

**PROCESSOS E EFEITOS DA
PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS
COM POPULAÇÕES INDÍGENAS:
ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES**

CAMILA MAINARDI

TALITA LAZARIN DAL BÓ

TATIANA LOTIERZO

(org.)



*iU



UFG Universidade Federal de Goiás

Reitor

Edward Madureira Brasil

Vice-Reitora

Sandramara Matias Chaves

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons



A Coleção Diferenças

“A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFG e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica”.

Comissão Editorial da Coleção Diferenças:

Luis Felipe Kojima Hirano

Camila Azevedo de Moraes Wichers

Alexandre Ferraz Herbetta

Carlos Eduardo Henning

Janine Helfst Leicht Collaço

Conselho Editorial da Coleção Diferenças

Centro-Oeste: Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Souza (UFG) e Joana Fernandes (UFG)

Norte: Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM), Marcia Bezerra (UFPA)

Nordeste: Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN), Osmundo Pinho (UFRB)

Sudeste: José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara

(UERJ)

Sul: Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)

Logomarca criada por Sophia Pinheiro e Tatiana Lotierzo



© Editora da Imprensa Universitária, 2020

© Camila Mainardi; Talita Lazarin Dal Bó e Tatiana Lotierzo, 2020

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Allyson Moreira Goes

Capa

Allyson Moreira Goes

Imagem da Capa e Quarta Capa

Rosa Tisoy

Revisão

Ana Godoy

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

L973 Processos e efeitos da produção de conhecimentos com populações indígenas : algumas contribuições / organizadoras, Camila Mainardi, Talita Lazarin Dal' Bó, Tatiana Lotierzo. – Goiânia : Editora da Imprensa Universitária, 2020. 321 p.: il., figs. - (Coleção Diferenças)

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-93380-54-9

1. Antropologia indígena. 2. Políticas culturais. 3. Políticas educacionais. 4. Etnologia brasileira. I. Mainardi, Camila. II. Dal' Bó, Talita Lazarin. III. Lotierzo, Tatiana. IV. Título.

CDU: 37.02(=1-82)

Bibliotecário responsável: Enderson Medeiros / CRB1: 2276

**PROCESSOS E EFEITOS DA
PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS
COM POPULAÇÕES INDÍGENAS:
ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES**

CAMILA MAINARDI
TALITA LAZARIN DAL BÓ
TATIANA LOTIERZO
(org.)

***iU**

Editora da Imprensa Universitária, 2020

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
----------------	---

Clarice Cohn

APRESENTAÇÃO	16
--------------------	----

Camila Mainardi

Talita Lazarin Dal Bó

Tatiana Lotierzo

PARTE I

POLÍTICAS EDUCACIONAIS E TRANSFORMAÇÕES POSSÍVEIS...	35
---	-----------

1. Etnologia brasileira: alguns caminhos de uma antropologia indígena ...	36
---	----

Dominique Tilkin Gallois

Adriana Queiroz Testa

Augusto Ventura dos Santos

Leonardo Viana Braga

2. Estudantes indígenas nas universidades: sobre modos de conhecer, de construir relações e de traduzir conhecimentos.....	75
---	----

Talita Lazarin Dal Bó

3. "Yepalogia": um experimento de reflexividade indígena e de antropologia simétrica	120
---	-----

Lorena França

João Paulo Lima Barreto

Ernesto Belo

PARTE II

MATERIALIZAÇÃO DE SABERES 139

4. Dos corpos, a terra: notas sobre a criatividade
no trabalho de Rosa Tisoy 140

Tatiana Lotierzo

5. Processo, produto e seus efeitos na materialização de
saberes indígenas na Serra da Lua/RR..... 189

Alessandro Roberto de Oliveira

PARTE III

POLÍTICAS CULTURAIS, AMPLIANDO REDES 203

6. Festa como projeto: aproximações antropológicas às iniciativas de
fortalecimento cultural do Povo Indígena Krahô 204

Júlio César Borges

7. A imagem como arma: videografia dos encontros, metodologias de uma
etnografia visual 239

Sophia Ferreira Pinheiro

Patrícia Ferreira Pará Yxapy

8. Interações Munduruku no mundo virtual: o exercício de intencionalidades
comunicacionais através da análise de postagens no YouTube 277

Romy Guimarães Cabral

9. Movimento tupi-guarani e iniciativas de valorização da cultura 302

Camila Mainardi

PREFÁCIO

Clarice Cohn¹

Escrever um prefácio a essa grande obra, que se apresenta modestamente como “algumas contribuições”, é ter o privilégio de escrever, em um momento histórico, sobre os modos e os meios pelos quais indígenas têm se colocado, e sido reconhecidos, em diversos campos nos quais eram estudados, representados, filmados. É poder acompanhar uma reviravolta que faz deles não somente objetos, ou sujeitos, da antropologia, na posição de interlocutores, mas antropólogos eles mesmos; não só corpos e habitats diversamente pintados em quadros, mas pintores e curadores de mostras e exposições; não só protagonistas e figurantes em filmes e fotografias, mas atores, cinegrafistas, diretores, fotógrafos. Essa reviravolta é uma iniciativa deles, um passo que dão por meio do que aprendem na relação com os não-indígenas, que está muito para além da

¹ Clarice Cohn é professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, possui graduação em Ciências Sociais (1994), mestrado (2000) e doutorado em Antropologia Social (2006) pela Universidade de São Paulo (USP), e é Pós-Doutora pela Université Paris Ouest Nanterre La Défense (2016).

expressão – ainda tutelar – de lhes dar a voz: tomam a voz, tomam a representação, tomam a antropologia, os mercados de arte e filmes, o mercado editorial, e passam a se representar, em sua corporalidade e estética, por si mesmos, para si e para outros. Essa reviravolta é uma verdadeira revolução, científica e artística. E é dessa revolução que o livro nos conta.

O livro ganha luz em meio a esta mesma revolução, em que a academia vê cada vez mais indígenas antropólogos, os mercados de arte e as exposições, cada vez mais artistas indígenas, o circuito cinematográfico, cada vez mais diretores e atores indígenas etc. Ele chega com os anúncios de premiações e reconhecimentos destas produções de indígenas artistas – com Isael Maxakali sendo Vencedor do Prêmio PIPA Online 2020, e Edgar Kanaikô, Xakriabá, vencedor em 2020 do Prêmio de Fotografia Ciência & Arte, iniciativa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com uma foto sobre os Karajá. Naine Terena sendo anunciada curadora de exposição no Museu de Artes de São Paulo (Masp), a ser seguida de Sandra Benites, Guarani, que já participou de curadoria em exposição do Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR), além da exposição Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas, de 2015. Jaider Esbell, Macuxi, além de escritor, povoa o mundo com suas imagens impressionantes, e montou para isso sua própria galeria, a Galeria Jaider Esbell; Denilson Baniwa tem tido seu trabalho reconhecido, participado de importantes exposições, debates, e em diversas intervenções políticas, o Coletivo Mahku pintando murais em espaços museográficos. Nas produções audiovisuais, vemos, desde há muito, as iniciativas próprias e já bastante analisadas dos Kayapó, filmando em especial suas mobilizações, até projetos formativos como o Vídeo nas Aldeias, que hoje se amplia em diversas experiências de cinemas indígenas. Das muitas iniciativas de rádios comunitárias, acrescenta-se a nacional e de amplo alcance Rádio Yandé; o movimento de

literatura indígena já está há tempos organizado, com publicações e encontros, e conta com uma série de autores e autoras de literatura infantil e infantojuvenil – ótimo meio de se apresentar às novas gerações, que ganham novo olhar para os temas indígenas – e de poesia. Celulares e outros aparelhos de relativa fácil aquisição e uso são mídias de utilização corriqueira e política por indígenas do Brasil todo, em que comentam e apresentam suas vidas, compartilham suas experiências, denunciam, se mobilizam, em ampla difusão via internet. Em meio à pandemia da Covid-19 e ao isolamento social que ela trouxe como cuidado de si e dos outros – algo bastante conhecido e prezado por indígenas –, a internet se vê inundada de lives propostas por eles. Mais especificamente, o livro nasce logo quando a Associação Brasileira de Indígenas Antropólogos é lançada nacionalmente em uma live impressionante. E seguimos: as artes indígenas contemporâneas ganham as ruas – literalmente, como graffitis, por exemplo –, mas também marcam os corpos nas grandes mobilizações políticas. Corpos pintados, ritmos, cantos, danças, histórias contadas: política é arte, é estética, é narrativa contada pelos corpos, pelas palavras, no encontro.

O que relato aqui impressiona. Mas é apenas uma síntese, há mais iniciativas, há mais nomes. O que todos têm em comum é reverter, subverter, ferramentas, mecanismos e protocolos acadêmicos para efetivamente criar vozes e narrativas próprias, e nos campos mesmo destas ferramentas. Não mais nativos, informantes, interlocutores, representados, filmados, fotografados, narrados; mas narradores com suas ontologias, estéticas, corpos, técnicas, políticas. Não mais artesãos e artesanatos, mas artistas e arte. O mais interessante: ao subverter o mundo do não indígena, subvertem-se a si mesmos, a seu mundo. Esses saberes e essas estéticas não estão nem cá nem lá – estão em outro campo, que vemos ser criado enquanto testemunhamos, deslumbrados.

As contribuições – importantes – deste livro nos permitem ver alguns destes passos, algumas destas subversões. Produzidas, às vezes, em coautoria com indígenas, mas majoritariamente por antropólogos não-indígenas, é também uma (ou várias) revisão(ões) da antropologia. A coletânea, aliás, está marcada por uma reflexão não indígena sobre este movimento e seus efeitos. Vejamos um tanto desta reflexão para traçar alguns comentários ao final desse prefácio.

A coletânea, não à toa, se inicia com reflexões sobre as nascentes antropologia ou etnologia indígena, ou, ainda, etnologia ameríndia. Interessantes retomadas. Apresentados do mais genérico ao mais particular, esses textos nos trazem reflexões sobre as produções indígenas em antropologia e, em geral, a presença indígena na universidade. Apontando, talvez, para um momento dessa construção, dos três, apenas um ensaio conta com autoria indígena, e mesmo assim em coautoria com não indígenas. Por eles, vemos reflexões sobre a abertura da antropologia a novos conhecimentos, novos modos de conhecer, a novos engajamentos – inclusive corpóreos e relacionais –, e sobre experimentações. Porém, se não somos levados a experimentar estas experimentações, acompanhamos algo também fascinante – a antropologia ela mesmo, por meio de seus conhecedores (para usar um termo proposto pelos indígenas) e em pleno uso de suas técnicas de atenção, análise e reflexão, buscando uma compreensão do que será, ou está sendo revolucionado, ou subvertido, em seu campo. O resultado é fascinante, na medida que revela que o todo da antropologia é colocado em xeque, e em questão. Modos de conhecer, a língua da pesquisa, modos de se relacionar, o tema da autoantropologia, afecções dadas pela prática antropológica, pureza e mistura, tradutibilidade, possibilidades de reviravoltas epistêmicas, autorias pessoais e coletivas, e o próprio sujeito pesquisador. Colocados lado a lado o “pacto etnográfico” da colaboração de indígena xamã, Davi Kopenawa, com

o antropólogo, Bruce Albert, em um livro em coautoria, análises de trabalhos acadêmicos de indígenas, e a colaboração que tem por mote a “antropologia indígena” desenhada por um grupo de pesquisas (o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena da Universidade Federal do Amazonas - Neai/Ufam), ganhamos um mapeamento impressionante, mas ficamos, talvez, com a questão: o quanto, e como, a pesquisa antropológica aproxima (ou não) pesquisadores indígenas de seus conhecedores e conhecimentos? Debates que nos introduzem às muitas complexidades destes experimentos, os quais, esperamos, poderemos, todos, experimentar cada vez mais. Em uma antropologia cada vez mais reinventada, em que quem pesquisa e quem é pesquisado, os conhecimentos colocados em jogo, as técnicas de acesso, registro, reflexão e atuação desses conhecimentos, venham a ser também reinventadas.

No campo da materialização dos saberes, dois pesquisadores, antropólogos, não indígenas, refletem sobre processos por eles testemunhados e vivenciados. O primeiro, texto encantador e completo sobre a produção de uma artista inga do Valle de Sibundoy, no Alto Putumayo colombiano, formada em Artes Plásticas, Rosa Tisoy. Suas criações se utilizam de modos diversos do milho e do tecido, e a autora demonstra que, com isso, a artista faz uso de produtos e processos que remetem à criação, ao nascimento, aos cuidados e à colaboração para criar performances, ensaios fotográficos e outras produções artísticas. Estas são entendidas pelo texto como meios de tornar arte atividades e produções de suas comunidades, transformando a roça, o milho, e o tecido chumbe, que reveste o corpo desde o nascimento, contendo complexo grafismo e tecido entre corpo e solo, se desdobra nos corpos em seu crescimento, ganhando novos sentidos. O fato é que essa atuação artística, eminentemente criadora, nos é apresentada, aqui, em relação à potência criadora dos materiais utilizados, além de uma teoria da criação e do compartilhar de forças da vida. Assim, a arte produzida ganha

uma explicação fundamentalmente antropológica. Performances, materiais, a performance conjunta de mãe e filha que cria o curto-circuito no ato mesmo de gestação e criação, têm seus sentidos apresentados pela análise antropológica dos inúmeros conceitos, forças, e sentidos envolvidos. Uma peça impressionante de análise antropológica das artes indígenas me deixa com a pergunta: qual pode ser a recepção de não indígenas menos versados nos modos inga dessas performances? Como elas chegam a eles, e como a artista gostaria que lhes chegasse? Uma questão que em nada diminui o texto, mas que se me impõe exatamente como um desdobramento necessário da compreensão da arte dessa indígena que, imaginemos, alcance um público menos versado nos modos inga de fazer e se fazer no mundo.

Já o texto seguinte traz um outro modo de atuação antropológica, apresentada como colaboração com o Conselho Indígena de Roraima (CIR), na região Serra da Lua, para a confecção com Agentes Territoriais e Ambientais (Atai) de um livro sobre mudança climática. Nesse caso, apresenta-se as atuações conjuntas e as tensões no processo: no primeiro plano, o apoio de familiares, o parentesco atuando; a colaboração com outros profissionais indígenas, tais como Agentes Indígenas de Saúde (AIS); no outro, a tensão com professores (que fariam mais legitimamente as mesmas coisas, mas são vistos com desconfiança por suas comunidades por falta de continuidade); e se enfatiza a possibilidade de efetuar parcerias e a participação em eventos e intercâmbios e encontros.

Comentemos um pouco do que nos traz esse texto sobre a atuação de pesquisadores indígenas de suas próprias comunidades. Aqui, não são antropólogos ou estudantes universitários – como tem sido o caso em diversos lugares deste Brasil indígena, e nem por isso menos importante. O fato que chama atenção diz respeito aos modos como estes pesquisadores indígenas são frequentemente treinados, ensinados a fazer pesquisa – o que também se replica

em diversos lugares indígenas. Estas são feitas, então, do modo, digamos, mais clássico: uso de entrevistas gravadas, áudios, oficinas etc., em especial com um público tomado como privilegiado, ou seja, como nos apresenta o texto, os avós. Casos em que não se fez, ainda, a elaboração crítica, indígena, dos modos não-indígenas de acesso ao conhecimento, e sua elaboração (o livro-documento), já que a própria atuação de pesquisador indígena está em construção. De fato, nem por isso os pesquisadores indígenas não se permitem criatividade – tanto no já citado apoio de familiares como no que se apresenta no texto –, o debate crítico das pautas dadas, e como “subversão de metodologias colaborativas”, em um caso no qual, durante uma oficina, uma comunidade escolhe representar o calendário não como um círculo, mas como uma cobra “que come tudo”. Um lembrete de que a antropologia deve se rever nessas inúmeras colaborações que faz, formando pesquisadores indígenas sem necessariamente dar-lhes meios para descobrir, ou respeitar, os meios pelos quais gostariam de dialogar com os conhecimentos almejados. Ou seja: o texto, sério e comprometido, nos permite pensar, aos antropólogos como um todo, como efetivamente colaborar com construções de saberes voltados ao diálogo com o Estado, com organismos e movimentos organizados de modo a realmente respeitar regimes próprios de conhecimento. Não está aqui, mas este mesmo problema enfrentamos nas escolas indígenas, que, por mais diferenciadas que pretendam ser, enleiam-se, com mais frequência que não, nos modos escolares de aprendizagem e conhecimento.

Nas políticas culturais, fazeres diversos se reúnem. De início, uma subversão indígena de um evento organizado para outro fim. Em plena Festa da Semente, organizada para a troca de sementes entre povos indígenas do Cerrado, os Krahô praticam uma série de festas, amjikin, com cantos e danças. O texto nos leva a perceber que esse acréscimo não é nada mais nada menos que uma continuidade. Continuidade histórica, revivendo e refazendo o momento

em que os Krahô aprenderam os cantos e as danças de outros seres viventes com os quais compartilham o mundo; e, nesse sentido, continuidade do próprio evento, em que as trocas de sementes permitem o refazer das relações de alteridade e o conhecimento de novas plantas, de modo a permitir o aprendizado de novos cantos e danças. Etnografadas em profundidade, essas festas krahô em pleno evento agroflorestal, no entanto, são tratadas como “reprodução teatral” daquele momento de aprendizado primeiro, e reiteração da identidade étnica e da alteridade. Outras performances rituais já foram demonstradas como teatralização – mas, para tal, temos que entender o que estamos chamando de teatro, de ritual, de performance, de festa. Gosto de ler o texto pensando, de um lado, como os Krahô continuamente aprendem e fazem rituais e, tal qual está no texto, se fazem e refazem nesses momentos e na construção contínua de sua própria diferenciação e alegria, e como uma provocação à antropologia, no sentido de ver os rituais onde (e como) eles nem sempre são esperados, como em uma Feira de Sementes.

A produção fílmica dialógica, proposta como uma troca epistolar e imagética entre uma indígena e uma não indígena, permite reflexões sobre a representação de si e do outro e, mais aprofundadamente, da relação. Antropóloga em formação e cinegrafista indígena em formação, essa troca se vê cada vez mais marcada pela reflexão sobre as diferenças, as dificuldades e as possibilidades de troca e relação. Pelas câmeras, é da antropologia e da relação de pesquisa que se trata; da flexibilidade indígena e da análise antropológica que se imbricam. O texto, no entanto, nos propõe mais: uma ainda outra revisão da antropologia, neste caso do campo da antropologia visual, que, sugere-se, deve se abrir a estas experimentações estéticas e narrativas. A produção de vídeos colocados a público na internet ganha reflexões comparáveis, de representação de si a representações sobre si, neste caso entre os Munduruku. Um caso exemplar de algo que merece mais atenção, tendo em vista o

trânsito cada vez maior de indígenas pela internet, nas redes sociais e nas plataformas de vídeo.

Por fim, chegamos a uma questão trazida pelos Tupi-Guarani, mas vivenciada por muitos indígenas. Nesse caso, vemos a mobilização para a produção de um CD/DVD que fosse efetivamente Tupi-Guarani – e diverso dos Guarani, que são semelhantes, mas “um pouquinho diferentes” – em face de sua mobilidade territorial e política. A produção do CD, portanto, revela mecanismos de diferenciação, ao mesmo tempo que os esforços de construção de coletivos que fossem responsáveis por ela; e, com isso, os desafios da relação com o Estado e com Organizações não Governamentais, e suas buscas de uma identidade, uma cultura, uma língua. Nesse sentido, o esforço em produzir o CD nos leva a perceber o modo Tupi-Guarani de se constituir coletivamente em uma luta pela terra, mas que não seja pautada nem pela identidade essencializada, muito menos pela imobilidade, e sim pela diferenciação.

Escritos em sua maioria por antropólogos não-indígenas, esta coletânea nos retrata um momento em que a antropologia se pensa a partir da entrada de indígenas nestas várias atuações e reflexões. Mesmo quando em coautoria, e mesmo que de modo consciente e consentido, sobressai-se a escrita de coautores não indígenas. Bom é pensar que essas questões, seguindo-se o fluxo que corre, ou seja, não sendo este interrompido (como se ameaça), com a cada vez maior presença de indígenas na universidade e a vizibilização das atuações indígenas, em pouco tempo sequer serão enunciadas. Afinal, já há algum tempo, muitos dos estudantes em antropologia não a conhecem sem o diálogo e a formação conjunta de indígenas e não-indígenas, sendo estes também vários. Por enquanto, porém, nos beneficiamos destas reflexões em múltiplas reflexibilidades, marcadas que estão pela reflexão antropológica das ações analíticas, acadêmicas, artísticas, festivas, estéticas, políticas de indígenas, refletindo, por fim, sobre a própria antropologia.

APRESENTAÇÃO

Camila Mainardi
Talita Lazarin Dal Bó
Tatiana Lotierzo¹

Sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas. Somos alertados o tempo todo para as consequências dessas escolhas recentes que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos.

Ailton Krenak, 2019

Antigamente, antes dos brancos chegarem à nossa floresta, morria-se pouco.

Davi Kopenawa e Bruce Albert, 2015

¹ Camila Mainardi e Talita Lazarin Dal Bó são doutoras em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Tatiana Lotierzo é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Camila Mainardi é professora da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Os ensaios reunidos nesta coletânea versam sobre processos e efeitos da produção e circulação de conhecimentos realizados por coletivos indígenas ou em parceria com eles, a partir de diferentes interesses, abordagens e contextos relacionais. O conjunto dos trabalhos aqui apresentados contribui para um debate que não é recente na Antropologia, mas que não se esgota, tendo em vista que as estratégias indígenas são dinâmicas e se atualizam – veja-se, por exemplo, o ingresso de indígenas em cursos de graduação e de pós-graduação, a produção crescente de artistas indígenas e a implementação de projetos de valorização da cultura (textos desta coletânea).

Por outro lado, não se pode esquecer que, infelizmente, atualizam-se também as políticas de usurpação de direitos indígenas e que, atualmente, presenciamos um possível extermínio de comunidades em meio à pandemia de Covid-19 e ao descaso do Estado brasileiro.

Até o momento da redação deste texto, em agosto de 2020, mais de 630 indígenas já faleceram em decorrência da Covid-19, 148 povos foram afetados, segundo o Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). Ainda assim, não foi executado o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas, a despeito de o Plenário do Supremo Tribunal Federal – STF (cf. Instituto Socioambiental) ter referendado a obrigação do governo em tomar medidas de contenção do avanço da Covid-19 nas comunidades indígenas, em resposta a uma solicitação feita pela Apib.² Lamentavelmente, os números crescem a cada dia e a taxa de mortali-

2 A ação movida pela Apib e por seis partidos políticos (PSB, Psol, PT, PCdoB, Rede e PDT) teve como base uma Arguição de Descumprimento do Preceito Fundamental, cabível quando princípios básicos da Constituição são descumpridos por ato ou omissão do poder público. Ver Apib, 2020; STF, 2020.

dade entre indígenas, em decorrência de complicações causadas pelo vírus, é superior à média no Brasil.³

A morte de indígenas, incluindo grandes lideranças e conhecedores/as, tem sido uma constante. São perdas inestimáveis e, em virtude do conhecimento que levam consigo, tais mortes têm sido enunciadas por jovens indígenas, em tentativas de traduzir aos não indígenas a dimensão de suas implicações, como a perda de bibliotecas inteiras ou a perda do Museu Nacional do Rio de Janeiro, incendiado em setembro de 2018 (ver Rocha, 2020). Se, para não indígenas, bibliotecas e museus são os espaços privilegiados de manutenção e salvaguarda dos conhecimentos, para o pensamento indígena, pessoas e conhecimentos não estão separados, isto é, eles estão imbricados, são inseparáveis – o que também significa dizer que os conhecimentos são corporificados, incorporados e/ou encorporados. Conforme formulação de Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 13), “só se adquire realmente um conhecimento quando ele se torna, por assim dizer, inscrito no corpo”.

Desde os textos já clássicos de Joanna Overing (1977) e See-ger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), foram inúmeras as pesquisas que chamaram atenção para a importância da corporalidade para a produção da pessoa ameríndia.⁴ Mais recentemente, e mobilizada por interesses diversos, a questão do corpo vem sendo atualizada por pesquisadores e pesquisadoras indígenas. Célia Nunes Corrêa Xakriabá (2018), por exemplo, em sua dissertação de mestrado, parte da preocupação com a educação escolar Xakriabá para tratar da relação entre corpo, espiritualidade e território. Já

3 De acordo com informações da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coaiab) e Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam), a taxa de mortalidade por coronavírus entre indígenas, na Amazônia, é 150% mais alta do que a média nacional e 20% mais alta do que a registrada na região Norte. Cf. Fellows et al., 2020.

4 Em meio a uma bibliografia vasta, ver, em especial, dossiê organizado em homenagem a Joanna Overing na Revista de Antropologia/USP que versa sobre as “formas de conhecimento ameríndio” (Mentore; Santos-Granero, 2006, p. 11).

a autora Creusa Prum Krahô (2017), com atenção especial aos saberes femininos, trata dos “resguardos” krahô e, portanto, dos cuidados das mulheres com a saúde e o corpo. Valdelice Veron (2018) segue um caminho parecido ao analisar parte do rito *kunhakoty* e o processo de transmissão do saber-fazer às mulheres kaiowá, enfatizando a necessidade de o corpo, a mente e o espírito serem moldados a partir de um modo de ser kaiowá. Em seu trabalho, encontramos ainda o olhar atento ao que nos toca nesta coletânea: a reflexão sobre os *processos* de transmissão de conhecimentos.

Manuela Carneiro da Cunha (2012) também chama atenção para os processos e efeitos do conhecimento. Tendo como ponto de partida diversos casos etnográficos, em dossiê publicado na *Revista de Antropologia/USP*⁵ e organizado pela autora, os/as pesquisadoras/es apontam para o fato de que os *processos* de aquisição e circulação de conhecimentos – e portanto, os *efeitos*, as *redes* e as *cadeias* de transmissão – são mais enfatizados do que os conhecimentos em si, do que os conteúdos e produtos.⁶ Como salienta Edilene Coffaci de Lima (2012), ao analisar as transformações do uso do *kampô* entre os Katukina, “o conhecimento que se pode ter sobre algo depende inextricavelmente de sua efetuação

5 Diferentes coletâneas inspiram a composição deste livro. Podemos citar, por exemplo, os trabalhos do dossiê *Efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha (2012), o livro organizado por ela e por Pedro N. Cesarino, *Políticas culturais e Povos Indígenas* (2014) e a coletânea organizada por Marcela Coelho de Souza e Edilene Coffaci de Lima, intitulada *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (2010).

6 Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 11, grifo da autora): “O que parece estar em jogo é que o valor não reside somente (ou privilegiadamente) nas coisas e no conhecimento, mas também na cadeia legítima de transmissão entre detentores com *autoridade* (mas não necessariamente *autoridade*) e seus aprendizes *autorizados*.”

ou, para dizer de outro modo, os produtos e os processos estão imbricados, são tidos como inseparáveis” (Lima, 2012, p. 145).⁷

Pode-se então dizer que o conhecimento está em movimento permanente, a partir daquilo que é feito dele, o tempo todo – assim como os corpos de quem o recebe e transmite se movem em uma terra vasta, ativando certas dimensões conforme a ocasião: um lugar pode ser aquilo que é ativado por quem nele está, por exemplo (ativação por/de histórias que ele contém) (cf. Hugh-Jones, 2006; Santos-Granero, 1998); um corpo pode conter inúmeros desenhos e aspectos que se tornam visíveis ou não para quem o vê (cf. Barcelos Neto, 2002; Gebhart-Sayer, 1985; Lagrou, 2002; Miller, 2005) e uma pessoa pode receber no corpo aquilo que outra lhe dá (Gow, 1999). Davi Kopenawa ensina a ver o valor desse conhecimento, quando diz:

Eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão *desenhadas as histórias* dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. [...] Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. (Albert; Kopenawa, 2015, p. 65-66, grifo nosso).

7 Ver também outros trabalhos, como o de Dominique Tilkin Gallois (2012) que, apoiada nas reflexões de jovens pesquisadores e lideranças Wajãpi, em torno das formas de imitação e replicação de saberes, analisa as diversas estratégias acionadas por esses sujeitos nos processos de circulação e enunciação de conhecimentos. Marcela Coelho de Souza (2014) reflete sobre as diferentes práticas de conhecimento entre os Kisêdjê, buscando “perseguir de que maneira capacidades e relações ganham *efetividade*, isto é, produzem efeitos, ao serem acionadas como ‘conhecimento’” (Souza, 2014, p. 198-199, grifo da autora). E, em trabalho mais recente, Clarice Cohn (2019) aborda a participação ativa de mulheres Xikrin na produção de pessoas e coletivos mebengokré, com destaque para novas atuações e iniciativas que demonstram a potencialidade desses processos também na arena política e nas relações marcadas pela alteridade.

Assim, Kopenawa mostra que o conhecimento que importa é indestrutível, pois existe nas pessoas, enquanto o registro no papel indica que ele não tem tanto valor assim, de outro modo seria guardado no pensamento. Conhecimento que importa, aliás, também não é considerado algo que resulte em “desenvolvimento”, no sentido que convencionamos dar a essa palavra – um tipo de desenvolvimento predatório, que resulta em inúmeras violações dos direitos dos povos indígenas e tem a ver com as resistências que permitem refazer a existência indígena ante a violência.⁸

Lideranças, assim como pesquisadores e pesquisadoras indígenas, vêm dando, portanto, novos fôlegos à discussão sobre a produção de conhecimentos através de inúmeros trabalhos que, por vezes, enfocam o tema da educação escolar indígena.⁹ A escola e também a universidade são, como se sabe, espaços onde um saber

-
- 8 Ver, sobre isso, os trabalhos de Felipe Sotto Maior Cruz (2017 e 2018) sobre a resistência do povo Tuxá de Rodelas (BA), cujas terras tradicionais foram inundadas para a construção da Hidrelétrica de Itaparica, e Francisco de Moura Cândido (2019), que trata, do ponto de vista Apurinã, dos conflitos em torno do licenciamento para a instalação, no trecho que liga Boca do Acre (AM) a Rio Branco (AC), da Rodovia Federal BR-317.
- 9 Para trabalhos que refletem sobre os regimes de conhecimento indígenas, podemos citar, por exemplo, Nelly Barbosa Duarte Dollis (2018, p. 23) que, tomando como central a expressão “*Nokē mevi revōsho shovima awe*”, proferida por mulheres artesãs marubo, afirma tratar-se de um “saber-fazer total, incorporado, para cada pessoa que sabe-faz. É um saber-fazer que ‘pertence’ a quem sabe-faz, assim como as coisas que passam a existir pelo seu trabalho”, enfatizando também a importância do pertencimento clânico nos processos de transmissão desses saberes. Rosilene Pereira (2013) trata dos processos de compartilhamento de conhecimentos na criação de gente na região do Alto Rio Negro, a partir de uma perspectiva Waikhana. Joziléia Schild (2016), por sua vez, discute a atuação política das mulheres kaingang e as redes por elas formadas na Terra Indígena Serrinha/ RS. Ver ainda os trabalhos apresentados no Dossiê *Autorias Indígenas* (2020), organizado por Mônica Thereza Soares Pechincha, Antônio Augusto Oliveira Gonçalves e Sckarleth Alves Martins; e a Coleção Reflexividades Indígenas (2018), composta pelas publicações das dissertações de João Paulo Lima Barreto (2018), João Rivelino Barreto (2018), Dagoberto Lima Azevedo (2018) e Gabriel Sodré Maia (2018), pesquisadores yepamahsã (Tukano) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufam. Sobre questões mais relacionadas à educação escolar indígena, em diversos contextos etnográficos, temos os trabalhos de Justino S. Rezende (2007), Rita Gomes do Nascimento (2009), Gerssem Baniwa Luciano (2011), Eliel Benites (2014), Ercivaldo Damsōkekwa Calixto Xerente (2016), Sandra Benites (2018) e Eliane Boroponepa Monzilar (2019), entre muitos outros.

oficial, por assim dizer, acontece, e o que tais trabalhos vêm mostrando é que ele necessita ser constantemente revisto, ampliado, transformado por outros saberes. Além disso, há que se notar que essa transformação acontece dentro desses centros educativos – com impacto sobre os processos de produção de saber ali vigentes.¹⁰

Nesse sentido, os trabalhos realizados por indígenas desafiam constantemente pressupostos epistemológicos tido como hegemônicos e tensionam, definitivamente, os saberes escolares e a universidade. É a própria universidade que se torna, então, objeto de reflexão e crítica, assim como os conhecimentos por ela produzidos – incluindo a antropologia – e os sentidos desses conhecimentos. Essa discussão tem sido elaborada por diversos autores/as (indígenas e não indígenas). João Paulo L. Barreto e Gilton Santos (2017, p. 86), por exemplo, ao analisar o processo das políticas afirmativas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), propõem que a universidade se abra a um “exercício de reflexividade” e de “descolonização do pensamento”. Felipe Sotto Maior Cruz (2016, p. 10-11), por sua vez, mostra que, para romper com a invisibilidade dos indígenas na universidade, é preciso ir além do acesso, promovendo “uma verdadeira abertura epistêmica, desfazendo a episteme que está atualmente em curso nas universidades, que é altamente monolítica, isto é, fechada tanto para outras formas de

10 Entre outros, o trabalho de Alcida Rita Ramos (2013, p. ex.) chama a atenção para os modos específicos de transmissão de conhecimento dos intelectuais indígenas e convoca para uma transformação epistêmica que permita a abertura da antropologia às teorias indígenas.

conhecimento como para o próprio Outro”.¹¹ Parte das questões levantadas por estes autores estão presentes em alguns dos ensaios que apresentamos nas páginas seguintes.

Nesta coletânea, dividida em três partes, reunimos as contribuições de 15 autores em 9 capítulos. São textos apresentados em 2015 e 2017, nos Grupos de Trabalho que coordenamos no IV Simpósio Internacional de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás e no V Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia. Somam-se a este conjunto, dois artigos: “Etnologia brasileira: os caminhos para uma antropologia indígena”, de Dominique Tilkin Gallois, Adriana Queiroz Testa, Augusto Ventura e Leonardo Viana Braga; e “Yepalologia: um experimento de reflexividade indígena e de antropologia simétrica”, de João Paulo Lima Barreto, Lorena França e Ernesto Belo.

O texto de Gallois, Testa, Ventura e Viana abre a primeira parte da coletânea, **Políticas educacionais e transformações possíveis**. O ensaio busca empreender o esforço de traçar os caminhos possíveis para uma antropologia indígena, partindo de um balanço da Etnologia e de pesquisas recentes, para discutir o caráter inovador daquilo que pode ser chamado de “etnologia indígena” ou

11 Para outros trabalhos que apresentam a discussão sobre as renovadas possibilidades de antropologias, assim como a reflexão sobre a experiência nas universidades, ver também: João Paulo Lima Barreto (2018), Cersem Baniwa Luciano (2015), Tonico Benites (2015), Sandra Benites (2018), Mutuá Mehinako (2010), Marta Quintiliano (2019), Koria Valdiane Tapirapé (2020), Deylane Barros Timbira (2020) entre outros. Essa discussão ganha também novo vigor com o importante questionamento de pesquisadoras mulheres indígenas, chamando atenção para o viés de gênero, marcadamente masculino, em que se limitou a reflexão antropológica em muitos contextos etnográficos, conforme argumentam Lauriene Seraguza e Levi M. Pereira (2019, p. 130): “Analisar as produções em antropologia produzidas por mulheres guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul que vivem em reservas e retomadas possibilita destacar a contribuição das mulheres para a construção de uma antropologia indígena conectada com a vida ordinária, ritual, com os parentes, os conhecimentos, a partir de corpos e olhares de mulheres que produziram suas dissertações de mestrado e trabalhos de conclusão de curso apresentando suas preocupações, suas lógicas de análises e propondo outros modos para se pensar e fazer antropologia”. A preocupação com o ponto de vista de mulheres e a crítica a uma antropologia produzida por homens também está presente na dissertação de Creusa Prum Krahô (2017), já mencionada anteriormente.

“etnologia ameríndia”. Apresenta ainda alguns desafios para o atual modelo de produção e validação de conhecimento acadêmico.

“Estudantes indígenas nas universidades: sobre modos de conhecer, de construir relações e de traduzir conhecimentos” é o segundo texto da parte I. Escrito por Talita Lazarin Dal Bó, é resultado de sua pesquisa de doutorado com estudantes indígenas de cursos de graduação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e de pós-graduação da Universidade federal do Amazonas (Ufam). A autora faz uma reflexão sobre regimes de conhecimento, perguntando-se em que medida, diante do acesso recente e intenso de estudantes indígenas às universidades e aos espaços acadêmicos, é possível “aproximar e permitir dialogar saberes e conhecimentos que se exprimem por processos diferentes? Ou ainda, é possível apostar em modos de tradução e de transformação desses conhecimentos?”

Já mencionado, o artigo “‘Yepalogia’: um experimento de reflexividade indígena e de antropologia simétrica”, escrito por Lorena França, João Paulo Lima Barreto e Ernesto Belo, apresenta o projeto desenvolvido no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai) por estudantes indígenas da pós-graduação em Antropologia Social da Ufam, professores orientadores e pesquisadores de apoio técnico, com o objetivo de desenvolver coletivamente uma obra sobre os conhecimentos *Yepamahsã* (Tukano). Ao refletir sobre a experiência, a autora e os autores tecem considerações sobre como uma possível teoria *Yepamahsã* poderia ser inscrita de modo simétrico no modelo do conhecimento antropológico.

A parte II, **Materialização de saberes**, tem início com o texto “Processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua”, de Alessandro Roberto de Oliveira, que discute os significados dos processos de materialização de saberes como parte das políticas do conhecimento que são postas em prática por comunidades indígenas, através de movimentos or-

ganizados. O autor busca pensar as implicações de tais processos para a antropologia e quais são as possibilidades de pesquisa e colaboração que emergem daí.

Na sequência, “Dos corpos, a terra: notas sobre a criatividade no trabalho de Rosa Tisoy”, escrito por Tatiana Lotierzo, é fruto de sua pesquisa de doutorado com artistas ingas do Valle de Sibundoy, no sul da Colômbia. O artigo comenta os trabalhos *Sara Indi (Milho de Sol)* e *Kanimi Alli Uiñangapa (Sou Boa Semente)*, de Rosa Tisoy, e suas relações com a terra, o semear e o tecer, em meio a fluxos existenciais envolvendo a criatividade e o crescimento.

A parte III, intitula-se **Políticas culturais, ampliando redes** e tem início com ensaio de Júlio César Borges, “Festa como projeto: aproximações antropológicas às iniciativas de fortalecimento cultural do Povo Indígena Krahô”. Com base em um estudo de caso da Festa dos Peixes e das Lontras (*Tep mē Têre*), no contexto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, em 2007, o autor comenta a importância da festa (*amjikin*) nos processos recentes de resistência étnica dos índios Krahô (*Mehẽ*), povo Timbira habitante de uma reserva no estado do Tocantins, região Norte do Brasil. O autor mostra que, entre outros aspectos, as festas se (re)produzem através da apropriação e domínio do jogo de linguagem dos “projetos”.

O capítulo seguinte, “A imagem como arma: videografia dos encontros, metodologias de uma etnografia visual”, de Sophia Ferreira Pinheiro e Patrícia Ferreira Pará Yxapy, apresenta a experiência de realização de uma videografia a partir do encontro entre essas duas mulheres – uma não indígena e uma indígena –, através da troca de vídeo-cartas, ou seja, mensagens videográficas sobre os mais diversos temas.

Em seguida, o texto de Romy Guimarães Cabral, “Interações munduruku no mundo virtual: o exercício de intencionalidades comunicacionais através da análise de postagens no YouTube”,

traz uma perspectiva sobre o processo comunicacional em língua Munduruku, tendo como “rio condutor” (expressão dela) a análise de dois vídeos feitos nessa língua nas redes sociais.

Fechando a coletânea, o artigo “Movimento tupi guarani e iniciativas de valorização da cultura”, de Camila Mainardi, discute o movimento permanente de compor e decompor coletivos entre os Tupi-Guarani da Terra Indígena Piaçaguera, localizada no litoral sul do Estado de São Paulo/Brasil. A autora comenta a formação de novas aldeias, suas implicações em usos particulares do espaço, que configuram a política ameríndia, buscando situar os desencontros como parte de iniciativas de valorização da cultura que, por vezes, pressupõem a estabilidade e unidade de grupos étnicos.

Lamentamos profundamente o descaso do Governo Federal, cuja inação no controle da pandemia de Covid-19 caracteriza-se como uma política genocida. Ensejamos que os ensaios aqui reunidos e também as diversas referências a pesquisadores e pesquisadoras indígenas mencionados nesta apresentação, ainda que de modo apressado, possam mostrar as potencialidades e inovações de suas contribuições para a produção de conhecimentos com populações indígenas. Quem sabe possam abrir nossas mentes para salvar a nós mesmos, como provoca Ailton Krenak (2019) na epígrafe deste texto.

Antes de finalizar, reiteramos nossos agradecimentos a Rosa Tisoy, por nos presentear com as imagens da capa e da contracapa deste livro, da série *Kanimi Alli Uiñangapa (Sou Boa Semente)*, e agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG) por possibilitar e financiar essa publicação. No momento em que vivemos, fazem-se ainda mais importante os espaços de compartilhamento e divulgação de trabalhos acadêmicos.

Resistiremos.

Referências

APIB. [s.t.] Solicitação enviada ao Supremo Tribunal Federal. Instituto Socio Ambiental, 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/pedido_apib_pandemia_saude_indigna_stf.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos Bahseese na organização do espaço Dí'ṭa Nṭhktṭ*. Manaus: Edua, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos: Uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2002.

BARRETO, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: Edua, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

BARRETO, João Paulo Lima; SANTOS, Gilton. De peixes e homens: por uma outra Antropologia. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 686, 2015.

BARRETO, João Paulo Lima; SANTOS, Gilton. A volta da cobra canoa: em busca de uma antropologia indígena. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 1, p. 84-98, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132068>. Acesso em: 7 ago. 2020.

BARRETO, Joao Rivelino Rezende. *Formação e Transformação de Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: Edua, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma Nova Caminhada) no processo de desconstrução e construção da Educação Escolar Indígena da Reserva Indígena Te'yíku*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENITES, Sandra. *Viver na Língua Guarani Nhandeva (Mulher Falando)*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BENITES, Tônico. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. *Novos Debates*, Brasília, v. 2, n. 1, jan. 2015.

CÂNDIDO, Francisco de Moura. *Do Licenciamento Ambiental à Licença dos Espíritos: os “limites” da Rodovia Federal BR 317 e os povos indígenas*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação Dossiê “Efeito das políticas de conhecimentos tradicionais”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 9-15, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 1, p. 149-174, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/813>. Acesso em: 23 set. 2019.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Conhecimento indígena e seus concededores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. (org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014. p. 195-218.

COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, Edilene (org.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010.

COFFACI DE LIMA, Edilene. “A gente é o que a gente sabe” ou sobre as coisas Katukina (pano). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 139–69, 2012.

COHN, Clarice. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá. *Amazonica*, Manaus, v. 11, n. 2, p. 549–81, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7554/5854/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

COMITÊ Nacional da Vida e Memória Indígena. Panorama Geral da Covid-19 [Web page]. *APIB*, 2020. Disponível em: http://emergenciaindigena.apib.info/dados_covid19/. Acesso em: 30 jul. 2020.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Série antropologia*. Brasília: DAN/UnB, 2016. v. 456.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. “Quando a terra sair”: os índios tuxá de rodela e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Entre índios e sertanejos: o povo indígena tuxá e a retórica desenvolvimentista chesfiana em Itaparica. *Revista Wamon*, Manaus, v. 3, n. 1, p. 39–53, 2018.

DOLLIS, Nelly Barbosa Duarte. *Nokẽ mevi rev nokẽ mevi revõsho shovima awe*: 'O que é transformado pelas pontas das nossas mãos'. *Campos*, Curitiba, v. 19, n. 1, p. 24–36, 2018.

FELLOWS, Martha; PAYE, Valéria; ALENCAR, Ane; NICÁCIO, Mário; CASTRO, Isabel; COELHO, Maria Emília; MOUTINHO, Paulo. Não são números, são vidas! A ameaça da covid-19 aos povos indígenas da Amazônia brasileira. Washington, DC: WWF/Agência dos Estados Unidos para Desenvolvimento Internacional (Usaid), 2020. Disponível em: <https://ipam.org.br/bibliotecas/naosao-numeros-sao-vidas-a-ameaca-da-covid-19-aos-povosindigenas-da-amazonia-brasileira/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 19–49, 2012.

GEBHART-SAYER, Angelika. The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin-American Lore*, Los Angeles, v. 2, n. II, p. 143–145, 1985.

GOW, Peter. Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 5, n. 2, p. 229–240, 1999.

HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel (Noroeste da Amazônia). In: FAUSTO, C.; SEVERI, C. (Ed.). *Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias*. (Online). Marseille: OpenEdition Press, 2016. Disponível em: <https://books.openedition.org/oep/1274>. Acesso em: 5 ago. 2020.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. *Wato ne hômpu ne kâmpa*. Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè). 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios

Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

LAGROU, Elsje. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.

LUCIANO, Gersem José dos Santos Baniwa. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real*. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

LUCIANO, Gersem José dos Santos Baniwa. Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas. *Novos Debates*, Brasília, v. 2, n.1, p. 2-17, jan. 2015.

MAIA, Gabriel Sodré. *BAHSAMORI: O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã* (Tukano). Manaus: Edua, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

MILLER, Joana. Os enfeites corporais dos Mamaindê (Nambiquara) e a noção de cultura. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29., 2005. *Anais...* Caxambu: Anpocs, 2005.

MONZILAR, Eliane Boroponepa. *Aprender o Conhecimento a Partir da Convivência: Uma etnografia indígena da educação e da Escola do Povo Balatiponé-Umutina*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MUTUÁ MEHINÁKU, Tetsualü. Pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Rio de Janeiro, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. *Rituais de Resistência: Experiências pedagógicas tapeba*. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

OVERING [KAPLAN], Joanna. Social time and social space in lowland american societies. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES, 42., 1977. *Anais....* Paris: [s.l.], 1977, v. 2.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares; GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira; MARTINS, Sckarleth Alves Martins (org.). Dossiê “Autorias Indígenas”. *Emblemas*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 36-40, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/issue/view/2174>>. Acesso em: 06 de ago. de 2020.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. *Criando Gente no Alto Rio Negro: Um olhar Waïkhana*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

PIRES, Víctor. Após decisão do STF, governo Bolsonaro segue omissivo no combate à pandemia entre indígenas. *ISA*, 20 jul. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/apos-decisao-do-stf-governo-bolsonaro-segue-omisso-no-combate-a-pandemia-entre-indigenas>. Acesso em: 30 jul. 2020.

QUINTILIANO, Marta. *Redes afro-indígenaafetivas: uma autoetnografia sobre trajetórias, relações e tensões entre cotistas da pós-graduação stricto sensu e políticas de ações afirmativas na universidade federal de goiás*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

RAMOS, Alcida Rita. Mentas indígenas e ecúmeno antropológico. *Série Antropologia*, Brasília, v. 439, 2013.

REZENDE, Justino Sarmiento. *Escola Indígena Municipal Utâpinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka*. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.

ROCHA, Camilo. Como a morte de idosos por covid-19 abala comunidades indígenas. *Nexo*, 21 jun. 2020. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/06/21/Como-a-morte-de-idosos-por-covid-19-abala-comunidades-ind%C3%ADgenas?fbclid=IwAR3fklOD2nHuD7kq1UtU8Xn6rPlvwT96apzBUIBQTF03MhdnXktcEL2B84>. Acesso em: 6 ago. 2020.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist* [Online], v. 25, n. 2, p. 128-148, 1998. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Writing-History-into-the-Landscape%3A-Space%2C-Myth%2C-in-Santos-Granero/535327c17378d97078a72abde31f05151ba606e1>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SANTOS-GRANERO, Fernando; MENTORE, George (org.). Dossiê. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/2048>. Acesso em: 6 ago. 2020.

SCHILD, Joziléia D. J. I. J. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *In*:

OLIVEIRA, J. P. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ, 1987.

SERAGUZA, Lauriene; PEREIRA, Levi Marques. Reflexões sobre possibilidades de uma antropologiaguarani e kaiowá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem? *Mundo Amazônico*, Manaus, v. 10, n. 2, p. 117-137, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.73795>. Acesso em: 6 ago. 2020.

STF referenda medidas de enfrentamento da Covid-19 em terras indígenas. *Página web do STF*, Brasília, 5 ago. 2020. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=448997>. Acesso em: 7 ago. 2020.

TAPIRAPÉ, Koria Valdvane. Obstáculos e possibilidades epistemológicas na vida acadêmica. *Emblemas*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 46-59, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/63147/34697>. Acesso em: 6 ago. 2020.

TIMBIRA, Deylane Barros. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/ as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. *Emblemas*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 36-40, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/63144/34695>. Acesso em: 6 ago. 2020.

VERON, Valdelice. *Tekombo'é Kunhakoty: Modo de Viver da Mulher Kaiowá*. 2018. Dissertação – (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

XERENTE, Ercivaldo Damsökëkwa Calixto. *Processos de Educação Akwẽ e os Direitos Indígenas a uma Educação Diferenciada: Práticas educativas tradicionais e suas relações com a prática escolar*. 2016. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

Parte I

**Políticas
educacionais e
transformações
possíveis**

1. Etnologia brasileira: alguns caminhos de uma antropologia indígena¹

Dominique Tilkin Gallois

Adriana Queiroz Testa

Augusto Ventura dos Santos

Leonardo Viana Braga²

-
- 1 Esse texto é a versão integral do original publicado em francês: "Ethnologie brésilienne. Le voies d'une anthropologie indigène". *Brésil(s). Sciences Humaines et Sociales. Revue du Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain (CRBC-Mondes Américains, EHESS)*, v. 9, p. 1-19, 2016. A publicação foi encomendada para compor o dossiê em questão, que contém balanços sobre a antropologia brasileira, sendo que fomos responsáveis pela subárea de etnologia indígena.
 - 2 Dominique Tilkin Gallois é professora colaboradora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (DA-USP) e do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP). Adriana Queiroz Testa é doutora em Antropologia Social pela USP, realiza pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), é bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp - Processo nº 2015/16902-9). Augusto Ventura dos Santos é mestre e doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (PPGAS/USP). Leonardo Viana Braga é mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (PPGAS/USP) e assessor do Programa Zo'é do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena PZ/Iepé.

Um entre tantos caminhos³

Traçar as transformações recentes na antropologia brasileira dedicada aos povos indígenas traz como desafio adotar algum ponto de fuga que, por mais temerário que seja, necessariamente será um caminho escolhido entre muitos outros possíveis. Assim, procuraremos, nesta breve revisão, identificar as condições de aparecimento de uma antropologia indígena, que hoje desponta como uma experiência inovadora em alguns contextos acadêmicos no Brasil. Antes, é indispensável atentar para algumas questões significativas no desenvolvimento do que se denomina hoje “etnologia indígena” ou “etnologia ameríndia”. Questões que se desdobram em múltiplos rumos, desde os sucessivos levantamentos concebidos como listas temáticas a serem investigadas em determinadas áreas etnográficas, passando também pelas práticas de engajamento que marcam profundamente a antropologia brasileira, até alguns debates cruciais em torno de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas acerca dos pontos de vista indígenas, apontando resultados promissores na interlocução mais profunda entre antropólogos e indígenas, no seio da própria academia.

Esta breve descrição de algumas, dentre as muitas possibilidades de realização da etnologia no Brasil, procura, portanto, introduzir as contribuições que os próprios índios têm feito nos últimos anos. Como conhecedores, pesquisadores, ou, como se diz em muitos ambientes universitários no Brasil, “acadêmicos indígenas”, eles podem trazer aportes interessantes aos movimentos de uma antropologia até então dedicada a falar sobre eles, a falar deles ou, em versões mais recentes das pesquisas colaborativas,

3 Agradecemos a Talita Lazzarin Dal Bó pelos comentários à versão prévia do texto original em francês.

“com eles”. Quais transformações esses colaboradores ou autores indígenas estão tendo oportunidade de trazer à antropologia?

Propomos que esta pergunta seja tomada como uma das formas possíveis de interrogar e observar a contribuição da etnologia brasileira para a antropologia em geral. Quem conhece um pouco do panorama atual da etnologia no Brasil, sabe que, ao longo de seu desenvolvimento, alguns problemas específicos foram e ainda são caros aos modos como se faz antropologia no país. Problemas que modulam abordagens da diversidade indígena em contraponto às que reiteram o espectro sempre presente de sua transformação em uma indianidade genérica. Antes de seguir os percursos que aqui escolhemos, é preciso ressaltar que, assim como todas as subáreas da antropologia, a etnologia tem a oferecer uma multiplicidade de abordagens teóricas e pragmáticas de pesquisa. A percepção dessa multiplicidade nos faz relativizar, em certo sentido, o postulado da existência *a priori* de uma entidade chamada etnologia brasileira, bem como de uma antropologia mundial, englobante de tudo que se faria sob o rótulo antropologia. Em outras palavras, trata-se de considerar a etnologia brasileira não como uma unidade com fronteiras previamente delimitadas, mas, sim, como um feixe ou emaranhado de questões teórico-metodológicas que se conectam entre si e com outros contextos disciplinares, de diferentes e complexas maneiras. Por conseguinte, propomos, no presente artigo, delinear alguns caminhos da etnologia brasileira, sem a pretensão de constituir um levantamento histórico exaustivo; tampouco apresentamos uma comparação sistemática sobre o problema da antropologia indígena produzida em outros países, que seria impossível no espaço aqui reservado.

Tal exercício será dividido em três partes. Na primeira, trazemos uma seleção de questões apontadas por alguns comentaristas da etnologia no Brasil, seleção que não deixa de ser parcial, no sentido de que muitos outros balanços serão deixados de fora.

Destacamos, no entanto, que, em muitas destas resenhas, feitas ou não por etnólogos, reconhece-se que a etnologia constitui

uma das especialidades que mais contribuíram para a formação dos conceitos e dos problemas da nossa disciplina, especialidade esta que alguns consideram a 'verdadeira' antropologia ou, pelo menos, o 'pátio do colégio' de onde teriam emergido as outras (Montero, 2006, p. 47).

Assim, nosso intuito é extrair alguns exemplos paradigmáticos de exercícios de descrição geral dos movimentos de proliferação da etnologia no país, desenhando com isso uma imagem breve e particular dos percursos de algumas questões pertinentes hoje para esta subdisciplina. Nas segunda e terceira partes, nos deteremos em um desdobramento recente, que acreditamos muito fecundo na produção de novos problemas etnológicos: a emergência do que pode ser, e tem sido chamada, uma antropologia indígena no país.

Alguns movimentos transformadores da etnologia no Brasil

Iniciamos pelo exercício feito por Florestan Fernandes (2009 [1957]). Atento ao segundo quartel do século XX, o sociólogo descreve a institucionalização da etnologia como ciência acadêmica que, na época, tinha por incumbência não só o estudo dos povos indígenas, mas também dos negros, camponeses e imigrantes. De saída, tal configuração diverge da situação atual da etnologia brasileira, que, além de ser reduzida à subárea da disciplina antropologia, carrega um rótulo algo redundante, uma vez que não

há – institucionalmente⁴ – outra subárea adjetivada de maneira diferente. Ou seja, estudar etnologia é estudar indígenas, mas não necessariamente o contrário. Outras áreas de conhecimento também se dedicam à pesquisa com povos indígenas, por exemplo, as áreas de saúde, demografia, linguística, história, educação etc. É com base nesse contexto institucional que falaremos neste artigo.

Voltando ao texto de Fernandes, o autor aponta para uma sequência de temas privilegiados na pesquisa etnológica, ordenada em fases: primeiro, a mudança cultural; em seguida, os temas religião, magia, xamanismo e mitologia; e, por fim, a organização social, temática associada à fase em que a etnologia se torna uma ciência acadêmica (Fernandes, 2009 [1957], p. 154). Se a institucionalização da etnologia no Brasil passa por esse encadeamento de temas e suas atualizações cíclicas, ela também está inteiramente ligada a outro aspecto destacado pelo autor: seu caráter “empírico-intuitivo”, diretamente atrelado à influência do empirismo britânico (Fernandes, 2009 [1957], p. 151-152). Tal caráter se apresenta, hoje, como espécie de imperativo, traduzindo-se na ênfase na pesquisa de campo para a consolidação de um trabalho etnográfico. Fato é que, ao longo de quase quatro décadas, os comentários sobre os avanços da pesquisa em etnologia indígena seguiram a tendência apontada por Fernandes, consolidando ou mesmo reificando problemáticas a partir das quais se poderia inclusive contabilizar a frequência de tópicos abordados nos artigos de diferentes revistas de antropologia. A sequência adotada pelos comentaristas geralmente confirma o prognóstico de Fernandes, iniciando com a temática então emergente: os estudos das formas de organização

4 Etnologia Indígena é o rótulo utilizado pelas agências de fomento à pesquisa, como o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e outras instituições, que não incluem desdobramentos recentes, como a etnologia urbana desenvolvida pela equipe de José Guilherme Magnani na Universidade de São Paulo (USP), por exemplo.

social. Como ressaltou Anthony Seeger, tais estudos devem “responder a algumas questões fundamentais” (Seeger, 1980, p. 142),⁵ complexidade que sustentou a abordagem clássica da época: “as sociedades indígenas como totalidades culturais” (Melatti, 1983, p. 25). De todo modo, a formulação das temáticas centrais na etnologia costumava ser tripartite: organização social e parentesco, religião e cosmologia, contato e mudança cultural. Progressivamente, tópicos subsumidos nesse temário geral acabaram por emergir nos inventários, como foi o caso dos estudos de etnicidade (cf. Carneiro da Cunha, 1979, 2009; Oliveira Filho, 1993, 1994), das pesquisas sobre artes e estéticas ameríndias (cf. Lagrou, 2009; van Velthem, 2003; Vidal, 2007), ou da antropologia médica e da saúde indígena (cf. Langdon, Cardoso, 2015; Langdon; Garnelo, 2004), antropologia do Estado e da administração pública (cf. Souza Lima, 1995), entre muitos outros desdobramentos. Cabe ressaltar que essa ênfase em temas a serem aprofundados com base em trabalho de campo operava como um mapeamento dos avanços da pesquisa etnológica em diferentes áreas culturais. Indicava – mesmo que indiretamente – tópicos a serem investigados nas regiões menos estudadas. E, nesse contexto, a compilação organizada, periodicamente atualizada e disponibilizada na “Página do Melatti”⁶ é exemplar. Devemos também a Julio César Melatti a translação de áreas culturais⁷ em um produtivo exercício de delimitação de áreas etnográficas, “de modo a acentuar que elas não existem

5 O autor destaca as seguintes questões: “Qual a natureza das sociedades tribais? Que princípios as organizam? Como elas se mantem historicamente? Quais as variações estruturais capazes de serem estabelecidas entre essas sociedades? Como mudam essas sociedades?” (Seeger, 1980, p. 142).

6 Disponível em: <http://www.julielatti.pro.br/>. Acesso em: 1º jul. 2015.

7 As “áreas culturais indígenas no Brasil”, propostas por Eduardo Galvão em 1960, já eram uma redefinição das áreas configuradas inicialmente por Julian Steward e colaboradores no *Handbook of South American Indians* em 1948.

inteiramente por si mesmas, mas que o pesquisador é quem, em última análise, as delinea” (Melatti, 2011, p. 7). Tal exercício permitiu preterir “a uniformidade e a homogeneização cultural em favor de uma maior atenção nas relações sociais” (Melatti, 2011, p. 4-5). Essa transformação, de extrema importância para a etnologia brasileira, partiu da proposta de identificação de “polos de articulação indígena”, a partir dos quais se poderia “apontar os laços das sociedades indígenas entre si e com as sociedades nacionais [...], cada sociedade indígena não seria agrupada com outras que se parecem com ela, mas sim com aquelas com que partilha sua vida social” (Melatti, 2011, p. 4-5). Ressaltamos que um outro movimento, em certo sentido inverso, exige analisar cuidadosamente as relações entre grupos que vivem em ambos os lados das fronteiras do Brasil – um número significativo de povos – considerando os efeitos diferenciados das políticas indigenistas nacionais.

O interesse pelos efeitos das políticas indigenistas – e, mais recentemente, das políticas públicas em geral⁸ – é outro foco transformador da etnologia brasileira. No Brasil – ou mais amplamente na América Latina –, como defende Roberto Cardoso de Oliveira, o antropólogo “não estuda um *outro* transoceânico e distante, mas um *outro interno* e próximo” (Cardoso de Oliveira, 1994, p. 15, grifo do autor). Resulta disso uma prática antropológica específica, cunhada como “indigenismo”, a partir da qual se desdobram múltiplos temas e novos modos de articular reflexões teóricas aos resultados de pesquisas conduzidas com base em um engajamento cidadão. Ou, como propõe Cardoso de Oliveira, na participação do antropólogo “na empreitada cívica da construção da nação” (Cardoso de Oliveira, 1994, p. 19). Desde os primórdios da institucionalização da etnologia no Brasil, motivos para tal en-

8 Destacamos a recente publicação da coletânea *Políticas culturais e povos indígenas* organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino (2015).

gajamento reproduzem e atualizam incessantemente a crucial problemática das terras indígenas (Oliveira Filho, 1998a, 1998b). Independentemente de suas preferências teóricas, os etnólogos se mobilizam para descrever as complexidades dos processos de territorialização indígena, produzindo um conjunto de análises que não se limitam a historiar as perdas territoriais, mas inovam na descrição das relações entre formas sociais, cosmologias, ecologias etc. Não temos espaço aqui para citar os inúmeros trabalhos resultantes desse investimento, mas ressaltamos que as conexões elaboradas para descrever as relações dos índios com seus territórios afastaram da etnologia os pressupostos e a linguagem do materialismo cultural (Seeger, 1980, p. 141). Ao fazê-lo, anunciaram um movimento até hoje extremamente fértil na pesquisa em etnologia, que relaciona sociodiversidade e biodiversidade, e que foi desenvolvido com especial dedicação por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. Almeida (2001, 2002). Esse movimento se amplia, por sua vez, na atenção dos pesquisadores à configuração dos chamados “conhecimentos tradicionais” e suas transformações no bojo das relações com outros sistemas de conhecimento (Carneiro da Cunha, 2009, 2012). É inclusive no contexto destas pesquisas que surgem as experiências de colaboração e as parcerias mais significativas com pesquisadores indígenas, as quais mencionaremos adiante.

Mas sigamos rastreando outros movimentos. Voltemos à virada do século XXI, quando Eduardo Viveiros de Castro (1999) realiza um balanço de conceitos definidores de diferentes abordagens e apresenta uma imagem dual da etnologia brasileira, mais que isso, de duas abordagens excludentes entre si. De um lado, o que ele chama de abordagem “contatualista”, embasada em noções como etnicidade, territorialização ou antropologia histórica, mantendo a atenção em problemáticas da mudança. De outro, a “etno-

logia clássica”, inspirada na noção maussiana de pessoa agregada à de corporalidade, pensadas como matriz conceitual do pensamento indígena (cf. Seeger et al., 1979). As relações entre xamanismo e mitologia e, no limite, magia e religião, são abordadas de uma perspectiva cosmológica, inseparáveis entre si. Para pensar com Fernandes, há aqui uma volta ao xamanismo e à mitologia, agora com a consistência científica ou empírico-intuitiva que havia sido apenas introduzida nos estudos de organização social. Essa ênfase, inclusive, faz com que a diferença entre organização social e cosmologia seja diluída. É na esteira dessa segunda abordagem que surgem pesquisas sobre o perspectivismo ameríndio, formulação consolidada por Viveiros de Castro (1996) e que se tornou “o conceito mais citado na antropologia brasileira, dentro e fora das fronteiras da etnologia” (Saez, 2012, p. 7).

Uma década depois, Alcida Rita Ramos (2010) atualiza o balanço de Viveiros de Castro, reforçando a imagem dual consolidada por este e realizando críticas severas ao conceito de perspectivismo ameríndio e seus desdobramentos, sobretudo no Brasil⁹. Entretanto, um ponto que nos parece relevante analisar se refere à crescente explicitação pela autora da necessidade de simetria entre as epistemologias do antropólogo e do nativo, se assim podemos dizer. Algo que, de certa forma, deriva também das críticas pós-coloniais sobre a posição dos nativos como objeto e não como sujeito dos produtos antropológicos. Isso é o que Ramos chama de “abordagem transepistêmica”, fazendo referência a Stuart Kirsh (2006). Tomando o trabalho deste como referência e comparando-o com os procedimentos adotados nos estudos publicados na coletânea *Pacificando o branco* (Albert; Ramos, 2000), Ramos (2010, p. 37) afirma que nenhuma etnografia pers-

9 Para uma contra argumentação contundente, ver Saez (2012).

pectivista ainda se mostra transepistêmica. Para a autora, o efeito principal deste insucesso do perspectivismo seria a exotização dos indígenas estudados.

Ao contrapor as respectivas influências de dois modelos – perspectivismo e fricção interétnica –, Ramos acaba por opor uma abordagem focada no interno (“o mundo simbólico interno”) à outra, centrada no externo (“a preocupação política com o destino dos povos indígenas”) (Ramos, 2010, p. 26). E assim reduz cosmologia à visão de mundo, além de reafirmar a caracterização dual, exposta acima. Como alternativa a essa oposição, talvez seja possível apostar que o refinamento da noção de transformação permita que a tomemos como conceito central, o que evitaria esse primeiro risco solipcista de escolher entre mudanças culturais e permanências em digestões estruturais (Saez, 2011). Alguma coisa deve haver entre uma História que engole os índios, como pensava Darcy Ribeiro (1978) a respeito dos índios do Nordeste,¹⁰ ou índios filósofos que engolem a História, esta última possível leitura malfeita sobre o perspectivismo ameríndio (Saez, 2011).

É nesse sentido que Ramos precisaria situar melhor o lugar dos trabalhos de Manuela Carneiro da Cunha e John Monteiro em torno do que veio a ser chamado História Indígena. Seus desdobramentos, até os dias de hoje, podem responder também à crítica de Ramos sobre abordagens transepistêmicas (ver, p. ex. Carneiro da Cunha, 1998, 1999, 2009). Desde o começo da década de 1990, a etnologia produzida por autores como Antonella M. I. Tassinari (1998), Beatriz Perrone-Moisés (1997), Oscar C. Saez (1995), Dominique Tilkin Gallois (1994) e Nadja Farage (1991) – todos vinculados à época a Universidade de São Paulo mais especificamente ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP) – teve

10 “Os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis” (Ribeiro, 1970 apud Cardoso de Oliveira, 1998, p. 50).

como mote o estudo das articulações entre relações interétnicas e relações sociocosmológicas.¹¹ A postura chave era a de etnografar reflexões indígenas sobre suas relações de alteridade, o que obviamente incluía as relações coloniais e com o Estado brasileiro, mas não só. As relações desse tipo de enfoque com a virada para as áreas etnográficas permitiram pensar transformações por meio de uma abordagem de redes de relações (Gallois, 2005a), e assim potencializar as transformações nas relações de alteridade como traduções indígenas. Além disso, se considerarmos que tais redes de comunicação veiculam concepções acerca do “ser índio”, temos acesso a interessantes reflexões sobre os diversos modos como se “aprende a ser índio” (Gallois, 2001, 2005b, 2012). Ensaia-se desse modo um movimento analítico espiralado, que ora aborda as formas de “virar branco” (Kelly, 2005), ora se detém nos contextos e experimentos de indianidades sempre particulares. Em todas as universidades, enfim, um número crescente de trabalhos se mostra bem-sucedido quanto à adoção desse modelo de uma etnologia transepistêmica sugerida por Ramos. Ou, se assim podemos dizer, de uma etnografia da reflexão, tão bem ilustrada pelo trabalho de César Gordon (2006). Em todos estes casos, as etnografias mostram com fineza como objetos etnográficos são construídos *a posteriori* (Saez, 2011) – especialmente quando se leva em consideração o modo como os índios pensam sua atualidade, inclusive em relação aos não indígenas. Mas também como os antropólogos pensam as peculiaridades de seus interlocutores indígenas, levando sempre em conta o *a priori* do encontro colonial, incluindo a presença do próprio antropólogo (Viveiros de Castro, 1993). Esse sentido é o bastante para dizer que todos estes

11 Vale notar que o lugar dos trabalhos feitos na USP também é posto em segundo plano no balanço de Viveiros de Castro, talvez não por acaso, pois, como já apontado, estes trabalhos não se adequariam confortavelmente à paisagem dual pintada pelo autor.

trabalhos são epistemológica e etnograficamente perspectivistas, nos moldes sugeridos por Saez (2011).

Porém, se estamos apostando que uma antropologia transepistêmica não é algo tão recente no Brasil, o que a etnologia brasileira traz de peculiar hoje? Aqui é preciso concordar com Ramos para quem a resposta a essa questão é: a presença de indígenas nas universidades do país. Como veremos a seguir, esse movimento é muito recente, e já vem gerando questões salustares quanto a possíveis mudanças nos quadros institucionais e nas contribuições epistemológicas à etnologia brasileira.

Multiplicar perguntas

O ingresso de indígenas em cursos universitários, no Brasil, inicia-se no final dos anos 1980 e se intensifica consideravelmente no começo dos anos 2000. Em textos recentes, os antropólogos Antônio Carlos de Souza Lima e Maria Macedo Barroso (2007, 2013) têm sublinhado a existência de pelo menos dois vieses que caracterizam a peculiaridade da demanda indígena pelo ensino superior. O primeiro viés seria o avanço do processo de escolarização nos níveis básicos, resultado da mudança que se processou nesse âmbito nas décadas finais do século XX. De uma educação que objetivava civilizar e assimilar os índios à comunhão nacional (levada a cabo pelo antigo órgão indigenista oficial, o Serviço de Proteção aos Índios, e por instituições religiosas missionárias), passa-se para uma educação dita “intercultural” que seria gerida pelas próprias comunidades e que buscaria respeitar e valorizar as especificidades indígenas, mas não sem ser objeto de críticas (ver Cavalcanti-Schiell, 2007; Grupioni, 2008). O segundo viés diz respeito a um outro escopo de anseios e demandas. Inclui, por

exemplo, “a busca por capacidades para gerenciar as terras demarcadas e os desafios de um novo patamar de interdependência entre povos indígenas e Estado no Brasil” (Souza Lima; Macedo Barroso, 2007, p. 7). É significativo, nesse sentido, que estudiosos do assunto (Amaral, 2009; De Paula, 2013; Macedo Barroso, 2005) classifiquem a presença de indígenas no ensino superior brasileiro em duas modalidades principais: a inserção via licenciaturas interculturais (cursos específicos para formação de professores indígenas para atuarem no ensino básico de escolas bilíngues e interculturais) e a inserção em cursos regulares das universidades, nos quais estudantes indígenas estudam junto com não indígenas.

É possível afirmar que a presença de indígenas em universidades do Brasil, incipiente, mas em movimento crescente, deve ocasionar desdobramentos futuros muito interessantes para a etnologia. Podendo ser considerada a subárea da antropologia que se consolidou a partir da investigação das complexas e diversas formas de vida e regimes de conhecimento desenvolvidas por populações indígenas, ela tem à sua frente, no momento, mais uma potencial e riquíssima fonte de problematizações: a crescente apropriação, por parte de sujeitos indígenas, das ferramentas de produção de conhecimento acadêmico-científico, experimentada no seio das inúmeras modalidades de participação na educação superior.

Nesse sentido, Ramos reflete sobre os atuais rumos da etnologia, formulando, simultaneamente, um diagnóstico e um prognóstico sobre a problemática de nosso interesse aqui. Nesses textos, a autora aborda um tópico que não aparecia no horizonte de preocupações dos balanços anteriores. Ela descreve esse problema como a apropriação, por parte dos povos indígenas, do “principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias” (Ramos, 2007, p. 17), em um processo no qual os índios “passam de sujeitos de pesquisa a pesquisadores” (Ramos, 2007, p. 11). Com isso, a autora vislumbra as novas modalidades de participação de indígenas na

produção de etnografias como uma potencial fonte de renovação e crítica do campo de produção etnológica no Brasil. Ao mesmo tempo, propõe uma guinada rumo ao que denomina de “ecumenismo antropológico” (Ramos, 2013). Este, por sua vez, possibilitaria abordar os sistemas de conhecimento indígenas como teorias, com estatuto simétrico em relação a outras teorias sociais, o que poderia levar a novos patamares de compreensão dos fenômenos sociais (Ramos, 2013, p. 27). Aponta ainda a possibilidade de que intelectuais indígenas apresentem novas problemáticas para o campo da antropologia, assim como contribuam para ampliar os vários modos de se fazer antropologia.

Estas são perspectivas bastante instigantes. Porém, é necessário avaliar em que medida os exercícios de “ecumenismo antropológico” ou “antropologia transepistêmica”, propostos pela autora (Ramos, 2010), se concretizam efetivamente por meio da produção, por parte de antropólogos indígenas, daquilo que ela chama de “autoetnografias” (Ramos, 2010). Trata-se de algo bastante recente no campo da etnologia brasileira. Um balanço inicial desta problemática demandaria olhar para os desafios atuais deste tipo de produção em outras paisagens, onde ela também parece ser identificada como “autoantropologia” (Strathern, 1987) e “antropologia nativa” (Kuwayama, 2003), algo que não levaremos muito longe neste texto. Nesse sentido, é importante salientar que, embora seja crescente o envolvimento de pesquisadores indígenas no âmbito de programas de graduação e pós-graduação, e em iniciativas de pesquisa promovidas por políticas públicas ou ONG, estas novas experiências de criação e circulação de conhecimentos nem sempre se desenvolvem no campo da antropologia. Alunos indígenas ingressantes no ensino superior não procuram necessariamente os cursos de antropologia, tampouco o contato frequente destes pesquisadores indígenas com antropólogos (nas aldeias ou nas universidades) resulta no desejo de se tornarem

antropólogos. Inclusive, precisamos ponderar se, em um universo de várias formas de produção e comunicação de conhecimento, a etnografia realmente teria para os pesquisadores indígenas a dimensão intelectual e política que Ramos identifica:

Depois de uma longa trajetória de submissão forçada, os povos indígenas no Brasil, e alhures, agem agora com a urgência de assumir a produção de etnografias como capital simbólico. É como se, do ponto de vista nativo, a etnografia fosse importante demais para ser deixada aos etnógrafos. A busca, simbolicamente saturada, por repatriar a identidade cultural, que teve início com o ato político de auto-representação, completa-se quando a produção etnográfica é devidamente apropriada. (Ramos, 2007, p. 21).

E mais, nos casos em que indígenas efetivamente procuram a antropologia como percurso de formação e atuação profissional, será que as etnografias elaboradas por eles são “autoetnografias”? Em outras palavras, considerando as etnografias produzidas por pesquisadores indígenas em cursos regulares de antropologia, em que medida elas se diferenciam de pesquisas realizadas por antropólogos não indígenas?

Marilyn Strathern (1987) já havia salientado que discutir os limites e desafios de uma “autoantropologia” implica reconhecer que não se trata apenas de definir se o autor é um antropólogo nativo ou não. O que está em questão não é a familiaridade com aquilo ou aqueles que se estuda, mas se há uma continuidade entre os modos de produção de conhecimento desse antropólogo e daqueles que são foco do seu estudo. Em outras palavras, a etnografia é uma forma específica de criação e circulação de conhecimentos que não é universal. Portanto, fazer etnografia de grupos para os quais esta é uma forma de produzir autoconhecimento tem um significado diferente de fazê-la entre grupos para os quais

os conhecimentos se produzem e circulam de outros modos (Strathern, 1987).

Surge, portanto, um campo fundamental para a reflexão antropológica. Ele deverá abordar os atuais desafios de diálogo entre diferentes modos de criação e circulação de conhecimento, o que certamente não se reduz à comparação de conteúdos, mas coloca em relação diferentes epistemologias, como aponta Ramos. Nesse quadro, cumpre perguntar se os programas de formação em antropologia oferecem a alunos, sejam não indígenas ou indígenas, experiências que permitam esse tipo de exercício. E, ainda, em que medida a presença de indígenas na academia contribui não apenas para tornar o acesso ao ensino superior e à pesquisa no país mais democrático, mas também para alargar os horizontes teóricos e metodológicos de disciplinas como a antropologia? Por outro lado, se deslocarmos o foco da autoria e do contexto de produção antropológica para o público leitor destas produções autoetnográficas, podemos inquirir se a circulação destes textos está restrita ao meio acadêmico ou se passa também por leitores indígenas que não são antropólogos profissionais. Inclusive, se levarmos a sério a ideia de que há uma relação estreita entre forma e conteúdo, é possível perguntar em que medida as novas formas que pesquisadores indígenas experimentam na sistematização dos seus saberes (o que inclui não apenas etnografias, mas também livros contendo narrativas míticas, materiais audiovisuais, páginas de internet etc.) contribuem para transformar os conteúdos destes saberes. E indagar o valor desse conhecimento e as concepções sobre o que é considerado conhecimento. Tampouco podemos esquecer que antropólogos indígenas podem também tomar como foco das suas análises coletivos outros, elaborando, por exemplo, uma etnografia sobre o trabalho de pesquisadores num laboratório de ponta. Enfim, problematizar em que medida a produção do conhecimento antropológico se amplia e se transforma com as novas modalidades de

participação de indígenas leva a um emaranhado de indagações e desafios que ainda estamos por trilhar.

A emergência deste novo contexto de produção etnológica certamente mobilizará a antropologia brasileira em direções interessantes, como ocorre em outros países. Porém, não demanda, a nosso ver, recair numa proposta segundo a qual a crescente participação de pesquisadores indígenas na produção etnográfica geraria uma necessária exclusão de antropólogos não indígenas desse campo, aquilo que Ramos (2007) chamaria “desprendimento”. Por isso, acreditamos ser importante marcar uma posição metodológica diante das alternativas possíveis de interpretação desse contexto. O risco, a nosso ver, da sugestão de uma postura, por parte da antropologia, que implique a abdicação do exercício de representação da alteridade em favor da autossuficiência e da representação de cada um por si mesmo, é o de que tal posicionamento possa flertar com aquela espécie de solipsismo cultural essencialista das políticas de identidade, que serve muitas vezes de combustível para “guerras culturais” (Hall apud Lee, 2003, p. 93). Conseqüentemente, propomos seguir com uma alternativa testada alhures (Ventura; Braga, no prelo) que rejeite a escolha de um solipsismo relativista, já que este resultaria em uma incommunicabilidade generalizada – algo que, no limite, seria escolher como unidade de análise a noção de etnia entendida como unidade cultural encerrada em si mesma (cf. Saez, 2012). Por outro lado, nossa proposta também se contrapõe à alternativa associada a um universalismo objetivista, aquele mesmo próprio de uma ciência colonial. Este, por sua vez, acarretaria a redução do objeto do conhecimento ou do discurso a um princípio totalizante e homogeneizante, que apenas o representante do conhecimento (o cientista) pode acessar. Ou seja, um solipsismo de outra ordem, na medida em que o saber objetivo deve transcender o saber do nativo e de certa forma não comunicar com este último.

O que segue no próximo tópico diz respeito a uma pergunta sobre uma terceira via entre essas duas alternativas, ou, tomando as palavras de Michel Foucault (2004 [1984]) como inspiração, trata-se de problematizar ao invés de polemizar. Apresentamos uma proliferação de casos e situações em que conhecedores e pesquisadores indígenas participam diretamente dos produtos antropológicos e/ou são os próprios formuladores de problemas pertinentes para a etnologia brasileira atual. Como veremos, trata-se de poder falar de trabalhos produzidos por indígenas, tanto os realizados em autoria solitária quanto em colaboração com antropólogos não indígenas, sem o pressuposto de que esses trabalhos sejam entendidos como dados objetivos sobre os quais podemos, à distância, elucubrar. E sim como alternativas epistêmicas, no sentido de que também estão interessados em colocar perguntas sobre a possibilidade de uma antropologia indígena no país. O que faremos, portanto, é reproduzir essas perguntas aproximando-as.

Antropologias indígenas

Considerando ainda que o interesse postulado pelos conhecimentos indígenas é propulsado a contextos de relações totalmente distintos dos que presidem à criação e à circulação desses saberes, merecem destaque as experiências de colaboração que se multiplicam hoje no Brasil. E, novamente, não teremos espaço para elencar todas elas. Tais experiências abrangem várias temáticas clássicas, mas sobretudo indicam a renovação ou a construção de novos objetos de reflexão. São exemplares as experiências de compilação de narrativas mítico-cosmológicas (Cayon et al., 2004; Andrello, 2008, 2012) e sobretudo de tradução de expressões das artes verbais (Cesarino, 2012, 2013). Reflexões importantes foram

produzidas acerca dos desafios da tradução de saberes, seja no campo da biodiversidade (Cabalzar, 2010; Estorniolo, 2012; Soares da Silveira, 2012), seja no campo da chamada “etnoarqueologia” (Gallois; Cabral, 2014; Silva; Garcia, 2015). Todavia, a experiência mais reveladora das possibilidades de colaboração entre um antropólogo e um conhecedor indígena é, sem dúvida, *La chute du ciel* (Albert; Kopenawa, 2010). A expressão “pacto etnográfico”, contida no *post-scriptum* da obra, foi cunhada por Bruce Albert para designar a relação que ele estabelece há mais de vinte anos com o outro autor do livro, o xamã e liderança yanomami Davi Kopenawa. É fruto da convergência de seu interesse como etnólogo pela população yanomami com o interesse de Kopenawa em ter seu discurso sobre os problemas políticos e ambientais vividos por seu povo traduzido e disseminado entre os não índios. Assim, ao assumir um compromisso teórico e político com seu interlocutor de pesquisa, Albert condicionou sua produção etnográfica a essa parceria, tentando experimentar uma forma de colaboração que a tornasse produtiva para ambas as partes. A proposta, fundamentalmente política, resultou em uma obra que é também um denso compêndio de conhecimentos e modos de saber yanomami. É, nesse sentido, uma grande contribuição à etnologia americanista, dado o largo refinamento dos modos de saber indígenas e da tradução de conceitos yanomami.

As experiências citadas acima seriam um ponto entre tantos do novo de linhas que se tece no Brasil e que poderão e deverão ser exploradas futuramente. Entretanto, optamos por seguir por outro caminho. Apresentaremos agora, de maneira um pouco mais aprofundada, alguns casos de indígenas que cursaram e vêm cursando a pós-graduação no Brasil. É possível identificar algumas iniciativas de compilação de trabalhos de autoria de indígenas (Athias 2009; Franchetto, 2010; Luciano et al., 2010). Mas, por mais que a

breve apresentação que realizaremos se inspire no intento expreso destas coletâneas, executaremos um trabalho de magnitude e natureza muito distinta. Trata-se apenas de abordar, através de um rápido sobrevoo sobre teses e dissertações recentes produzidas por acadêmicos indígenas, algumas questões que entendemos como fundamentais para podermos pensar “o que poderá ser a ‘antropologia indígena’ no Brasil” (Ramos, 2010, p. 40). Cabe ressaltar também que a seleção de tais trabalhos não pretende ser exaustiva. Embora ela compreenda produções representativas da qualidade e excelência dos problemas que vêm sendo postos pelo ingresso de indígenas na academia, certamente deixa de fora uma série de outros trabalhos também muito significativos. A amostra que selecionamos é composta pelas produções dos seguintes autores: Gersem José dos Santos Luciano, baniwa (Luciano, 2011); Justino Sarmiento Rezende, tuyuka (Rezende, 2007); Rita Gomes do Nascimento, potiguara (Nascimento, 2009); Mutuá Mehináku, mehináku e kuikuro (Mehináku, 2010); João Paulo Lima Barreto, tukano (Barreto, 2013); Eliel Benites, kaiowá-guarani (Benites, E., 2014).

O interesse com relação à antropologia de alguns destes intelectuais indígenas está imediatamente ligado ao envolvimento com políticas públicas da área da Educação. Nesse sentido, destacamos dois expoentes desse tipo de atuação, Rita G. Nascimento e Gersem J. S. Luciano, que possuem marcadas contribuições para a formulação e a implementação de políticas de educação diferenciada para indígenas no Ministério da Educação brasileiro. É recorrente nos trabalhos de acadêmicos indígenas a temática da educação, seja quanto à escola diferenciada no nível básico (Benites, T., 2009; Benites, E. 2014; Nascimento, 2009; Rezende, 2007) e/ou ao ensino superior (Luciano, 2011). Também é frequente a abordagem de outras demandas imediatas para os povos indígenas como a luta pela garantia e a efetivação de direitos territoriais

(Amado, 2014; Benites, T., 2014). Nesse sentido, muitos trabalhos que, a princípio, são feitos em outras disciplinas, realizam articulações interessantes com a antropologia. Mostram que o interesse por esta não se reduz à participação nas políticas públicas – o que já não é pouco –, e nem à opção em fazer parte de programas especificamente de antropologia.

