anthropologicalperspectives-on-documents-ethnographic-dialogues-on-the-trail-of-police-papers/>> Acesso em 24/01/2018.
- RILES, Annelise (ed). 2006. *Documents: artifacts of modern knowledge*. AnnArbor: The University of Michigan Press.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 2002. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: \_\_\_\_ (org.). *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Dumará/UFRJ, p. 11-22.
- VIANNA, Adriana de Resende Barreto. 1999. *Mal que se adivinha: polícia e menoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/MN.

Recebido em 04 de julho de 2018

Aceito em 28 de agosto de 2018

GARDNER, Katy and LEWIS, David. 2015.  
Anthropology and development: challenges for the  
twenty-first century. London: Pluto Press.

Inácio Dias de Andrade  
Pós-doutorando em Antropologia Social  
pela Universidade de São Paulo (USP)  
[inacio.and@gmail.com](mailto:inacio.and@gmail.com)

O livro de Gardner e Lewis pode ser lido de diferentes formas. O neófito antropólogo, interessado nas questões relativas ao desenvolvimento, encontrará um excelente balanço da produção científica dos últimos quase quarenta anos. O pesquisador experiente terá a oportunidade de acompanhar a atualização e o aprofundamento feitos pelos autores de questões teóricas importantes nesta edição revista do livro original *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*, de 1996. A obra ainda pode ser tomada como uma importante referência para o debate metodológico dentro das Ciências Humanas e como um ponto de partida para aqueles interessados no desenvolvimento da Antropologia Aplicada. Finalmente, ainda que não haja um esforço consciente de teorização, os autores enfrentam questões difíceis como agência individual e coerção estrutural, militância e engajamento político, mudança e transformação histórica e dilemas éticos no fazer etnográfico.

Entretanto, o livro também se situa num espectro mais amplo e relativamente recente da Antropologia. E aí, talvez, resida sua força e originalidade.

O trabalho de Gardner e Lewis pode ser entendido como mais uma das inúmeras tentativas de antropólogos de etnografar processos globais e analisar mudanças macroestruturais no cenário mundial. Nesse empreendimento, os autores delineiam cinco capítulos buscando reorientar conclusões anteriores, reafirmar opções teórico-metodológicas- metodológicas e ratificar a Antropologia do Desenvolvimento

como campo de pesquisa válido e atual. Para tanto, utilizam-se da frutífera conceituação do geógrafo Gillian Hart para delimitar o objeto de análise e as diferentes abordagens sobre o desenvolvimento.

Hart define dois sentidos estritos por meio dos quais o desenvolvimento pode ser abordado. O estudo do “*Big D*” refere-se ao campo de estudo que surgiu na década de 1980 — e que se debruçava sobre os impactos locais e efeitos discursivos do Desenvolvimento — e o aparato institucional montado após a Segunda Guerra Mundial, que ganha força com a descolonização e a guerra fria.

Dentro do escopo dessa primeira definição, a literatura em voga à época do lançamento do livro original preocupava-se em analisar o fenômeno desenvolvimentista por meio da crítica institucional de suas práticas e denunciava a origem etnocêntrica do conceito e do modo pelo qual legitimava intervenções políticas e projetos de engenharia social em áreas do globo tidas como hierarquicamente inferiores ao Norte desenvolvido. Baseados especialmente nas obras de Ferguson (1990) e Escobar (1995), os antropólogos do desenvolvimento passaram a conceber ONGs internacionais, agências governamentais e demais órgãos de cooperação como parte integrante de um sistema governamental mundial que delimitava o espaço geográfico e o campo discursivo do chamado Terceiro Mundo. Nesse sentido, ao privilegiar o complexo institucional criado pelo discurso desenvolvimentista, buscavam não só desconstruir o processo histórico pelo qual determinados países foram idealizados como lugares para intervenção especializada, como também compreender quais os efeitos práticos das políticas extensamente difundidas até então.

Desse modo, a análise do fenômeno desenvolvimentista deveria privilegiar a elucidação de suas reais finalidades, isto é, a expansão do poder burocrático estatal, a despolitização da pobreza – cujas causas seriam reduzidas às questões de ordens técnicas – e a manutenção e continuidade da rede autorreferenciada, que se tornou o sistema de ajuda internacional.

Assim, a obra original de 1996 foi pensada como um contraponto ao discurso dominante da época, procurando apontar caminhos alternativos àquilo que consideravam uma visão homogênea e estereotipada de um processo muito mais amplo e complexo. Embora as conclusões dos autores tenham inspirado uma profusão de estudos e análises bastante proveitosas, não é exagero dizer que algumas de suas lições não envelheceram bem.