Vejam os dois exemplos de indígenas formados na área da Educação e no mesmo programa de pós-graduação (o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB): Justino Sarmiento Rezende (orientado por Antônio Jacob Brand) e Eliel Benites (orientado por Adir Casaro Nascimento). Rezende busca refletir sobre a mudança no modelo de escola no Alto Rio Negro, Amazonas, mais especificamente da escola tuyuka: de escola ocidental e assimilacionista para uma escola intercultural e comunitária. A principal categoria analítica utilizada é a noção de negociação, de Homi Bhabha. A dissertação pode ser considerada um longo experimento interpretativo que discute a ideia de que a escola tuyuka é um *locus* privilegiado de processos de negociação entre o modo de vida e os conhecimentos indígenas, de um lado, e os saberes ocidentais, de outro. De um modo semelhante, o trabalho de Eliel Benites tem como referência autores dos chamados estudos pós-coloniais e dos *cultural studies*, como Stuart Hall, Homi Bhabha, Nestor Canclini, entre outros. Mas, ao mesmo tempo, trabalha com noções que, em conjunto, formam o que é traduzido em uma determinada passagem do texto como *Arandu Rupa*, uma espécie de estrutura de pensamento ou episteme kaiowá (Benites, E., 2014, p. 38). O pesquisador argumenta que a educação escolar indígena na Tey'kue (reserva indígena onde reside Benites) consistiu em uma “nova forma (maneira) de caminhar (*oguata pyahu*)” (Benites, E., 2014, p. 77), baseada nos princípios de coletividade (*ore reko*) (Benites, E., 2014, p. 59) ou *teko pave* (Benites, E., 2014, p. 65), espiritualidade (*teko marangatu*) (Beni-

tes, E., 2014, p. 22), encantamento pela possibilidade do belo (*teko porã*) (Benites, E., 2014, p. 77) e pela busca do amadurecimento ou perfeição (*aguyje*) (Benites, E., 2014, p. 65). Os dois trabalhos aproximam-se tanto no que concerne ao tema (escola indígena) quanto ao arsenal teórico mobilizado. Ambos constituem experimentos de tradução que conectam de maneira muito criativa categorias do pós-colonialismo com categorias do pensamento local – tuyuka, no primeiro caso, e kaiowá-guarani, no segundo.

Além do ponto mencionado acima, chamamos atenção para um aspecto que pode indicar outra peculiaridade do fazer antropológico por indígenas: a constante explicitação por eles da própria trajetória de vida como (parte da) metodologia utilizada na pesquisa. Eliel Benites descreve o modo como seu engajamento no movimento de professores kaiowá e guarani provocou uma mudança de atitude diante da educação tradicional que recebeu na infância: de uma rejeição ou negação ocasionada pelas interações hostis e discriminatórias com o entorno não indígena, passou a “retomar, (re)valorizar e visualizar os elementos tradicionais que estava, aos poucos, deixando de lado” (Benites, E., 2014, p. 60). Já Rezende reflete sobre as negociações que ocorreram consigo e no seio de sua família. Cita, por exemplo, o esforço do avô em ensinar para ele, seu primeiro neto, os saberes de *baya* (“cantador/dançador”, “mestre de dança”), sempre que voltava do internato para passar férias com a família (Rezende, 2007, p. 98). Ou o desafio de conciliar “a filosofia grega, teologia ocidental e os rituais romanos” com “os discursos mitológicos, fórmulas dos rituais tuyuka e ritmos de cantos e danças dos meus avôs *bayaroa* e *kumua*” (Benites, E., 2014, p. 272–273). Também João Paulo Barreto, em sua dissertação de mestrado (orientada por Gilton Mendes dos Santos no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – Ufam), mostra que sua trajetória é fundamental na metodologia que adotou. É o que ele

chama de “antropologia yo-yo”, na qual o estudo de um laboratório de ictiologia o levava cada vez mais a se interessar pelo conhecimento tukano em relação aos peixes (Barreto, 2013, p. 26). Todas essas são situações em que há, de certo modo, e por intermédio da pesquisa, uma retomada de relações e interesse pelos saberes e processos tradicionais, muito comum nesses trabalhos de acadêmicos indígenas.

Mas se as pesquisas parecem despertar relações antes enfraquecidas, outros vieses das trajetórias dos pesquisadores apontam para continuidades que são evidenciadas nos temas escolhidos e arcabouços mobilizados. Gersem J. S. Luciano ressalta a possibilidade de optar pela antropologia na pós-graduação. Considera que essa opção foi feita em relação ao perfil político que vinha sendo construído por ele, entendendo que os procedimentos antropológicos acumulados pela disciplina sobre os povos indígenas contribuiriam com a sua atuação no movimento indígena (Luciano, 2011, p. 37). Ele afirma que, no Rio Negro, atual

os povos indígenas tomaram a decisão histórica de que o ideário de vida não-indígena pode ser a referência preferencial para construir os seus futuros [e] a escola é um dos instrumentos escolhidos para garantir o acesso a esse mundo desejável. (Luciano, 2011, p. 40).

Esse interesse pela escola e também pelo ensino superior, objetos de pesquisa do autor (Luciano, 2011, p. 68), são investigados por meio de sua participação, na qualidade de representante do Ministério da Educação brasileiro, em eventos de naturezas diversas, todos ligados à formulação de uma educação diferenciada na região e para além dela (Luciano, 2011, p. 63-64). Luciano formou-se doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), sob orientação de Stephen Baines).

Em outro exemplo, Mutuá Mehináku apresenta a si mesmo como “[...] resultado de mudanças ocorridas nos últimos 20 anos no Alto Xingu[:] sou o resultado da chegada da escola e da escrita” (Mehináku, 2010, p. 1). Mas também resultado daquilo que traduz como “mistura”, *tetsualü*: “[...] também uma mistura de línguas e dialetos na fala, uma mistura de etnias na história de vida de uma pessoa. O Alto Xingu é *tetsualü*; a aldeia de Ipatse é *tetsualü*; eu sou *tetsualü*” (Mehináku, 2010, p. 1). Com base nisso, toma a própria “mistura” ou *tetsualü* de pessoas e de línguas como tema de seu mestrado. Ela é observada primeiro como “amálgama” (Mehináku, 2010, p. 14), com base em cantos e rituais, e nos entrelaçamentos conjugais vividos no Alto-Xingu, dos quais o próprio Mutuá é produto, sendo filho de pai *kuikuro* (*karib*) e mãe *mehináku* (*arawak*). Em seguida, observa a passagem da “diferenciação a mistura” (Mehináku, 2010, p. 170) na língua, tanto a mistura entre as línguas indígenas do Xingu quanto destas com o português. Tais reflexões estão contidas na dissertação de mestrado de Mutuá Mehináku (produzida sob orientação de Bruna Franchetto, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ).

Por sua vez, Rita Nascimento (doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, sob orientação de Rosália de Fátima e Silva) observa as experiências de etnicidade *tapeba* na escola com base em sua própria trajetória. Traz sua experiência na juventude com uma “igreja popular e libertadora assentada em uma pedagogia eclesial popular e participativa” (Nascimento, 2009, p. 20), para pensar seu objeto de pesquisa, a escola indígena *tapeba* na cidade de Fortaleza, Ceará. No método progressista dessa igreja, que visava uma tradução do evangelho de acordo com a realidade social de seus fiéis, era utilizado o teatro como forma de participação dos mesmos (Nascimento, 2009, p.

21). A autora aborda o “preconceito étnico” (Nascimento, 2009, p. 14) por meio da antropologia das experiências e da performance: o modo como os Tapeba realizam, nesses momentos, “ações pedagógico-rituais [de] enfrentamento das situações de preconceito, seguindo a máxima brechtiana da transformação pela arte” (Nascimento, 2009, p. 21). E ressalta que se entende como “implicada” (Nascimento, 2009, p. 14). Isto é, como alguém com uma “perspectiva êmica” e um “olhar compartilhado” (Nascimento, 2009, p. 18) com a situação estudada, uma vez que é indígena potiguara, envolvida em situações semelhantes às dos Tapeba no Ceará.

A posição de Rita Nascimento também nos dá subsídio para ressaltar um último aspecto já apontado no tópico anterior: os limites entre identidade e alteridade na escolha de quem será o pesquisado. Mesmo sendo potiguara, ela escolheu pesquisar no mestrado e no doutorado os Tapeba, os Pitaguary e os Jenipapo-Canindé, povos indígenas do estado do Ceará. Com base nisso, salienta um ponto fundamental da discussão em torno do entendimento do que poderá ser uma antropologia indígena no Brasil quando afirma que, como “pesquisadora nativa, [sua] ‘autoridade etnográfica’ pode suscitar [...] discussões [sobre a] construção epistêmica de novas metodologias” (Nascimento, 2009, p. 18). Nesse caso, perguntamos em que sentido a antropologia pode ser vista como um estudo do outro? Já Mutuá Mehináku, coloca algumas questões sobre a posição que ocupa como pesquisador, levando em consideração sua condição de misturado, como exposto acima, e tomando-a como parte de seu aporte metodológico de pesquisa:

Como fica, aliás, no meu caso em que os conceitos nativos são os meus conceitos e os conceitos antropológicos, que estou estudando, são os conceitos dos outros? Como é possível fazer antropologia em casa quando a antropologia é da casa dos outros? (Mehináku, 2010, p. 13).

Em contraponto, indagamos em que sentido a antropologia pode ser pensada como um estudo de si? Barreto, por sua vez, enumera algumas vantagens como antropólogo indígena: sua facilidade de acessar, com certo nível de compreensão e profundidade, os conhecimentos que está estudando, visto ter sido criado no ambiente tukano;¹² ter maior conhecimento da língua e da cultura tukano, pois, na maioria das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo com seu interlocutor, o que afirma inclusive por já ter estado também na posição de informante, como gosta de repetir o autor (Barreto, 2013, p. 25). Contudo, vale lembrar que sua proposta de fazer

uma ‘antropologia indígena’ não se dá pelo fato de ser um indígena antropólogo, mas porque me disponho a pensar os conhecimentos a partir dos conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação no processo de ‘tradução antropológica’. (Barreto, 2013, p. 25).

Portanto, tendo em conta as possibilidades de tomar a trajetória como metodologia, é possível pensar a seguinte questão: quanto a antropologia feita por índios coloca como diferença a importância da trajetória pessoal em relação à antropologia feita por não indígenas?

12 E, como diz Talita Lazzarin Dal Bó (comunicação pessoal) – atualmente estudiosa da presença indígena na Universidade Federal do Amazonas, onde se formou Barreto –, continua sendo criado. As relações familiares de Barreto e a ênfase deste sobre a importância dessas relações em sua metodologia é algo que chama muita atenção em sua pesquisa, não podendo ser deixado em segundo plano.

Considerações finais

Quisemos acima sugerir que a contribuição dos indígenas para a etnologia brasileira não se reduz à sua participação nas lutas pela terra, nas políticas públicas educacionais e em outras áreas. Abrange também questões no âmbito de reformulações conceituais e metodológicas da antropologia. Tais antropologias experimentadas por pesquisadores indígenas passam por uma multiplicidade de abordagens que parecem ultrapassar reduções dicotômicas ao pensar as transformações vividas hoje pelos índios no Brasil. Baseando-nos nas experiências colocadas acima, como avaliar os múltiplos contextos em que práticas e saberes indígenas se encontram enredados a modalidades dos saberes escolares-científicos? O modo como os índios vem “construindo pontes” (Dal’Bó, 2010) entre seus conhecimentos e os conhecimentos antropológicos já apresenta alguns efeitos. Isso pode ser observado nas perguntas e afirmações apresentadas acima, que vêm sendo feitas pelos índios quando se veem inseridos em formações acadêmicas – lembrando que este efeito não é exclusivo desse âmbito de formação, uma vez que em processos de formação em pesquisa de outras naturezas estes questionamentos também aparecem (cf. Braga, 2016; Gallois, Szmrecsanyi, 2013; Ventura, Braga, no prelo). O horizonte não é de todo pessimista, pelo contrário. Ainda aguardamos que aconteça com mais força e capilaridade uma proliferação destas pontes epistemológicas. Mesmo assim, ainda podemos questionar, por exemplo: quando e em que medida estas reflexões feitas pelos índios lançarão dúvidas mais frutíferas sobre a eficácia exclusivista de práticas biomédicas? Quando programas de conservação ambiental – sempre pautados pelas temáticas privilegiadas pelas grandes Organizações não Governamentais (ONG) mundiais – se voltarão para pautas próprias dos grupos indígenas? Podemos esperar que

pesquisadores indígenas encontrem a devida motivação – dependendo dos programas de formação em que estão inseridos – para continuar percebendo que suas práticas de conhecimento são distintas e podem ser contrapostas às das ciências, ao invés de serem apenas apropriadas por estas? Poderão esses pesquisadores indígenas se apropriarem das ciências, para transformá-las a partir de seus próprios modelos de conhecimento?

Enfim, é preciso destacar os desafios epistemológicos das múltiplas iniciativas de colaboração em pesquisa em curso atualmente no Brasil. Ao lado da formação acadêmica propriamente dita, incluem a formação de agentes de saúde, de capacitações no âmbito de organizações representativas, na gestão ambiental das terras indígenas, nas ações de salvaguarda e patrimonialização cultural. Diante desse quadro mais amplo da participação indígena, a pergunta “o que poderá ser” ainda se impõe sobre “o que é” uma antropologia indígena no Brasil. Mas nossa expectativa é que ela, em certo sentido, continue se impondo. Acreditamos na proliferação dessa multiplicidade de perguntas, mais do que em reduções dicotômicas desses casos tão peculiares. Estamos diante de possibilidades de disseminar essas questões que já estão sendo postas, e que deverão continuar alimentando o diálogo intelectual profícuo que parece ser também de interesse para os próprios índios.

Referências

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *La chute du ciel*. Paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon, 2010.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Poké'exa Ûti: O Território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local*. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2014.

ANDRELLO, Geraldo Luciano. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, p. 5-26, 2010.

ANDRELLO, Geraldo Luciano. (org.). *Rotas de Criação e Transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. v. 1.

ATHIAS, Renato; PINTO, Pahim Regina (org.). *Estudos Indígenas: Comparações, interpretações e políticas*. São Paulo: Contexto, 2009.

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-mahsã: peixes e humanos*. Um ensaio de antropologia indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Manaus, 2013.

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yiku*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, Campo Grande, 2014.

BENITES, Tónico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Tónico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese

(Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

BRAGA, Leonardo Viana. Formações de pesquisadores indígenas por ONGs indigenistas (e vice-versa). In: BORGES, P. C. A. et al. (org.). *Democracia e Ciências Sociais hoje: memória, políticas e desigualdades*. Goiânia: Gegraf/UFG, 2016. v. 1, p. 261-279.

CABALZAR, Aloísio (org.). *Manejo do Mundo. Conhecimentos e Práticas dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; FOIRN, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O movimento dos conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 36, p. 13-31, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília; São Paulo: Paralelo 15; Editora da Unesp, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura, residual mas irreduzível. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 1, n.1, 1979.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. «Cultura» e cultura: Conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012.

CARNEIRO DACUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. *Populações tradicionais e conservação ambiental*. Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição dos benefícios. São Paulo: Instituto Socioambiental/Estação da liberdade, 2001. p. 184-193.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B.; CARDOSO, Adão José. *Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá, práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Políticas Culturais e Povos Indígenas: Uma introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2015.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para abordar la interculturalidade: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva educación escolar indígena em Sudamérica. In: ALHIM, C. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Saint Denis: Groupe de recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire Université de Paris 8, 2007.

CAYÓN, Luis et al. *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Bogotá: Gothenburg University/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Os relatos do Caminho-Morte: etnografia e tradução de poéticas ameríndias. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, p. 75-100, 2012.

CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Quando a Terra deixou de falar*. Cantos da mitologia marubo. São Paulo: Ed. 34, 2013. v. 1.

DAL'BÓ, Talita Lazarin. *Construindo pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar*. Uma discussão sobre “cultura” e

“conhecimento tradicional”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

DE PAULA, Luis Roberto. O ensino superior indígena como política pública: elementos para a construção de um modelo metodológico de avaliação e comparação de experiências locais. *Revista Brasileira Estudos pedagógicos*, Brasília, v. 94, n. 238, p. 795–810, set./dez 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2176-66812013000300008&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 26 ago. 2020.

ESTORNILO, Milena. *Laboratórios na floresta*. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FARAGE, Nadja. *As muralhas dos sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERNANDES, Florestan. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. 2. ed. rev. São Paulo: Global Editora, 2009 [1957]. p. 130–197.

FOUCAULT, Michel. Polêmica, política e problematizações. In: *Ética, sexualidade, política*. MOTTA, Manuel Barros (Ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 [1984]. p. 225–234. (Ditos e Escritos, v. 5)

FRANCHETTO, Bruna (org.). *Pesquisas indígenas na universidade*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin *Mairi Revisitada: a reintegração da fortaleza de macapa na tradição oral dos waiapi*. São Paulo: NHI/USP, 1994.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. *In: GRUPIONI, L. D. B.; FISCHMANN, R.; VIDAL, L. B. (org.). Povos indígenas e tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade.* São Paulo: Edusp, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas.* São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005a. Vol. 1.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 32, p. 110-129, 2005b.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Saberes enredados: qual formação para qual conhecimento? *In: GALLOIS, D. T.; PERRONE-MOISÉS, B. Redes Ameríndias.* Relatório Final. São Paulo: NHII-USP, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin et al. Saberes Wajãpi: formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas. *In: STEPHEN, L.; HALE, C. R. (org.). Outros Saberes.* collaborative research on indigenous and afro-descendent cultural politics. Santa Fé: School of American Research Press, 2013. Vol. 1. p. 49-74.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CABRAL, Mariana. Saberes wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade: desafios de uma pesquisa colaborativa. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROLOGIA*, 29., 2014. *Apresentação*, Natal: 2014.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem.* São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Olhar longe, porque o futuro é longe: cultura, escola e professores indígenas no Brasil.* 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HALL, Stuart. What is this “Black” in Black Popular Culture? *In: MORLEY, D.; CHEN, K- (org.). Stuart Hall: Critical Dialogues in*

Cultural Studies. Nova Iorque: Routledge, p. 465-75, 1996 apud LEE, Richard. O destino das “duas culturas”: mais uma salva de tiros nas “guerras da ciência”. In: SANTOS, B. de S. (org.). *Conhecimento Prudente para uma vida Decente: ‘Um discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003. p. 81-97.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

KIRSH, Stuart. *Reverse Anthropology*. Indigenous analysis of social and environmental relation in New Guinea. California: Stanford Press, 2006.

KUWAYAMA, Takami. “Natives” as dialogic partners: some thoughts on native anthropology. *Anthropology Today*, Londres, v. 19, n. 1, 8-13, 2003.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: ComArte, 2009. v. 1.

LANGDON, Esther Jean; CARDOSO, Marina D. (org.). *Saúde Indígena: Políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: Ed da UFSC, 2015. v. 1.

LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

LEE, Richard. O destino das “duas culturas”: mais uma salva de tiros nas “guerras da ciência”. In: SANTOS, B. de S. (org.). *Conhecimento Prudente para uma vida Decente: ‘Um discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003. p. 81-97.

LUCIANO, Gersen José dos Santos. Entrevista. In: *Boletim PPCor*, Laboratório de Políticas Públicas – Programa Políticas da Cor na Educação Brasileira, São Carlos, n. 28, ago. 2006.

LUCIANO, Gersen José dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

LUCIANO, Gersen José dos Santos; MACEDO BARROSO, Maria; CARDOSO DE OLIVEIRA, Jô (org.). *Olhares Indígenas Contemporâneos*. Brasília: Cinep, 2010.

MACEDO BARROSO, Maria. Direitos culturais diferenciados, ações afirmativas e etnodesenvolvimento: algumas questões em torno do debate sobre ensino superior para os povos indígenas no Brasil. In: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE ANTROPOLOGIA, 1., 2005, Rosário. *Anais...* Rosário: 2005.

MEHINÁKU, Mutuá. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no alto Xingu*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MELATTI, Julio Cezar. Pólos de Articulação Indígena. *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, v. 16, p. 17-28, 1979.

MELATTI, Julio Cezar. *A antropologia no Brasil: um roteiro*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1983.

MELATTI, Julio Cezar. Áreas Etnográficas da América Indígena. Por que áreas etnográficas? *JulioMelatti* [Website], 2011. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2020.

MONTERO, Paula. Tendências da pesquisa antropológica no Brasil. In: GROSSI, M. P.; TASSINARI, A.; RIAL, C. (org.). *Ensino de antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além fronteiras*. Blumenau: Nova Letra, 2006.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. *Rituais de resistência*. Experiências pedagógicas Tapeba. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes. *Tempo Presença*, Rio de Janeiro, v. 270, p. 31-35, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A Busca da Salvação: Ação Indigenista e Etnopolítica Entre Os Ticuna. *Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 81-110, 1994.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Indigenismo e territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998b.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

RAMOS, Alcida Rita. Do engajamento ao desprendimento. *Campos* (UFPR), Curitiba v. 08, p. 11-32, 2007.

RAMOS, Alcida Rita. Revisitando a etnologia à brasileira. In: MARTINS, C. M.; DUARTE, L. F. D. (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 25-49.

RAMOS, Alcida Rita. *Mentes indígenas e ecúmeno antropológico*. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 2013.

REZENDE, Justino Sarmiento. *Escola Indígena Municipal Utāpinopona: Tuyuka e a Construção da Identidade Tuyuka*. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SAEZ, Oscar Calávia. *O nome e o tempo dos Yamiwana: Etnologia e história dos Taminawa do Alto Acre*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

SAEZ, Oscar Calávia. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. *Etnográfica*, Lisboa, v. 15, n. 3, p. 589-602, 2011.

SAEZ, Oscar Calávia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos* (UFPR), Curitiba, v. 2, p. 7-23, 2012.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Campinas: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades Indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, 1979. Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufRJ.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2020.

SILVA, Fabíola Andrea; GARCIA, Lorena Luana W. G. Território e memória dos Asurini do Xingu: Arqueologia Colaborativa na T.I. Kuatinemu, Pará. *Amazônica. Revista de Antropologia* (Online), v.7, p. 74-99, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/bitstream/handle/BDPI/48837/SILVA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 26 ago. 2020.

SOARES DA SILVEIRA, Diego. *Redes Sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz*. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO, Maria Macedo (org.). Universidade e Povos Indígenas. Desafios para uma educação superior universal e diferenciada de qualidade com o reconhecimento dos conhecimentos indígenas. *In: Seminário Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil*. 2007. p. 5-32.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO, Maria Macedo. *Povos Indígenas e Universidade no Brasil: Contexto e Perspectivas 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. *In: JACKSON, A. (Ed.). Anthropology at Home*. Londres: Tavistock Publications, 1987. p. 16-37.

TASSINARI, Antonella Maria I. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. *O Belo é a Fera: - A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Portugal: Assírio & Alvim, 2003.

VENTURA, Augusto; BRAGA, Leonardo Viana. Entre redes de indigenização das ciências: pesquisadores indígenas e a valorização da cultura. *In: Coletânea Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo: NHII-USP, no prelo.

VIDAL, Lux Boelitz, (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp; Edusp, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 36, p. 22-33, 1933.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970/1995)*. São Paulo: Sumaré; Anpocs, 1999. p. 109-223.

2. Estudantes indígenas nas universidades: sobre modos de conhecer, de construir relações e de traduzir conhecimentos

Talita Lazarin Dal Bó¹

Os anos 2000 deram início a um período marcado pelo aumento de políticas afirmativas nas universidades brasileiras, culminando no pronunciamento do Supremo Tribunal Federal pela constitucionalidade de tais políticas (ADPF n° 186/ 2012) e na promulgação da Lei Federal n° 12.711/2012 (conhecida como Lei de Cotas) que torna obrigatória sua implementação pelas universidades públicas de todo o país.² Tanto na lei como em boa parte das ex-

1 Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Uma versão inicial deste texto foi apresentada na VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, realizada na Universidade de São Paulo, São Paulo/Brasil, entre os dias 16 e 19 de maio de 2017.

2 Para mais informações sobre as políticas afirmativas nas universidades públicas brasileiras, recomendo o abrangente panorama descritivo e analítico intitulado *A política de cotas no ensino superior* (Carvalho, 2016), que aponta, inclusive, os problemas da Lei Federal n° 12.711/2012, cuja formulação não considerou boa parte do conhecimento acumulado em experiências que ocorriam há mais de uma década no país.

periências dela decorrentes (e de algumas que a antecederam), considera-se, dentre os segmentos sociais aos quais se dirigem as ações afirmativas, a categoria “autodeclarados/as indígenas”. Categoria percebida como uma parcela da população brasileira à qual se justifica uma reparação histórica por meio de políticas paliativas, da mesma maneira que a outros segmentos, como pessoas negras (pretas e pardas) e pessoas com deficiência.³

Esse cenário das políticas afirmativas nas universidades encontra-se com outro, protagonizado por estudantes indígenas, com forte apoio do movimento indígena. São esses e essas estudantes, recém-egressos/as do Ensino Médio, cuja implementação também é recente em muitas áreas indígenas (cf. GRUPIONI, 2008), que demandam acesso ao Ensino Superior, visando tanto à formação em licenciaturas específicas que lhes permitam atuar como professores/as nas escolas indígenas quanto a continuidade de seus estudos em áreas de formação diversas. A aproximação destes dois movimentos que, de alguma maneira, impulsionam um ao outro, gerou o cenário da presença indígena nas universidades brasileiras que conhecemos atualmente: dezenas de milhares de estudantes indígenas, provenientes de várias regiões do país, com

3 Mais recentemente, ampliam-se os segmentos aos quais se dirigem as políticas afirmativas, como para quilombolas e pessoas trans (transexuais, não-binárias e travestis). Como por exemplo, o sistema de cotas aprovado para os cursos de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia (UFBA) em que, a partir de 2018, reservou 30% das vagas ofertadas para candidatos/as negros/as (pretos/as e pardos/as) e uma vaga adicional para candidatos/as quilombolas, indígenas, pessoas com deficiência e trans (ver reportagem intitulada *Sistema de cotas na pós-graduação é aprovado na UFBA*, disponível em: https://ufba.br/ufba_em_pauta/sistema-de-cotas-na-p%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o-%C3%A9-aprovado-na-ufba. Acesso em: 1º ago. 2020) e a política de ações afirmativas do PPGAS/Unicamp que, no processo seletivo de 2020/2021, ampliou a reserva de vagas adicionais para pessoas trans, além das vagas adicionais já existentes para pessoas negras e indígenas (informações presentes no Edital PPGAS 01/2020, disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/ifch/pf-ifch/public-files/pos-graduacao/edital-resultado/edital_01_2020_compilado2.pdf. Acesso em: 1º ago. 2020).

trajetórias escolares e de formação diversificadas, presentes em quase todas as universidades públicas.⁴

Para que se mantenham nas universidades, além do acesso, são também fundamentais políticas e mecanismos de permanência, como auxílio à moradia, ao deslocamento, à alimentação, tutorias e apoios pedagógicos, bolsas de pesquisa etc. Atendidos por tais políticas, muitos/as estudantes indígenas conseguem levar a frente suas formações universitárias, mesmo com todos os desafios que se apresentam, e conquistam seus diplomas.

Ainda assim, ampliar as oportunidades de acesso e permanência na instituição considerada, em geral, como *lócus* do saber,

4 Os dados sobre estudantes indígenas cursando Ensino Superior no Brasil não são fáceis de serem aferidos, especialmente por se tratar de um cenário em constante movimento – de implementação de novos programas de ações afirmativas e/ou cursos dirigidos à população indígena, de novos alunos/as ingressantes, de variação nos índices de transferência de cursos e de desistência e, mais recentemente, de egressos/as; o que, em parte, justifica a dificuldade na produção e atualização desses dados. Conforme estimativas de Souza Lima (2016, p. 16), em 2004 eram cerca de 1.300 estudantes indígenas, “basicamente matriculados em universidades e faculdades particulares”; número que se ampliou para mais de 10 mil em 2016, “muitos matriculados em universidades federais e estaduais e outros tantos na rede particular” (Souza Lima, 2016, p. 16), no âmbito da graduação. Já o Censo da Educação Superior de 2018, produzido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), aponta para um salto de 544% no número de estudantes indígenas no Ensino Superior no país, passando de 8.958 em 2012 para 57.706 em 2018; desse total, porém, 75% se encontrava na rede privada de ensino (dados disponíveis em: <http://inep.gov.br/web/guest/censo-da-educacao-superior>. Acesso em: 1º ago. 2020). Com relação à adoção de políticas afirmativas pelas Instituições Públicas de Ensino Superior brasileiras (federais, estaduais e municipais, doravante denominadas IES), o levantamento de Kawakami e Jodas (2013) indica que, no período inicial de adoção dessas políticas, entre os anos de 2001 e 2004, apenas 32 IES as haviam implementado. Em 2012, esse número havia subido para 128 IES, conforme mapeamento realizado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI (Carvalho, 2016, p. 19). Destas, 66 contemplavam “indígenas” como uma das “categorias de sujeitos das ações afirmativas” (Carvalho, 2016, p. 19), considerando tanto a implementação de sistemas de reserva de vagas ou de vagas suplementares ou ainda de acréscimo de pontos (bônus) em cursos regulares, como também a criação de cursos específicos de licenciatura intercultural. É preciso considerar também que esse número se ampliou significativamente após a promulgação da Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), período não compreendido nesses levantamentos, que ainda aguardam uma versão atualizada.

não garante, necessariamente, um efeito que se espera, muitas vezes, dessas experiências: a transformação da universidade em um espaço que comporte a pluralidade de regimes de conhecimento. É o que afirma Felipe S. M. Cruz, estudante Tuxá de pós-graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB):

No processo de abertura de vagas em universidades para indígenas, muitas vezes, percebi na comunidade acadêmica uma retórica de inserção que pararia no acesso. Este se apresentaria como um fim em si mesmo, ainda que se pretenda evidenciar a partir dele um projeto de “universidade plural” (Cruz, 2016, p. 9).

Para que esse projeto possa ser efetivado, ainda segundo Cruz, são necessárias muitas mudanças:

Seria preciso rever cursos, repensar espaços de discussão e incrementar currículos. Seria preciso uma verdadeira abertura epistêmica, desfazendo a episteme que está atualmente em curso nas universidades, que é altamente monolítica, isto é, fechada tanto para outras formas de conhecimento como para o próprio Outro. (Cruz, 2016, p. 10-11).

No final da década de 1990, um debate muito semelhante era levantado sobre as experiências de escolas indígenas e de cursos de formação de professores indígenas.⁵ A Constituição Federal de 1988 (em seu capítulo 210, parágrafo 2º) garantiu aos povos indígenas o direito à diferença, o que lhes permite a manutenção de seus modos de vida e de seus regimes próprios de ensino e

5 Ver, por exemplo, a coletânea de trabalhos organizada por Aracy Lopes da Silva e Mariana K. L. Ferreira no início dos anos 2000, que apresenta, entre muitas coisas, alguns resultados dos debates ocorridos no MARI – Grupo de Educação Indígena do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (Lopes da Silva; Ferreira, 2001).

aprendizagem. A questão que passou a imperar, a partir de então, era como traduzir esse direito para uma instituição considerada exterior a esses povos. Entre os muitos desafios, Aracy Lopes da Silva (2001) apontava para o risco, nas escolas indígenas, da homogeneização e padronização de práticas de conhecimento tão plurais, especialmente ao torná-las políticas de Estado, como nos relembra Clarice Cohn (2014) em recente trabalho. Desafio que se recoloca no Ensino Superior, em especial quando estudantes indígenas ingressam em cursos convencionais (que não se voltam somente à formação de indígenas), cujas metodologias e currículos são pensados independentemente de suas presenças.

Desse modo, é fundamental entender do que se trata o direito à diferença para além de uma perspectiva multicultural relativista⁶. É preciso refletir sobre como possibilitar, na universidade, uma composição de diferentes regimes de conhecimento que se produzam em interação, em diálogo – e que produzam transformações. Desafio que se amplia ao reconhecermos que se trata de uma instituição na qual impera um regime específico de conhecimento (que podemos chamar de ocidental, científico, cartesiano, moderno etc.).

Gostaria de começar afirmando que há, sim, muitas potencialidades na simples presença dos/as estudantes indígenas nas universidades – ainda que, por vezes, ela seja menosprezada. Afirmo isso por um motivo muito elementar, mas nem por isso simples: porque essa presença, assim como toda condição de seres

6 Não há espaço, aqui, para a elaboração de uma reflexão crítica da perspectiva multicultural atuante nas políticas de ação afirmativa das universidades públicas brasileiras. Para tanto, sugiro a leitura dos trabalhos de Homi Bhabha sobre o multiculturalismo (Bhabha, 1998, 1996) e a argumentação construída em torno desse assunto no primeiro capítulo de minha tese de doutorado (Dal Bó, 2018).

existentes no mundo,⁷ envolve tanto uma dimensão ontológica (existencial/metafísica – no sentido de ser alguém) quanto epistemológica (intelectual/reflexiva – no sentido de pensar-se como alguém).⁸ Em poucas palavras: se estudantes indígenas estão presentes nas universidades, tudo aquilo que eles/as são, ou que podem vir a ser, está também presente. Não é possível separar o processo de reflexão intelectual, epistemológico, do processo de constituição da pessoa, de seu corpo, de ser quem se é.

Contudo, em um contexto como esse, de ingresso nas universidades por meio de políticas afirmativas, temos a impressão de que a dimensão reflexiva se sobressai. Tais políticas se apoiam em dispositivos jurídicos que categorizam identidades – os mesmos acionados nas conformações de etnias, por exemplo –, mas esse não é o único motivo que faz com que estudantes indígenas passem a refletir sobre quem são, porque, afinal, eles/as não se tornam indígenas por acessarem a categoria “candidato/a indígena” destas políticas. E isso, precisamente, porque nunca deixaram de sê-lo. O principal fator é que, nesse contexto, as relações entre alteridades são enfatizadas, o que faz emergir também de modo mais enfático um processo de reflexão.⁹ É a partir disso, das relações que constroem em suas experiências universitárias, que esses/as estudantes *atualizam* suas “indianidades”, o que pode ser compreendido na chave da subjetivação e da enunciação cultural (Bhabha, 1998) ou a partir dos modos de “*devir* indígena” (Viveiros

7 Que não se esgota na condição humana somente, podendo abarcar todos os sujeitos que se pensam como existentes e comunicáveis no mundo (animais, plantas, seres “extra-humanos” etc.).

8 Separação, essa, somente válida para fins analíticos, uma vez que são dimensões nunca desconectadas.

9 Como nos diz Roy Wagner (2010 [1981], p. 3): “a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas”.

de Castro, 2006).¹⁰ Um processo constante, incessante, que também pode provocar afecções em seus corpos, pois, como afirmei acima, essa desconexão entre intelecto e corpo é apenas uma ilusão (ocidental, moderna etc.).

Era exatamente para isso que apontava um senhor Guarani-Kaiowá, reconhecido por ser um grande rezador da região de Dourados/MS, ao questionar enfaticamente João Paulo Lima Barreto, estudante Yepamahsã/Tukano, doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), durante o Seminário Internacional de Etnologia Guarani, realizado entre os dias 6 e 8 de outubro de 2016, na Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD). Após assistir atentamente a apresentação de Barreto sobre sua pesquisa na universidade,¹¹ o rezador Guarani-Kaiowá o questionou, dizendo: *“Mas na universidade, na antropologia, você deixa de ser índio?”*. E Barreto, aparentando tranquilidade, respondeu: *“Eu frequento a universidade e moro na cidade, mas quando eu vou ao mercado comprar peixe, eu não compro os peixes que geralmente todo mundo gosta, como pirarucu e tambaqui, eu compro outros, como acaru, pacu e surubim, que aprendi com meu pai que são melhores”*.¹² *Ao acessar o viés da alimentação, daquilo que se deve comer, João Paulo Barreto demonstrou que “deixar ou não de ser*

10 Na definição de Eduardo Viveiros de Castro, ao afirmar que: “índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotípico, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível, mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa.)” (Viveiros de Castro, 2006, p. 2, grifo do autor).

11 Voltaremos ao conteúdo das pesquisas acadêmicas de João Paulo L. Barreto mais a frente.

12 Ao longo deste trabalho, cito várias falas que ocorreram em momentos públicos, como comunicações orais em eventos acadêmicos. Para tanto, utilizo o recurso textual das aspas e do itálico.

índio” está condicionado à constituição de seu corpo, e que estar na universidade, realizando uma reflexão antropológica sobre conhecimentos yepamahsã/tukano, não anula essa condição. Resposta esta que satisfaz a liderança Guarani-Kaiowá, dada sua aparente aquietação após ouvi-la.

Em outro momento, na Mesa Redonda intitulada “Povos Indígenas, Educação Superior & Ações Afirmativas: Discutindo Experiências”, da II SBPC Indígena (ligada à 67ª Reunião Anual da SBPC), realizada em julho de 2015 na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Ariabo Kezo, estudante Umutina-Balatiponé, graduado em Letras pela UFSCar, também se referia a algo semelhante ao falar sobre o Centro de Culturas Indígenas (CCI), criado pelos/as estudantes indígenas naquela universidade.¹³ Kezo esclarecia que o CCI, além de ser um espaço de discussão sobre as demandas dos/as estudantes indígenas ao longo de suas formações acadêmicas, tinha como objetivo principal *“a organização e promoção de atividades culturais, como danças e músicas”*. O que, segundo ele, *“não é só político, mas também para fortalecer a energia, o espírito, que fica fraco por causa da distância de casa, da terra, do povo”*. Essa fala parece articular o que eu dizia mais acima, pois, para Ariabo Kezo, promover atividades de danças e músicas pelo CCI não tem somente o propósito de demonstrar para outras pessoas na universidade o que são suas “culturas” (a dimensão reflexiva, o “político”), mas serve, principalmente, para fortalecer seus corpos (a dimensão existencial/constitutiva).

13 A UFSCar iniciou um Programa de Ações Afirmativas no ano de 2008, que possui uma vaga adicional em cada curso de graduação, a cada ano, reservada para candidatas/os indígenas de todo o país. A seleção é realizada por meio de processo específico. Atualmente, há mais de uma centena de estudantes indígenas matriculados em quase todos os cursos da universidade. Para mais detalhes sobre o Programa, o primeiro processo seletivo específico e as primeiras experiências de estudantes indígenas nessa universidade, eu sugiro acessar minha dissertação de mestrado (Dal Bó, 2010).

Em outro evento científico, a II Jornada de Políticas Públicas do Departamento de Ciências Sociais, realizada em 2013, na UFSCar, que também contou com a participação de estudantes indígenas dessa instituição, Wander Deivid Tupiniquim, estudante de Engenharia Mecânica, e Jaime Mayuruna, estudante de Ciências Sociais na época, ao serem questionados sobre o risco de “*perderem a cultura após ingressarem na universidade*” (questão colocada por uma estudante de pós-graduação em Antropologia que assistia o evento), responderam: “*Perder a cultura? Bom, a cultura sou eu*”, disse Wander, e “*Eu não sei se eu estou perdendo cultura, eu estou vivendo*”, afirmou Jaime.

Essa recorrência à noção de cultura, que é notável nos debates sobre o tema da presença indígena na universidade, auxilia-nos a retomar o rumo da argumentação neste texto sobre as potencialidades da presença indígena com relação às expectativas de transformação da universidade.

Como aponta Manuela Carneiro da Cunha (2009), a noção de cultura, apesar de provida principalmente de reflexões antropológicas, passou a ser adotada e renovada por povos indígenas, “e tornou-se um argumento central [...] não só nas reivindicações de terras como em todas as demais” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 312). Mas, como também afirma a autora, as diferentes aplicações dadas a essa categoria analítica se prendem a diferentes universos de sentido. Cultura, segundo ela, pode se referir a “esquemas anteriorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313). Mas, “cultura”, que para evidenciar a autora recorre às aspas, também pode se tratar de um “metadiscurso reflexivo sobre cultura” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 373), utilizado “como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 373).

Sendo assim, a presença dos/as estudantes indígenas nas universidades impõe a presença da cultura, ou melhor, das culturas (não aspeadas), que estão, a todo momento, operando como movimentos em constante produção e transformação, abertos a novas aquisições, aprendizados e experiências. Mas essa presença também impulsiona um movimento de reflexão sobre cultura(s) – que, por sua vez, pode gerar “cultura(s)”, aspeada(s). É importante, todavia, notar que há muitos riscos nos efeitos gerados por esse movimento. Um deles é resultar na produção de uma diferença estagnada, ou seja, de uma identidade que solape a multiplicidade dos modos de existir e de conhecer, gerando ideias padronizadas, genéricas e homogêneas. É o que diz Clarice Cohn ao refletir sobre a possibilidade (ou não) de a escola indígena respeitar a cultura, em referência também ao trabalho de Carneiro da Cunha, ao afirmar que

Infelizmente, na prática, assim como nas formações específicas para professores indígenas, é da “cultura” que se trata. No entanto, a cultura (sem aspas) está na escola: não pode deixar de estar. Ela entra na escola quando nela entra o aluno ou a aluna indígena, o professor ou a professora indígena. Mas, na maior parte das vezes ela entra despercebida e corre o risco de ser escanteada e sucateada por um predomínio da concepção da cultura como sendo aquela, a aspeada (Cohn, 2014, p. 316).

Podemos perceber que, mais recentemente, o mesmo tem ocorrido com a noção de conhecimento. Assim como em todos os lugares, os povos indígenas se veem tendo que refletir sobre cultura, o que os leva a produzir “cultura”; muitos/as estudantes indígenas, nas universidades, também se encontram na situação de refletirem sobre conhecimento, e acabam, muitas vezes, por produzir “conhecimento” – ou, ainda, como se convencionou adjetivar em alguns lugares, “conhecimento tradicional”.

Ao invés de voltar a atenção ao aspecto objetificante ou reificante desse movimento, interessa-nos perceber os processos de reflexão e tradução que ocorrem na passagem de conhecimento para “conhecimento”, tendo em conta, especialmente, as relações ativadas por esses engendramentos e seus efeitos¹⁴. Sem desconsiderar, contudo, que forma e conteúdo estão sempre conectados nos regimes de conhecimento (cf. Cabalzar, 2010; Cesarino, 2006; Cohn, 2000; Gallois, 2012, 2014) e que, portanto, não se trata de uma equação simples e objetiva, uma vez que os contextos de formação acadêmica diferem significativamente dos das práticas de conhecimento indígenas.

Passemos a isso.

Ariabo Kezo, estudante Umutina-Balatiponé, em outra parte de sua fala apresentada anteriormente, pontuava que *“as ações afirmativas são mais do que uma medida provisória para eliminar a desigualdade, elas permitem que os estudantes indígenas mostrem na universidade a presença da diversidade cultural e epistemológica”*. E acrescentava: *“elas são uma medida de auto-determinação, de trazer identidade étnica para a universidade, de trazer experiência, sem perder a essência, mas para somar”*. Segundo ele, para isso, era preciso *“modificar a estrutura da uni-*

14 Nesse sentido, algo próximo do que diz Marcela Coelho de Souza (2014, p. 12), ao questionar: “Mas qual o efeito de desacoplar as pessoas e o que elas sabem de modo que esse conhecimento abstraído se torne disponível para transações além do círculo de suas relações, passadas ou presentes? Como passar da participação para a transmissão? (Note-se, todavia, que minha preocupação é menos com a ‘objetificação’ ou ‘reificação’ do conhecimento indígena que estes processos reconhecidamente implicam, isto é, com os efeitos dos processos sobre o conhecimento abstraído na forma de resultado ou produto do ato de conhecer, e assim com a separação entre processos e produtos do conhecimento, do que sobre os seus efeitos entrecruzados sobre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido)”. Voltarei a isso mais adiante.

versidade, a partir da nossa presença, das nossas reflexões. E estamos nos movimentando para isso”.

Um dos resultados deste movimento foi a conquista, em 2012, do Centro de Culturas Indígenas na UFSCar (CCI), que, segundo também dizia Ariabo Kezo, “*foi necessário para que conseguíssemos dialogar com a instituição*”, por permitir aos/às estudantes indígenas discutirem suas dificuldades e apresentarem suas demandas de modo coletivo, mais “*fortalecidas*”. Foi por meio do CCI, por exemplo, que, em 2013, um grupo de estudantes indígenas da UFSCar organizou o I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (Enei), que ocorreu em setembro daquele mesmo ano. O evento contou com a participação de aproximadamente 400 indígenas, entre estudantes, professores/as, pesquisadores/as e lideranças, com comitivas de 27 universidades, representando 51 povos indígenas de todo o país.¹⁵ Sua realização, sem dúvida alguma, marcou a experiência dos/as estudantes indígenas que participaram da sua elaboração, permitindo-lhes não somente uma ampliação de seus conhecimentos sobre a organização de eventos acadêmicos e a estrutura universitária necessária para tanto, mas também uma demonstração da potencialidade de suas presenças na universidade e da qualidade das relações que compõem nesse espaço.

Além do I Enei, outras atividades aconteceram e continuam acontecendo na UFSCar organizadas pelo CCI, tais como: a Semana dos Estudantes Indígenas da UFSCar, que ocorre anualmente, e, em 2015, a II SBPC Indígena (como parte da 67ª Reunião da Socie-

15 Segundo afirma-se no documento final do evento: “A ideia foi a de, ao invés de fazer mais um evento acadêmico em que a fala é dos não-indígenas, chamar ‘nossas lideranças, que nos são nossa inspiração’, como formulou Mayara Suny na primeira reunião em que apresentou a proposta ao Mg. Reitor Prof. Targino”. Havia na UFSCar, naquele momento, 77 estudantes indígenas, sendo que 39 participaram da comissão que organizou o evento. O documento final do I Enei está disponível em: http://www.blogdareitoria.ufscar.br/wp-content/uploads/enei_docfinal.pdf. Acesso em: 21 abr. 2017.

dade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC)¹⁶, entre outras. Retomando a fala acima de Ariabo Kezo, para ele, a presença de estudantes indígenas coloca para a universidade uma diversidade cultural e epistemológica. Notamos também em sua fala que a conquista de um espaço como o CCI, que representa a coletividade dos/as “estudantes indígenas da UFSCar”, tratou-se de um movimento de expressão de suas demandas, mostrando-se mais eficaz no diálogo com a política institucional da universidade. Não estaria, portanto, esse movimento, também falando de conhecimento? A percepção e o entendimento que esses e essas estudantes indígenas desenvolvem sobre o modo de se relacionar com a política institucional não é também uma maneira de produzir conhecimento? Em outras palavras, seus modos de experimentar e vivenciar a universidade – construindo, agregando e potencializando diferentes relações – não devem ser considerados modos de conhecimento?

Ainda que brevemente, proponho com essa reflexão afirmar que é necessário olhar para as experiências dos/as estudantes indígenas para além do que aprendem e de como aprendem nas salas de aula. É preciso dar atenção às relações que constroem e aos espaços que criam e ocupam nas universidades. É preciso, portanto, pensar sobre os modos de conhecimento e sobre os próprios conhecimentos não como algo dado, pronto, passível de transcender as experiências desses/as estudantes. Mas, sempre, necessariamente, como novas produções, frutos de relações e de processos de reflexão e tradução que ocorrem em suas experiências de modo imanente. Assim, os conhecimentos gerados nesses processos podem ser muitos, e de uma enorme diversidade. Como

16 Trata-se de reuniões anuais da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) que, a partir de 2014, passou a contar com um espaço para debate de temáticas indígenas – composto por cientistas e pesquisadores indígenas e não indígenas, denominado SBPC Indígena.

também disse Ariabo Kezo, em uma fala apresentada na Mesa Redonda intitulada “Presença Indígena no Ensino Superior”, na I Semana dos Estudantes Indígenas da UFSCar, realizada em abril de 2015: “*Querendo ou não, os conhecimentos acabam aflorando*”.

E sua experiência universitária traz muitos exemplos disso. Além de ter sido representante discente dos/as estudantes indígenas da UFSCar no órgão gestor das ações afirmativas dessa universidade e de ter participado de muitas atividades, apresentações, palestras e entrevistas, ele também produziu dois livros, ambos frutos de suas pesquisas no curso de graduação em Letras. Um deles, chamado *Língua e Cultura Indígena Umutina no Ensino Fundamental* (Kezo, 2012), apresenta uma proposta metodológica e ortográfica para o idioma umutina-balatiponé, considerado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) como uma língua extinta. Segundo Ariabo, o livro “traz expressões, palavras do cotidiano das crianças. Muitas falam no dia a dia, mas não sabem ler e escrever” (Kezo, 19/04/2015). O outro livro, intitulado *Boloriê: a origem dos alimentos* (Kezo, 2015), é uma narrativa oral, “típica do povo indígena Balatiponé, que conta de forma bastante criativa como se deu o processo de surgimento dos alimentos”, conforme consta na contra-capá. Ambos os trabalhos foram produzidos com o principal intuito de fomentar atividades nas escolas umutina-balatiponé, mas Kezo demonstra também a intenção de fazer circular esses conhecimentos o máximo possível, como afirma nas primeiras páginas do seu segundo livro: “É honroso e enriquecedor partilhar este saber tanto com as pessoas que pertencem ao povo quanto com aquelas que não pertencem” (Kezo, 2015, s.p). Infelizmente, em minha pesquisa, não consegui acompanhar os processos de produção desses materiais, mas pude conhecer um pouco da trajetória de formação de Ariabo Kezo e perceber, nela, a emergência de uma figura potente entre os/as estudantes indígenas da UFSCar, tanto por seu papel político de representação diante

das instâncias institucionais quanto por seu interesse acadêmico em pesquisas que buscavam refletir sobre os conhecimentos de seu povo. Por tais razões, ele é também uma pessoa de destaque e de respeito em minhas reflexões.

Devo mencionar rapidamente outro exemplo, este envolvendo alguns estudantes Xavante que realizaram cursos de Pedagogia e Geografia no campus da UFSCar na cidade de Sorocaba/SP, e que construíram um projeto de agroecologia em suas aldeias com o apoio de um professor da área. Apesar de não conhecer detalhes do projeto e nem se, de fato, ele foi realizado, pelo pouco que ouvi destes estudantes, apenas a proposta da parceria entre a universidade e suas comunidades indígenas foi o suficiente para estreitar relações entre eles e o professor em questão, entre o professor e lideranças das comunidades e, principalmente, entre os estudantes indígenas e as próprias lideranças, consideradas por eles como importantes conhecedoras.

Por outro lado, é comum ouvir de lideranças indígenas, especialmente daquelas consideradas como detentoras dos conhecimentos, que os jovens não se interessam mais em aprender esses conhecimentos. Esta também é uma fala bastante frequente nos eventos acadêmicos que envolvem o tema da presença indígena nas universidades. Nesses espaços, muito se questiona sobre o “retorno” que esses jovens darão às suas comunidades. Sobre isso, certa vez, Mayara Suni, estudante Terena, que cursava Ciências Sociais na UFSCar, comentou: *“Por que ‘retorno’? Não acho que eu saí de lá, eu ainda pertenço à comunidade”*. A ideia do “retorno” parece pressupor uma quebra, uma ruptura, um desligamento – e essas não são condições que encontrei nas experiências desses/as estudantes. Ao contrário, como vimos acima, pode-se notar em muitas delas um grande interesse em refletir sobre os conhecimentos ligados aos seus povos. Embora algumas vezes isso parta de um estímulo ou de uma demanda de professores/as não

índigenas e de projetos acadêmicos, é necessário o interesse do/a estudante para que esse movimento se efetive. Para tanto, é preciso que ele/a recorra às pessoas que conhece, ou seja, àquelas consideradas detedoras e que dominam os conhecimentos. Essa busca pelo conhecimento, por sua vez, ativa relações, potencializa alguns laços que estavam esfriados ou distantes. Há muitos casos de estudantes indígenas que não retornavam para suas aldeias ou comunidades há muito tempo, seja porque seus pais foram morar na cidade, distanciando-se das famílias e de seus modos de vida, seja por outros motivos. E esse vínculo com as aldeias e comunidades indígenas passa a ser restabelecido por esses/as estudantes por meio de interesses despertados em pesquisas e projetos acadêmicos, como aconteceu, por exemplo, com Erinilson Manchineri,¹⁷ que concluiu recentemente a graduação em Ciências Sociais na UFSCar, e Márcia Mura,¹⁸ doutora em História Social pela USP, dentre muitos outros casos.

Porém, justamente por ser um contexto diferente, de formação universitária, é preciso entender que não se trata dos mesmos processos de produção e circulação de conhecimentos que ocorrem em outros contextos, como na vida cotidiana das aldeias e comunidades, por exemplo. Sobretudo porque os métodos diferem. Por isso, é preciso também considerar conflitos, como as situações em que se aplicam acriticamente determinadas metodologias de pesquisa científica que utilizam ferramentas como entrevistas, questionários, gravador etc., que podem, em muitos ca-

17 Erinilson Manchineri concluiu o Bacharelado em Ciências Sociais pela UFSCar tendo apresentado uma monografia de conclusão de curso envolvendo questões sobre conhecimentos, xamanismo e musicalidade entre os Manchineri. O trabalho ainda não está disponível para consulta.

18 Márcia Nunes Maciel, que costuma se apresentar como Márcia Mura, concluiu em 2016 o Doutorado em História Social pela USP, com a tese intitulada *Tecendo Tradições Indígenas* (Maciel, 2016).

sos, desrespeitar éticas indígenas contidas nos modos de acessar e adquirir conhecimentos (cf. Cabral de Oliveira; Keese dos Santos, 2014). Há ganhos e prejuízos. Mas importa ouvir o que dizem os/as estudantes indígenas, e eles insistem na ideia de somar.

Para tanto, para que seja possível conhecer suas trajetórias e todas as relações que elas compõem, devemos considerar cada experiência como única, particular. Acima de tudo porque cada uma dessas experiências compreende uma busca pessoal e ativa, o que faz com que os conhecimentos gerados a partir desses processos sejam, também, muito particulares, por serem diretamente conectados às pessoas neles envolvidas.¹⁹

Acompanhar algumas experiências de pós-graduandos indígenas Yepamahsã/Tukano que cursam Antropologia Social na Ufam²⁰ deixaram todas essas questões ainda mais evidentes para mim.

No início de 2015, pude conhecer e comecei a frequentar o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai), pertencente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/Ufam). Naquele momento, participavam ativamente dele três pós-graduandos indígenas:

-
- 19 Essa característica de aquisição do conhecimento é ressaltada em muitos trabalhos que versam sobre modos de saber indígenas, entre eles no texto de Cabral de Oliveira e Keese dos Santos, quando afirmam, a respeito dos Guarani Mbya: “[...] cada pessoa deve adquirir um saber por caminhos próprios, o “ensinador” (como gosta de falar o *xeramõi xondaro*) não tem como função transmitir um saber a um neófito, mas de estimulá-lo para que ele consiga elaborar um entendimento ou uma habilidade, o que no limite gera conhecimentos particulares”. (Cabral de Oliveira; Santos, 2014, p. 123).
- 20 O PPGAS/Ufam conta, desde 2010, com políticas afirmativas voltadas para candidatos/as indígenas no seu processo seletivo, reservando vagas suplementares e estipulando modificações na avaliação de seleção destes candidatos, processo que sofreu algumas interrupções e alterações ao longo do anos. Entre 2011 e 2017, recebeu 25 estudantes indígenas no curso de mestrado e doutorado, em diferentes linhas de pesquisa e sob a orientação de diversos professores/as. Informações obtidas pela secretaria do PPGAS/Ufam, em dezembro de 2017.

João Paulo Lima Barreto (já citado neste trabalho), que ingressou no mestrado em 2011, concluiu o curso em 2013 e ingressou no doutorado em 2016; Dagoberto Lima Azevedo, que ingressou no mestrado em 2014, concluiu o curso em 2016 e ingressou no doutorado em 2017; e Gabriel Sodre Maia, que ingressou no mestrado em 2014, também o concluiu em 2016 e ingressou no doutorado em 2018. Cada um destes estudantes iniciou seus cursos com uma proposta de pesquisa individual, mas todos três participavam (e ainda participam) do Neai, cujos professores coordenadores do Núcleo, Gilton Mendes dos Santos e Carlos Dias Jr., eram também orientadores de suas pesquisas. Outra condição importante também os aproximava: os três são Yepamahsã/Tukano, povo indígena localizado na região do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas. Ainda que apresentassem muitas diferenças entre si – como localidades de nascimento e vivência na infância, descendências familiares e trajetórias de formação no nível de graduação, entre outras –, eles pareciam desenvolver interesses e objetivos muito próximos com relação a suas pesquisas, que eram, também, na maior parte do tempo, refletidas em conjunto por eles nesse Núcleo. É possível que essa proximidade tenha se dado por terem sido eles os únicos estudantes/pesquisadores indígenas desse Núcleo durante os anos em que lá realizei minha pesquisa, entre 2015 e 2016.²¹ Porém, o fato de durante esses dois anos somente esses três pós-gra-

21 Como vimos na nota anterior, eles não são os únicos estudantes indígenas do PPGAS/Ufam, mas foram aqueles cujas experiências consegui acompanhar. Isso se deveu à possibilidade de construção da minha pesquisa com eles, tanto por participarem de um núcleo de pesquisa com atividades cotidianas, o que me permitia ter o que acompanhar, quanto por terem aceitado com muito interesse minha proposta de pesquisa, demonstrando, inclusive, abertura para que eu participasse das atividades do núcleo. Nesse período, João Rivelino Rezende Barreto, também Yepamahsã/Tukano, que realizou seu mestrado pelo PPGAS/Ufam entre os anos de 2010 e 2012, frequentava ocasionalmente as atividades do Neai, porque estava morando em Florianópolis/SC, onde realizava seu doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

duandos indígenas participarem do Neai não era obra do acaso: havia uma conexão bastante declarada entre eles e os professores coordenadores do Núcleo. Segundo me informou o professor Gilton Mendes, logo que nos conhecemos, as motivações pelas quais ele e seu colega, o professor Carlos Dias Jr., tomaram o desafio de receber e orientar estudantes indígenas no curso de mestrado em Antropologia Social da Ufam estavam para além da “justiça social”. Tratava-se, sobretudo, de uma motivação teórica, que afirmava a presença de estudantes indígenas na universidade e na pesquisa antropológica como uma possibilidade de exercitar a *diferença* possivelmente manifesta nos modos de refletir sobre a prática antropológica por parte destes estudantes.²² Ademais, estava explícita nesta motivação a busca por um diálogo entre diferentes modos de saber, uma articulação entre modos de saber indígenas e modos de saber produzidos em contextos de pesquisas acadêmicas.

A conexão, portanto, parecia estar neste ponto de interesse em comum formulado pelos professores e que instigou estes estudantes indígenas de pós-graduação. João Paulo L. Barreto também fala a respeito em sua dissertação de mestrado, intitulada *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos – um ensaio de Antropologia Indígena* (Barreto, 2013). Ele diz que, a princípio, não se sentia muito entusiasmado com a experiência acadêmica, pois achava que ela, inclusive na Antropologia, “não fazia outra coisa senão continuar a contaminar os alunos indígenas com as ‘teorias imperantes’” (Barreto, 2013, p. 21). Sua motivação para ingressar na Antropologia, então, se deu apenas pela possibilidade de “‘estudar os Brancos’, algum ritual, um fenômeno social ou até mesmo os antropólogos” (Barreto, 2013, p. 21), sugestão manifestada por ele ao professor

22 A respeito da construção da proposta defendida e assumida pelos professores, de levar a sério o “estatuto da diferença indígena” na universidade, ver artigo que publicaram juntos em 2009 (Mendes dos Santos; Dias Jr, 2009).

Gilton Mendes, que enxergou nela uma oportunidade de realizar a aposta comentada acima.

Inspirado pela leitura dos trabalhos do antropólogo Roy Wagner, em especial por sua defesa de uma “antropologia reversa”, e pelo entusiasmo e parceria de seu futuro professor-orientador, João Paulo Barreto elaborou uma proposta de pesquisa na qual pretendia realizar uma etnografia de um laboratório de Ictiologia, buscando “um olhar indígena (tukano) sobre a ciência” (Barreto, 2013, p. 22). Logo no começo, porém, surgiram os primeiros desafios, como ele aponta:

Fazer um estudo da ciência implicava lançar mão da etnografia do laboratório e promover debate com os autores, o que não era meu objetivo. Por outro lado, o que seria uma *antropologia reversa*? Uma antropologia reversa ou cruzada talvez pudesse ser feita por um conhecedor indígena que não estivesse preocupado com a sua “tradução”, em termos antropológicos, para fora de sua comunidade ou de seus pares. Assim, eu estava numa encruzilhada, nem um e nem outro (Barreto, 2013, p. 22, grifo do autor).

Esse comentário sobre a “antropologia reversa” é muito importante para a reflexão proposta neste trabalho. Não à toa, ele se encontra na introdução da dissertação de Barreto, escrita por ele após a conclusão da pesquisa, quando já podia olhar para ela e refletir sobre os desafios que enfrentou. Pelo que entendo, Barreto afirma que uma antropologia reversa somente seria aquela em que o antropólogo indígena não precisasse traduzir, “em termos antropológicos”, ou seja, trazer de volta à (essa) Antropologia (acadêmica), seu material de estudo, suas reflexões, seus conceitos. O trabalho de João Paulo Barreto não caminhou nesse sentido, pois, como explica, ele percebeu a necessidade de retornar à Antropologia para realizar o que chama de “reflexividade” sobre os conhe-

cimentos e os conceitos yepamahsã/tukano explorados em sua pesquisa. Vejamos rapidamente como ele chegou a isso.

Após algum tempo realizando sua pesquisa de campo no laboratório de Ictiologia do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa), Barreto começou a se sentir cada vez mais instigado a buscar entender mais o próprio conhecimento yepamahsã/tukano. Pois quanto mais ele aprendia sobre as classificações científicas dos peixes, mais percebia que não detinha o conhecimento yepamahsã/tukano sobre isso (e sobre muitas coisas). Ocorria, com isso, um movimento que Barreto chamou de “antropologia yo-yo” (Barreto, 2013, p. 26), que penso ser o movimento fundamental do exercício antropológico, captado por ele, ao afirmar: “na medida em que eu ia para o laboratório, mais eu era incitado ao conhecimento tukano em relação aos peixes, mais eu mergulhava na compreensão da teoria indígena sobre os *wai-mahsã* e os *wai*”²³ (Barreto, 2013, p. 26). Mergulhar na compreensão da teoria indígena, para o autor, era ir além de exprimi-la por meio de narrativas míticas (*kihti*), como o fazem os conhecedores yepamahsã/tukano, mas partir de um exercício de *reflexividade* desse conteúdo “de modo inteligível, numa certa lógica, pensando num diálogo com a Antropologia” (Barreto, 2013, p. 26) e, ainda, de “pensar sobre nossos conhecimentos, tratá-los nas formas de conceitos ou teorias” (Barreto, 2013, p. 26). Com isso, afirma:

23 Trata-se das duas principais categorias exploradas em seu trabalho. Segundo ele, *wai* é a palavra yepamahsã/tukano para “peixe”, já o conceito de *wai-mahsã* (ou *waimahsã*) se refere a determinados “seres” que povoam e controlam o mundo terrestre e os recursos nele disponíveis, e com os quais os especialistas/conhecedores yepamahsã/tukano se comunicam em suas práticas de conhecimento. Nesse seu trabalho, João Paulo Barreto optou por traduzir o conceito de *wai-mahsã* por “humanos invisíveis”, buscando desfazer o que chamou de um mau entendimento do termo causado por sua tradução literal como “peixe-gente”, por parte de antropólogos não indígenas e outros acadêmicos. Em momentos mais recentes, ele chegou à conclusão, junto com seu orientador e de outros colegas, entre os quais me incluo, que, pela complexidade do conceito, não é possível encontrar um termo que o traduza literalmente para o português.

Em suma, minha proposta de uma “antropologia indígena” não se dá pelo fato de ser um indígena antropólogo, mas porque me disponho a pensar os conhecimentos a partir dos conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação no processo de “tradução antropológica” (Barreto, 2013, p. 25, grifo do autor).

Pensar os conhecimentos a partir de conceitos indígenas – ou “extrair” conceitos a partir da transmissão de conhecimentos efetivada pelos velhos conhecedores, chamados de *kumuã* entre os Yepamahsã/Tukano – tem sido a aposta do Neai desde então. Um dos grandes projetos do Núcleo, que envolve professores e pós-graduandos/as indígenas e não indígenas, almejava como um dos resultados, inicialmente, criar uma enciclopédia dos conhecimentos yepamahsã/tukano. Para tanto, chegaram a identificar uma quantidade enorme de palavras (“verbetes”) e a encaixá-las em classificações que eles mesmos, os pós-graduandos yepamahsã/tukano, construíam. Pude acompanhar alguns destes momentos enquanto frequentei o Neai, naquele ano de 2015, e me surpreender com as ramificações intermináveis de categorias e elementos que Gabriel Maia, especialmente, aventurava-se em produzir na lousa, um espaço que se mostrava pequeno para tamanha complexidade de conhecimentos. Contudo, após um longo tempo de reflexão e trabalho coletivo, os pós-graduandos yepamahsã/tukano, em conjunto com seus professores/orientadores e colegas não indígenas, elegeram o que passaram a chamar de “tripé do conhecimento yepamahsã/tukano” (ou “triângulo conceitual”), formado pelos conceitos de *Kihti-ukūse*, *bahsese* e *bahsamori* – o

que acabou se redirecionando para a proposta de construção de uma “teoria do conhecimento yepamahsã/tukano”.²⁴

Uma vez descoberto/eleito o “tripé”, Gabriel Maia e Dagoberto Azevedo destacaram os recortes de suas pesquisas no mes-trado em Antropologia, conforme seus interesses e considerando essa proposta de reflexão mais coletiva e composta. Assim, Gabriel Maia se propôs a investir no *Bahsamori*, “o conjunto das cerimônias rituais [...] músicas, coreografias e execuções instrumentais” (Maia, 2016, p. 12). Segundo ele, as cerimônias estão organizadas ao longo do ano de acordo com um calendário inscrito pelas constelações. Ele apresenta em sua dissertação uma detalhada e complexa descrição de dezessete diferentes constelações “(*Yōkoāpa*) existentes no *Yōkoāpa ma’a* (trajetória das constelações), organizadas em duas grandes estações” (Maia, 2016, p. 7). Apresenta também o “*Póose* (conhecido por dabucuri); momentos rituais, que acontecem de acordo com a passagem de cada constelação e por determinação atenta do *baya*” (Maia, 2016, p. 7). As ramificações das quais eu falava mais acima, que preenchem a lousa pelas mãos de Gabriel Maia, estão presentes em sua dissertação (ou, ao menos, parte delas).

Dagoberto Azevedo, por sua vez, optou por se dedicar ao espaço *Di’ta/Ny’hku* (terra-floresta), a partir das práticas de *bahsese*, descrevendo também os tipos de vegetação e de terra existentes nesse espaço, de acordo com um sistema de classificações Yepamahsã/Tukano. Ele destaca também as relações de “comunicação” que os “especialistas” yepamahsã/tukano travam com os

24 Para mais detalhes sobre o desenvolvimento dessa proposta reflexiva coletiva que culminou na elaboração de uma “teoria de conhecimento yepamahsã/tukano”, sugiro ver o artigo presente nesta coletânea intitulado *Yepalugia: um experimento de reflexividade indígena e de antropologia simétrica* (França; Barreto; Belo, 2018) e o livro *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)* (Barreto et al., 2018).

Waimahsã, por meio de bahsese, conforme demonstra em sua dissertação de mestrado:

Em muitas ocasiões, essa comunicação é essencial para o equilíbrio e ordenamento dos seres e coisas e para a manutenção da boa ordem do mundo. Acessar os recursos naturais, abrir roça, entrar na terra floresta, para que as gerações possam se suceder em harmonia e equilíbrio, enfim, tudo o que envolve bem-estar dos seres e das coisas sobre a plataforma da terra, depende da mediação dos bahsegu junto aos *Waimahsã* (Azevedo, 2016, p. 13).

Tanto na proposta de construção coletiva de uma “teoria do conhecimento yepamahsã/tukano” pela equipe do Neai, como nas dissertações de João Paulo Barreto, Dagoberto Azevedo e Gabriel Maia,²⁵ a principal ferramenta metodológica utilizada é a imprescindível consulta aos “especialistas” dos conhecimentos, aqueles que sabem mais, os *kumuã*, como dizem os pós-graduandos yepamahsã/tukano. É importante destacar, contudo, que as pessoas que eles elegem como conhecedores são, geralmente, muito próximas de suas redes de parentesco, em especial, seus pais. Essa estratégia não me parece se tratar de uma simples questão de comodidade, ou da preocupação de seguir um protocolo de pesquisa científico. E, sim, de atualizar modos de saber próprios ao regime de conhecimento yepamahsã/tukano, uma vez que, entre os *Yepamahsã/Tukano*, conforme já relatado em extensa literatura antropológica,²⁶ incluindo as dissertações deles mesmos, e também em muitas conversas que tivemos, o conhecimento deve ser

25 Recentemente publicadas como livros pela Coleção Reflexividades Indígenas (Barreto, 2018; Azevedo, 2018; Maia, 2018).

26 Como os trabalhos de Andrello (2006, 2008); Barreto et. al 2018; Hugh-Jones (1979, 2002); Lolli (2010); Oliveira (2016), entre outros.

transmitido patrilinearmente, ou seja, de pai para filho, de avô para neto, de tio para sobrinho.

Para João Paulo Barreto, por exemplo, seu pai, o *kumu* Ovídio Barreto, é seu principal interlocutor em suas pesquisas, como explica em sua dissertação. Pois, se é necessário aprender melhor sobre os conhecimentos yepamahsã/tukano, não poderia ser com outra pessoa que não seu pai. O mesmo se passou com Gabriel Maia e seu pai, o *kumu* Moisés Maia, e seu avô, um grande conhecedor, seu Lino Maia (*in memoriam*). Dagoberto Azevedo, por sua vez, por não ter mais as presenças em vida de seu pai e avô, contou com os familiares e amigos mais próximos, especialmente os próprios colegas pós-graduandos yepamahsã/tukano.

O modo de se fazer isso, no entanto, parte muitas vezes de uma orientação metodológica relativa a um regime de conhecimento que não pertence ao regime de saber yepamahsã/tukano, qual seja, a pesquisa científica antropológica. João Paulo Barreto conta que abordava seu pai com uma série de perguntas, na angústia de entender melhor os pontos que gostaria de explorar em sua pesquisa. Porém, seu pai não reagia do modo que ele, o pesquisador, gostaria, pois não lhe fornecia respostas imediatas. Seu Ovídio Barreto, após receber as perguntas do filho, dirigia-se ao seu quarto, acendia um cigarro e, só depois de um bom tempo, voltava-se para o filho e começava a falar. E sua fala se desenrolava em um sentido muito específico, o mesmo das narrativas míticas yepamahsã/tukano. Para compreender essa atitude, contudo, era necessário que João Paulo Barreto dominasse não somente a língua yepamahsã/tukano, mas todo um idioma específico de mundo. Era necessário entender as intenções de seu pai, assim como as éticas e estéticas envolvidas nesse regime de enunciado, e saber como reagir a ele. Sobre isso, em uma importante passagem da sua dissertação, João Paulo Barreto afirma: “Na maioria

das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo com seu interlocutor. E esse não foi um problema para mim” (Barreto, 2013, p. 25). O interessante dessa passagem está no fato de chamar a atenção não somente para a condição de Barreto como pesquisador, mas, principalmente, para a agência do próprio interlocutor da pesquisa, o que é percebido por João Paulo Barreto, inclusive, por já ter vivido a experiência de ser um “informante”.

Com isso, eu gostaria de retomar a questão, inspirada pelas provocações de Marilyn Strathern (2014 [1987]),²⁷ sobre a *qualidade da relação* construída durante a pesquisa antropológica, entre pesquisador/a e interlocutor/a. Seu Ovídio, pai de João Paulo Barreto, por exemplo, tinha um interesse muito particular de transmitir conhecimentos a seu filho, pois tinha esperanças de despertar nele o interesse por se tornar *kumu*, um conhecedor, assim como ele o é. Ainda que isso se desse em um contexto divergente do ideal entre os Yepamahsã/Tukano, seu Ovídio demonstrou um interesse especial pela pesquisa do filho, o que provavelmente não ocorreria da mesma maneira caso ela fosse realizada por outra pessoa.

Há muitas coisas a serem notadas a partir disso. Uma delas é que esses pós-graduandos indígenas, mesmo que realizem suas pesquisas em um contexto no qual se utilizam de práticas pertencentes a um regime de conhecimento (acadêmico, científico, ocidental, moderno) diferente do regime indígena (no caso, yepamahsã/tukano), eles não deixam de ser as pessoas que são para seus interlocutores de pesquisa – seus filhos, netos, sobrinhos, etc. Assim, ao elegerem seus familiares ou pessoas muito próximas de suas redes de parentesco como seus interlocutores de pesquisa,

27 Em seu texto intitulado *Os limites da autoantropologia*, no âmbito dos debates da coletânea *Anthropology at home*, organizada por Anthony Jackson (1987), que não poderei explorar aqui, mas que busquei apresentar em minha tese de doutorado (Dal Bó, 2018).

eles ativam relações muito particulares e acabam, também, por *atualizar* práticas yepamahsã/tukano de produção e transmissão de conhecimento, transformando-as.

Um exemplo muito instigante sobre isso é o que me contou Gabriel Maia, em uma conversa em outubro de 2016, no Neai. Sua filha caçula havia nascido há poucos dias e, como de costume, ele entrou em contato por telefone com seu pai, seu Moisés Maia, que vivia em Iauareté (povoado localizado na Terra Indígena Alto Rio Negro, no extremo noroeste da Amazônia), para pedir-lhe que se deslocasse até a cidade de Manaus para realizar na filha/neta o *heri-porā* (importante *bahsese* de nomeação da criança recém-nascida, que lhe confere proteção). Para sua surpresa, seu Moisés Maia disse ao filho que enviaria o *bahsese* necessário para esse procedimento por meio do *skype* (plataforma de comunicação da *internet*) e que ele mesmo, Gabriel Maia, poderia realizá-lo na filha, pois já estava pronto para isso, porque já sabia o suficiente. Pelo o que pude entender do que Gabriel Maia me contava, foi por meio da realização de sua pesquisa de mestrado na Antropologia, na qual ele consultava o pai a todo momento sobre os conhecimentos yepamahsã/tukano, que ele foi considerado pronto para colocar em prática esse conhecimento. Em sua dissertação, no tópico em que discute os “aspectos metodológicos”, ele diz:

Minha pesquisa não é etnográfica no sentido clássico. Eu não fiz um “trabalho de campo”, observando e anotando o que as pessoas faziam ou contavam. Meu material é *extraído de mim mesmo*, do conhecimento que tenho e carrego comigo, pela formação que tive e pela *experiência* indígena que trago e sou. Meu material é também fruto de constantes trocas de conversas e conhecimentos com meu pai, meus parentes mais próximos (irmãos) e meus colegas que fazem Antropologia e conhecem a cultura do meu povo. [...]. Tive a

oportunidade de ouvir muitos dos conhecimentos dos velhos, especialmente do meu avô Lino Maia (*in memoriam*). [...]. Realmente Lino Maia estava preocupado com o futuro do seu neto, para que ele não fosse uma pessoa sem *uk-se*, os conhecimentos do grupo *Yeparã Oyé porã*. [...]. Vendo agora, com outros olhos, *sob a visão da antropologia*, os ensinamentos do velho Lino Maia passam a ter mais sentido do que conseguia ver anteriormente (Maia, 2016, p. 13-14, grifo nosso).

Passado algum tempo, consultei Gabriel Maia para tirar algumas dúvidas sobre essa conversa que havíamos tido. Como eu estava em São Paulo, falei com ele por meio de rede social da internet, perguntando se eu poderia usar esse exemplo em meu trabalho, porque queria pensar melhor sobre isso. Expliquei que eu gostaria de entender se, por ele estar na universidade realizando uma experiência de reflexividade sobre os conhecimentos (sobre os *bahsese*, por exemplo), que é diferente da formação “tradicional”, se esse novo contexto de aprendizado (acadêmico) não estaria desconectado da prática imprescindível ao aprendizado do conhecimento. Ou, do contrário, se essa prática se atualizaria, agora, por meio de outras estratégias. Ele, então, me respondeu:

É isso mesmo. Estando na universidade, jamais perco o uso do conhecimento yepamahsã, para um indígena o uso do bahsese é fundamental, ele acompanha desde o início mítico do surgimento dos primeiros pamurimahsã e continua até agora e prosseguirá enquanto os indígenas yepamahsã existir. Porém, com outro formato, ou seja, agora para ser kumu é necessário aprender a partir da leitura dos livros escritos pelos próprios velhos yepamahsã. Eles, com suas próprias iniciativas, sem apoio, mas preocupados com o futuro dos seus filhos e netos, vêm escrevendo o bahsese. Eu aprendi a fazer bahsese a partir da escrita do meu pai, não tive o

aprendizado do molde antigo, de levantar à meia noite pra ouvir de um velho conhecedor. Fiz a leitura que meu pai me enviou por meio da escrita. Tanto que já sou de outra geração pra falar os conhecimentos dos Yepamahsã. (Gabriel S. Maia, comunicação informal, 25.04.2018).

A leitura do livro escrito por seu pai e o processo de reflexão realizados na pesquisa parecem ter permitido a Gabriel Maia aprender (e apreender) o conhecimento, colocando-o em prática. Considero, a partir disso, que não podemos tomar a reflexividade sobre conhecimento/pensamento como um processo desconectado dos possíveis efeitos da prática desse conhecimento. Contudo, faço um importante destaque: Gabriel não leu qualquer livro, ele leu o livro escrito por seu pai, seu Moisés Maia.²⁸ Não sei se a leitura do livro provocaria o mesmo efeito em qualquer outra pessoa, mas tenho quase certeza que não (pois, afinal, o livro está à disposição de todos/as, mas não é qualquer um de nós que consegue praticar o *bahsese*). Desconfio que existam mais elementos na história de Gabriel Maia do que somente a leitura de um livro. Parece haver um nível de compreensão/afecção/comunicação que faz com que ele possa mobilizar conhecimentos que nem todos conseguem acessar. Desconfio, ainda, que esteja

28 Angelo (2016, p. 429) nos chama a atenção para a figura do escritor dos livros da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, à qual Gabriel Maia se refere: “Mas, não é qualquer um que está autorizado a publicar na coleção *Narradores*. Requisito fundamental é a legitimidade. Envolve a identificação do *kumu* dentro de um elo de ancestralidade que o conecta ao ente mítico e requer uma longa e complexa preparação do corpo necessária para a absorção dos conhecimentos. Por um lado, é necessário conhecimento profundo das histórias de origem e da genealogia do clã. Por outro, este conhecimento precisa ser demonstrado e as reivindicações devem ser validadas através de *performances* públicas”. Eu apenas acrescento a essa argumentação, com o propósito de pensar nos efeitos dos conhecimentos contidos nos livros, também a figura do leitor.

relacionado também à constituição física da pessoa, de seu corpo, e sua colocação em uma rede de relações Yepamahsã/Tukano.²⁹

Penso nisso porque a questão da alimentação, da preparação e cuidado com o corpo, recebe uma atenção especial quando os três pós-graduandos falam sobre processos de conhecimento. A formação dos “conhecedores”, “especialistas”, por exemplo, depende de uma série de regras bastante rígidas, que envolvem restrições alimentares (comidas e bebidas) e abstinência sexual, e ainda o consumo em maior quantidade de alguns elementos, especialmente *muroro* (cigarro) e *pâatu* (ipadu). Conforme explica João Paulo Barreto,

Para alcançar uma das especialidades Tukano (*yai*, *kumu* ou *baya*), antigamente a pessoa passava por cuidados rígidos, que começavam desde a concepção e se prolongavam na adolescência até a vida adulta. Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porā* (nome da pessoa). Durante toda a fase de crescimento, a criança era mantida sob dieta alimentar, submetida a sessões de limpeza estomacal (vômitos

29 Ou melhor, “metafísica”, como afirmam Andrello e Ferreira (2014, p. 35-36) sobre os povos do Uaupés, no Alto Rio Negro: “Aqui não se está falando de modo de vida ou modo como hoje se leva a vida, mas de vida em sentido metafísico, como uma qualidade com a qual são dotados os corpos indígenas já na concepção e reforçada por meio da nomenclatura. Em tukano o nome que se dá a isso é *katiró*, uma “força de vida” que particulariza os povos do Uaupé, enquanto distintas modalidades de sujeitos – yepã-masa, tukano, bipodiró-masa, tariano. [...]. Isto é, a aquisição progressiva da chamada “civilização” pode ter transformado o modo de se viver, mas não chegou a corromper certa substância imaterial que sustenta a vida dos índios. [...] Afirmando ser o mesmo tipo de gente porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos, continua sendo baseada em peixe com pimenta e beiju. Um mesmo tipo de gente, porém internamente diferenciada pela posse desses itens de riqueza [cantos, nomes, narrativas, ornamentos rituais etc.] ou, como se convencionou formular, de cultura”. João Paulo Lima Barreto tem refletido sobre esta questão mais atualmente, em sua pesquisa de doutorado, ainda em andamento.

diários, induzidos por bebidas especiais), banhos matinais, ingestão de sumo de pimenta pelo nariz, etc. (Barreto, 2013, p. 72).

Porém, não é apenas quando se pretende tornar um “especialista”, um “conhecedor”, que a alimentação deve ser controlada e cuidada, mas no cotidiano da vida também. Os peixes, por exemplo, são, ao mesmo tempo, o alimento principal da dieta dos Yepamahsã/Tukano e, potencialmente, o mais perigoso. Por isso, além do *heri-porã* feito na criança ao nascer, faz-se também *bahsese* de “asepsia”, “limpeza”, nos primeiros alimentos que ela recebe, especialmente nos peixes; chamado de *wai-bahseakaro*. Como também explica João Paulo Barreto (2013, p. 76 e 86),

Na tradição tukano não há uma explicação biológica para a origem dos tipos de peixes, antes pelo contrário, ela está imbricada numa teia de eventos e tramas sociais dos *wai-mahsã* e dos humanos. E mais, o sentido dessa teia é encontrado no contexto dos enunciados de *bahsese*, formulados pelos especialistas na asepsia dos peixes antes de seu consumo. O fato mais evidente está na fórmula de asepsia de peixes e de outros animais para a primeira alimentação da criança, feita após seis ou oito meses de vida.

Os peixes são veículos de perigos à saúde humana. Primeiro, porque sua carne é impregnada por substâncias adquiridas pela ingestão de alimentos contaminados; segundo, por causa dos elementos e micro-organismos deletérios, existentes no meio aquático, que aderem ao seu corpo. Todos esses agentes podem provocar doenças como diarreia, feridas na pele, vômitos, queda de cabelo, branqueamento da tez, salivação excessiva, preguiça e sonolência, entre outras. [...].

Para proteger as pessoas de tais perigos e, ao mesmo tempo, neutralizar e retirar dos peixes tais agentes etio-

lógicos, os especialistas (*yaí, kumu e bayá*) lançam mão das práticas de *bahsessé*, especificamente do processo conhecido como *wai-bahseakaro*. Essa é a formulação de *bahsesse* imprescindível na vida dos *pamuri-mahsã*.

Pamuri-mahsã (“gente da transformação”) são todos os potenciais humanos. A indicação do *bahsesse*, portanto, é dirigida a todos nós, pessoas/humanos. Isso poderia nos levar a pensar, por exemplo: será que todos nós conhecemos a procedência, a qualidade ou mesmo a composição mais básica dos alimentos que ingerimos? Ou seja, o que uma pessoa *conhece* sobre aquilo que come? Mas, para além de uma não indígena como eu dizer aquilo que já sei (ou melhor, que sei que os/as não indígenas não sabemos), gostaria de inverter a indagação e enfatizar o tanto que os povos indígenas, nesse caso os Yepamahsã/Tukano e, ainda mais especificamente, os antropólogos yepamahsã/tukano *conhecem* sobre aquilo que comem, sobre os espaços em que vivem, sobre a composição dos seres (animais, humanos, “extra-humanos”) que compartilham conosco este mundo. As dissertações de mestrado de João Paulo Barreto, Gabriel Maia e Dagoberto Azevedo, sobre as que me debrucei mais dedicadamente em meu trabalho, apresentam descrições de uma enorme riqueza de detalhes sobre alguns tópicos destes conhecimentos/saberes. E não são somente descrições daquilo que compõe o mundo, elas se entrelaçam a conhecimentos também sobre como habitar/viver no mundo. O trabalho de João Paulo Barreto (2013) foi feito antes da descoberta/invenção do “tripé conceitual yepamahsã”, que, como vimos, é formado por três conceitos: *Kihti-ukuse, bahsesse e bahsamori*. Mas, nele, Barreto opta por explorar um destes conceitos, o *bahsesse*, por perceber, nas conversas com seu pai, que era central entender de *bahsesse para refletir* sobre a relação entre as categorias *wai* (peixe) e *waimahsã*. Mais que isso, Barreto constrói uma comparação entre um possível “sis-

tema classificatório tukano de peixes”, elaborado por ele, e o sistema classificatório utilizado pelos pesquisadores do Laboratório de Ictiologia do Inpa. Uma comparação, portanto, *entre* regimes de conhecimento. Essa comparação é, sem dúvida, antropológica, acadêmica. E uma bela de uma antropologia, em minha singela opinião. Mas será que esse conhecimento que João Paulo Barreto constrói é apenas *intelectual/reflexivo*? Ele está desconectado de seus modos de vida? Qual dos sistemas é acionado por Barreto, por exemplo, no momento de escolher o que se deve *comer*?