É nesse ponto que a ferramenta conceitual de Hart parece servir aos autores. Na tentativa de retomar o poder analítico de suas ideias passadas, Gardner e Lewis buscam

reposicionar a abordagem teórica do campo. Logo, o estudo do desenvolvimento em minúsculo – ou o chamado “*little d*” – referir-se-ia à análise do processo histórico do desenvolvimento capitalista e ao desvelamento de suas contradições internas, de seus mecanismos de legitimação e dos meios pelos quais produz desigualdade. Ao interpelar o desenvolvimento dessa forma, Gardner e Lewis filiam-se a uma longa linhagem de antropólogos que buscaram compreender a produção de novas desigualdades, a reprodução de velhas hierarquias, o fluxo de bens, pessoas e mercadorias, e a sobreposição das lógicas locais a uma ordem externa remetendo-se a um sistema global, econômico e cultural, que se encontra em expansão. Além disso, ao se recusarem a tomar o “*Big D*” e o “*Little d*” como realidades distintas ou conceitos excludentes, os autores dão um salutar salto teórico para a compreensão do fenômeno desenvolvimentista como um processo abrangente e apontam em uma direção original para a utilização do potencial heurístico da ideia de desenvolvimento.

Nas 220 páginas que se seguem, os autores utilizam-se de tal ferramenta conceitual para reafirmar algumas de suas posições anteriores, ainda que relatos etnográficos, — alguns deles originários de suas próprias pesquisas descritas ao longo do livro — possam em contradizê-los.

Aqui se faz necessário um pequeno parêntese. Como os próprios autores fazem questão de deixar claro, ambos falam de uma posição bastante específica dentro do campo do desenvolvimento. David Lewis voltou-se para a Antropologia depois de uma pós-graduação multidisciplinar em Estudos sobre o Desenvolvimento e um longo período de trabalho no *Overseas Development Institute* em Londres – uma organização não-governamental de assessoria, consultoria e implementação técnica de projetos de desenvolvimento ao redor do mundo. Katy Gardner, por outro lado, é uma antropóloga com um extenso serviço prestado para a *British Overseas Development Administration*, agência estatal britânica de desenvolvimento.

Dessa forma, tanto o livro original de 1996 como a atual edição revisada se constituem como contraponto à visão desconstrucionista e pessimista do Desenvolvimento, do qual os autores foram parte. Para Gardner e Lewis, ainda que o desenvolvimento, em um nível discursivo, possa ter uma função hegemônica de despolitização burocrática, a realidade cotidiana das inúmeras esferas, agências, escritórios e projetos de campo que formam a estrutura institucional do Desenvolvimento é muito mais heterogênea e contraditória do que os estudos desconstrucionistas propuseram.

Destarte, o livro se torna uma espécie de guia prático para a militância política dos

antropólogos que desejam modificar a estrutura do desenvolvimento por dentro de suas entranhas. Nos dois últimos capítulos, os autores pontuam diferentes problemas que são costumeiramente encontrados em projetos desenvolvimentistas e sugerem meios pelos quais a etnografia poderia colaborar para o seu sucesso.

Embora sejam obrigados a concordar que algumas soluções propostas por antropólogos e ativistas do desenvolvimento durante a década de 1990 e apontadas como promissoras no livro de 1996 tenham sido incorporadas e despolitizadas pela máquina desenvolvimentista, nesta nova edição, os autores procuram reafirmar a potencialidade da etnografia para a melhoria do sistema de cooperação. Para tanto, não exaltam o antropólogo como depositário de um conhecimento particular de determinada área ou cultura, mas o apresentam como detentor de ferramentas específicas úteis à implementação de qualquer projeto. Nesse sentido, o antropólogo é tido como um facilitador para a compreensão dos termos do desenvolvimento entre beneficiários e cooperantes e como um agente indispensável na construção de consensos entre as diferentes partes envolvidas.

*“(...) development anthropologist should not be in the business of predicting what is the ‘best’ for the poor. In contrast, anthropologists working in development can help to facilitate ways for the ‘victims’ or ‘recipients’ (depending on the one’s perspective) to have voice in the development process, so that ultimately it is they who dictate their interests and the most appropriate form of developmental interventions” (Gardner & Lewis, 2015: 126)*

Antropólogos poderiam, portanto, ajudar de muitas maneiras: identificando diferentes grupos de interesse nas localidades atendidas, usualmente tomadas como unidades homogêneas por técnicos intervencionistas; desvelando meios locais para tomadas de decisões políticas e modos de produção e trabalho nativos; formulando metodologias para participação e inclusão das populações beneficiadas; avaliando impactos de melhorias já implementadas; acompanhando as comunidades ao longo do tempo, etc.