Voltemos ao início deste trabalho e à ligeira resposta dada por João Paulo Barreto ao rezador Guarani-Kaiowa que o questionava sobre se estar na universidade, na antropologia, fazia com que ele deixasse de ser índio. E lembremos que a resposta se pausou no viés da alimentação, nos peixes que Barreto escolhe para comer, aqueles que *“aprendi com meu pai que são melhores”*, conforme disse. João Paulo Barreto, portanto, *conhece* aquilo que deve comer porque aprendeu com seu pai.

Isso parece importante, em especial para que João Paulo Barreto se mantenha “índio” (nas palavras do rezador Guarani-Kaiowá), para que se mantenha Yepamahsã/Tukano. Essa era uma preocupação do senhor Guarani-Kaiowá, e parece ser algo para o qual os pós-graduandos yepamahsã/tukano também estão sempre atentos. Pois a vida na cidade e na universidade é sempre arriscada (*“um matapi”*, uma armadilha, como dizem), e parece-me que eles buscam controlar esse risco há muito tempo, a partir de várias estratégias, como comer sempre que possível as comidas mais adequadas, falar na língua indígena, *pensar/refletir* na língua indígena³⁰ e

30 Inclusive escrevendo suas dissertações de mestrado também na língua yepamahsã/tukano e apresentando-as, no dia da defesa, também na língua indígena, como o fizeram Dagoberto Lima Azevedo e Gabriel Sodré Maia. O que pode nos fornecer também indicações de para qual público e em quais circuitos espera-se que esses trabalhos sejam circulados. Contudo, esse é um tópico que não teremos espaço para desenvolver aqui.

fazer pesquisa juntos. Sobre esse último ponto, Dagoberto Azevedo enfatiza a importância nas conclusões de sua dissertação:

Alguns encontram e alcançam essa força impulsionadora para reflexividade através do diálogo, aproximando-se da pessoa que detém e que se presta a fazer *baptisê* (acompanhar/ser companheiro). Outros encontram e alcançam essa força no *bahsese* de *tuõña tuhtuasé*, recorrendo a um *kumu* renomado. Eu busquei impulso em minha própria experiência de vida e, também, ao ler e discutir as dissertações de João Paulo e João Rivelino e outros escritos dos antropólogos renomados que passaram no Alto Rio Negro-AM. Assim, de certo modo, fui me aproximando e fazendo *baptisê* com eles. (Azevedo, 2016, p. 25).

Desse modo, *conhecer/saber* o que importa para ser (e se manter) Yepamahsã/Tukano é sempre uma questão primordial. Aprender os conhecimentos yepamahsã/tukano continua sendo a questão mais premente nas reflexões acadêmicas desses antropólogos yepamahsã/tukano, assim como evidenciar a necessidade de reconhecer e valorizar esses conhecimentos e seus conhecedores, para que eles continuem sendo colocados em prática. Porque, sem eles (conhecimentos e conhecedores) não há possibilidade de os Yepamahsã/Tukano continuarem a existir (enquanto Yepamahsã/Tukano). A questão central, portanto, não é somente como lidar com os “brancos”, mas, ao que parece, no caso dos antropólogos yepamahsã/tukano, é como lidar com os *waimahsã*. Como manter o *modo de se relacionar/comunicar* com os *waimahsã*. É isso que eles precisam/querem continuar aprendendo a fazer – ou insistir para que seja reconhecido e valorizado (tanto entre os próprios Yepamahsã/Tukano quanto entre os/as não indígenas). Se em muitos momentos do passado os/as não indí-

genas os prejudicamos em relação a isso, destruindo suas malocas, roubando *miriã* (“flautas sagradas”) e outras tantas violências mais, hoje, as ferramentas de conhecimento acadêmico (aportes teórico-metodológicos, materiais já produzidos, caminhos para acessar o conhecimento acadêmico) são por eles conquistadas e apropriadas, desde a escola até a pós-graduação.

Eu entendo que a Antropologia é mais uma estratégia para se aproximarem melhor daquilo que um dia pode vir a se tornar uma relação de conhecimento/comunicação com os *waimahsã*, e/ou de reconhecimento e valorização desse modo de conhecer yepamahsã/tukano. É uma nova possibilidade/tentativa. É uma experimentação. E ênfase que estou falando apenas dos casos destes três antropólogos yepamahsã/tukano do Neai/Ufam, porque há também muitas outras experimentações sendo realizadas por antropólogos/as indígenas em outros lugares, mas só posso falar daquilo que acompanhei e do que acho que entendi estando com eles. Pelo que pude compreender, considerando meus muitos limites e equívocos, eles mobilizam e se apropriam muito bem da Antropologia, pois a entendem como uma possibilidade de acessar conhecimentos, por meio dos seus pais, os *kumuã*, dos colegas yepamahsã/tukano, e deles mesmos – daquilo que guardam em suas *memórias*.³¹

A posição e o interesse de todos esses atores, portanto, devem ser considerados como pontos-chaves nestas experiências.

31 Em vários momentos, Gabriel S. Maia insiste, em sua dissertação de mestrado (Maia, 2016), na importância da *memorização*, quando reflete sobre os “especialistas” *kumu*, *baya* e *yai*, os “velhos conhecedores”. Lembremos que ele também relata, em um trecho já citado anteriormente, que, quando era criança, teve a oportunidade de aprender os conhecimentos com seu avô Lino Maia, um importante *kumu*, conhecimentos estes que carrega consigo ainda hoje. E, mais, que ele extrai esses conhecimentos de si mesmo. *Extrair* é também a palavra que eles utilizam para se referir às conversas com os *Kumuã*, seus interlocutores por excelência das pesquisas. E *extrair* é também o verbo usado para falar da relação entre *bahsese* e *kithi*, porque é dos *Kithi-ukuse*, os fios condutores do conhecimento, as bases do conhecimento, que os *kumuã* extraem os *bahsese*.

Inclusive porque até mesmo os velhos conhecedores, os *kumuā*, também perceberam, há algum tempo, que precisam considerar outros modos de transmitir seus conhecimentos, como disse Gabriel Maia sobre seu pai.

Mas devemos sempre lembrar que cada experiência é única, e os efeitos de tais práticas e relações são muito particulares. Para alguns deles há, sim, uma distinção entre o modo “tradicional” *yepamahsā*/tukano de se tornar “especialista”, *kumu*, e o que eles fazem agora na antropologia. Há uma certa distância entre a reflexão e a prática, como me disse várias vezes Dagoberto Azevedo e igualmente afirma em sua dissertação:

Que os futuros estudantes *Yepamahsā* em antropologia almejem a partir de estes nossos trabalhos iniciais ingressarem nessa empreitada tão desafiadora e que venham fazer *bapatise* (companhia) e somar forças conosco para pensar nosso pensamento, fazer reflexividade e escrever no *papera* (papel) o nosso *mahsise* (conhecimento) e *tuoñase* (pensamento). Os *paperaturiri* (os livros) dos antropólogos não têm a potência para abraçar as inúmeras, e talvez infinitas, possibilidades de criação e ação oferecidas pelos *mahsise*, *tuoñase*, *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori* praticados pelos *kumuā*, *yaíwa*, *bayaroa* e *bahserā* na construção e manutenção do *añuro nĩ ka htisetise* (o bem-viver *Yepamahsā*) neste nosso mundo. Porque isto, finalmente, ninguém pode fazer no lugar deles, nem mesmo os antropólogos *Yepamahsā*. (Azevedo, 2016, p. 106-107).

Este parece continuar a ser um conflito importante e permanente em seus trabalhos e atuações, como demonstram também as palavras que João Paulo Barreto publicou certa vez em seu perfil de *facebook*:

PAPERÀ KUMU

A política de produção de conhecimento que privilegia o registro pela via escrita, está sob crítica dos especialistas tukano – Yaí e Kumu (pajés) por ser um modelo que não traduz os conhecimentos indígenas na forma como é concebido por eles. Essa forma de registro garante apenas a comunicação entre os humanos (índios e brancos). Portanto os indígenas formados nas Universidades são chamados de PAPERÀ KUMUÁ (plural) pelos yaí e Kumuã tukano. Isto é, jovens que só sabem ler, escrever, falar português e comunicar com os brancos e as máquinas. O domínio de conhecimentos para os Tukano é quando este permite uma comunicação e interação entre os humanos e seres chamados wai-mahsã, humanos que habitam nos domínios da água, terra/floresta e aéreo, que são os donos dos lugares/ambientes e responsáveis pelos animais e vegetais. O conhecedor neste sentido, é aquele que domina e aciona o conjunto de kihti-ukusse (narrativas míticas), bahsese (benzimentos) e bahsamori (rituais) para comunicar e interagir entre os humanos e os wai-mahsã. (Barreto, 28/9/2016).

Podemos notar que se trata de uma reflexão sobre o posicionamento e julgamento dos velhos conhecedores yepamahsã/tukano, os “especialistas”. Esta parece ser uma preocupação muito próxima da que Marcela Coelho de Souza (2014, p. 213, grifo da autora) observa entre os Kísêdje, ao perguntar: “Qual o sentido da transmissão de conhecimentos – para os velhos, para começar, se o conhecimento não se manifestará em outras pessoas de maneira reconhecível para eles? Se ele não terá, nessa medida, *feito*?”.

A questão que busquei apresentar, aqui, é que os efeitos podem ser muitos.

Seguimos com o que diz a autora, ou melhor, o que dizem os Kísêdje:

Há um sentido, meu amigo [kisêdje] insiste. Pois existem também novas possibilidades a explorar. Relações com os brancos [...] criam novas ocasiões e motivações para trocas de conhecimentos entre eles mesmos, bem como novas maneiras de conhecer. (Souza, 2014, p. 213).

Como os pós-graduandos yepamahsã/tukano me disseram em diversas ocasiões, um dos efeitos esperados é aumentar o interesse de jovens yepamahsã pelos conhecimentos e, inclusive, pela formação como *kumu*. Trazer os conhecimentos yepamahsã/tukano para o contexto acadêmico, para o lugar da “Ciência”, seja para contrapô-los aos conhecimentos científicos, seja para somá-los, seja ainda para “revisar equívocos” (Maia, 2016) possui também, para alguns desses estudantes/pesquisadores, o efeito de legitimar tanto os conhecimentos quanto os conhecedores. “Reconhecê-los de fato e de direito”, como me disse João Paulo Barreto muitas vezes.

A inauguração recente do *Bahserikowi'i* (Centro de Medicina Indígena),³² localizado no centro da cidade de Manaus, no dia 6 de junho de 2017, talvez seja um dos principais exemplos desses efeitos. O *Bahserikowi'i* foi um projeto idealizado e implantado por João Paulo Lima Barreto, que, desde então, é seu coordenador. Estive na inauguração, além de acompanhar a semana inaugural de atividades do Centro (de 7 a 11 de junho de 2017), como os primeiros atendimentos realizados pelo senhor Manoel Lima, um *kumu* Tuyuka. A proposta principal do Centro é oferecer os serviços de cura dos *Kumuã* e, para tanto, são convocados vários *kumuã*, de diversas comunidades indígenas do Alto Rio Negro, que se alternam para atender no local. Entre os atendimentos, estão práticas de preven-

32 Para saber mais sobre o *Bahserikowi'i* (Centro de Medicina Indígena), localizado em Manaus/AM, acesse o site disponível em: <https://www.facebook.com/bahserikowi/>. Acesso em: 1º dez. 2017.

ção e tratamento de problemas de saúde dos mais diversos tipos: doenças de pele, situações emocionais, doenças urinárias, gástricas, uterinas, feridas e coceiras no corpo, dores no corpo etc.

Apenas na primeira semana em que estive por lá, houve uma grande procura por atendimentos. Seu Manoel Lima não teve uma folga sequer. O maior interesse na busca por atendimento, contudo, não foi de indígenas, mas de “brancos” (não indígenas) moradores/as de Manaus – e, pelas notícias que recebo, continua sendo este o público principal. O Centro também tem atraído o interesse de estudantes (indígenas e não indígenas) da área de Saúde, bem como de profissionais da área do Direito, da Educação, e de muitas outras. Parece, portanto, que o *Bahserikowi'i* está atingindo o efeito procurado de legitimar os conhecimentos e os conhecedores indígenas, inclusive e especialmente por parte de “especialistas” não indígenas. Ou seja, o efeito de construir uma maior simetria nessas relações.

No âmbito da academia e da antropologia, há também um longo caminho a ser percorrido. Pois, ainda que certa antropologia proclame a simetria entre “teorias indígenas/nativas” e “teorias antropológicas/etnográficas”, ainda não vejo uma simetria epistemológica e, portanto, política (Goldman, 2006; Viveiros de Castro, 2002), ao menos no cenário acadêmico atual, uma realidade em que essas teorias estejam destituídas de uma assimetria nas relações de poder. É bem possível que essa diferença explique, em parte, a procura de indígenas, que já poderiam ser considerados como “antropólogos/as”, para se tornarem “antropólogos/as acadêmicos/as”; para que seus conhecimentos, suas teorias, sejam reconhecidos “de fato e de direito”.

Os efeitos em seus corpos, que possibilitam colocar esses conhecimentos em prática, no entanto, podem ser mais sutis, menos declarados e de longo prazo. Mas é sempre importante estarmos atentos/as às sutilezas.

Referências

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”). Apresentação. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008. *Anais...*, Caxambu: 2008.

ANDRELLO, Geraldo; FERREIRA, Tatiana Amaral S. Transformações da Cultura no Alto Rio Negro. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 25-57.

ANGELO, Samir R. F. *Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*. 2016. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. *Forma e Conteúdo do Bahsese Yepamahsã (tukano): Fragmentos do Espaço Dítá/nɨhku*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2016.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Yepamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Dítá/nɨhku*. Manaus: Edua, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2013.

BARRETO, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO et al. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Edua, 2018. 192 p.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BHABHA, Homi K. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. Jonathan Rutherford. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 24, p. 35-41, 1996.

CABALZAR, Flora Dias. *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; KEESE DOS SANTOS, Lucas. “Perguntas demais” – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Garani Mbya. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 113-133.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. *A Política de Cotas no Ensino Superior*. Ensaio descritivo e analítico do mapa das ações afirmativas no Brasil. Brasília: Ministério da Educação/Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2016.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 105-134, 2006.

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

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 313-338.

COHN, Clarice. *A criança indígena*. A concepção xikrin de infância e aprendizado. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CRUZ, Felipe S. M. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. In: UNB (Departamento de Antropologia). *Série Antropologia Vol. 456*. Brasília: DAN/UnB, 2016. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/Serie_456.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2020.

DAL BÓ, Talita Lazarin. *Construindo Pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar*. Uma discussão sobre “cultura” e “conhecimento tradicional”. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, 2010.

DAL BÓ, Talita Lazarin. *A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. A escola como problema: algumas posições. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N.

(org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 509-517.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. *Periódico – Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 19-49, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. X, n. 1, p. 161-173, 2006.

GRUPIONI, Luís. D. B. *Olhar longe porque o futuro é longe*: Cultura, escola e professores indígenas no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HUGH JONES, Stephen. *The palm and the pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH JONES, Stephen. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominação no Noroeste Amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

KAWAKAMI, Érica A.; JODAS, Juliana. Políticas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro e o acesso de povos indígenas. *Políticas Educativas*, Porto Alegre, v. 6, n.2, p. 21-43, 2013.

KEZO, Luciano Ariabo. *Língua e Culura Indígena Umutina no Ensino Fundamental*. São Carlos: Grafica UFSCar, 2012.

KEZO, Luciano Ariabo. *Boloriê: a origem dos alimentos*. São Carlos, SP: LEETRA/UFSCar, 2015.

KEZO, Luciano Ariabo. Indígena diz que 19 de abril não existe: “Estamos na história todos os dias”. *Portal G1 (G1 São Carlos e Araraquara)*, 19/04/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/04/indigena-diz-que-19->

de-abril-nao-existe-estamos-na-historia-todos-os-dias.html.
Acesso em: 18 abr. 2017.

LOLLI, Pedro Augusto. *As Redes de Trocas Rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos Benzimentos (mihdiid) e das Flautas Jurupari (Tí)*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOPES DA SILVA, Aracy. In: LOPES DA SILVA, A.; FERREIRA, M. K. L. (org.). *Antropologia, História e Educação*. São Paulo: Global, 2001.

MACIEL, Márcia Nunes Mura. *Tecendo Tradições Indígenas*. 2016. Tese. (Doutorado em História Social) – Departamento de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAIA, Gabriel Sodre. 2016. *BAHSAMORI: O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

MAIA, Gabriel Sodre. *BAHSAMORI: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

MENDES DOS SANTOS, Gilton; DIAS JR, Carlos Machado. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 137-160, 2009.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. *Sobre Casas, Pessoas e Conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirō e Nahuri Porã, do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação

em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. A educação superior de indígenas no Brasil: notas para balanços e possíveis perspectivas, à guisa de uma introdução. *In: A Educação Superior de Indígenas no Brasil: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers, 2016. p. 11-28.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. *In: O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014 [1987], p. 133-158.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *In: RICARDO, C. A.; RICARDO, F. P. (Eds.). Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo: Instituto Socio Ambiental, 2006. p. 41-49.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010 [1981].

3. “Yepalogia”: um experimento de reflexividade indígena e de antropologia simétrica

Lorena França

João Paulo Lima Barreto

Ernesto Belo²

[nota introdutória: considerando o caráter de escrita coletiva, constituída aqui por diferenças significativas, este texto traz flutuações no uso da língua e procurou em alguma medida a polifonia dos autores. Assim, ora usa-se a primeira pessoa do singular ou do plural para marcar a posição do(s) autor(es) indígena(s) Yepamahsã, ora o ‘nós’ referere-se aos pesquisadores *pehkasã* (ou não-indígenas)].

-
- 1 Esse texto foi inicialmente elaborado para uma comunicação oral feita na Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (React), realizado em São Paulo, em maio de 2017, e segue aqui com breves revisões. Agradecemos os comentários feitos durante a nossa apresentação, especialmente os de Marcela Coelho de Souza, que nos permitiram pensar melhor algumas questões.
 - 2 Lorena França é doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antopologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), bolsista Capes, João Paulo Lima Barreto e Ernesto Belo são doutorandos do PPGAS da Ufam, bolsistas Capes e Fapeam, respectivamente, e todos os pesquisadores são do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai/Ufam).

Nosso texto parte de uma experiência de pesquisa coletiva desenvolvida no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade federal do Amazonas (Neai-PPGAS/Ufam), no âmbito do projeto *Rios e Redes na Amazônia Indígena*, realizado entre 2014 e 2016.³ O projeto tinha por objetivo inicial compreender e analisar “certos conceitos práticos e discursivos ancorados nas cosmologias e socialidades indígenas”, tendo como foco principal “a abordagem antropológica das concepções indígenas sobre os diferentes sentidos da relação sociedade/natureza” (Mendes dos Santos, 2013, s.p). Considerando a presença marcante de pesquisadores yepamahsã (autodenominação do povo Tukano) no Neai, esse objetivo se desenvolveria a partir da reflexividade empreendida *por* eles (ou nós) e de um exercício de antropologia simétrica a ser feita *com* eles (ou ‘conosco’). O termo *Yepalogia* foi inicialmente cunhado em tom de brincadeira e provocação, nesse contexto coletivo de produção, para referir informalmente uma certa lógica do pensamento yepamahsã e que, nesse momento, tomamos a sério para pensar as potências e os limites da proposta.

Os autores deste texto são apenas uma parte de toda a equipe envolvida na pesquisa: dois professores coordenadores do projeto (Gilton Mendes e Carlos Dias Jr.), dois *kumuã*⁴ (Ovídio Barreto e Luciano Barreto, especialistas/xamãs yepamahsã), quatro alunos yepamahsã da pós-graduação (onde se inclui João Paulo), mais dois jovens yepamahsã da graduação, e ainda uma equipe de apoio, integrada pelos antropólogos Lorena França e Ernesto Belo, que atuaram no processo de produção, discussão e revisão dos textos.

3 Agradecemos a todo o coletivo que fez parte dessa pesquisa, na equipe Rio Negro: Gabriel Sodré Maia (que cunhou o termo “yepalogia”), Dagoberto Lima Azevedo, Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Jr e Felipe Otaviano. Todos eles são coautores de alguma maneira das ideias que aqui tentamos desenvolver.

4 A palavra é o plural do termo “kumu”, traduzido aqui como especialista.

O exercício reflexivo em questão seguiu uma proposta, lançada anos antes, em defesa de uma ‘antropologia plural, simétrica e cruzada’ (Mendes dos Santos; Dias Jr, 2009), a qual foi refinada e amadurecida com o ingresso dos alunos yepamahsã na pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Neste artigo programático, os dois antropólogos buscavam mapear o que os “intelectuais da floresta” teriam a dizer sobre temas debatidos pela Ciência, pelo Cristianismo, pelo Estado: “O que pensam os índios, com suas balizas epistemológicas, sobre os fatos sociais em suas próprias culturas e sobre aqueles concernentes à nossa sociedade?” (Dias Jr, 2009, p. 137; Mendes dos Santos). Em minha dissertação (Barreto, 2013), esbocei uma tentativa (incompleta) de antropologia cruzada na análise das práticas científicas de um laboratório de peixes sob a perspectiva tukano. Os limites dessa empreitada e a virada teórico-metodológica para uma *autoantropologia*, em direção à construção de uma *antropologia indígena* foram discutidos nos capítulos da minha dissertação (Barreto, J. P. L., 2013) e num artigo posterior que escrevi com meu orientador (Barreto; Mendes dos Santos, 2015).

Tendo como base os resultados da minha dissertação (João Paulo) e de um primo-irmão, colega da antropologia, Rivelino (Barreto, J. R. R, 2013), bem como o ingresso de mais dois yepamahsã, Dagoberto e Gabriel, no mestrado na Ufam em 2014, iniciou-se uma dinâmica de reunir noções centrais da cosmologia yepamahsã para serem discutidas e aprofundadas coletivamente. A presença dos indígenas na antropologia, que sempre ocuparam a posição de informantes e objeto de pesquisas antropológicas, agora na condição de sujeitos pesquisadores marca um desafio duplo: primeiramente, se desfazer das categorias cristalizadas pela instituição escolar salesiana – formação imprescindível para alcançarem a posição de pós-graduandos, diga-se de passagem –, dentre elas, “natureza”, “cultura”, “peixes”, “humanos”, “espíritos”,

“sagrado”. Consideramos que, embora essas expressões sejam muito veiculadas pelos discursos indígenas, em diferentes contextos, possivelmente não correspondem às suas noções indígenas, se situadas no plano de imanência conceitual dos Yepamahsã. Depois do abalo desse “edifício salesiano de verdades”, numa segunda fase, ainda há o desafio de formular novos termos que melhor façam essa tradução conceitual. E seria sobre essas proposições que se constroem bases para uma *outra antropologia*, fundamentada em outros parâmetros epistemológicos e conceituais.

Nas reuniões de equipe no Neai/Ufam, foram identificadas algumas categorias dispostas num diagrama (internamente chamado de “máquina”) que permitiria vislumbrar a organização do cosmos e a organização do conhecimento yepamahsã: *kihti-bahsese-bahsamori*. Os termos separados por hífen designam os três planos do triângulo conceitual e cosmológico yepamahsã. Não se trata de tentar separar efetivamente aquilo que é composto, mas essa separação de categorias, num exercício analítico, pretende tornar possível a reflexão em si.

No plano base do triângulo, no conjunto *kihti-ukuse* assenta-se o *corpus* mítico yepamahsã, isto é, o conjunto das narrativas que versam sobre os feitos e as tramas vivenciadas pelos demiurgos e heróis culturais, responsáveis pela origem e organização do mundo, dos seres e das coisas. Como repertório de narrativas míticas, é a fonte de todo o conhecimento indígena. Mas, para se alcançar isso, é necessário extrair daí as interpretações e conexões acertadas, procedendo o exercício da reflexividade, identificando não apenas a origem do mundo e das coisas, mas também as lições, as regras, obrigações, comportamentos e etiquetas exigidos na vida cotidiana.

O conjunto dos *bahsese*, por sua vez, é um repertório de palavras, expressões e discursos que possibilitam tanto a comunicação de um conhecedor especialista (*kumu, yaí, baya*) com os

*waimahsã*⁵ quanto a capacidade de proteção ou agressão, e ainda de invocar elementos curativos contidos nos diferentes tipos de vegetais, animais, minerais, objetos etc, com vista à assepsia dos alimentos. Arte de domínio dos velhos conhecedores, usualmente traduzida pelo termo “benzimento”,⁶ o conteúdo cosmológico do *bahsese* vai muito além disso, remetendo-nos ao plano de imanência conceitual *yepamahsã*. Extravasa, portanto, em muito, os limites católicos literários impostos no Alto Rio Negro.

Na prática, o conjunto dos *bahsese* se explicita quando o *kihti-ukuse* é utilizado pelos *kumuã* para: 1) interação dos especialistas com os *waimahsã* para proteção e prevenção de ataques dos donos dos lugares, 2) para estabelecer relações sociais equilibradas, e 3) para a descontaminação dos alimentos, invocando elementos e princípios curativos contidos nos tipos de vegetais e animais, e imbricados com os espaços de existência em que vivem e circulam.

O terceiro elemento do tripé conceitual *yepamahsã* é o conjunto *bahsamori*, ou seja, o conjunto de expressões rituais que envolvem, por um lado, os cantos, danças, instrumentos musicais, bebidas, entre outros elementos importantes (conhecidos em *nhe-ngatu* como *dabucuri* e em *tukano* como *póose*), e, por outro, sua sincronia no tempo, devendo acontecer em épocas específicas do ciclo anual relacionadas ao aparecimento ou fartura de frutas, animais de caça e de peixe. Tudo isso, por sua vez, associado ao surgimento das constelações, compondo assim um ciclo temporal que implica organização e marcação do tempo para os *Yepamahsã*.

O *kihti-ukuse*, nesse contexto, é acessado para a composição musical durante as festas de *dabucuri/póose*, que envolvem

-
- 5 Os *waimahsã* são seres que habitam e protegem os lugares (ambientes), suas moradas, e com quem os humanos mantêm um constante vínculo, uma vez que deles depende o bem viver.
- 6 Traduzido na literatura etnológica por “encantações xamânicas” (Oliveira, 2016; Hugh-Jones, 1979).

os cantos, danças, instrumentos musicais etc. Em outras palavras, as peças desse repertório são construídas a partir do *kihti-ukuse*, isto é, uma composição musical é feita (sua fonte de inspiração) acessando os textos das narrativas míticas e executada durante as festas de *póose*.

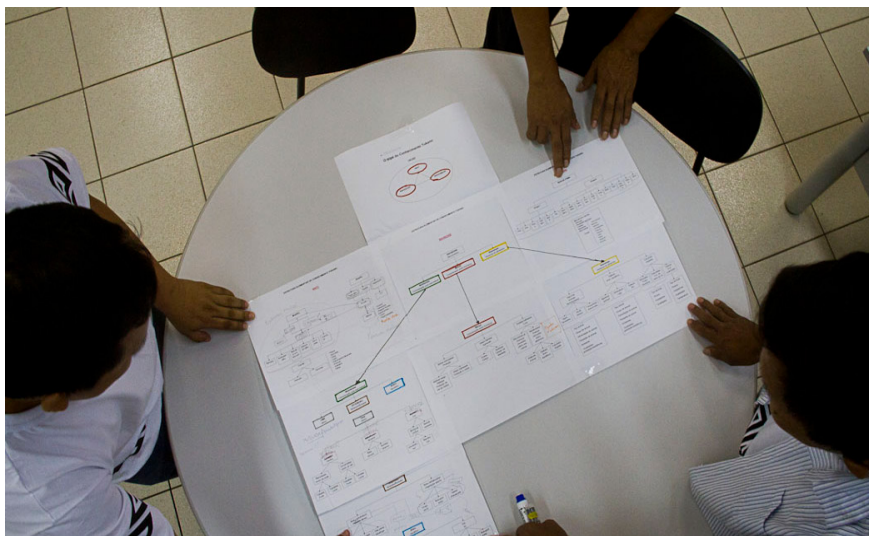
Cada uma destas grandes categorias, como se pode vislumbrar, carrega outras dentro de si, que podem ser sucessivamente desdobradas em composições e elementos menores. Todas essas categorizações foram organizadas em diagramas para visualmente termos mais clareza no que propúnhamos. Foram muitos esboços feitos na lousa da sala ou em folhas de cartolina.

Figura 1 – Alunos Yepamahsã exibem primeiro esboço de suas categorias para professor orientador



Fonte: Alberto César Araújo/Amazônia Real.

Figura 2 – Equipe yepamahsã contempla a primeira sistematização das categorias



Fonte: Alberto César Araújo/Amazônia Real.

Figura 3 – Aluno yepamahsã apresenta esquemas para Higino Tenório, conhecedor tuyuka



Fonte: arquivo do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena.

Simpósio de *Kumuã* – a viagem das ideias

Esse diagrama, ainda em forma de “esqueleto” abstrato, nos ajudou a buscar uma tradução que, ao mesmo tempo, fizesse sentido para a antropologia e também para os *kumuã* (conhecedores e especialistas yepamahsã). Queríamos que os velhos conhecedores yepamahsã compreendessem nossos propósitos e nos ajudassem a aprofundar o que não conhecíamos. Assim, toda essa proposta foi levada para o Simpósio de *Kumuã*, em São Gabriel da Cachoeira, na maloca da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em agosto de 2015. Queríamos testar o que foi pensado, colocando à prova as nossas formulações conceituais. Se as abstrações que pensamos em discussões na sala do Neai fizessem sentido para eles, poderíamos seguir adiante com a proposta.

Estavam presentes dez *kumuã*, sendo oito deles yepamahsã, a maioria do Rio Tiquié (tributário do Rio Uaupés, Alto Rio Negro, de onde nós, João Paulo, Dagoberto e Rivelino, viemos). Durante três dias de discussão, debatemos o nosso material separando um dia para cada eixo do tripé conceitual yepamahsã. Os participantes foram divididos em três grupos, de modo que em cada um havia ao menos um dos antropólogos yepamahsã para coordenar a discussão. O debate na língua yepamahsã fez aqui toda a diferença: todas as conversas ocorriam na nossa língua e eram traduzidas para o português, de modo que os professores e membros externos pudessem acompanhar. Ao final de cada dia, os grupos apresentavam um resumo do conteúdo debatido para todos os presentes no simpósio, assim os antropólogos yepamahsã puderam ter uma noção abrangente de cada um dos eixos do tripé conceitual yepamahsã.

Felizmente, os velhos conhecedores compreenderam nossa proposta e disseram que era totalmente diferente do que habitualmente faziam em outras atividades coordenadas por antropólogos.

Acostumados a narrar longas epopeias míticas para os muitos antropólogos que há décadas produzem etnografias no Alto Rio Negro, com seus clássicos cadernos de campo, precisávamos deixar claro para os kumuã que não estávamos interessados puramente nas narrativas míticas (os *kihti ukunsé*).⁷ Sabíamos bem da importância dessas narrativas para o mundo yepamahsã, não apenas porque reconhecemos a centralidade dos mitos para o exercício antropológico, mas pelo fato de que estávamos buscando e propondo outra coisa: uma *reflexividade* sobre aqueles relatos. Menos narrativas e mais reflexividade – coisa diferente para os velhos especialistas e para nós [antropólogos yepamahsã e *pehkasã*] também.

A vantagem neste “jogo” é que grande parte dos detentores de conhecimentos são nossos pais, irmãos ou tios próximos. Segundo nossa avaliação [da equipe yepamahsã], eles compreenderam nossa pesquisa como uma maneira de compartilhar seus conhecimentos para fora de suas comunidades. Nesse sentido, a vantagem da presença de indígenas antropólogos é que os especialistas são justamente aqueles que nos conhecem melhor e nos consideram “de casa”, e veem na pesquisa uma possibilidade de diálogo qualificado com a comunidade exterior. A compreensão profunda dos *kumuã* da nossa proposta, ou melhor dizendo, a sua *reflexividade* em torno desse giro teórico-metodológico não temos condições de reportar por ora. Mas certamente foi dessa relação de confiança e de colaboração conjunta que surgiram as “revelações”, o sistema de conhecimento propriamente nativo,

7 Vale a pena registrar que além das inúmeras e extensas pesquisas antropológicas já desenvolvidas no noroeste amazônico, com os *kumuã* (em sua maioria), existe uma série intitulada *Coleção Narradores Indígenas* (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Instituto Socioambiental - FOIRN/ISA) cujos autores são os próprios *kumuã* nas quais contam os mitos de origem de seus respectivos grupos e conhecimentos. Samir Angelo (2016) tece uma análise dos efeitos dessa produção escrita e demonstra que estaria correlacionada a uma economia política de conhecimento.

pautado pelas narrativas míticas, filtrado através de conceitos abstratos, dando base para a formulação que se consolidaria sobre a constituição e circulação do pensamento yepamahsã.

Figura 4 – Reunião dos pesquisadores yepamahsã com os kumuã durante o simpósio



Fonte: arquivo de Satya Caldenhof.

Pós-simpósio – o retorno das ideias

Encerramos o Simpósio seguros da força e da originalidade da nossa pesquisa, com horas e horas de material gravado que seriam subsídios para completar e expandir o nosso esquema conceitual inicial.

De volta a Manaus, o exercício reflexivo se intensificou. Concomitantemente à elaboração da obra coletiva yepamahsã, Dagoberto Azevedo e Gabriel Maia estavam em processo de definição e elaboração de suas dissertações sobre temas que vínhamos discutindo coletivamente. Dagoberto pesquisava o espaço *Díta' Nuhku* (terra-floresta) contido no conjunto dos *Bahsese* e Gabriel o conjunto *Bahsamori*. Nesse contexto, suas pesquisas individuais alimentavam o conjunto da pesquisa coletiva, ao mesmo tempo que eram discutidas e aprimoradas pelas discussões coletivas.

Inicialmente, cada um dos pesquisadores *pehkasã* (ou não-indígenas) — Felipe, Ernesto e Lorena — estabeleceu uma dupla de trabalho com um pesquisador yepamahsã responsável por uma das partes da “Enciclopédia de Filosofia Tukano”: João Paulo, Dagoberto e Gabriel, respectivamente. Durante essa etapa, nós *pehkasã* revisamos as transcrições e traduções feitas dos materiais sonoros gravados no Simpósio de Kumuã, o que nos permitiu adentrar melhor no universo cosmológico e conceitual yepamahsã.

Ernesto e Dagoberto iniciaram, então, um método de trabalho que, aos poucos, foi se expandindo para todos os outros membros da equipe de construção do texto: projetar o texto na tela grande para, juntos, e usando rapé apurinã como veículo de concentração e intuição, debaterem minuciosamente o uso de determinados termos, as definições plurais de um termo, sua grafia, inflexões; abrirem “caixas-pretas” terminológicas e conceituais como “social”, “cultural”, “natural”, “responsabilidade”, etc. Termos e qualificativos que acabavam mais por obscurecer que esclarecer os fenômenos descritos e analisados. Todo esse processo continha idas e vindas, numa negociação não apenas das formulações, mas também entre as temporalidades intrínsecas às epistemologias

em contexto. Houve um esforço para não obliterar temas e termos que podiam, de alguma maneira, ser considerados tabus ou “recalcados” pela educação salesiana: sexualidade, órgãos genitais, sangue menstrual, esperma, violência predadora, hostilidades interpessoais e/ou interclânicas e, por último mas não menos importante, o conjunto dos *dohase*, as ações e práticas de feitiçaria.

Criou-se uma representação gráfica do cosmos yepamahsã, com seus vários patamares cosmológicos; uma tentativa de criar uma imagem gráfica do pensamento dos Kumuã que inova em vários aspectos em relação às representações visuais feitas usualmente na literatura etnológica.

Vários foram os pontos de transformação nesse sutil processo de tradução de termos da língua tukano para o português ou de conhecimentos yepamahsã para a escrita antropológica. Havia diferenças na alfabetização na língua, portanto, os termos orais apareciam em distintas grafias que posteriormente tiveram de ser padronizadas e uniformizadas (tais como *bahsessé*, *bahse-se* ou *bahsesé*). Em nossos textos, optamos pela padronização do termo *waimahsã* retirando o hífen que separava a palavra, no intuito de evitar equívocos de literalização “peixe-gente”, marcando uma posição teórico-política no debate especializado na literatura dos povos tukano do Rio Negro.⁸ Inicialmente, os termos em yepamahsã vinham entre parênteses, depois de seu correspondente em português, mas decidimos inverter a ordem de prioridade, de modo que a tradução venha entre parêntese em seguida do termo em yepamahsã.

Havia também uma divergência explícita que permeava transversalmente nossas discussões: o confronto entre a singularidade do conjunto de conhecimentos de um clã yepamahsã, ou

8 Para aprofundar essa discussão, ver: Barreto, J. P. L., 2013 e Barreto; Mendes dos Santos, 2015.

até num nível mais específico, dos conhecimentos adquiridos pela filiação paterna, e o nível de generalização com a qual trabalha a antropologia, pretendida, neste caso, para a construção de uma “yepalogia”. Não se pode deixar de observar também que entre os quatro antropólogos yepamahsã do Neai há distinções hierárquicas clônicas, expressas pelos termos “irmão maior” e “irmão menor”, que se misturam com outras distinções próprias do universo acadêmico. Além disso, não menos importante, os pesquisadores indígenas são todos homens (assim como quase todos os *pehkasã*), fazendo com que os referenciais teóricos que traziam para a discussão coletiva fossem inevitavelmente atrelados aos modos de conhecimento marcados pelas distinções de gênero. Eles demonstravam conhecimento e interesse a partir das vivências sociais inerentes a um homem yepamahsã. Assim, temas como menstruação, produção alimentar ou criação dos filhos praticamente inexistem no resultado final.

Na sequência desses exemplos, João Paulo traz seus comentários:

Ao longo do processo de pensar o pensamento coletivamente, muito deparamos com os termos yepamahsã, aparentemente de fácil compreensão, que muitas vezes utilizamos individualmente e com bastante frequência para comunicar com nossos pares. Entretanto, quando nós indígenas antropólogos começamos a debater sobre o que entendíamos para cada termo, é que surgiu o problema de compreensão e de tradução. Isso nos levava para um debate no campo filosófico dos termos. Assim aconteceu com o termo kihti. Eu, na minha dissertação de mestrado, defini o conjunto de conhecimento indígena como kihti, referindo aos conjuntos de “mitos”. Naquele momento, eu compreendia que os “mitos” são a base de conhecimento yepamahsã, que nas traduções anteriores aparece como aqueles conheci-

mentos mais importantes dos povos indígenas do Alto Rio Negro. No debate, foi colocado em questão que o kihti não seria somente os mitos, mas também incluiria a fofoca, mensagem de alguém para alguém, ou relatos cotidianos. Nesse sentido, o termo kihti por si só não traduz o que queríamos definir. Após muito debate de confrontação, convenciamos que este termo, conjugado com ukuse, é o que traduz melhor os conceitos abstratos dos yepamahsã. Com a noção de organização de espaços do cosmo, que na minha dissertação eu defendia que eram quatro grandes espaços: terra, floresta, aquático e aéreo, no exercício de reflexividade coletiva do grupo, antropólogos indígenas e não indígenas chegamos à conclusão que a noção de divisão de espaços do cosmo repousa em terra/floresta, aquático e aéreo.

Outro problema foi nosso limite de domínio de língua portuguesa “clássica”, que nos limitava para formatar uma linguagem escrita compreensível para o público não indígena, e também de domínio completo das teorias antropológicas. Nesse campo, entraram em jogo os colegas antropólogos não indígenas, para debater e instigar a realização de traduções mais aproximadas da epistemologia yepamahsã.

Com esses exemplos mencionados, gostaríamos de tecer algumas questões. Numa dimensão, gostaríamos de deixar entrever ao leitor um pouco do caráter não linear, ousaríamos dizer rizomático, que permeia o processo coletivo de escrita. As divergências de compreensão das categorias yepamahsã coexistem, sem se contradizer, e sofrem um efeito de “coordenação” (Mol, 2002), para dar uma coerência ao conjunto.

Produto final do projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena, a obra coletiva intitula-se *Omerô: Constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (tukano)*, publicada em 2018, é fruto sem dúvida da reflexividade indígena sobre os conceitos nativos e suas

transposições ao universo antropológico, mas também de negociações internas intrínsecas aos sujeitos envolvidos na experiência. Isto é, o modo de separar essas categorias de um todo complexo misturado (o “pensamento indígena tradicional”) está estreitamente ligado aos métodos que escolhemos e eventos que criamos.

Essas proposições, de algum modo, nos conectam com as abordagens teóricas presentes nas obras das autoras Helen Verran (2001), interessada na composição dos números entre os Yorubas na Nigéria, e Annemarie Mol (2002), na construção da doença aterosclerose num hospital na Holanda. Ambas descartam as abordagens relativistas que partem do pressuposto de que os objetos de pesquisa existem *a priori*, sobre os quais são tecidas interpretações. Números e doenças são construídos – *doing* (Verran) ou *enact* (Mol) – e não existem fora das pessoas. São os microrrituais cotidianos, nas salas de aula e nos mercados, nos hospitais e nas casas dos pacientes que os fazem emergir. Nesse sentido, as generalizações conceituais indígenas também são o resultado de um esforço coletivo, emergindo de uma interação.

Verran abdica do pressuposto de que o sistema numérico pode ser “encontrado” e “explicado” em revistas acadêmicas e passa, então, a compreendê-lo incorporado nos corpos das pessoas; assim, a lógica matemática reside não na abstração, mas na *práxis*. Por isso, a matemática aprendida em sala de aula não é nem a do sistema científico ocidental (paradigma que baseia, em tese, a formação dos professores de escola) nem a do sistema yoruba “tradicional”. A tradução criativa entre os dois sistemas realizada por professores e alunos produz *outra* coisa. Em outras palavras, a epistemologia yoruba absorve o pensamento científico e devolve-o transformado. Ora, situação semelhante não é a que vemos acontecer nas operações conceituais entre os Yepamahsã?

Annemarie Mol, no mesmo caminho ontológico de Verran e Latour, propõe uma análise baseada em “*unbracket practicalities*”

(tirar os parênteses das praticidades). Isso implica para a autora, num contexto de hospital, evidenciar na escrita toda uma rede de relações entre sujeitos (diferentes especialistas médicos e pacientes) e objetos, hierarquizações reversas entre procedimentos clínicos e laboratoriais. De modo análogo, é o exercício de *unbracket practicalities* que nos dispomos a desenvolver: as relações hierárquicas clínicas e acadêmicas, determinadas opções teórico-metodológicas, relações de gênero, negociações entre *yepamahsā* e *pehkasā*, subjetividades e o rapé Apurinã (sempre presente nas reuniões coletivas do Neai) que construíram essa rede de conhecimento desta forma singular.