*“anthropological knowledge (...) can help to suggest more appropriate ways of getting messages across and enabling people to participate by using their own cultural idioms rather than those imposed from the outside” (Gardner & Lewis, 2015: 147)*

Essa é uma ideia corrente nos estudos que se seguiram às críticas da abordagem

desconstrucionista, para a qual o livro *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge* de 1996 foi um marco fundamental. Após o seu lançamento, muitos pesquisadores, ansiosos em reformar o desenvolvimentismo por dentro, procuraram analisar as diferentes esferas do sistema de ajuda e propor soluções para seus vícios.

Assim, nas brechas que surgiram na discussão especializada, as análises antropológicas posteriores buscaram etnografar locais fora das esferas de inscrição das instituições desenvolvimentistas ou modos de resistência e subversão de projetos ocidentais, ao mesmo tempo que jogaram luz na multiplicidade de agências, instituições, visões de mundo e atores envolvidos na manutenção dessa estrutura. Na mesma linha, outros autores – muitos deles também partícipes do aparato do desenvolvimento – buscaram reconfigurar a discussão (e as próprias práticas de intervenção) por meio de pesquisas que pretendiam inserir visões nativas dentro do corpus técnico das instituições de ajuda (Gow, 2008). Alguns privilegiaram conceitos como *brokers*, *courtiers* e mediadores de modo a focalizar as disputas políticas dentro e fora dos aparatos institucionais e a correlação entre as diversas esferas envolvidas. Muitas vezes, tais perspectivas se sobrepuseram (Mosse & Lewis, 2005 e Olivier de Sardan, 2001).

Nesse sentido, a discussão passou a oscilar entre defensores de uma reforma do sistema de ajuda — na qual os antropólogos teriam um papel fundamental — e análises que apontavam para a ineficácia de tais tentativas. Dessa forma, para Gardner e Lewis, nos dezenove anos que separam seus dois livros, pouca coisa parece ter mudado.

Ainda que reconheçam o poder despolitizador da máquina burocrática desenvolvimentista, demonstrando como conceitos como gênero, empoderamento e participação foram desprovidos de seu poder crítico e incorporados ao jargão técnico desenvolvimentista, em *Anthropology and Development: Challenges for the Twenty-First Century*, eles procuram reafirmar a potencialidade transformadora do D/desenvolvimento e o papel fundamental da antropologia militante nesse empreendimento.

Delegando ao antropólogo uma missão salvacionista, Gardner e Lewis imaginam que os diferentes “idiomas culturais” postos em contato pelas redes institucionais do desenvolvimento devem ter suas aspirações traduzidas e ouvidas. Nos termos de Hart, os técnicos do “*Big D*”, oriundos do processo histórico, econômico e cultural do “*Little d*” — e nele imersos —, necessitariam de apoio para perscrutar outras culturas e modos de vida. A problemática do contato entre diferentes culturas por meio de processos macroestruturais de qualquer natureza – seja missões evangelizadoras, o capitalismo em suas diversas fases históricas ou redes de ajuda internacional – não é necessariamente algo novo na

Antropologia, mas a busca por uma tradução com alguma finalidade intervencionista é menos recorrente e, ao meu ver, pouco problematizada<sup>1</sup>.

Dessa forma, resta-nos elucubrar (já que não temos resposta alguma ao longo do livro) qual é o estatuto da ideia de desenvolvimento com qual os autores trabalham e qual é a função imaginada que ele deterá em cada sociedade beneficiada após a devida tradução de experts.

Embora os autores sugiram que a mediação antropológica das diretrizes desenvolvimentista fará com que surjam inúmeras (e mesmo infinitas) definições sobre o que é o desenvolvimento, pode-se perceber que o desenvolvimento (ou uma definição minimamente universal do que ele pode ser) é necessariamente algo positivo. Ademais, os desenvolvimentos (em minúsculo e no plural) parecem denotar necessariamente melhorias materiais de comunidades particulares cujos parâmetros de implementação só poderão ser definidos de modo local e dialógico. Nesse sentido, embora de modo fantasmagórico e envergonhado, a presença de um imaginário europeizado e iluminista de um esclarecimento paulatino e progressivo teima em (res)surgir. Portanto, o D/ desenvolvimento proposto pelos autores detém uma forte acepção moral.

Na realidade, a ideia de comunidades falantes de posse de suas linguagens, comunicabilidade e interesses que visam discutir a natureza plural do desenvolvimento parece uma tentativa de extensão e internacionalização da razão comunicativa de Harbermas. Para além disso, o desenvolvimento também é tido como um fator de coesão social, como um modo de produzir entendimento e consenso em torno de um suposto bem comum universal.