Não sabemos se alcançamos a pluralidade, a simetria e a reversibilidade inicialmente sonhadas pelos fundadores do Neai (Mendes dos Santos; Dias Jr, 2009). A experiência concreta, ao contrário, agudiza a pergunta: em que consistiria efetivamente uma antropologia simétrica? O texto, formulado com palavras formais e num determinado encadeamento lógico, permanece como veículo das ideias aqui desenvolvidas, a partir do qual não há simetria verdadeira com o conhecimento indígena.⁹ Mas acreditamos que essa viagem numa canoa de transformação pelos rios e cursos do Neai nos ajudou a criar objetos inesperados e também a nos transformar.

Além disso, esse conjunto de práticas que busca trazer as diferenças epistemológicas para dentro do *modus operandi* da universidade, longe de resolver problemas políticos/teóricos, abre novas questões. Dominique Gallois et al. (2016), interessados na presença indígena na universidade e nas possíveis contribuições dessa presença para a etnologia, perguntam: “em que medida a presença de indígenas na academia contribui, não apenas para

9 Oscar Calavia Saéz, em comunicação pessoal a partir da leitura prévia deste texto, disse (à Lorena) que talvez a simetria pudesse advir do encontro de mitos e narrativas ocidentais e indígenas, mas não no nível das classificações taxionômicas, necessariamente um formato do pensamento ocidental.

tornar o acesso ao ensino superior e à pesquisa no país mais democrático, mas também para alargar os horizontes teóricos e metodológicos de disciplinas como a antropologia?” (Gallois et al., 2016, p. 12). Indagam, ainda, em que medida as novas formas de sistematização dos conhecimentos utilizadas pelos pesquisadores acabam por modificar/transformar os conteúdos desses saberes.

Não nos cabe responder estas perguntas, mas, do ponto de vista da nossa experiência, parece haver dois vetores para isto: por um lado, o trabalho sistemático com leituras, escritas, aulas, provas, salas de aula, inerente à epistemologia acadêmica e imputado aos indígenas (inclusive em decorrência das ações afirmativas), é uma nova forma da velha política de integração cultural, que procurou, ao longo da história, extirpar a diferença através do cristianismo e do Estado. Por outro lado, experienciamos possibilidades de avançar pelas frestas dos enquadramentos duros da ciência.

O ápice dessa fermentação da produção intelectual indígena descrita aqui foi a realização inédita de duas defesas de mestrado em língua yepamahsã, em São Gabriel da Cachoeira (AM), em dezembro de 2017. As defesas em língua indígena permitem, assim, um passo significativo no processo de incluir a diferença nas estruturas da universidade, desencadeando efeitos duplos: ao mesmo tempo que exige uma torção no enquadramento epistemológico acadêmico, abre um caminho *outro* de possibilidades para os indígenas interessados em debater seus conhecimentos, numa condição mais próxima da simetria epistêmica.

Referências

ÂNGELO, Samir. *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumuã do Noroeste Amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BARRETO, João Paulo; MENDES DOS SANTOS, Gilton. Des Poisson e des Hommes. Pour une autre anthropologie. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 5, p. 158-173, 2015 [1945].

BARRETO, João Paulo. *Wai-mahsã: Peixes e Humanos*. Um Ensaio de Antropologia Indígena. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO, João Rivelino Rezende. *Formação e Transformação entre os Coletivos Indígenas no Noroeste Amazônico: do Mito à Sociologia das Comunidades*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO et al. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Edua, 2018.

HUGH-JONES, Stephen. *La Palma y las pleyades*. Iniciación y cosmología noroccidental. Bogotá: Universidad Central, 2013 [1979].

GALLOIS et al. 2016. Ethnologie brésilienne. Les voies d'une anthropologie indigene. *Brésil(s)* [Online], n. 9, 2016. Disponível em: <<http://bresils.revues.org/1897>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MENDES DO SANTOS, Gilton. *Relatório final*. Projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena. 2013. [documento de circulação interna]

MENDES DO SANTOS, Gilton; MACHADO DIAS JR, Carlos. Ciência da Floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 137-160, 2009.

MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medicine practice*. Durham; London: Duke University Press, 2002.

OLIVEIRA, Melissa. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

VERRAN, Helen. *Science and African Logic*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001.

Parte II

Materialização de saberes

4. Dos corpos, a terra: notas sobre a criatividade no trabalho de Rosa Tisoy¹

Tatiana Lotierzo²

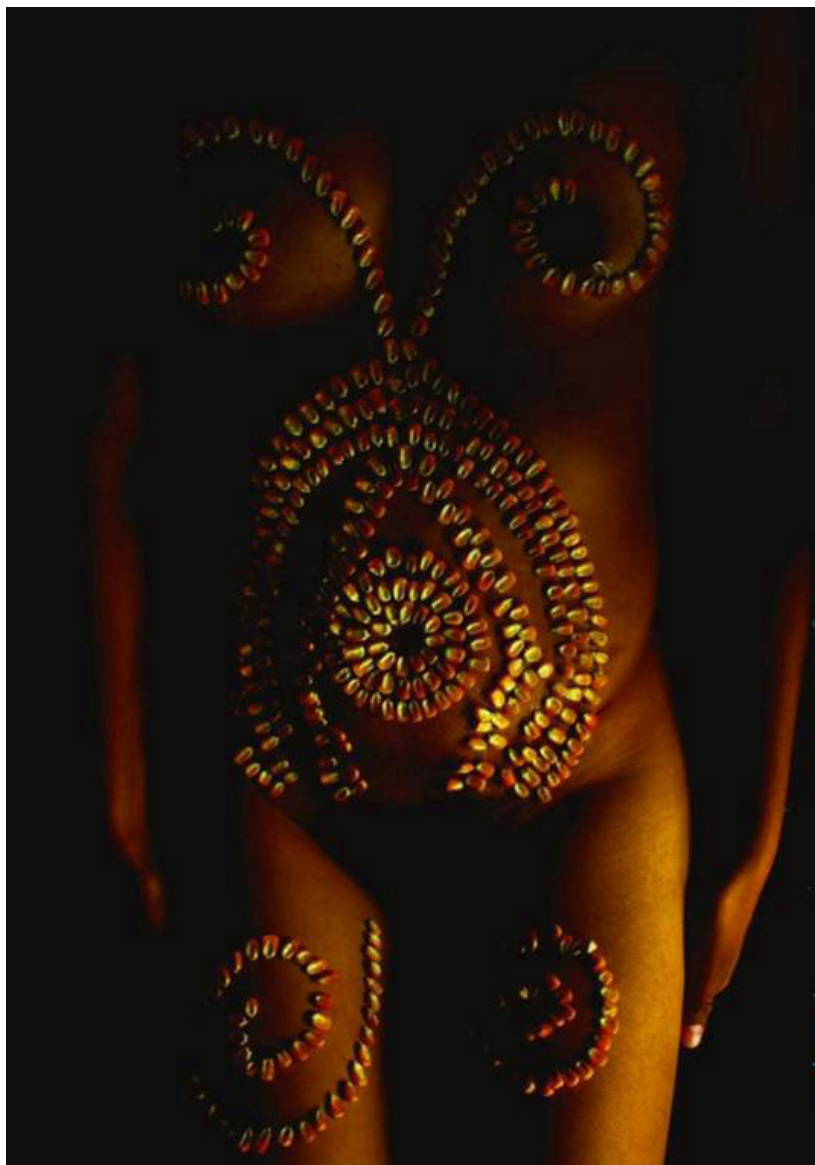
1 Tive a felicidade de receber comentários de Rosa Tisoy sobre este texto e agradeço muito pela troca sempre generosa que ela me propicia em nossas conversas e por ter autorizado o uso das fotos que acompanham esta publicação. Igualmente, deixo aqui meus agradecimentos a todas as pessoas que me acolheram no Vale de Sibundoy e em Bogotá, em particular, a mamita Mercedes Tisoy de Jacanamijoy e a Benjamín Jacanamijoy Tisoy. O presente artigo, originalmente publicado na revista *Campos* (v. 19, n. 1, 2018), é um exercício inicial e introduz parte de minha tese de doutorado, intitulada *Erosão num Pedaco de Papel* (Lotierzo, 2019). Apresentei uma versão preliminar em algumas ocasiões: o SPG “Ecologia e Feminismo”, no 41º Encontro Anual da Anpocs e em reunião interna do grupo de pesquisa “Estudos Interdisciplinares da Imagem”, na Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás (FAV/UFG), em 2018. Agradeço a Fabiana Maizza, Suzane Alencar e Rosana Horio Monteiro, assim como às pessoas que participaram desses encontros, pelos comentários, aportes e apoio – particularmente, a Luisa Elvira Belaunde, pelas sugestões e incentivo. A configuração de um contexto para a visibilização de artistas indígenas na América Latina inspira estas reflexões. Merecem destaque os trabalhos em torno da exposição *¡Mira!* (2012) e aqueles que têm se dedicado há mais tempo a acompanhar essas tendências em diferentes povos (ver Almeida, 2014; Almeida, Mattos, 2013; Belaunde, 2016; Bendayán, Villar, 2013; Cortés Garzón, 2015; Mattos, Belaunde 2014). Esses trabalhos levantam questões fundamentais como, por exemplo, aquelas que envolvem o tipo de relação que os xamanismos e/ou o vasto conhecimento indígena sobre plantas poderia ter com as artes visuais (ver, p. ex., Belaunde, 2016).

2 Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB).

Aprecio o trabalho de Rosa Tisoy, artista inga do Valle de Sibundoy, no Alto Putumayo colombiano, por quem adquiri rapidamente uma imensa e afetuosa admiração. A performance *Sara Indi (Milho de Sol)* [Figuras 1 e 2] contou com a participação de Sofia, a filha de Rosa, que naquela época contava sete anos e que, cuidadosamente, colava grãos de milho no corpo de sua mãe, formando diferentes desenhos. Outra série, *Kanimi Alli Uñangapa (Sou Boa Semente)* [Figuras 3, 4, 5, 6, 7 e 8] é uma montagem fotográfica sobre um processo de gestação – no caso, a gestação da própria Rosa no interior de um grão de milho sobre a terra. Seu trabalho ainda inclui intervenções em que ela desenha motivos com seementes de milho sobre o chão ou montes de terra [Figuras 9, 10, 11] e instalações de vídeo e fotos que mostram esse tipo de desenho, entre outros artefatos – como, por exemplo, bonecas feitas de palha de milho [Figura 12]. Em sua página na internet, Rosa mantém os registros fotográficos destas obras. Além das conversas que pude ter com ela durante minha pesquisa de campo, realizada no Valle de Sibundoy e em Bogotá, ao longo de cerca de nove meses (de março a maio de 2016, e de abril a setembro de 2017),³ foi através dessas fotos e de outros materiais que ela me mostrou que pude acessar tais obras.

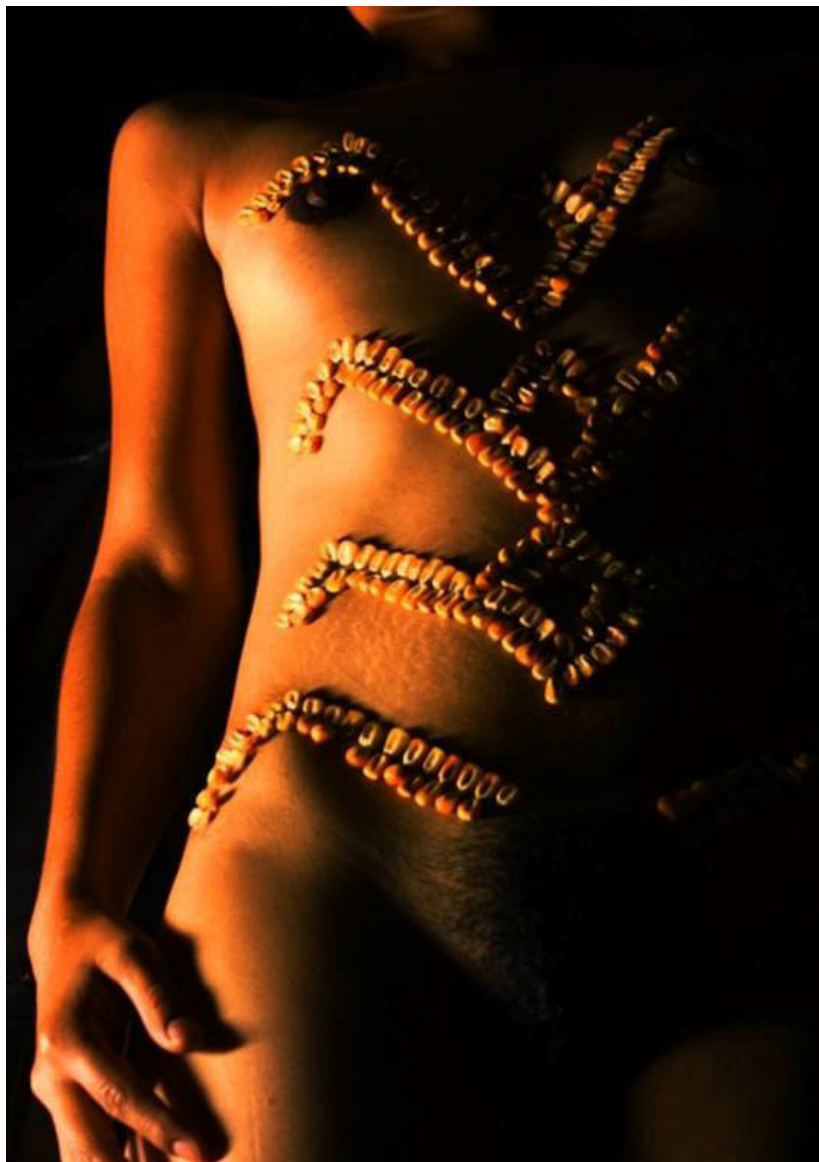
3 Viajei à Colômbia em dois períodos distintos: de março a maio de 2016, e de abril a setembro de 2017.

Figura 1 - Rosa Tisoy. *Sara Indi* [2013]. Fotografia (registro de performance)



Fonte: acervo da artista.

Figura 2 - Rosa Tisoy. *Sara Indi* [2013]. Fotografia (registro de performance)



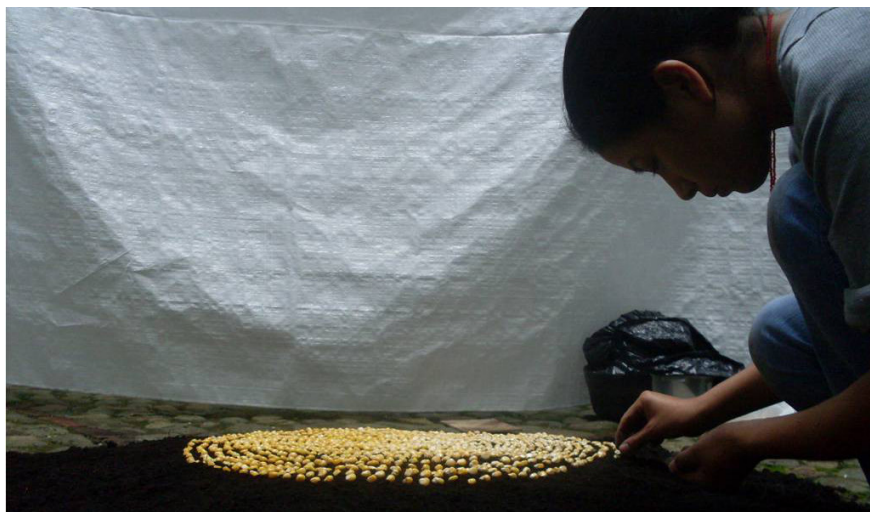
Fonte: acervo da artista.

Figura 3, 4, 5, 6, 7 e 8 – Rosa Tisoy. Kanimi Alli Uñangapa [2013].
Série de foto-montagens [fragmentos]



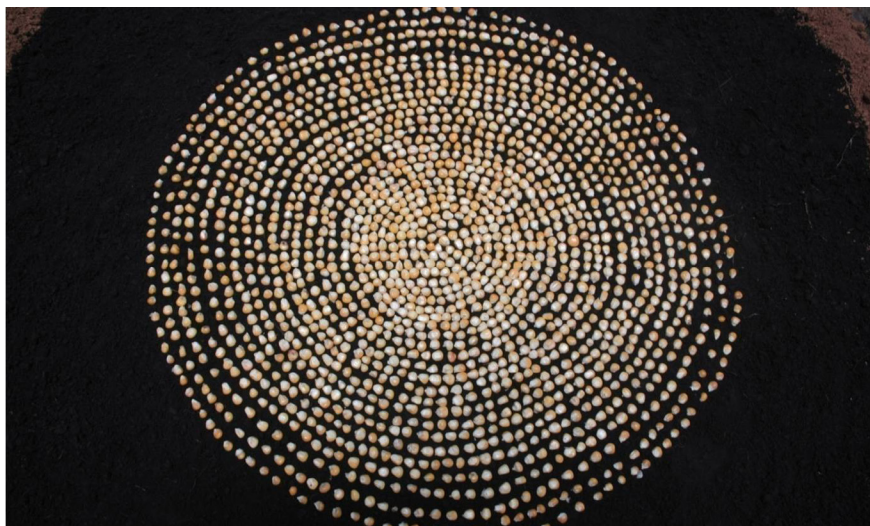
Fonte: acervo da artista.

Figura 9 - Rosa Tisoy. Sem título [s.d.]. Fotografia (registro de performance)



Fonte: acervo da artista.

Figura 10 - Rosa Tisoy. Sem título [s.d.]. Fotografia (registro de performance)



Fonte: acervo da artista.

Figura 11 – Rosa Tisoy. *Insalación* [s.d.]. Foto (registro de instalação)



Fonte: acervo da artista.

Figura 12 – Rosa Tisoy. *Insalación* [s.d.]. Foto (registro de instalação)



Fonte: acervo da artista.

Rosa nasceu na vereda Vichoy, um dos cerca de 33 caminhos (veredas) que se desprendem do *pueblo*⁴ de Manoy (Santiago), no Valle de Sibundoy, e se formou em Artes Plásticas na Universidad del Cauca, em Popayán. Graduada, decidiu voltar a viver no Valle, e lá mantém atualmente a Casa Ateliê Tisoy, localizado em *Chaugpi Sibundoy* (Colón), onde mora, expõe seu trabalho (sobretudo pinturas e desenhos) e se dedica a ensinar arte para crianças e jovens. Ela me contou que, ainda na graduação, entendeu que não queria usar grafite, caneta técnica ou outros materiais convencionais para desenhar; sentiu muita falta do Valle nessa época e, então, começou a sair da parte mais urbanizada de Popayán, buscando encontrar caminhos para se conectar a Vichoy, mesmo estando longe. Passou então a intervir nesses lugares, desenhando com folhas, cascas caídas das árvores, sementes e outros elementos que, depois, fotografava para mostrar aos professores. Rosa me contou, em comunicação pessoal, que (grifo meu, tradução minha)

Nas aulas de desenho, comecei a desenhar, mas não desenhava com lápis, eu era a única que não desenhava com lápis, então os demais gastavam em materiais, porque exigia o curso, eu comecei a desenhar em lugares afastados da cidade de Popayán, fincas, comecei a sentir mais falta do lugar de onde era, Vichoy, e de minha casa comecei a sentir falta, o lugar então me tocou, tinha que buscar os lugares mais naturais, mais saudáveis, e comecei a desenhar espirais, mas com folhas secas, com cascas de folhas, *comecei como a fazer formas, mas que chegavam nesse mesmo momento, sem fazer esboços, nem nada, mas que era como permitir que a conexão com a natureza, que deixasse e*

4 *Pueblo*, aqui, tem o sentido de povoado. Manoy possui hoje uma população inferior a 4 mil habitantes, a maioria dos quais vive nas veredas (caminhos de terra habitados por parentes próximos, que margeiam um rio, riacho, floresta, canal ou talude, e que convergem para um centro comum – o *pueblo*).

que fluísse mais do que tudo, e comecei a desenhar e para mim eram desenhos pois, e a única coisa que eu fazia era fazer registros fotográficos e levar à universidade para mostrá-los aos professores. E foi algo bem bonito também como a formação e a aprendizagem que fazem parte do conhecimento e da própria formação para uma pessoa, para a vida, mas nunca me esquecendo das coisas e do lugar de onde sou, do lugar onde cresci e foi como ir a outro lugar, como comecei a valorizar mais o lugar, a casa, os percursos de quando era criança, comecei a fazer como uma memória a mais de minha infância e tudo começou, desde minha infância, a ser parte da criadora da arte, isso foi bem importante.

No trecho, há uma percepção da importância de que os desenhos fluam a partir de uma “conexão com a natureza”, como ela diz, e com os lugares e o que eles permitem. Além disso, ao conversar com a artista, e por meio de outros encontros e atividades, fui percebendo que esse tipo de obra pode ser visto como uma forma de *semear (tarpuí, em inga)* e lida com certas capacidades relacionadas ao cuidado da terra – não apenas em sua dimensão material, mas também existencial. Mais do que isso, um desenho – e também uma obra de arte – pode ser uma forma de perpetuar as coisas que vivem, pois envolve *samai*.

Samai é palavra que se traduz como *alento*: todos os corpos têm seu próprio *samai*. Bem dizendo, o mundo é composto por *samai*, tanto o dos corpos de um lugar quanto o dos corpos que ali estiveram. *Samai* fica nas coisas, muito tempo depois que as vidas de seus donos se dissiparam ou que tais coisas deixaram de ser usadas. É também algo que se partilha de muitas maneiras. Uma pessoa pode facilitar a circulação de *samai*. Soprar, por exemplo, é um ato de transmissão de *samai* que os *taitas sinchi* ou *sinchi yachas* (os sábios “duros” ou xamãs que curam as en-

fermidades mais graves) dominam; por isso, há diversos tipos de sopro, usados para muitas finalidades: para curar, sobretudo, mas também para fazer com que certas coisas aconteçam ou apareçam. Os gestos, a respiração e a fala são atos que fazem circular *samai* e, assim, são também uma maneira de perpetuar a vida e transmitir conhecimento. A saudação diária entre os ingas, *puanguí*, quer dizer “de mim”. É uma forma verbal carregada de *samai*, pois quando duas pessoas se cumprimentam, passam algo de si uma à outra, afetando-se. Para conhecer, é preciso *estar samai*, ou seja, estar em condições de receber e partilhar *samai* com tudo o que esteja ao alcance de si. Efeito do *samai*, o conhecimento só acontece quando é partilhado no corpo dos diferentes seres que convivem num lugar.

Creio que, através daqueles desenhos, intervenções e performances, Rosa partilhava *samai* com diferentes tipos de plantas e outros seres – como acontece quando a terra é semeada – e com seu público. Aprendi a vislumbrar, no trabalho dessa artista, uma forma de criatividade que envolve as mulheres inga em uma espécie de fluxo de relações com a terra, as sementes e outros seres. Essas relações tornam-se aparentes através das *chagras* – áreas cultivadas – e do *chumbe* – faixa de tecido que conta histórias através de desenhos⁵ –, entre outras atividades. Ao notá-lo, procurarei trazer elementos para pensar em que medida plantas e pes-

5 Algumas outras observações são válidas: além dos Inga, o *chumbe* encontra-se presente também entre os Kamëntšá, os Nasa/Páez e os Guambiano, entre outros povos na Colômbia, e remonta a tempos muito antigos, com origem, possivelmente, no Peru. A artista nasa Marisol Calambás também incorpora o *chumbe* em seu trabalho, como uma forma de transformação do tecido em pintura corporal, registrada na série fotográfica *Nasa Yuwe (Língua de Gente)*, exposta na mostra *Mira!*, em 2013. Ao comentar sua experiência de pesquisa sobre *chumbes* nos Estados Unidos, quando teve acesso às coleções do Smithsonian Museum, Benjamín Jacanamijoy disse-me que encontrou ali *chumbes* do período incaico, que continham os mesmos desenhos dos atuais. Cf. Calambás, 2014; Almeida, Mattos, 2013. Sobre os *chumbes* paez e guambiano, ver Baena, 2004.

soas criam e cuidam umas das outras, algo que faz com que a vida possa se perpetuar no Valle de Sibundoy. Penso que uma chagra e um chumbe seriam expressões da criatividade das mulheres, assim como as mulheres – e tudo o que *concebem* (Strathern, 1995),⁶ incluindo outras pessoas – seriam expressões da criatividade das plantas; mas também seria possível pensar que ambas se aproximam enquanto *metáforas* (Wagner, 1977, 1986) da criatividade.⁷ Criatividade é entendida aqui como algo que movimenta uma série de transformações contínuas, a fim de trazer coisas boas para

-
- 6 A antropóloga nota que *conceber* é um termo carregado de ressonâncias: no Ocidente, concebem-se ideias, assim como crianças. Este tipo de empréstimo do concreto ao abstrato dá “uma forma ou sentido de materialidade a um pensamento, ou intelectualiza uma experiência ou condição corporal” (Strathern 1995, p. 8, tradução minha). Já na Melanésia, as relações acontecem entre pessoas e, portanto, é o corpo (e o corpo estendido nas coisas), o lugar da concepção. Neste artigo, permanece o impasse em torno da palavra: a criatividade, afinal, pode fluir de ambas as maneiras, a depender de quem vê.
- 7 Wagner (1977) aproxima a noção de metáfora da de analogia; grosso modo, uma relação analógica pressupõe que cada termo possui múltiplas correspondências com outros termos, num dado contexto relacional. O antropólogo argumenta que, diante de um contexto de indiferenciação inicial entre termos (por exemplo, pai e mãe num contexto de solicitude relacional), cabe à ação humana estabelecer as diferenciações em meio ao fluxo analógico. Assim, a metáfora opera no nível da coextensibilidade dos termos, no âmbito de uma convenção, e fala sobre termos que representam uns aos outros, ao mesmo tempo que expressam, denotam ou exemplificam um aspecto que possuem em comum. Mas, a rigor, isso não partiria de nenhum tipo de forma dada *a priori* (por exemplo, de uma “natureza” entendida como dado). Para que uma relação metafórica entre duas coisas se estabeleça, basta haver duas coisas, visto qualquer coisa poder, potencialmente, representar qualquer outra coisa. Feita esta observação, reitero que neste artigo, ao dizer que são metáforas da criatividade (que se tornam metáforas num contexto relacional da criatividade), não pretendo reduzir a amplitude do que acontece nesses contextos.

este mundo, ou fazer com que coisas boas aconteçam. É, assim, algo que circula nos corpos e através deles.⁸

Nestas e nas próximas páginas, compartilho uma parte das aprendizagens recebidas de uma série de pessoas que generosamente me acolheram em Bogotá e no Valle de Sibundoy. Destaco, entre muitas, a própria Rosa Tisoy, que me incentivou a colocar este artigo em circulação, mamita Mercedes Tisoy de Jacanamijoy, grande *yacha* (sabedora) com quem tive o enorme privilégio de conviver em Manoy, e Benjamín Jacanamijoy, amigo e artista por quem tenho grande admiração, autor das principais referências escritas sobre o *chumbe inga*, que tanto me ensinou sobre o *pensar bonito*, “a arte de contar a própria história” e muitos outros assuntos, estimulando-me a escrever e me ajudando a aperfeiçoar meus textos em diferentes ocasiões.

8 Os trabalhos de Luis Cayón (2013) e James Leach (2004) sugerem diálogos profícuos para este artigo. Entre os Makuna, o primeiro encontrou diversas menções ao Pensamento como uma espécie de lugar onde estão guardados os componentes de tudo o que existe num mundo visível, ou atual. Pensamento se escreve com letra maiúscula por sua qualidade ressonante: não o pensamento como algo ligado à cognição individual, ou representações coletivas sujeitas a inesgotáveis interpretações, mas, sim, o centro da criatividade em si. Ele conta que cada corpo atual possui várias formas virtuais – componentes de sua vitalidade (*üsi oka*) que podem ser atualizados (criados, concebidos) em certas ocasiões. Há, nisso, encontros possíveis com o que pude aprender com meus amigos ingas. Para este artigo, importa situar algo que eles me ensinaram: que há muitos caminhos que permitem trazer novas coisas e seres para este mundo atual e tudo o que está aqui incorporado possui muitas possibilidades de existência virtual. Já James Leach (2004) chama atenção para o fato de que, em Rai Coast (Papua Nova Guiné), a criatividade não é fruto do intelecto individual ou da concepção de novas ideias, e sim de combinações de pessoas: criatividade flui entre gerações de uma família. Guardadas as particularidades de cada contexto, também em meu campo fui percebendo a criatividade como um fluxo que produz tudo o que existe numa forma particular e que passa pelas relações entre pessoas e corpos.

Chagra Suyu

O Valle de Sibundoy localiza-se no Alto Putumayo colombiano, entre a Amazônia e a cordilheira dos Andes, e comporta os pueblos indígenas de Manoy (Santiago), Uaira (San Andrés), Chau-gpi Sibundoy (Colón), Sibundoy e Uaira Sacha (San Francisco).

O visitante que chega a esse lugar é surpreendido pela enorme quantidade de áreas cultivadas, as chamadas *chagras*. Não apenas os Inga, mas também os Kamëntšá – o outro povo que habita essa região – têm suas *chagras*, chamadas *jajañ*. Creio que não seria exagerado dizer que todas as casas Inga possuem pelo menos uma *chagra* e, assim, essas roças podem ser vistas nas encostas das montanhas, nas veredas e mesmo nos canteiros que compõem a paisagem urbana em Manoy e Uaira (*pueblos* majoritariamente Inga), Sibundoy (majoritariamente kamëntšá) e Chau-gpi Sibundoy e Uaira Sacha, cuja maioria da população é misturada e branca.⁹

Uma *chagra* é um tipo de roça que reúne uma grande variedade de plantas comestíveis e/ou medicinais: árvores, arbustos, plantas rasteiras e raízes. A maior parte das atividades importantes para a vida no Valle acontece na *chagra* e a partir dela. O plantio e o cuidado das plantas, a colheita, a extração da lenha que acende a *tulpa* (fogão de pedra) e as fogueiras, a alimentação dos animais e o preparo dos alimentos e dos remédios que são consumidos pelas pessoas que compartilham do espaço da casa demandam dedicação diária e permanente à terra cultivada.

9 O Valle de Sibundoy contém alguns resguardos indígenas, quais sejam: Resguardos Kamëntsa, Valle de Sibundoy e Nukanchipa, ambos de população Inga e Kamëntšá; Sibundoy Parte Alta, Kamëntšá; e Santiago, Samanoy, San Andrés, Inga, Alto San Pedro e (apesar do nome) Kamëntsa-Inga, Ingas. Ver Corpoamazonia, 2010.

À primeira vista, a chagra inga se assemelha a uma pequena floresta, onde as diferentes espécies vão crescendo juntas, umas fazendo sombra e companhia às outras. Não há, aparentemente, intenção de desenhar ou projetar uma chagra em um formato específico¹⁰ – em campo, não ouvi ninguém dizer que houvesse. As plantas que compõem esses espaços têm muita força e, por isso, nenhuma delas deve ser arrancada sem os devidos cuidados; por essa mesma razão, é preciso pisar cautelosamente ao entrar na chagra. Uma espécie esmagada pode “deixar o ar pesado”, como se adverte cotidianamente, afetando a saúde de todos os seres que compartilham esse espaço. Uma chagra costuma ser cuidada por uma mulher, embora esta não seja uma atividade exclusiva das mulheres; há homens que trabalham nas chagras e, como se sabe, os *taitas* (xamãs) possuem suas próprias chagras de plantas de poder, que mantêm separadas das demais, em lugares que só eles podem acessar.

10 Como fariam, por exemplo, os Panará e Kayapó com seus cultivos circulares concêntricos. Ver Ewart, 2000, 2003 e 2005; Heelas, 1979; Hecht, Posey, 1989; Posey, Plenderleith, 2002. Sobre as áreas cultivadas e as relações com plantas no mundo ameríndio, ver Hugh-Jones, 1979; Descola, 1986; Rival, 1993, 1998 e 2001; Santos-Granero, 2011; e Oliveira, 2012, entre outros.

As *chagras* são consideradas *Lugares de Vida e Pensamento*¹¹ e por isso se diz *Chagra Suyu*, ou Lugar de Chagra: um lugar onde flui o *bom/bonito pensar* (*suma yuyay*) e onde se perpetua a existência através do cuidado das relações entre os muitos seres que o habitam. No *Chagra Suyu*, a vida é concebida e o crescimento acontece. É um lugar que faz corpos plenos; assim, é também um lugar de criatividade. Os tipos de *chagras* existentes são a *chagra uasi* (*chagra de casa*), a *atun chagra* (*grande chagra*) e a *yachajpa chagra* (*chagra do sabedor*). A primeira é um tipo de roça doméstica, de onde saem diversos cultivos, como uma imensa variedade de frutas, batatas, mandioquinha, inhame, cuna (tubérculo da família das *Araceae*, segundo os botânicos ocidentais; classificação não encontrada), *guasimba* (*Tigridia pavonia*, para os botânicos ocidentais), feijões, pimenta e, sobretudo, milho, assim como ervas aromáticas, por exemplo, melissa, hortelã, erva-doce e erva-cidreira.¹² Ela fica sob os cuidados das mulheres.

Na segunda, também há cultivos como o do milho, o dos feijões, o das abóboras, batatas e mandioquinhas. Esta é uma área

-
- 11 Nas palavras de Benjamín Jacanamijoy (2001, p. 191), um *lugar de vida* – *kaugsay suyu* – “é um lugar onde cada um de nós convivemos com o outro, seja esse um ser humano, animal, vegetal ou mineral. É o espaço onde todos os seres cumprimos uma determinada função ou tarefa, com a perspectiva de construir uma convivência harmônica”; “para os ingas, o território constitui um lugar de convivência e de intercâmbio de conhecimentos, nesse sentido existem palavras que recolhem o significado que tem para nós o mundo como um único grande território subdividido por sua vez em uma considerável quantidade de lugares de vida e pensamento”. Benjamín também me disse que “cada lugar forma um espaço [*chipe*], onde através do pensamento e da palavra se intercambiam conhecimentos”. No *Tulpa Suyu* (fogão de pedras), alguém conhece sua própria história; no *Yagé Suyu* (Lugar de Yagé), recebem-se conhecimentos dessa planta; o *Chagra Suyu* (Lugar de Chagra) é “para agradecer às bondades da terra” – Alpa Mama, a Mãe Terra. *Chipe*, espaço, é a possibilidade sempre aberta de transformar um lugar e, como um caminho, pode ampliá-lo ou destruí-lo.
- 12 Sobre o conhecimento médico das plantas entre as mulheres ingas, ver Giraldo-Tafur (2000). Outros trabalhos que mencionam as plantas e/ou a etnobotânica do Valle de Sibundoy – a maioria focada no xamanismo inga e kamëntšá, tais como: Bristol, 1965; Burbano Muñoz, 1999; Chávez, 1989; García-Barriga, 1974; Tisoy, T., 1983 e Seijas, 1969.

cultivada através de *mingas*, *divichidos* e *conchavos* – três modalidades de trabalho coletivo distintas: *minga* é um encontro de gente disposta a trabalhar nas chagras de alguém, sem remuneração; é um trabalho festivo, em que o dono da chagra oferece chicha (fermentado de milho) e comida a quem trabalha; *divichido* é trabalho na chagra de alguém que depois o retribui, trabalhando nas chagras de quem esteve ali – assim, as pessoas circulam entre as chagras umas das outras. *Conchavo*, por sua vez, é um tipo de trabalho remunerado na terra de alguém: o dono da chagra contrata uma pessoa que se encarrega de convocar uma *minga* ou *divichido* para cultivá-la.¹³

Já as *yachajpa chagra* são os lugares das chamadas “plantas maiores” de sanação, como Yagé, Shishaja, Borrachera, Chondures e outras. As chagras do sabedor, de responsabilidade dos taitas, são cercadas de cuidados. Situadas nos chamados *lugares órfãos* ou *pesados*, de preferência marcados pela presença de *yako ñau* – olhos d’água –, elas são cuidadas por donos ou senhores dos lugares (*suyumanda yaya*). Por essa razão, somente pessoas convidadas pelos taitas podem entrar ali. Evita-se pisar nessas terras em “má hora”, horários do dia em que os donos se tornam visíveis e podem adoecer quem os vê.¹⁴

Em meio aos cultivos existentes, o milho tem uma importância preponderante, não apenas na alimentação dos humanos,

13 Essas formas de trabalho, aliás, podem ser adotadas em outras tarefas. Em campo, pude acompanhar uma *minga* para a manutenção de um córrego: cerca de 50 pessoas enfileiradas, posicionadas ao longo da extensão do caminho d’água, iam retirando e ajitando as pedras, a fim de orientar seu curso – o que é fundamental para a irrigação das *chagras*. Quando fizeram uma pausa para o descanso, Dom Victor Revelo Quinchoa, que trabalha na casa de mamita Mercedes, ofereceu-me um pouco de *chicha*.

14 Benjamín costuma lembrar que, quando era criança, os maiores repetiam a recomendação de não ir à chagra do sabedor por volta das seis da tarde, das seis da manhã, ou das duas da tarde, horários em que aparecia por lá uma feiticeira (*kuku mamita*). “Dizer feiticeira é como dizer alguém que cuida do lugar”, esclareceu uma vez, em espanhol.

mas também dos animais. Do milho saem inúmeras preparações, como *envueltos* (pamonhas), *coladas* (uma sopa doce de milho e frutas), *mazamorra* (canjica), *arepas* (discos de milho) e *chuglu mote* (caldo salgado feito com milho de canjica), entre outras. Também saem do milho as bonecas de palha que participam das brincadeiras de *Atun Puncha* (Dia Grande), a festa do arco-íris. A *chicha*, bebida fermentada de milho¹⁵ costumeiramente feita pelas mulheres, é a mais importante entre os Inga, partilhada nas celebrações e em dias de *minga*, entre as cerca de 50 ou 60 pessoas que atendem ao evento. É verdade que nos *divichidos* e *conchavos* pode-se oferecer *chicha* (além de carne cozida e mote) em quantidades pré-determinadas por pessoa, como forma de remuneração por *guacho* de terra trabalhado.¹⁶ Mas as *mingas* são diferentes: como me contou Benjamín, elas são festas da semente e da colheita, quando as pessoas se reúnem para fazer sulcos na terra, homenageando-a por ter presenteado os humanos com uma porção de si. Assim, brinda-se à criatividade da terra, à sua capacidade de produzir e perpetuar a vida.

Através da *chicha* que flui entre chagras, inúmeras relações são seladas. A partilha de *samai* está presente, na medida em que

15 Nem sempre a *chicha* é feita de milho e, na casa de mamita, também pude provar *chicha* de inhame – uma bebida preparada com tubérculos envelhecidos na terra por 15 anos, como me disseram.

16 *Varas*, *guachos* e braços são as unidades de medida adotadas. Duas *braçadas*, ou dois braços estendidos e $\frac{3}{4}$ de braço, equivalem a uma vara de bambu (*tupudor*). É o mesmo uma *chacla* ou *chaclada*, ou cerca de três metros. Um *guacho* corresponde a três braços estendidos. Uma quarta é o tamanho de uma mão aberta. Também se pode incluir dedos (*suglla*) na medição, sendo *geme* a distância da ponta do polegar à do indicador esticados. Suavita e Cañón (2005) classificam tipos de *mingas* conforme a exclusividade daquilo que é servido: *chichaminga* seria “paga” com *chicha*, mote e carne; *minga*, apenas com carne; *iamtaminga*, com madeira; *aswaminga*, apenas com *chicha*. Em todos os casos, essa remuneração é independente da *chicha*, que flui livremente entre os partícipes do evento. Não encontrei tais diferenciações em uso; apenas pude ver a palavra *minga* sendo usada para aquilo que seria a *chichaminga* nesta classificação.

a bebida circula. Conforme aprendi, é graças a essa partilha de fluxos, que firmam relações entre os viventes, que a terra vai fazendo a beleza do mundo em tudo o que existe. Em cada vereda e entre elas, por sinal, essas relações avançam com o milho que se consome em diferentes formas e dos corpos que ele faz¹⁷: os Inga, afinal, são “gente de milho”, como me disseram algumas vezes.

A aprendizagem da chagra começa na infância. Por volta dos 12 anos, uma criança deve conhecer uma vasta gama de plantas. É nesta idade que ela começa a colher. O sangue das crianças menores é muito frágil e, caso cortem uma planta, podem “ter o sangue cortado”, como se diz. Por outro lado, o sangue de uma pessoa adulta pode ter força demais. É por essa razão que uma mulher menstruada não deve entrar em contato com a maioria das plantas de poder, que correm o risco de murchar nestas circunstâncias. “É como se tivessem sido escaldadas”, me explicou mamita Mercedes certa vez, enquanto me mostrava suas chagras.¹⁸ Os Vinanes, por exemplo, “plantas para ter e presentear boa sorte” (Jacanamijoy Tisoy, 1998, s.p.), secam muito rapidamente e, num contato com mulheres em seus períodos, podem se perder para sempre. Na composição das forças que mantêm o equilíbrio de uma chagra, contudo, também há plantas que protegem umas às outras, mesmo nestes casos. Uma das mais poderosas é a Borrachera (também chamada de Borrachero e pertencente às *Brugmansia*

17 Vem-me à mente, nesse sentido, um comentário de Peter Gow (1999, 2001) sobre como os fluxos de cerveja de mandioca na iniciação das meninas piro são formas da agência feminina e atestam a capacidade de fazer coisas com *design*, assim como os fluxos de linhas pintadas e os fluxos de substâncias sexuais. Creio que também a respeito dos ingas se possa dizer que a *chicha* flui e faz gente, faz crescer corpos e relações.

18 Em minha experiência, foram mamita Mercedes e Teresita, esposa de taita Floro – Florentino Jacanamijoy –, que me mostraram mais de perto as chagras que se encontram sob seus cuidados. Além das chagras de sua casa, mamita também cuida da chagra de mama Conchita, sua mãe já falecida. Com Teresita, aprendi a plantar *guasimba*.

spp. na botânica ocidental), alvo constante de ataques de certos animais, como as galinhas, razão pela qual é protegida por telas. Já certas ervas aromáticas – cidreira, hortelã e outras – não são afetadas pelo sangue das mulheres no período menstrual.

Aprendi com meus amigos que uma chagra é uma aprendizagem das relações entre substâncias que circulam, como o sangue e a seiva das plantas – fluidos que se afetam mutuamente. Como se nota, cortar uma planta é sempre um risco para quem a cultiva: interromper a circulação da seiva pode provocar o estancamento do próprio sangue. As mulheres, contudo, têm o sangue abundante e o produzem, estando mais protegidas destes efeitos. No período menstrual, o sangue pode afetar muitas plantas, fazendo-as perder sua seiva – a exemplo do que acontece com as plantas de poder – e pode também enfraquecer certos remédios que se fazem com elas.

Por outro lado, também se diz que ter o sangue abundante está imediatamente associado à capacidade das mulheres de fazer as coisas crescerem. Diz-se que, por isso mesmo, elas têm as mãos boas para o plantio do milho. Conta-se que as mãos “férteis” das sementeiras – e também das tecelãs – eram sopradas e urtigadas pelos taitas do passado que, desse modo, as protegiam e ampliavam seu alcance.¹⁹

Enquanto o sangue e a seiva se afetam mutuamente, o ventre e a terra podem ser considerados matrizes da criatividade, ou seja, é a partir deles que as coisas crescem, que se traz as coisas boas e belas para este mundo. A criatividade, como conhecimento, transmite-se pelo corpo, de uma sabedora a uma pessoa que dela

19 Em todo tipo de atividade, aliás, as pessoas maiores ensinam seus aprendizes a cuidar de suas mãos, cuidar para que elas não se tornem más, ou seja, não causem danos àquilo que tocam. As mãos boas são as mãos daqueles que se tornaram *yachas* – sabedores e sabedoras –, mãos capazes de trazer, mostrar e fazer sentir coisas belas.

aprende. Depende da copresença, de inúmeros processos pelos quais os corpos são feitos.

A terra, nesse caso, também recebe o nome de *Pacha Mama* – uma palavra com profunda ressonância nos Andes, como atestam os trabalhos de Allen (2015), Bastien (1978), Dean (2010, 2015), Harris (2000), Mannheim e Salas Carreño (2015), Salomon (1991) e Zuidema (1980, 1989), entre outros autores. Uma vez conversei com Benjamín Jacanamijoy sobre isso. Na ocasião, ele notou que, embora o termo *Pacha Mama* venha sendo traduzido como Mãe Terra (que seria, por sua vez, *Alpa Mama*), literalmente ele se refere a algo como Manto de Mãe. *Pacha* seria o nome do manto que recobre o ventre das mulheres – uma saia preta, amarrada por um chumbe. Nesse sentido, o termo *Pacha Mama* ensina que, na Terra e no corpo das mulheres, há lugares propícios ao crescimento. São lugares *uigsa* – palavra que remete ao ventre, ao começo, à origem. Os lugares para semear, os lugares para contar histórias, os lugares para curar e outros lugares de vida e pensamento são aprendidos e possuem sua própria criatividade, que flui nas maneiras como as pessoas (uma grande variedade de seres que partilham do espaço) se fazem juntas, na presença umas das outras.

A partir de minhas aprendizagens, considero que o ato de enterrar a placenta após o nascimento de um bebê pode ser visto como outra forma de semear a terra, mas, nesse caso, faz crescer crianças. A placenta deve ser depositada perto da *tulpa*, pois o calor do fogo será responsável por mantê-la aquecida, garantindo que fique forte e saudável, cercada de amizade. Às vezes, também se coloca uma ou duas brasas candentes sob o solo, a fim de ampliar o calor que chega à placenta. Penso que a terra funciona, assim, como um segundo ventre para a placenta, com influência direta sobre a vida da criança e seu crescimento.

Após o parto, a mulher deve tomar banhos em infusões de *kuku sacha* e *arrayán*, ou eucalipto, arruda e *arrayán*, a depender

da situação. A primeira planta, também conhecida como *animas sacha*, tem o poder de espantar os espíritos dos mortos e, por isso, as cinzas de *kuku sacha* costumam ser espalhadas na porta da casa onde viveram.²⁰ A parturiente deve seguir uma dieta específica, que inclui água quente de *guayabilla* (*Eugenia victoriana*, na botânica ocidental), caldo de galinha e sopa de milho tostado com banana, leite e canela; ela evita comer carne de porco e pimenta, entre outros alimentos. A água de *guayabilla*, sobretudo, tem um papel importante para acalmar o sangue, fazendo-o descer e evitando a formação de coágulos. Também quando a placenta demora a sair, as parteiras suministram essa água às mães. A pimenta ajuda a aquecer o corpo do bebê, que agora já não se encontra mais no ventre da mulher. Por isso, no primeiro plenilúnio de sua vida, o corpo de uma criança é pulverizado com preparações dessa planta que, depois, é jogada num curso d'água. A fluidez do rio dá força ao sangue da criança.

Os bebês recém-nascidos precisam ser carregados pelas mulheres, cujo sangue os fortalece: até os dois meses, à frente do corpo e, depois, nas costas, envolvidos pela *baita* (espécie de xale de lã de uma cor, com barra de outra, usado pelas mulheres inga). As crianças e as plantas muito jovens se parecem, porque dependem de muitos cuidados para crescer bem. Talvez não seja por acaso, nesse sentido, que se diga *chugllu kiru* (dentes de milho) aos primeiros grãos de uma espiga e aos primeiros dentes de leite

20 A palavra que se traduz como "espíritos" inclui duas categorias de seres: até onde pude perceber, *kuku* seriam seres de lugares conhecidos – o que inclui os senhores *yaya*. Um exemplo é *salbaje kuku*, o dono do Shishaja (uma planta de poder), com seus cabelos pontilhados que lembram o pólen. *Aukas*, por sua vez, seriam seres de lugares desconhecidos, que nunca fincaram sua existência na terra, por assim dizer. *Aukas* incluem, por exemplo, crianças falecidas antes ou pouco depois do nascimento. Como os *Lugares de Vida e Pensamento* são parte do mundo vivente, conhecer o lugar de onde vêm os seres faz entender sua força; desconhecê-lo faz vislumbrar perigos relativos à morte. A palavra *auka* (ou *auca*) tem muitas ressonâncias no mundo amazônico. Para mais informações, ver Gow, 1993; Reeve, 1988 e Taussig, 1987.

de uma criança, ou ainda “milho moça” ou “árvore moça” à planta que já tem força suficiente para resistir a *uprinda uaira* – vento de Aponte, que chega em rajadas nos meses de novembro e dezembro.

As substâncias que correm, como a água de um rio, o sangue e a seiva das plantas são vias por onde circula *uaira* (vento), a força que flui.²¹ Em minha compreensão daquilo que se costuma traduzir como tempo – *kutij* –, entendi que essas substâncias podem fluir harmonicamente entre si, ou seja, podem entrar no mesmo tempo. Mas também têm tempos diferentes (*sugsina kutijkuna*), algo que remete a tempos de seres diferentes, entre outras coisas.²² E que estar *samai* tem a ver com entrar nesse estado de partilha de um tempo, de um lugar. É uma forma de conhecimento que passa por entender os outros seres como “possuidores de força e vida”, como ensina Benjamín.

O contrário pode suceder. Há pessoas e lugares “pesados” que estancam o sangue, tornando o ar pesado – o que é conhecido como *mau vento* ou *mau ar* (*kuku uaira*). Isso costuma se dar nas cercanias da morte, em lugares onde alguém faleceu ou onde fetos

21 Para uma análise da hematologia amazônica e suas relações com o gênero, ver Belaunde (2006). A autora recorda a importância do sangue para a produtividade entre diferentes povos amazônicos: a boa circulação do sangue produz alimentos, objetos, palavras, aromas, crianças e outras coisas – obras do “pensamento”, cujo centro seria, em alguns casos, o coração e que, em outros, está disperso no próprio sangue que flui. O sangue, por sua vez, é sempre formado pelas experiências da vida de uma pessoa, é memória incorporada. E o pensamento está intimamente ligado à memória dos parentes, à nutrição e ao cuidado. O sangue das mulheres é seu poder e não fraqueza – como às vezes se supõe –, pois a partir dele nascem também os homens. Em meu campo, como fui aprendendo, o *pensar bonito* passa pela circulação de *uaira* e do sangue – o que vai ao encontro desses entendimentos.

22 Muitas tardes foram passadas em conversa com Benjamín sobre *kutij*. Ele me explicou que, apesar de algumas pessoas terem pensado o “tempo” como algo que se devolve (p. ex., Suárez Cuava, 2003), seria mais acertado dizer “o que regressa”, ou “regressa a si mesmo” – o que, aliás, mostra o desenho *Kutij*, no chumbe. Além disso, não há somente tempos diferentes (*sugsina kutijkuna* – quem regressa como outro), mas também tempos iguais (*sugllasina kutijkuna* – quem regressa como um só). Há nisso uma sabedoria sobre como as pessoas se fazem através de inúmeras relações e de como o bonito fazer – *suma ruray* – também acontece como uma relação entre tempos de seres e coisas distintos.

ou recém-nascidos foram enterrados. O mau vento requer atenção especial e, para curá-lo, são tomadas medidas como, por exemplo, a defumação do corpo acometido por esse mal com ervas aromáticas, como o *copal* (uma resina de árvore), ou banhos de ervas, como a urtiga. No passado, recomendava-se curar o mau vento com um banho de *ambi yako*, um redemoinho do rio Tamauca.

A fumaça é um elemento importante para espantar os maus espíritos e o tabaco é usado nos cuidados com o bebê e durante o parto. Antes de começar a massagear a barriga de uma gestante, a parteira aquece as próprias mãos com tabaco. Quando o cordão umbilical é cortado, amarra-se o umbigo da criança com um fio de lã vermelha e, então, a parteira sopra seu corpo com fumaça de tabaco, para então amarrá-lo num chumbe pela primeira vez.

As águas são como o sangue da terra, que brota de seus *yaku ñauí* (olhos d'água) e se transforma em sangue e seiva, nos corpos dos outros seres. A criatividade das mulheres e das plantas passa por sua capacidade de produzir sangue e seiva, por onde e de onde a vida flui. Tais poderes remontam a um tempo muito antigo, quando ocorreu a primera fecundação.

Conta-se que, antes, a terra era escura e as pessoas tropeçavam por todas as partes sem enxergar, apalpando os caminhos em busca de alimentos. Já existiam todos os seres que existem hoje, mas não o conhecimento na forma de linguagem. Em certa ocasião, um grupo de pessoas topou com um cipó e resolveu prová-lo. A planta foi dividida em dois pedaços: o primeiro foi comido pelas mulheres, que então tiveram a menstruação. O segundo foi comido pelos homens. Nesse momento, o cipó foi subindo alto, até fecundar uma enorme flor no firmamento. O céu aclarou e começaram a aparecer os contornos de todas as coisas. Da flor, nasceu o sol, e dele começaram a descer homenzinhos, cada qual com um instrumento musical diferente. Pouco a pouco, os sons emitidos por esses instrumentos foram virando cores. Então, os

homenzinhos, já dispersos pela terra, foram imprimindo as cores em todos os seres que havia. Em certos seres – os humanos –, a música virou linguagem falada. O cipó, como explicam, seria o Yagé; a flor, a Borrachera.²³

Nesse mito, o cipó confere às mulheres a capacidade de produzir sangue e semeia a flor primordial. Os homens, por sua vez, aprendem dele a traçar caminhos por onde vão descer homenzinhos, que fazem os sons, as cores e a linguagem. Penso que seria possível dizer, por meio dessa história, que o conhecimento ensinado pelas plantas é, assim, a própria criatividade: a vida, tornada visível na forma de seres que têm cores, sons e linguagens sob um sol; vida que se perpetua na medida em que mulheres e homens sabem concebê-la, trazendo à tona novos seres dotados de som, cor e linguagem.

A importância do milho, entre os cultivos da chagra, também remonta à essa existência vivida sob o sol. O nome “milho de sol” (*sara indi*), que se dá ao milho maduro, refere-se ao milho ao qual o sol transfere sua cor. Ao herdar essa cor, o milho torna-se capaz de imprimir vida aos corpos de todos os seres que dele partilham, fazendo-os crescer e mostrar-se belos e saudáveis.²⁴

Como me ensinaram em inúmeras ocasiões – e como costuma mostrar Benjamín –, o conhecimento de verdade entra primeiro pelo ventre (*uigsa*, correspondendo a ventre e útero) e, ao passar pelo coração, converte-se em *samai*. Aí se encontra a capacidade de *viver bem* (*suma kaugsay*), que guarda conexões profundas com o princípio do *pensar bonito* ou *pensar bem* –

23 Registros dessa história se encontram em Jacanamijoy Tisoy (1998, 2017) e em Pinzón e Suárez (1979).

24 Entre os Kamëntšá, o milho também é visto como uma transformação do sol e, como ele, faz crescer as crianças. Em poema dedicado a seu filho, o poeta Hugo Jamioy Juajibioy (2010, p. 33) escreve: “Cantam os raios de seu espírito/Fios dourados desprende a casa de suas razões/anunciam sabedoria/Cresce e cresce a cada amanhecer/com a força de cada fragmento de sol feito milho”.

suma yuyai. *Suma* é, aliás, uma palavra que se refere ao que é bom ou faz bem e, simultaneamente, ao que é bonito. Benjamín, que aprendeu o pensar bonito de seu pai, o taita Antonio Jacanamijoy – “pensar bonito, com o coração contente” –, diz que pensar bonito não é uma doutrina de conduta. Também é diferente de sentir: sentir é algo momentâneo, enquanto pensar é o que fica, uma aprendizagem que se revela quando alguém se torna maior – *yacha*, sabedor. Por isso mesmo, quando o pensamento dos maiores flui na forma de palavras, elas sempre chegam ao coração de quem sabe escutar (*uiay*).

O pensamento vem do conhecimento, é uma capacidade adquirida no corpo, a capacidade que uma pessoa tem de ensinar e curar as demais de todas as coisas que as afligem. Quando alguém recebe comida, cuidados e palavras dos maiores, prepara seu corpo para um dia poder ensinar. Só ensina quem sabe estar *samai*.

Numa conversa com mamita Mercedes, ela traduziu *uigsa* por matriz. Esta forma me parece das mais interessantes: ao lembrá-la, penso que *uigsa* seria uma matriz da criatividade que perpetua a vida. Vim a entender que o valor das chagras como matrizes, *Lugares de Vida e Pensamento* das mulheres e das plantas, é atestado por sua capacidade de dar coisas boas. Esse cuidado se manifesta em tudo o que emana de seus corpos, na beleza das plantas, das pessoas e dos animais que se nutrem deste trabalho.

Chumbe Suyu

Gostaria agora de falar um pouco sobre o *chumbe*. Trata-se de uma faixa de lã tecida por mulheres que conta uma história através de mais ou menos 100 desenhos distribuídos lado a lado. A faixa costuma ter cerca de quatro ou cinco metros de comprimento e três cores, mas pode ter duas ou mais de três

(o que é considerado algo excepcional). Todas as crianças usam chumbes até determinada idade. Passado esse tempo, somente as meninas continuam fazendo uso da faixa. Há, entretanto, os chamados *kari chumbe*, chumbes de homem, que costumam ser usados pelos taitas sobre o ventre, os punhos, e em torno da cabeça – sobretudo quando estão curando enfermidades, ou nas cerimônias com plantas de poder.

Essa faixa sustenta o corpo e o segura pelo ventre, qual planta agarrada à terra, além de ajudar a ter e fazer força. Quando os bebês são envolvidos pelo chumbe, após o nascimento, eles tentam soltar a faixa; assim, fortalecem o corpo e aguçam a visão. Uma pessoa, dependendo de seus anos, usa muitos chumbes sobrepostos: isso é uma amostra de seu conhecimento, que vem com a idade.

Há 38 desenhos conhecidos,²⁵ por exemplo, o sol, a mulher, o homem, a criança, a água e os rios, a chagra, o milho, as plumagens e o colibri, entre outros. São grafismos que vêm de tempos distantes e que seguem sendo usados da mesma maneira até hoje. Não se criam novos desenhos. As histórias que importam seguem sendo contadas por meio das figuras existentes.

Aprendi com Benjamín (cf. Jacanamijoy Tisoy, 1998, 2017) a conhecer os desenhos presentes na faixa. O desenho-base é um losango e se refere a *uigsa* como um lugar de vida que, como os outros lugares, organiza-se a partir de quatro pontos cardeais – norte, sul, leste e oeste [Figura 13]. Os demais desenhos são va-

25 Benjamín Jacanamijoy Tisoy, autor pioneiro do principal estudo sobre o tema, registrou 37 desenhos feitos pelas *abuelas* tecedoras de quem aprendeu, abrindo caminho para que, depois, outras pessoas retomassem esse conhecimento. Em tempos recentes, Ángel Mojomboy Cuatindoy, professor de cultura inga de Uaira/San Andrés, incluiu outro desenho, *Añango* (Formiga), ao conjunto. Cf. Mojomboy Cuatindoy, 2015. Jacanamijoy Chasoy, Bastidas Jacanamijoy, 2007, e Jacanamijoy Tisoy, 1998, 2001, 2014, 2017, também escreveram sobre o chumbe.

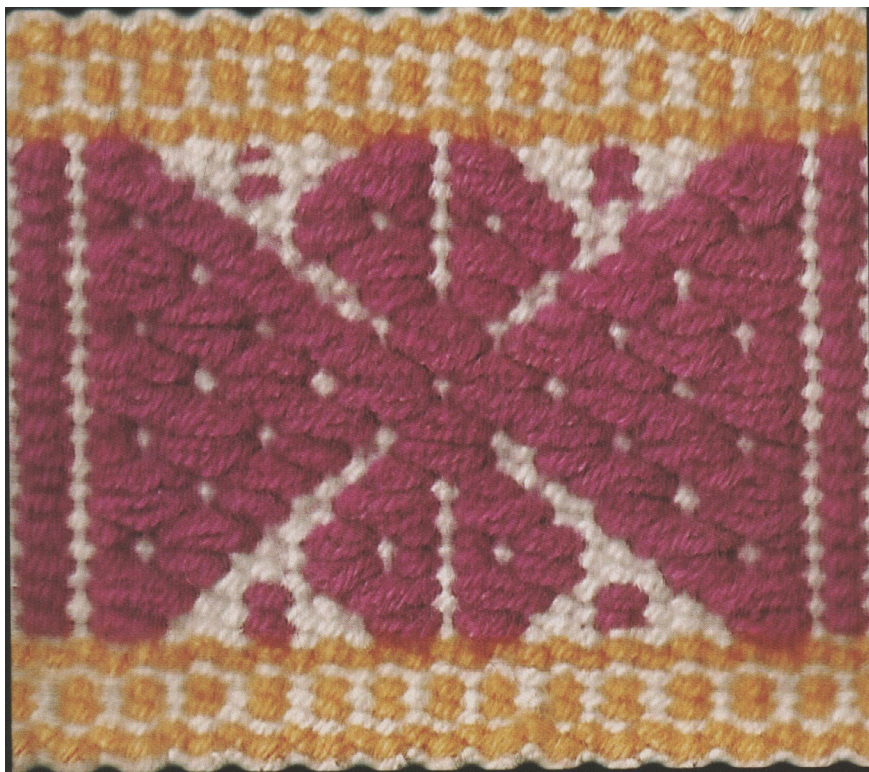
riações a partir do losango. O principal deles é a “flor de ventre” ou “mulher grávida”, que – como conta Benjamín – “une homem e mulher, flor e querer” como um ser no mundo [Figura 14].

Figura 13 - Uigsa Suyu | Suyu Kallarij | Kaugsay Suyu (Lugar de Ventre | Lugar do que Começa | Lugar de Vida)



Fonte: Benjamín Jacanamijoy Tisoy (2017, p. 89).

Figura 14 - Uigsa Tujtu (Flor de Ventre)



Fonte: Benjamín Jacanamijoy Tisoy (2017, p. 115).

A faixa não só envolve o ventre, mas “nasce” dele: para tecer à maneira antiga, amarra-se outra faixa sobre a barriga. Na altura do umbigo, passam-se por dentro desta faixa os fios de lã que serão utilizados, já arranjados em uma trama, dividindo-os em duas partes iguais. A ponta da trama de fios de lã é amarrada a uma superfície mais elevada, como, por exemplo, um ponto no tronco de uma árvore, uma forquilha ou o degrau de uma escada, e, com os fios bem esticados, começa-se a trabalhar. Essa trama inicial,

por sua vez, é feita na terra da chagra: os fios vão sendo envolvidos em três estacas no chão e amarrados, triangularmente. A chagra é um dos lugares mais importantes para tecer, mas também se pode fazê-lo em casa, uma vez que se tenha a trama.

Além desse método, também se utiliza o tear. Benjamín, certa vez, comentou que os missionários capuchinhos²⁶ quiseram impor o uso do tear, porque consideravam indecente a prática de passar a faixa pelo ventre. Mas, com essa mudança, um aspecto importante do tecido é perdido, como ele explica: no método antigo, “o chumbe flui na vertical, mas a trama começa na terra”. Tecer, em inga, disse Benjamín, é auay, e aua quer dizer “para cima” ou “acima”. Está aí o sentido do movimento, que acontece como se os desenhos fossem brotando de uigsa uarmi (ventre de mulher), em proximidade com o chão. É importante que eles sigam uma linha ascendente, que passa pelo ventre, compondo um fluxo para o alto. Nisso, penso que há uma aprendizagem: uigsa uarmi, assim como a terra, como lugares a partir dos quais as coisas crescem, também propiciam o crescimento da faixa e a criação de seus desenhos.

Na primeira menstruação, uma menina recebe um chumbe “aquecido”, ou seja, um chumbe de sua avó materna ou, na ausência dela, de outra mulher próxima, da mesma geração. Através da faixa, a avó transmite algo de si (*puangui*) à jovem que ingressará na vida adulta. Nesse momento, a menina também pode começar a tecer seus próprios chumbes. O conhecimento plasmado nessas faixas pertence a uma mulher e somente ela pode passá-lo a

26 Os primeiros espanhóis chegaram ao Valle de Sibundoy na expedição de Juan de Ampudia e Pedro de Añasco, em 1535. Já os capuchinhos vieram em 1893, permanecendo na região até 1969. Em 1904, o Estado colombiano criou a Prefeitura Apostólica de Caquetá e Putumayo, por meio da qual outorgava poderes de Estado aos capuchinhos, que então assumiam o governo de uma área vastíssima, habitada por uma enorme quantidade de povos indígenas, abrangendo o Alto e o Baixo Putumayo. A colonização resultou em inúmeras tragédias, tais como: os trabalhos forçados, a perda de terras ancestrais e do direito de ir e vir, mortes e suicídios entre os Inga e Kamëntšá do Valle.

outra. É um saber guardado na faixa à maneira de sua detentora, e que ela adquire – como todo conhecimento que importa – pelo ventre, ao vestir pela primeira vez um chumbe aquecido. Cada desenho, afinal, é um tipo de conhecimento que chegou ao coração e, com isso, recebeu uma forma condizente com a história que se conta. No momento em que presenteia a faixa, a mulher mais velha mostra, no corpo da jovem, sua criatividade: um corpo enfeitado de saber e calor. Nesse sentido, o chumbe é a partilha de *samai* entre duas mulheres que, por meio da faixa, conectam suas histórias, tornando visível o processo de transmissão dessa criatividade – capacidade de conceber e fazer as coisas crescerem – como vínculo entre elas.²⁷

O conhecimento não é algo que se aprende apenas copiando um padrão, mas, sim, algo acontece enquanto alguém tece, algo que se recebe no ventre e, com os anos, fica guardado no coração. Aprender, nesse sentido, exige que a tecedora saiba conceber desenhos em seu corpo; para conseguir, ela não deve copiá-los de outros lugares, mas desfiar e refazer o chumbe até que eles aconteçam por si só. O ato de desfiar, diz Benjamín, é “voltar à origem do conhecimento” – *uigsa suyu*. Ao passar aquilo que aprendeu às mais jovens, uma maior (mulher mais velha, que viveu muitos anos sob este sol) completa o caminho que as fez crescer: agora, é a menina quem perpetuará essa memória em outras vidas.

Entendo a criatividade, como escrevi anteriormente, como algo que torna um lugar de vida e pensamento um *uigsa*, uma ma-

27 Creio que seria possível dizer, a esse respeito, que avó e neta refazem, juntas, a relação que as torna parentes e que as une como parte da mesma história. Como se sabe, Peter Gow (1997, 1999, 2001) e Marcela Coelho de Souza (2002, 2004) percebem o quanto, nos contextos ameríndios, a humanidade está ligada ao fato de saber-se parente de alguém. Gow (1999), além disso, percebe o *design* como efeito da produtividade social das mulheres piro, manifesta como beleza nos corpos das outras pessoas. A importância da nutrição e do cuidado na produção de parentesco, bem como a “generalização” desses processos é destacada por McCallum (1989), em diálogo com Gow (1989, 1991).

triz capaz de fazer coisas boas. É também, no modo como vim a apreendê-la, a maneira como as coisas se transformam, através da qual a vida vai se perpetuando na forma de corpos que crescem e fazem crescer os demais. Além disso, a criatividade nasce numa terra de muitas *pachas*, uma combinação de mantos sob os quais a existência flui, cada qual com seus tempos particulares, tempos de gente, de plantas, de água e de outros seres. Creio que Rosa, num pequeno poema que incluiu em seu trabalho de conclusão de curso na Universidade – caderno fabuloso de escritos, colagens e desenhos –, exprime a maneira com que a criatividade flui entre a terra (“Terra” em maiúscula, no texto) e o corpo das mulheres.

Habitou um dia em mim
 um ninho, um ninho que retumbava
 a ecos de mamãe...
 ecos da Terra que floresciam em meu coração,
 ecos que germinaram junto com minha alma...
 de caminho ao infinito.

Leio o poema e vislumbro a maneira como um corpo pode compor com a Terra uma existência infinita, cuja amplitude só pode ser abarcada na medida em que a criatividade flui nas relações entre os seres, no alento que cada um vai recebendo dos demais e aprendendo, no coração.

Suma Ruyay

Benjamín e Carlos Jacanamijoy, mas também Rosa e a artista inga-kamëntšá Tirsa Chindoy²⁸ me disseram que não há, entre os

28 A conversa com Carlos aconteceu numa reunião em sua casa, no dia do passamento de taita Antonio Jacanamijoy, em 6 de agosto de 2017. Em sua memória, tomamos *Vinan* – um preparado de plantas medicinais com *aguardiente* (destilado de açúcar de cana com anís).

inga, uma separação entre arte e vida. Ambas dizem respeito às maneiras de conceber, fazer crescer e perpetuar aquilo que existe. Aliás, não há uma palavra para arte. Dos termos que traduzem atividades artísticas, há *yuyay* – pensar –, por exemplo, ou *mus-cuy*, sonhar. Esses não são atos puramente mentais, mas atos que perpetuam vidas, porque um sonho ou pensamento pode curar pessoas, afetar corpos ou provocar acontecimentos. Disto decorre a importância do preceito de *suma yuyay* – pensar bonito ou pensar bem –, para fazer com que coisas boas aconteçam. Conforme me contou Benjamín certa vez, *suma yuyay* pode ser aproximado a *suma ruray*, algo como fazer bonito ou fazer bem. A arte, por sua vez, seria algo como um “fazer-pensar bonito/bem”. “Esse”, disse ele, “é um princípio de criatividade”; outro princípio seria *apamuchii*, trazer bem, como sabem fazer as sementeiras e as parteiras; e *kallarijchii*, originar. Por fim, *pugliay* – brincar – refere-se à capacidade de provocar transformações naquilo que nos cerca e, assim, quando alguém sabe brincar, também pinta, pensa, sonha, cria, traz coisas boas ou origina coisas boas para este mundo.

Assim, viver bem (ou viver bonito) é um efeito do pensar bonito (ou pensar bem) e, por isso, se diz *suma yuyay*, *suma kaugsay*, “bonito pensar, bonito viver”. A palavra *suma*, a propósito, se traduz duplamente como bem e bonito, acentuando a coincidência entre os dois termos. Seguir o preceito do *suma kaugsay* exige sensibilidade, habilidade e conhecimento para fazer circular *samai*, a fim de mostrar coisas belas, perpetuar a vida daquilo que existe ou provocar bons acontecimentos. Penso que *suma ruray*,

nesse sentido, poderia ser visto como uma espécie de técnica do bonito pensar.²⁹

Uma *chagra* repleta de variedades de plantas, o milho dourado e suas preparações, assim como uma mulher jovem que emana beleza no uso de um chumbe são manifestações da criatividade que passa pela capacidade das mulheres de pensar e fazer bem/bonito e viver bem. Viver bem, por sua vez, envolve um cuidado com todos os seres que coabitam os lugares de vida de uma pessoa.

A criatividade da terra produz uma série de transformações que vão da água à seiva das plantas, ao sangue e às novas vidas que surgem destas substâncias. As próprias sementes são parte destas transformações – *uigsa* das plantas. Em inga, sêmen e semente, diferentemente do português e de outras línguas neolatinas, não têm origem na mesma palavra: *muyu* ou *ñauí* podem se referir a semente, sendo *ñauí* a palavra que se refere mais comumente a olho; sêmen ou esperma seriam *yumai*. Deixo-me pensar, a partir daí, que as sementes talvez correpondam a olhos férteis da terra, nas plantas, assim como os olhos d'água (*yaku ñauí*). Tais metáforas encadeiam um fluxo que localiza o valor da criatividade como *concepção* (Strathern, 1995) – o que poderia ser visto como uma contribuição das mulheres para a perpetuação da vida, mas também como algo que depende das maneiras como a terra vai se multiplicando nos corpos através de muitos *uigsa* e muitos olhos que veem uns aos outros, por meio dos quais a vida vai ganhando chão.

29 Assim como Benjamín, Tirsa Chindoy usou a expressão *suma ruray* para referir-se à arte (que não se resume àquilo que se define como arte no Ocidente), em um de nossos encontros em Sibundoy. No Equador, a artista kichwa Manai Kowii (2016) tem se dedicado a pensar esse termo com relação à arte e o coletivo *Sumakruray* também o utiliza como forma de afirmação de um fazer artístico particular. *Sumak*, como me explicou Benjamín, é mais do que bom, é boníssimo, belíssimo.

Penso, afinal, que as obras de Rosa também emergem como manifestações desse fluxo. Certa vez, conversamos sobre *Kanimi Alli Uiñangapa* e *Sara Indi*. Nessa conversa, ela associou ambas as obras a dois tipos de memória: suas memórias de uma infância passada junto ao milho e as memórias de um corpo como “território de vida”, um corpo-mãe que também nasce de um grão de milho.

Num momento, comecei a lembrar como que a infância, quando corria pelas plantações de milho, quando acompanhava minha mãe nos plantios, as colheitas e como o milho começou a formar parte importante para minha vida, sempre esteve aí presente, no alimento e em muitas partes. Então comecei a lembrar, a fazer memória, mais que tudo, da minha infância, e logo como que comecei a colar grãos de milho sobre o corpo, mas fusionando o milho. Minha filha também foi uma das que me ajudavam a colar o milho e fez parte também da criação da obra –, mas sempre falávamos, com minha filha, que o corpo se convertia em algo bem bonito, algo bem sagrado, como mãe e como território de vida, que é o corpo. E assim começaram a chegar outras coisas à minha mente e como o milho se converteu em parte importante para minha vida, como semente, comecei a fazer registros fotográficos do milho, como sessões fotográficas, e comecei a fusionar com fetos, como o nascimento, os nove meses de gestação que vêm a ser bem importantes para a vida, desde aí começa a vida, desde o momento em que somos engendrados no ventre de uma mãe, e nas duas últimas fotografias dos nove meses de gestação, aparece meu corpo na semente de milho, então, pois, a mensagem era também como nos convertemos nessa bonita semente para o universo, que vão dando mensagens bonitas e como nós vivemos nessas sementes, crescemos nessa semente e viajamos nela, mas sempre vivendo bem e compartilhando coisas bonitas para o universo,

para as demais pessoas que nos rodeiam. (Rosa Tisoy, comunicação pessoal, grifo meu, tradução minha).

Kanimi Alli Uiñangapa pode ser traduzido como “sou lugar onde as coisas já crescem” (*uiñay* = crescer; *uiñachij* = fazer com que se crie, criar; *uiñarij* = germinar, nascer semente, criar-se). Em espanhol, Rosa (Tisoy, 2013) nomeia esse trabalho de *Sou Boa Semente*, vinculando a ideia de semente ao corpo da mulher e à geração da vida:

Sou Boa Semente refere uma conexão com a terra, com cada um dos elementos essenciais da natureza, que assim como a semente do milho, sua transformação e sua linguagem de poder, a semente, apresentam um acúmulo de cores próprio à proximidade com o sol; o que a partir de uma significância pessoal é o arraigo à terra, assim a vida é a semente da qual se cuida desde o momento de nossa gestação, é onde nasce a vida, convertendo-nos na bonita semente do universo. (Tisoy, 2013).

Sobre *Sara Indi (Milho de Sol)*, em que o milho recobre o corpo formando desenhos – como num chumbe –, ela diz:

O corpo se converte no vínculo e a forma que, recriada pela imaginação de querer plasmar um símbolo para poder dar igual significado ao corpo e ao milho, com a ajuda das diferentes culturas, se aproxima à conexão através dos cultivos da semente, o cuidado e a colheita, milho sagrado do sol.

O corpo é o mais puro, evoca o nascimento da vida, também me provoca a lembrar e imaginar o corpo, talvez deixá-lo ver numa íntima relação com a natureza, a partir da semente de milho, um corpo como objeto similar de beleza, de forma ou expressão (Tisoy, 2013).

Está plasmada nos dois trechos, assim como na fala acima, a relação primordial que une a terra – sua criatividade – às mulheres. Também está aí uma maneira de perceber a beleza como algo que se torna visível através dessa relação.

As passagens também me fazem pensar que, num mundo de olhos-ementes *ñauí-muyu*, olhos que veem podem ser produtores de beleza. Inspirada pelo poema de Rosa, falei anteriormente sobre a possibilidade de uma existência infinita, na medida em que corpos e terra se conjugam. Considero que, no trabalho de Rosa, essa existência se estende como um encontro de olhos que veem e que convergem em desenhos.³⁰

Ao apresentar o chumbe, Benjamín³¹ mostrou-me que uma das aprendizagens ali contidas é que os olhos percorrem toda a amplitude da existência. Eles já existem sem corpo, antes ainda do nascimento, como mostram pelo menos duas figuras: *Uigsa Ñauí* – Olhos de Ventre – e *Chaska Ñauí Sugcina Kutijkuna* – Olhos de Estrelas de Tempo Diferente [Figuras 15 e 16]. Os olhos de ventre são o início de um novo ser, que chega a *uigsa uarmi* (ventre de mulher) como um ser que vê. Os olhos de estrelas são os olhos dos maiores – gente que já viveu muitos anos nesta terra e, por isso, fez muitas outras a partir de seu corpo-conhecimento – e o olhar que deles se herda. Como costuma dizer Benjamín, este olhar é, afinal, “um alento que nos permite ver mais além do horizonte”. A sobrevivência dos olhos após a morte e sua existência antes da vida estão na origem da capacidade de se relacionar – ou saber-se um par de olhos que reconhecem outros olhos em tempos diferentes, mas também de olhos que zelam pelos demais. Creio que não é por acaso, nesse sentido, que os bebês vão firmando seus olhos

30 Sobre o papel da visão e da perspectiva no mundo andino, ver, p. ex., Allen, 1998, 2002, 2015.

31 Em inúmeras ocasiões. Isso também se encontra em Jacanamijoy Tisoy (1998, 2017).

físicos, aguçando a visão, no exercício de soltar-se de um chumbe: assim, eles preparam os olhos para a vida num corpo.

Figura 15 – *Uigsa Ñauí* (Olhos de Ventre, Dar a Luz um Novo Ser)



Fonte: Benjamín Jacanamijoy Tisoy (2017, p. 16).

Figura 16 – *Chaska Ñauí Sugsina Kutijkuna*
(Olhos de Estrelas de Tempo Diferente)



Fonte: Benjamín Jacanamijoy Tisoy (2017, p. 111).

Como aprendi a vislumbrar, *Kanimi Alli Uiñangapa* faz aparecer uma relação entre corpo e semente como parte dos processos de crescimento da vida; desse modo, a série também joga com a visão, engendrando muitas perspectivas.³² O olho-semente de milho, os olhos da artista que nasce dela e os olhos de quem os vê, todos são parte de uma terra de olhos – olhos d'água, olhos *muyu*, olhos de todos os seres que a habitam. Talvez aqui se pudesse dizer que a beleza também nasce como fruto desse encontro de visões, pois reside nas relações que se desdobram na copresença dos seres que ali se veem. Fazer crescer vidas, imagens e relações entre os seres que partilham de um espaço em muitos tempos é crescer também, tornar-se maior. E uma pessoa maior é alguém que refaz a experiência da beleza nas gerações vindouras, que perpetua as existências visíveis e as torna belas/boas – fortalece outros corpos, mãos, olhos e pensamento para viver bem, fixando-as numa forma plena, a fim de que possam continuar seu trabalho.

A criança na chagra aprende a respeitar e a entender a beleza que aparece entre as coisas que crescem. Sofía, quando colava sementes no corpo de sua mãe, também a semeava e a tornava um corpo repleto de olhos capazes de florescer, formando desenhos. Entre os olhos do público, os de Sofía, os de Rosa e muitos olhos-sementes de milho, há um corpo-terra finamente desenhado. É um corpo que, como escreve Rosa, se deixa ver *a partir da semente de milho*, formado *com a ajuda das diferentes culturas*; um corpo que, afinal, se torna belo sob muitos pontos de vista.

Ao virar uma série fotográfica, a performance ganha outras dimensões. Quando apresenta *Sara Indi*, Rosa inclui duas frases sugestivas de teóricos da fotografia que falam da variedade de

32 Haveria, nesse sentido, diálogos possíveis com a questão da perspectiva apresentada nos trabalhos clássicos de Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), entre outros; essa aproximação, entretanto, foge aos limites deste artigo.

modos de ser contidos numa foto, assim como das relações entre o que se vê, o que se deseja ver e o direito de ver. A primeira é de Roland Barthes (1980, p. 29, tradução minha): “Frente à objetiva, sou de uma só vez; aquele que creio ser, aquele que gostaria que creiam; aquele que o fotógrafo crê que sou, e aquele de quem se serve para exibir sua arte”. De Susan Sontag, ela anota: “As fotografias alteram e ampliam nossas noções do que vale à pena olhar e do que temos direito a observar. São uma gramática e, sobretudo, uma ética da visão” (Sontag, 1977, p. 3, tradução minha).³³

O trabalho nas chagras produz corpos, milho e outros seres vivos como amostras de um cuidado que reflete os bonitos pensamentos das semeadoras. O trabalho de Rosa opera no limiar de uma continuidade entre os corpos e a terra, em que ambos se modelam mutuamente, fazendo pessoas, alimentos, remédios, animais e outros seres ou coisas – e nisso se aproxima do semear e do tecer. Como mulheres, seríamos lugares de vida, terra capaz de produzir e germinar sementes, mas também as próprias sementes e tudo aquilo que elas podem criar. As transformações entre terra e semente aparecem, afinal, entre outras coisas, como uma história do parentesco, em que a mãe pode nascer da filha que a semeava com os grãos de milho, ao mesmo tempo que a filha vai aprendendo os desenhos de chumbe no corpo de sua mãe: aprendizagem das relações que percorrem muitos tempos da existência (a amplitude do mundo vivente) e fazem com que a vida se perpetue. Através da fusão entre o corpo e o milho, flui conhecimento na forma de *samai*, uma partilha da criatividade que se reparte em muitas vidas e faz nascer, sob a existência de muitos olhos, a beleza nas formas e cores dos grãos e das mulheres – transformações da terra.

33 Ambas as frases se encontram no site de Rosa Tisoy, *Warmity*, disponível em: <http://rosatisoy.wixsite.com/rosy-tisoy-/portafolio>. Acesso em: 9 jul. 2018.

Referências

ALLEN, Catherine J. When Utensils Revolt: Mind, matter and modes of being in the Pre-Columbian Andes. *RES*, Cuiabá, v. 33, p. 19-27, 1998.

ALLEN, Catherine J. *The Hold Life Has: Coca and cultural identity in an Andean Community*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2002.

ALLEN, Catherine J. The whole world is watching: new perspectives on andean animism. In: BRAY, Tamara L. (Ed.). *The Archaeology of Wak'as: explorations of the sacred in the pre-columbian Andes*. Colorado: University Press of Colorado, 2015. p. 23-46.

ALMEIDA, Maria Inês de. Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas. *Mundo Amazônico*, Manaus, v. 5, p. 185-188, 2014.

ALMEIDA, Maria Inês de; MATTOS, Beatriz (org.) *Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas*. Catálogo de exposição. Belo Horizonte: Centro Cultural UFMG, 2013.

BAENA, Javier Espinel. Dimensión estética en el diseño de los chumbes paecesyguambianos. qué es diseño hoy? In: ENCUESTRO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN EN DISEÑO, 1., 2004. *Anais...*, Colombia: Universidad ICESI, 2004.

BARTHES, Roland. *La Chambre Claire*. Paris: Éditions de l'Étoile, 1980.

BASTIEN, Joseph. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights: Waveland Press, 1978.

BELAUNDE, Luisa Elvira. The strength of thoughts, the stench of blood: amazonian hematology and gender. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 4, Issue 1, p. 129-152, 2006. Disponível

em: <<https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=tipiti&httpsredir=1&referer=>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Donos e Pinturas: Plantas e Figuração na Amazônia Peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 611-640, 2016.

BENDAYÁN, Christian; VILLAR, Alfredo. *Pintura Amazônica: El Milagro Verde*. Lima: Forma e Imagen, 2013.

BRISTOL, Melvin. *Sibundoy Ethnobotany*. 1965. Tese (Doutorado em Biologia) – Harvard University, Cambridge, 1965.

BURBANO MUÑOZ, Javier. *Etnobotanica en el Valle de Sibundoy: el Yagé y el Jajañ Forjadores del Saber y Tradición Indígenas*. 1999. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Agrônoma) – Universidad Nacional de Colombia, Palmira, 1999.

CALAMBÁS, Marisol. No solo crear la memoria de nosotros como pueblos indígenas, sino enseñar a ver esa memoria. *Mundo Amazónico*, Manaus, n. 5, p. 189-195, 2014.

CAYÓN, Luis. *Pienso, Luego Creo: la teoría Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

CHÁVEZ, Alvaro (org.). Curanderismo (1ª parte). In: CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, 5., Villa de Leyva. *Anais....*Bogotá: ICFES, 1989.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O Traço e o Círculo: O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

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

CORPOAMAZONIA (Ed.). *Plan de Ordenación y Manejo de la Cuenca Alta del Río Putumayo*. Mocoa: Corpoamazonía/WWF; Asociación Ampora, 2010.

CORTÉS GARZÓN, Liliana. *Amazónicos: un Estudio de Pintores Amazónicos Actuales*. 2015. Tese (Doutorado em Arte e Musicologia) – Universidad Autónoma de Barcelona, Espanha, 2015.

DEAN, Carolyn. *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham; Londres: Duke University Press, 2010.

DEAN, Carolyn. Men Who Would Be Rocks: The Inka Wank'a. In: BRAY, Tamara L. (ed.). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, 2015. p. 213-238.

GARCÍA-BARRIGA, Hernando. *Flora Medicinal de Colombia*. Bogotá: Instituto de Ciencias Naturales/Universidad Nacional, 1974.