Ainda que os autores reconheçam a existência de conflitos internos em comunidades atendidas, eles supõem que o desenvolvimento, esse elevado e fugidio patamar moral de bem-estar social e material, é algo para qual todas as sociedades, de uma forma ou de outra, desejam se dirigir – desde que sejam devidamente informadas sobre suas decisões e possam, com ajuda de seu antropólogo de plantão, se fazer ouvir.

Os autores parecem misturar conceitos clássicos de coesão e solidariedade social típicos de uma escola sociológica francesa com ideias de comunicabilidade e racionalidade caras ao imaginário da democracia ocidental. De um lado, esquecem-se de que muitas das sociedades ao redor do globo colocam sérios desafios à acepção comunitária das

1 Talvez possamos encontrar a origem dessas propostas nas pesquisas iniciais de Geertz em seu livro *Agricultural involution: the processes of ecological change* in Indonesia de 1963. Não é, então, de se espantar que Gardner e Lewis mantenham uma ideia de cultura bem próxima da de Geertz, pensando-a como um tráfego público de símbolos significantes que podem ser acessados, interpretados e traduzidos pelo antropólogo.

ciências sociais ocidentais – na África, um dos focos preferenciais do sistema de ajuda, muitas sociedades locais se reproduzem-se por meio do conflito (GLUCKMAN, 1955), e grande parte de seu “idioma cultural” está codificado para lidar com um perpétuo ciclo de ruptura e continuidade (TURNER, 1972). Como produzir consenso em uma sociedade que se reproduz pelo conflito?

Em segundo lugar, embora os autores afirmem – de um modo um tanto arrogante, devemos admitir – que aquilo que outros pesquisadores definiram como neoliberalismo, capitalismo ou dependência é parte integrante do campo de estudos sobre o D/ desenvolvimento que tomam para si, não há qualquer menção aos conflitos econômicos internos ao mundo ocidental. Ademais, apesar de a nova edição do livro ter sido lançada em 2015, não se empreendeu esforço algum para problematizar os abalos que o sistema representativo ocidental sofreu em 2011. Quais são os modos de representatividade política aos quais se referem? Seriam inspirados nos modelos democráticos ocidentais? Se sim, como lidar com as críticas de que muitos desses sistemas não servem para produzir consenso dialógico, mas para mascarar os conflitos, impedir a produção do dissenso e sufocar a verdadeira política dialógica?<sup>2</sup>

### Referências:

- ESCOBAR, Arturo. 1994. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.
- FERGUSON, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: “Development”, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1955. “The Kingdom of the Zulu of South Africa” In: Fortes, M. e Evans-Pritchard E. E. (Orgs). *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press, pp. 25-55.
- GOW, David. 2008. *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Durham: Duke University Press.
- MOSSE, David & LEWIS, David. 2006. *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Bloomfield, Connecticut: Kumarian Press Inc.
- OLIVIER DE SARDAN, J. P. 2001. “Les trois approches en anthropologie du développement”. *Tiers-Monde*, (42)168: 729-754
- RANCIÈRE, Jacques. 1996. *O desentendimento*. São Paulo, Editora 34.
- TURNER, Victor. 1972. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembo Village Life*. Manchester: Manchester University Press.

Recebida em 02 de julho de 2018.

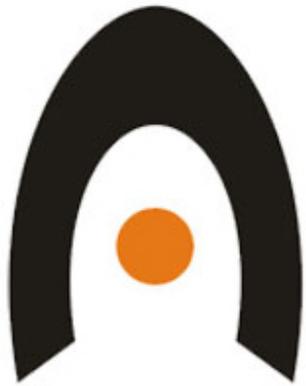
Aceita em 25 de agosto de 2018.

<sup>2</sup> Conferir Rancière (1996).

---

# Nominata de Pareceristas deste número

Alfonso Otaegui (PUC-Chile)  
Antonella dos Santos (Conicet)  
Carlos Machado Dias Jr. (UFAM)  
Celeste Medrano (Conicet)  
Clara Flaksman (UFBA)  
Clarissa Martins (UFSCar)  
Cinthia Rosso (Conicet)  
Débora Swistun (IDAES-UNSAM)  
Emilio Robledo (SECYT-UNC)  
Felipe Vander Velden (UFSCar)  
Florencia Tola (Conicet)  
Francisco Pazzarelli (Conicet-UNC)  
Geraldo Andrello (UFSCar)  
João Viana (UFES)  
Juan Martín Dabezies (CURE-Udelar)  
Marcelo González Gálvez (PUC-Chile)  
María Carman (Conicet)  
Maria Fernanda Torres Álvarez (Université Paul-Valéry-Montpellier III)  
Milena Estorniolo (EHESS)  
Pedro Mourthé (UFSCar)  
Peter Schröder (UFPE)  
Sheiva Sörensen (UFSCar)  
Verónica Lema (Conicet-UNC)



antropologia **social**  
programa de **pós-graduação**