GIRALDO-TAFUR, Clara. Medicina Tradicional de la Mujer Inga. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*, Colombia, v. 24, n. 90, p. 5-23, 2000.

DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique. Symbolisme et Praxis dans L'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

EWART, Elizabeth. *Living with Each Other: Selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics, Londres, 2000.

EWART, Elizabeth. Lines and Circles: Images of Time in a Panará Village. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 2, p. 261-279, 2003.

EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-35, 2005.

HARRIS, Olivia. *To Make the Earth Bear Fruit: ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000.

HECHT, Susanna B.; POSEY, Darrell. Preliminary results on soil management techniques of the kayapó indians. *Advances in Economic Botany*, New York, v. 7, p. 174-188, 1989.

HEELAS, Richard. H. *Social Organization of the Panará, a Gê Tribe of Central Brazil*. 1979. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Oxford, Londres, 1979.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

GOW, Peter. The perverse child: desire in a native amazonian economy. *Man*, Londres, v. 24, n. 4, p. 567-82, 1989.

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

GOW, Peter. Gringos and wild indians images of history in western amazonian cultures. *L'Homme*, n. 126-128, p. 327-347, abr./dez. 1993. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369643>. Acesso em: 30 ago. 2020.

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

GOW, Peter. Piro designs: painting as meaningful action in an amazonian lived world. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 5, n. 2, p. 229-246, jun. 1999.

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

JACANAMIJOY CHASOY, Edgar; BASTIDAS JACANAMIJOY, Lizbeth. Estudio sobre el simbolismo en las manifestaciones artísticas visuales de la comunidad indígena inga de Santiago, Putumayo. *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Colombia, v. XIX, n. 49, p. 173-183, set./dez. 2007.

JACANAMIJOYTISOY, Benjamín. *El Chumbe Inga: una forma artística de percepción del mundo*. Informe final. In: BECA DE CREACIÓN CONVOCATORIA COLCULTURA, 8., Bogotá: [s.ed.], 1998.

JACANAMIJOY TISOY, Benjamín. Kaugsay Suyu Yuyay: Lugar, vivir, pensar. conceptos de la tradición inga sobre el territorio. In: MONTAÑEZ GÓMEZ, G. *Espacio y Territorios: Razón, pasión e imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. p. 189-202.

JACANAMIJOY TISOY, Benjamín. El arte de contar y pintar la propia historia. *Mundo Amazónico*, Manaus, v. 5, n. 1, p. 211-219, set. 2014.

JACANAMIJOY TISOY, Benjamín (2017) *El Chumbe Inga: Una forma artística de percepción del mundo*. [S.l.]: Edição Especial e ampliada, feita com recursos próprios, 2017.

JAMIOY JUAJIBIOY, Hugo. Shinÿe Gunney, brote de meu sangue. In: *Danzantes del Viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

KOWII, Manai. *El Concepto Sumakruray: una categoría que permite definir y analizar las funciones que tiene el arte para el Pueblo Kichwa-Otavalo*. 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos da Cultura) – a Colombia Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Colombia, 2016.

LEACH, James. Modes of Creativity. In: HIRSCH, E.; Strathern, M. (Eds.). *Transactions and Creations*. Property debates and the stimulus of melanesia. New York/Oxford: Berghahn Books, 2004.

LOTIERZO, Tatiana. Erosão num Pedaco de Papel. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender, Personhood and Social Organization Among the Cashinahua of Western Amazonia*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics, 1989.

MANNHEIM, Bruce; SALAS CARREÑO, Guillermo. Wak'as: Edifications of the Andran Sacred. In: BRAY, Tamara L. (ed.). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, 2015, pp. 47-74.

MOJOMBOY CUATINDOY, Ángel. Simbología del Arte Inga – Chumbi (Fajas de 67 Passos). *Makiwaruraskakuna* (Blog). Disponível em: <http://makiwaruraskakuna.blogspot.com>. Acesso em: 20 ago. 2018.

MATTOS, Beatriz; BELAUNDE, Luisa Elvira. Arte y Transformación: Experiencias e Imágenes de los Artistas de la Exposición ¡Mira! *Mundo Amazónico*, Manaus, v. 5, p. 297-308, 2014.

MOYA, Ruth. O mundo amazônico e o mundo andino em dois pintores equatorianos na exposição MIRA! In: ALMEIDA, M. I.; MATTOS, B. (org.). (2013). *Mira! Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas*. Belo Horizonte: Centro Cultural UFMG, 2013. p. 51-62. (Catálogo de Exposição).

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras*. Modos de constituição de saberes entre os Wajāpi (ap). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PINZÓN, Carlos; SUÁREZ, Rosa. Locos y Embrujados. In: CONGRESO MUNDIAL DE MEDICINA TRADICIONAL, 1., Lima, 1979. *Anais*. Lima: Universidad de San Marcos, 1979.

, Darrell; PLENDERLEITH, Kristina. *Kayapó Ethnoecology and Culture*. London: Routledge, 2002.

REEVE, M. E. Cauchu Uras: Lowland quichua histories of the amazon rubber boom. In: HILL, J. (Ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous south american perspectives on the past*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988. p. 19-34.

RIVAL, Laura. The growth of family trees: understanding huaorani perceptions of the forest. *Man*, Londres, v. 28, n. 4, p. 635-652, 1993.

RIVAL, Laura. Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivation. In: *Beyond the Visible and the Material: the amerindianization of society in the work of peter riviére*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 57-80.

RIVAL, Laura (Ed.). *The Social Life of Trees: Anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford: Berg, 1998.

ROSA TISOY. *Warmity*. Disponível em: <http://rosatisoy.wixsite.com>. Acesso em: 9 jul. 2018.

SALOMON, Frank. Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. In: SALOMON, F.; URIOSTE, G. (Ed.). *Huarochirí Manuscript*, 1-38. Austin: University of Texas Press, 1991.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The virtuous manioc and the horny barbasco: sublime and grotesque modes of transformation in the origin of yanesha plant life. *Journal of Ethnobiology*, v. 31, n. 1, p. 44-71, 2011.

SEIJAS, Haydeé. *The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia*. 1969. Tese (Doutorado em Antropologia) – Tulane University, Tulane, 1969.

SONTAG, Susan. *On Photography*. London: Penguin Books, 1977.

SORIA CASAVARDE, María Belén. Uma Mira na MIRA! O Caráter Integrador e a Natureza Múltipla da Arte Indígena Contemporânea. *In: ALMEIDA, M. I. de; MATTOS, B. (org.). Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Centro Cultural UFMG, 2013. p. 9-17. (Catálogo de Exposição).

STOLZE LIMA, Tânia. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

STRATHERN, Marilyn. *Afternature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STRATHERN, Marilyn. *The Relation*. Issues in Complexity and Scale. Cambridge, Prickly Pear Press, 1995.

SUÁREZ GUAVA, Luis Alberto. *El Tiempo entre los Inga de Bogotá*. Una Experiencia Etnográfica. Bogotá: Universidad Nacional, 2003. (Series Encuentro, Colección Mejores Trabajos de Grado)

SUAVITA, María Angelica; CAÑÓN G., Mario Alberto. *Hacia una Propuesta de Enseñanza del Concepto de Medida en un Contexto intercultural: Medicion del espacio y el tiempo*. 2005. Projeto Curricular (Licenciatura em Matemática) – Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá 2005.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A study in terror and healing*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

TISOYT., Benjamín. *Rigsisunchi Nucanchipa Ambi*. Algunas plantas medicinales que utilizan los ingas del valle de sibundoy. Colombia: Instituto Lingüístico de Verano, 1983. (Serie Ciencias Naturales)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. Analogic Kinship: a Dabiri Example. *American Ethnologist*, n. 4, p. 623-642, 1977.

WAGNER, Roy. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

ZUIDEMA, R. Tom. El Ushnu. *La Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, v. 28, n. 117, p. 317-62, 1980.

ZUIDEMA, R. Tom. El Ushnu. In: BURGA, Manuel (comp.). *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fomciencias, 1989.

5. Processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/RR¹

Alessandro Roberto de Oliveira²

Introdução

Experiências de representação de conhecimentos e práticas tradicionais estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de comunicação intercultural. Contudo, as formas como esses saberes são formatados pelas dinâmicas de “diálogo” os deslocam de seus contextos de existência e podem gerar simplificações

-
- 1 Uma versão deste texto foi apresentada no V Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia e, posteriormente, publicada na *Revista de Antropologia* da Universidade de São Paulo (Oliveira, 2019).
 - 2 Professor adjunto da Universidade de Brasília (UnB) e docente credenciado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG).

e distorções que ocorrem quando refinados modos de conhecer (Barth, 2002) são fragmentados por recortes que lhes são exteriores. Materializados em livros, filmes, fotos, documentos, estes conhecimentos circulam como “objetos culturais” – que são representações estabilizadas de sistemas complexos e dinâmicos. As diferenças entre modos de conhecer e formas de representar podem nos levar a pensar que a produção destes materiais simplesmente não faz sentido. Mas, como outros estudos têm revelado (Andrello, 2010), os interesses dos povos indígenas pela produção destes objetos colocam novas questões quanto à produção e a circulação de conhecimentos tradicionais.

Este trabalho lança um olhar para os significados desses processos de materialização de saberes como parte das políticas do conhecimento colocadas em curso por comunidades indígenas por meio de seus movimentos organizados. As interações geradas para tais produções infletem sobre as dinâmicas da organização social nas comunidades e, assim, torna-se relevante identificar seus efeitos como expressões das formas como povos indígenas gerenciam seus conhecimentos em diferentes escalas de relação. Outro ponto que não deve ser desprezado é que os produtos exercem notável papel no estabelecimento e ampliação de redes de suporte às organizações indígenas em suas lutas por autonomia e defesa de seus direitos. Ademais, algumas mediações não são tão simplificadoras assim, e abrem brechas nos espaços de recepção para o reconhecimento de outras lógicas de produção de conhecimentos.

Tudo isso tem implicações para a própria antropologia. Para antropólogos(as) não indígenas, participar dessas experiências indica outras possibilidades de pesquisa e colaboração. A emergência dos povos indígenas como atores políticos transformou a situação etnográfica na virada do século e formas tradicionais de realização do trabalho de campo passaram a ser vistas com sus-

peição pelos povos que recebem os etnógrafos(as) (Albert, [1997] 2014). As ambiguidades nas relações entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa historicamente estabelecidas estão sendo revistas e a cumplicidade não é mais suficiente para o estabelecimento de parcerias etnográficas (Ramos, 2007). Em face do desmanche das ilusões epistemológicas da antropologia clássica e as condições do trabalho de campo pós-malinowskiano, surge a possibilidade de incorporar diferentes aspectos das demandas políticas e simbólicas indígenas como objeto da reflexão etnográfica: discursos e seus transmissores, desafios, apostas, interesses e seus efeitos (Albert, [1997] 2014, p. 7).

Essas reações e posicionamentos locais, assim como as de intelectuais indígenas que estão chegando à antropologia acadêmica (Luciano, 2015), demandam reflexões sobre novas formas metodológicas e de contemplação de interesses na pesquisa de campo feita por antropólogos não indígenas. Isso porque ao mesmo tempo que interpelam a realização de pesquisas, intelectuais, comunidades indígenas e suas organizações políticas também reconhecem que a pesquisa antropológica pode ter um forte apelo e uso político por sua capacidade de criar e propagar imagens culturais em centros de poder, revelando-se um tipo de conhecimento estratégico para suas lutas simbólicas e políticas (Benites, 2015). Esta articulação entre expertise etnográfica e ação política pode render “novos e criativos prospectos, embora ainda imensuráveis, de um novo tipo de trabalho teórico e participativo?” (Ramos, 2007, p. 22).

Se ainda não é possível dimensionar as propriedades deste tipo de trabalho, experiências como a que trato podem trazer alguns elementos para esta reflexão. O experimento sobre o qual me debruço é o de colaboração, como antropólogo, com o Conselho Indígena de Roraima (CIR) – uma das organizações indígenas mais reconhecidas do país e que atua em defesa dos direitos e na

promoção da qualidade de vida dos povos indígenas em Roraima há mais de quarenta anos.³

Minha entrada em campo coincidiu com um momento em que o CIR estava estabelecendo parcerias com diversos atores no âmbito de discussões sobre “conhecimentos tradicionais”, “meio ambiente” e “mudanças climáticas”, nas quais me envolvi em meio à minha própria pesquisa, e, em parte, como condição para sua realização. Essa articulação resultou em um livro-documento publicado em 2014 com o título *Amazad Pana’adinhan: Percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas. Região Serra da Lua – RR* (Vale; Oliveira, 2014).

Ao participar dessa iniciativa, deparei-me, na prática, com impasses epistemológicos que se colocam nos processos de articulação entre diferentes sistemas de conhecimentos no decurso da materialização de saberes indígenas. Tais dinâmicas nos colocam pragmaticamente no fronte dos des-encontros entre lógicas muito diversas que caracterizam o diálogo intercultural. Em processos desse tipo, diferenças culturais, variações étnicas, linguísticas, de geração, de gênero, religiosas, de conjunturas sociopolíticas comunitárias e internacionais, e assimetrias de poder entram em jogo no fluxo de atividades, tornando difícil a tarefa de circunscrevê-los.

Ao analisar as experiências de materialização de saberes desenvolvidas no Sudeste das Guianas, Gallois (2007) delineou uma abordagem de experiências de representação de conhecimentos

3 Iniciei minhas relações com os povos indígenas em Roraima e com o CIR a partir da pesquisa de campo no âmbito do doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), quando tive a oportunidade de viver o ano de 2011 naquele Estado. Durante essa experiência etnográfica, fixei moradia na Terra Indígena Jacamim, localizada na região Serra da Lua, uma área limítrofe entre o Brasil e a República Cooperativa da Guiana, cuja fronteira biofísica é o rio Tacutu. Desde então, volto à região anualmente, desenvolvendo pesquisa sobre conhecimento ecológico tradicional, gestão territorial e ambiental em terras indígenas. Paralelamente, colaboro com as comunidades indígenas desta região através de iniciativas e atividades desenvolvidas pelo CIR.

e práticas culturais por comunidades indígenas. De um lado, pode-se atentar à produção de bens culturais, e, de outro, olhar para os sujeitos que estes produtos evidenciam. Inspirado nessa perspectiva, meu objetivo é refletir sobre as relações que foram criadas para a geração deste material, e por meio dele, em Roraima. Pretendo assinalar alguns efeitos desta materialização para “dentro” e para “fora” das comunidades participantes e indicar algumas transformações de imagem dos sujeitos envolvidos nesta iniciativa que são expressões das formas contemporâneas de gestão do conhecimento entre comunidades indígenas.

Argumento que é mais produtivo pensar esses processos como parte das políticas indígenas do conhecimento – entendidas como aparatos discursivos articulados coletivamente que visam desestabilizar assimetrias de poder e criar espaços de negociação (Oliveira, 2017). Dessa perspectiva, considero a materialização como relação gerativa de conexões entre diferentes atores, na qual as dinâmicas de produção e difusão desses produtos são mais interessantes politicamente do que os produtos em si.

Conhecimentos para a política

Os processos de mediação entre conhecimentos têm relação direta com os desafios enfrentados, hoje, pelos povos indígenas e suas organizações. Nesse novo cenário, será possível construir relações menos assimétricas, capazes de contornar os mal-entendidos e conflitos? (Little, 2010). Tenho procurado circunscrever os processos e produtos que estão movimentando essas conexões como parte de uma pluralidade de “políticas indígenas do conhecimento”, criando espaços cognoscitivos (*knowledge spaces*), conceito elaborado por Turnbull e utilizado por Paul

Little para pensar os conhecimentos tradicionais no marco da “intercientificidade”. Esse espaço é definido como “uma montagem de diversas pessoas, técnicas, lugares e atividades, historicamente construída e situada” (Little, 2010, p. 22).

Menos que uma idealização dessas relações, entendo que sua proposta de etnografia da intercientificidade delinea um recurso metodológico para analisar os espaços de produção desses conhecimentos que pode ser fecundo para “detalhar analiticamente os distintos âmbitos de interação entre sistemas, os problemas criados e os resultados para os grupos envolvidos” (Little, 2010, p. 23). A experiência colocada em prática em Roraima seguiu esta intenção de criar espaços de aproximação e diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento confrontando-se com as dificuldades de mediação epistemológica e, simultaneamente, com processos de negociação e estabelecimento de confiança em diferentes escalas de relação.⁴

Efeitos: novos sujeitos à procura de conhecimentos

Além da potência de promover processos reflexivos sobre modos próprios de conhecer, outro aspecto que chama atenção nestes experimentos de representação de conhecimentos indígenas concerne aos efeitos que eles geram dentro da organização social das comunidades, especialmente para os sujeitos que,

4 Os estudos foram realizados por 18 Atai pertencentes a 14 comunidades, compostas principalmente pelos povos Macuxi e Wapichana, com o objetivo de trazer à luz as percepções dos povos indígenas sobre o fenômeno das mudanças do clima. O primeiro estudo foi realizado na Terra Indígena Jacamim, no ano de 2011. O segundo, em 2012, na Terra Indígena Malacacheta e, no mesmo ano, na Terra Indígena Manoá-Pium. Durante o ano de 2013, os resultados desses estudos foram revisados pelos Atai, junto com as comunidades participantes, e em oficinas de atualização e avaliação dos resultados.

de modos diferentes, participaram destas iniciativas. Embora os Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas (Atai) constituam uma figura relativamente nova na organização social das comunidades indígenas na região Serra da Lua, já são reconhecidos por suas comunidades como atores importantes nas discussões sobre a proteção territorial e nas ações locais de gestão ambiental. Muitos deles são também professores, *tuxauas* (“caciques”), agentes de saúde, catequistas e lideranças regionais, e agregam o reconhecimento político dessas posições à figura do Atai.

Mas nem tudo é só prestígio. Estes jovens, homens e mulheres, que atuam localmente dentro da temática ambiental, também lidam com a resistência de seus parentes e com as críticas que muitos tecem quanto ao papel do Atai no interior das comunidades. Em diversos contextos, os Atai, algumas vezes, são vistos como representantes locais do Estado, consubstanciados na imagem que se tem a respeito do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (Ibama), no sentido de serem contra ou quererem controlar determinadas práticas tradicionais. Um desses agentes me relatou que muitas vezes ouviu palavras “pesadas” de seus parentes, e provocações como: “*você quer que eu e meus filhos vamos comer barro?*”

Considero possível dizer que o processo de produção dos estudos de caso impactou a imagem dos Atai diante das comunidades de diferentes formas. O primeiro efeito perceptível se deve ao propósito de fazer a pesquisa como uma forma de valorizar os “conhecimentos tradicionais”, pondo-os em uma posição diferente daquela de suas práticas habituais. A atuação como pesquisadores envolvidos na produção de um livro colocou os Atai e aqueles que colaboraram com eles em outros registros de valorização social.

Ao mesmo tempo, a posição de “pesquisador” também trouxe à tona as tensões políticas correntes sobre o significado de

“pesquisas” – um tema sensível na região, que viveu, em um passado recente, um episódio de biopirataria (Ávila, 2001). A desconfiança em relação a ceder desenhos ou narrativas aos Atai resultou em algumas recusas em participar do trabalho deles, e surgiram também questionamentos sobre os reais interesses deles e da própria iniciativa. As interrogações recebidas por eles, e que foram relatadas nas oficinas, são fundamentais: *“Para onde vai esse meu conhecimento? Será que é para beneficiar a comunidade mesmo? Ou vai servir só para você?”*. Perguntas, aliás, muito pertinentes para o estabelecimento de qualquer pacto de pesquisa.

Mas houve também diversos casos de pessoas (parteiras, catequistas, rezadores e Agentes Indígenas de Saúde) que demonstraram verdadeira satisfação em serem procurados para compartilhar seus conhecimentos. A busca pela entrevista gravada em vídeo, a preparação de um cenário, a condução das perguntas e a escuta atenta produziram diversos encontros, relatados como bastante ricos para ambos os lados da conexão estabelecida com a pesquisa. Muitos Atai entrevistaram seus próprios avós e criaram espaços de compartilhamento de histórias e saberes para além do tema da pesquisa.

Uma categoria importante que surgiu nesse processo foi *apoio*. A maioria dos Atai gravou entrevistas com pessoas pertencentes à sua rede de relações mais íntima: mães, pais, tios, avós ou cunhados(as), que decidiram “apoiá-los” no trabalho. E obter apoio não é uma tarefa simples. Mobilizar estas relações atualizou vínculos e compromissos de reciprocidade que se refletem em diversas outras dimensões da vida cotidiana e das dinâmicas políticas internas das comunidades, que aqui é possível apenas apontar.

Simultaneamente às relações de parentesco, o processo de produção do livro também influiu no sistema de posições sociais das comunidades, colocando em relação outras figuras da organização social. Isso ficou claro em alguns cenários em que os Atai

contaram com a colaboração de professores(as) indígenas que se dispuseram a orientar as pesquisas e, inclusive, a participar delas como entrevistados(as). Em outros, contudo, professores(as) expressaram desagrado com o trabalho. De alguma forma, expressaram contrariedade com fato de os agentes estarem fazendo um trabalho que atualmente pertence a eles: pesquisar, escrever, lecionar sobre os conhecimentos e a cultura de suas comunidades.

Estas tensões entre Atai e professores(as) revelam efeitos internos da realização de pesquisas e também de autopesquisas. Elas indicam algo sobre as transformações em curso nas políticas de controle de saberes que estão surgindo na região. A emergência destas diferentes perspectivas tem implicações para todas as posições imbricadas na organização social das comunidades. Um exemplo ilustrativo destas dinâmicas foi o fato de diversos Atai, em terras diferentes, relatarem uma queixa comum ouvida das pessoas mais experientes que eles buscaram para entrevistar. Nos momentos de compartilhamento de informações sobre o andamento das pesquisas, os Atai relataram que, nos bastidores das negociações de várias oficinas e entrevistas, sobretudo os “mais experientes” os questionaram e cobraram uma postura diferente daquela de alguns professores que, segundo os “mais velhos”, os têm procurado bastante nos últimos anos, mas que se afastam deles depois de formados na universidade. De algum modo, recai agora sobre os professores indígenas e os próprios Atai – na condição de pesquisadores – críticas semelhantes àquelas que são recorrentemente feitas aos pesquisadores de fora.

Esses são alguns aspectos destas transformações “dentro” das comunidades. Para “fora” delas, é possível dizer que a produção do livro fortaleceu redes de apoio aos povos indígenas em Roraima e abriu espaços de interlocução em diferentes escalas. A mobilização de parcerias de outras organizações indígenas e da sociedade civil, em escalas nacional e internacional, permitiu que

os materiais que compõem o livro fossem divulgados através da instalação dos resultados em reuniões, assembleias, encontros e seminários sobre a temática ambiental e a questão das mudanças climáticas em diferentes cidades brasileiras, como Boa Vista, Brasília e Manaus.

Agentes Territoriais e Ambientais (Atai), técnicos e lideranças da organização indígena também já fizeram a divulgação dos resultados dos estudos em seminários e encontros indígenas realizados em outros países, como Filipinas, Portugal e Equador. Nas oportunidades em que pude observar, foi possível notar a força destes materiais (mapas, calendários, fotos, narrativas) em atrair a atenção dos “brancos” (pesquisadores, técnicos governamentais, líderes de organizações da sociedade civil) e também de “parentes” de outras regiões do Brasil e do mundo – estimulando trocas e comparações entre sistemas indígenas de conhecimentos. E, principalmente, a iniciativa materializada no livro vem criando canais de comunicação e abrindo possibilidade de suporte às propostas indígenas de enfrentamento do novo cenário ambiental e climático que se desenha para as comunidades. Como um livro-documento, o material tem sido utilizado para catalisar estas conexões.

Algumas considerações

As relações entre conhecimentos indígenas e científicos apresentam diversos mal-entendidos, equívocos, contradições e paradoxos. Refletindo sobre esses processos, Dominique Gallois (2012) observa uma dupla contradição. A primeira consiste nos modos assimétricos de aproximação dos conhecimentos indígenas, mesmo quando realizada por seus parceiros. Agentes (agroflorestais, socioambientais, territoriais e ambientais) lidam com conceituações e formas de sistematização do que sejam os conhecimentos indí-

genas que tendem a formatá-los a partir de outras lógicas, como a acadêmica ou técnica. A segunda contradição remete aos efeitos na organização social. A materialização de conhecimentos coloca em jogo um tipo de relação muito particular entre aqueles considerados detentores de determinados saberes e estes novos especialistas indígenas que procuram registrar seus conhecimentos a partir de outras ordens de relação.

A experiência de produção dos estudos de caso em Roraima buscou suporte em um discurso de valorização das práticas tradicionais – caça, pesca, agricultura – e de seus praticantes, obtendo efêmero efeito. Por outro lado, buscamos, por uma exigência do movimento indígena, inverter a lógica da pauta “global” das “mudanças climáticas” e consideramos a questão no interior das preocupações comunitárias prementes, tais como: a proteção, a gestão territorial e de seus recursos naturais considerados escassos, a qualidade das estradas em épocas de chuva, os riscos da dependência de recursos monetários provenientes de benefícios do Estado em face da insegurança alimentar mediante perdas provenientes de secas e inundações. Uma grata surpresa foi a de que as metodologias colaborativas sugeridas foram, em alguns casos, subvertidas, a exemplo de uma comunidade em que os participantes da oficina optaram por representar a dinâmica ecológica como uma cobra, ao invés de representar o calendário em um círculo. “O tempo come tudo”, disse um Atai.

Assim como entre comunidades indígenas do Amapá e norte do Pará, é possível encontrar entre as comunidades indígenas na Serra da Lua, em Roraima, “práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais” (Gallois, 2007, p. 99) configurando redes de relações com várias possibilidades, as quais não podem ser abordadas “a partir de uma simples oposição entre o ‘tradicional’ e o ‘novo.’” (Gallois, 2007, p. 99). Esse processo, eu acrescentaria, não pode ser visto

simplesmente como extensão de redes conceituais das ciências e de discursos políticos hegemônicos dominando realidades locais, tal como considerado, por exemplo, por Paul Nadasdy (1999) para o contexto do Ártico.

Considero que iniciativas desse tipo merecem ser avaliadas na perspectiva de suas organizações, em termos de suas políticas do conhecimento. Nesse sentido, o que tenho em vista neste texto é “buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas.” (Neves de Oliveira, 1999, p. 111).

A iniciativa do CIR como política indígena do conhecimento consistiu em uma estratégia de produzir conhecimentos para suas políticas. Um livro como o que foi produzido na região Serra da Lua é um objeto que condensa uma micropolítica, acionando um emaranhado de relações pessoais, laços familiares e sociais, dentro e entre as comunidades que participaram de sua produção. Ele faz parte também de uma macropolítica do movimento indígena que visa transcender o plano local e estender a rede social e conceitual indígena; gerar contrafluxo, desafiar posturas tecnocráticas, científicas e coloniais.

A geração de produtos nestes formatos pode operar como um mecanismo redutor, silenciando outras formas de estabelecer relações, e, pior, produzindo novas formas de dominação, legitimando outros ordenamentos das formas de pensar. Contudo, gostaria de concluir com uma avaliação deste tipo de iniciativa em outra direção, dando maior valor ao processo de produção, aos esforços de seus principais atores do que ao produto materializado, neste caso, o livro-documento. No contexto aqui apresentado, é possível notar, em meio às tensões políticas entre as diversas posições sociais envolvidas na geração dos materiais, que, de certa forma, o processo contribuiu para transformar a imagem de alguns sujeitos envolvidos na realização das pesquisas, especialmente os Atai.

A emergência de novos atores como “pesquisadores”, bem como as reflexões sobre os atributos e usos que podem ser feitos de “pesquisas”, colocaram para as comunidades envolvidas novas dinâmicas de gestão de seus conhecimentos. Os tipos de relação (de troca, de transação e de concessão) que surgem nestas dinâmicas colocam no centro suas concepções próprias do que seja esse “conhecimento”; e nos efeitos de processos deste tipo é possível visualizar as políticas emergentes de geração, circulação e gestão de saberes. A categoria *apoio* pode sintetizar bem essas relações. Na experiência aqui tratada, o livro-documento como objeto contenedor de conhecimento ganhou existência na mobilização destes diferentes tipos de relação, dando existência também a elas.

Referências

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *RBCS*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ÁVILA, Thiago A. M. de. *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos indígenas*. 2001. Monografia de Graduação – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

BARTH, Fredrik. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*, Chicago, v. 51, n. 1, p. 65-68, 1995.

BENITES, Tônico. Os antropólogos indígenas: Desafios e perspectivas. *Novos Debates/ABA*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 2-7, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Funai, Brasília, v. 4, n. 2, p. 95-116, dez. 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Saberes enredados: qual formação para qual conhecimento?* In: GALLOIS, D. T.; PERRONE-MOISÉS, B. *Redes Ameríndias*. Relatório Final NHII-USP, São Paulo, 2012. p. 356-361.

LITTLE, Paul E. Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade. In: *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 9-31.

NADASDY, Paul. The politics of TEK: power and integration of knowledge. *Artic Anthropology*, Chicago, v. 36, n. 1-2, p. 1-18, 1991.

NEVES DE OLIVEIRA, Adolfo. Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 24, v. 1, p. 109-130, 1999.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Aqui (ainda) não tem meio ambiente: políticas indígenas do conhecimento na fronteira Brasil-Guiana. *Etnográfica*, Portugal, v. 21, n. 2, p. 247-268, 2017.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Conhecimentos para a Política. Processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 679-709, 2019.

RAMOS, Alcida R. Do engajamento ao desprendimento. *Campos*, Curitiba v. 8, n. 1, p. 11-32, 2007.

VALE, Sineia Bezerra; OLIVEIRA, Alessandro Roberto (org.). *Amazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua/RR*. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima (CIR), 2014.

Parte III

Políticas culturais, ampliando redes

6. Festa como projeto: aproximações antropológicas às iniciativas de fortalecimento cultural do Povo Indígena Krahô

Júlio César Borges¹

Introdução

O presente capítulo aborda a importância da festa (*amji-kin*) nos processos recentes de resistência étnica dos índios Krahô (*Mehĩ*), povo Timbira, falante de uma língua jê e habitante de uma reserva no norte do Tocantins (ver Borges, 2014, 2015; Borges, Niemeyer, 2012). As festas são o espaço-tempo responsável pela manutenção de aspectos centrais da sua cosmologia, organização social e solidariedade política diante dos desafios impostos pela

1 Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Centro Universitário Alfredo Nasser, Aparecida de Goiânia, Goiás, Brasil.

sociedade nacional. Apresento o argumento de que as festas vêm garantindo a reprodução sociocultural dos *Mehĩ* porque lhes asseguram a condição de agentes protagonistas na interação com outras categorias de seres. Ocorre aqui o que Coelho de Souza registra como constitutivo dos povos Jê: “[o] processo de diferenciação (recriação contínua da identidade humana) depende de uma constante incorporação de elementos que é preciso ir buscar no ‘exterior’ – um exterior que se vê sempre redefinido nesse processo de diferenciação” (Coelho de Souza, 2002, p. 230). No caso dos *Mehĩ*, defendo que as festas são o espaço-tempo que abre a sociedade para o exterior e, na apropriação da alteridade, assegura sua continuidade em face dos múltiplos coletivos que povoam o *Pjê Cunãa*, “Nossa Terra”.

A produção das festas – e, através delas, a recriação da sociedade humana – demanda a obtenção de conhecimentos de origem externa. Para abordar esta problemática, parto dos seguintes pressupostos: a) os conhecimentos que viabilizam a vida sociocultural foram apreendidos, roubados ou furtados de Outros (os Jê são particularmente conhecidos por isso); b) os conhecimentos se fundamentam na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, gustativos, visuais, auditivos; c) entre os Timbira e, em particular, entre os *Mehĩ*, o *ouvir* recebe ênfase social na qualidade de faculdade moral e cognitiva associada ao conhecer-compreender (ver Borges, 2014).

A valorização da audição aponta para a centralidade dos cantos, tanto como pilares da noção de beleza quanto como prática ritual que circunscreve e define o lugar dos *Mehĩ* diante do concerto de outras agencialidades humanas e não-humanas. A reprodução dos cantos nos seus diversos contextos cerimoniais faz ressaltar sua condição de agentes apropriadores: as cantigas que os alegram em dias de festa foram originariamente apreendidas na relação com

animais e plantas. Trazendo para dentro da aldeia as vozes dessa alteridade plural, suas letras descrevem as coisas belas do mundo em nuances de detalhes e sob diferentes perspectivas. Os cantos fazem circular uma forma sutil de conhecimento acerca das diferenças morfológicas e comportamentais entre os seres.

A aldeia ancestral dos *Mehĩ* localizava-se nas proximidades de um dos pés-do-céu (*kôikwa krat*). O *kôikwa krat* é uma dimensão no espaço-tempo em que o patamar celestial (*kôikwa*) toca a terra (*pjê*) e a terra toca o mundo subterrâneo (*krowkôti*). A localização do pé-do-céu é a leste, ponto reconhecido como fonte da energia vital, a origem do movimento e o conhecimento do Cosmos. A região do pé-do-céu era povoada por sujeitos não-humanos, 'donos' de saberes expressos numa linguagem tal que passaram a ser muito apreciados pelos *Mehĩ*. Nesse espaço-tempo, todas as plantas e animais sabiam cantar; mas eles não eram os únicos – havia também um Machado-Cantor (*Kajré*), que estabeleceu o modelo de humanidade associado à arte de cantar. Sob a condução do herói Hartât, os *Mehĩ* foram até o pé-do-céu onde viviam o *Kajré*, os animais e as plantas que lhes ensinaram festas e cantigas (ver Borges, 2014; Borges, Niemeyer 2012).

Os cantos e os rituais, assim, são vistos como tão essenciais à vida humana como o manejo do fogo, a culinária e a agricultura. Seu aprendizado também demandou que os *Mehĩ* se lançassem para fora da sociedade, a fim de estabelecer uma relação com outros seres, outras agências do mundo, "donos" dos saberes rituais. Os *Mehĩ* – como outros Jê Setentrionais – realizam o que Coelho de Souza (2005, p. 8) chama de "apropriação de potências exteriores": processos de aquisição de elementos materiais e imateriais que veiculam propriedades e atributos apre(e)ndidos fora do domínio humano e que são, aí, ressignificados. Assim se dá o processo de aquisição das festas e dos cantos.

O postulado geral do pensamento krahô é que as festas e os cantos pertenciam a agentes não-humanos – ao Machado-Cantor, aos animais, aos insetos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade *mehĩ*. Seus conhecimentos foram acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer e valorar as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos, tanto que trouxeram tais conhecimentos para a coletividade *mehĩ*. A concepção de que os saberes rituais e os cantos foram apre(e)ndidos de agencialidades externas é extensamente difundida nas narrativas krahôs. Nelas, os conhecimentos foram tomados, roubados, heroicamente adquiridos ou simplesmente ensinados pelos Outros. As festas vinculam os *Mehĩ* com o espaço-tempo do pé-do-céu e trazem, desse modo, as vozes de diferentes agencialidades não-humanas para o centro da aldeia. É assim que apre(e)nderam seus *amjikin* (festa, rituais), cuja realização é o que mais os mobiliza e alegra. No caso em tela, os *Mehĩ* fizeram uma festa incorporada ao seu calendário após a interação com os peixes no fundo de um rio.

Dessa perspectiva, pretendo demonstrar que as festas (re) colocam os *Mehĩ* em contato com as forças poderosas e criadoras do pé-do-céu. Ante o desgaste do tempo e as ameaças do cerco colonial, a festa constitui “uma abertura para o Grande Tempo, o momento em que os homens abandonam o devir para alcançar o reservatório de forças todo-poderosas e sempre novas que a idade primordial representa” (Caillois, 1988, p. 105). O caso aqui explorado será o de um projeto de segurança alimentar, a Feira Krahô de Sementes Tradicionais, para demonstrar como ela foi transformada pelos índios numa grande festa visando à sua reprodução sociocultural. A intenção é demonstrar que a festa contém a força com a qual os *Mehĩ* encaram o devir. O *amjikin* (re)estabelece os vínculos entre os Krahô, seus parentes timbiras e os heróis civilizadores; reata laços entre humanos, animais e espíritos.

Feira Krahô de Sementes Tradicionais: resistência étnica entre a história e o ritual

A Festa dos Peixes e das Lontras (*Tep mẽ Têre*) foi realizada como “atividade cultural” no contexto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais (*Ampo Hy Per Xâ 7º*), no ano de 2007. A compreensão da conjuntura histórica deste *amjikin* requer um olhar sobre os macroprocessos socioculturais nos quais se viram imersos os *Mehĩ* desde os primeiros contatos com os *cupẽ*. As narrativas míticas remetem a uma era de afluência outrora vivida pelos *Mehĩ* em que a caça e a coleta, sua principal fonte de alimentação, associavam-se à leveza “antiexcedente” (Niemeyer, 2011) de uma agricultura suplementar facilmente transportável. Do Cerrado e dos roçados, obtinham os itens necessários à produção de suas festas e à manutenção de um modo de vida dinâmico que valorizava o movimento.

A imagem, evocada por mitos como o do herói Hartât, é a de um período imemorial, no qual os *Mehĩ* viviam em constante deslocamento sobre uma extensa área que alcançava o pé-do-céu. Os índios mais velhos contam que, logo depois de plantar suas roças (uma única vez ao ano, na estação das chuvas), o povo abandonava as aldeias temporariamente para um período de andanças e caçadas; só retornavam quando a colheita se aproximava, na sequência da qual invariavelmente estava programada uma festa. E, para cada festa agendada, eram organizadas expedições de caça, a partir das quais conseguiam a carne necessária para o consumo ritual. “*Krahô antigamente andava muito. Ia fazer amjikin, aí combinava uma caçada. ‘Tal dia a gente volta ...’ e saíam a caminhar pelo Cerrado*” (Osmar Cuhkõ, aldeia Manoel Alves, 2007). Atualmente, os *Mehĩ* não conseguem sustentar suas festas autonomamente, em virtude do crescimento demográfico, da fixação das aldeias numa reserva limitada por fazendas e das alterações no seu

sistema produtivo. Em face do cerco colonial, a primeira estratégia para manter seu modo de vida festivo foi caçar o gado dos vizinhos “brancos” que adentravam seus territórios tradicionais, logo substituída, ante as retaliações violentas, pela proteção assistencialista do Estado brasileiro e, depois, no esforço de recuperar a autonomia, pela aliança com parceiros do mundo dos projetos.

A feira de sementes, por exemplo, é fruto da “parceria” entre a Kapey (associação indígena fundada, em 1993, para representar a União das Aldeias Krahô), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e a Fundação Nacional do Índio (Funai). Sua sétima edição contou com o apoio financeiro da Petrobrás Cultural e, como as edições anteriores, buscou fomentar a conservação *on farm* (ou seja, em uso nos roçados) da agrobiodiversidade indígena através da troca de sementes. Minha etnografia sugere que o interesse dos Krahô pela troca de cultivares conviveu com a atenção dirigida à festa que eles apre(e)nderam, no tempo mítico, com os peixes, no fundo de um rio, e cuja realização no contexto da Feira atualizou o pressuposto da apropriação de potências exteriores (Coelho de Souza, 2005). Assim, os projetos que chegam às aldeias em decorrência de suas parcerias com diversos atores do indigenismo (organizações não-governamentais, Funai etc.) são apropriados para reprodução do sistema sociocerimonial. O exemplo etnográfico, a Feira Krahô de Sementes Tradicionais, demonstra que os projetos são transformados em festas porque elas são reconhecidas como instâncias que vinculam os *Mehĩ* entre si e com diferentes formas de alteridade. Como veremos, é nisso que reside o potencial de resistência étnica do *amjikin*: se a sociedade reproduz sua “forma Timbira” num movimento de fusão e separação, identidade e transformação, as festas são o que dinamiza o sistema – o mundo sem *amjikin* não teria movimento!

Na festa de *Tep mẽ Teré*, os índios encenam sua apropriação original. Era tempo de chuva, quando então um “portador” (*mẽ*

cunā hũjarẽn catê: “aquele que conta/diz [*hũjarẽn*] a todos sobre a festa”) saiu de sua aldeia em direção a uma outra. Deveria levar o convite de uma festa que sua aldeia daria, mas, no caminho, se deparou com uma cheia. Tentou atravessar o rio sobre um pedaço de pau, porém foi engolido por uma enorme sucuri e levado para baixo, para o fundo das águas. Depois de um tempo, a sucuri vomitou o índio já podre, despedaçado, e as partes do seu corpo ficaram espalhadas por todo lado. O *wajacá* (xamã) da aldeia teve uma visão sobre o ocorrido, foi até a margem do rio e conversou com o cará – o xamã dos peixes. Logo o boto (chefe de todos os peixes) chegou ao local, ficou bravo com o ocorrido e ordenou que os peixes procurassem todos os pedaços do índio. Os peixes procuraram: os pequenos foram à cata dos pedaços pequenos (olhos, nariz, unha, dedos) e os grandes procuraram braços, pernas, cabeça. Após um tempo embaixo d’água, o *mehĩ* foi recuperado pelos peixes, que o alimentaram. Depois de comer a comida dos peixes, o índio ficou pronto, refeito e forte. O boto então lhe pediu para ficar mais um pouco, porque tinham uma festa para mostrar; que era para ele voltar e ensinar para seu povo. Os peixes então ensinaram seu jeito de dançar e transmitiram suas músicas. Fizeram a festa, que só não foi completa porque as lontras, convidadas, apareceram e quiseram comer todos os peixes. A garça também foi convidada; queria comer peixe, mas as lontras estavam acabando com tudo. A garça então matou o chefe das lontras. As demais foram embora e a garça voou. Nesse instante, dois seres *Côhkrit* andavam debaixo d’água e o jaú contou para o *mehĩ*. Ele gravou tudo na sua cabeça e, escoltado pelos peixes, subiu de volta à superfície. Na sua aldeia, contou para o povo como é a alegria dos peixes e, por isso, até hoje os índios Krahô fazem a festa de *Tep mẽ Têre*.

Na festa do *Tep mẽ Têre*, ocorreu aquele encontro entre música e mito que prende os participantes uns aos outros e aos signos

veiculados. “A música expõe ao indivíduo o seu enraizamento fisiológico, a mitologia faz o mesmo com seu enraizamento social. Uma nos pega pelas entranhas, a outra, digamos assim, ‘pelo grupo” (Lévi-Strauss 1991, p. 35). O mito, resumido acima, ilumina diferentes aspectos da concepção indígena acerca do comportamento, temperamento e sons dos animais, relações ecológicas, papéis rituais e o processo de apropriação da festa pelos *Mehĩ*. “Construtos cosmológicos estão inseridos nos ritos, e os ritos, a seu turno, encarnam e ordenam concepções cosmológicas” (Tambiah, 1985, p. 130). A festa que os *Mehĩ* fizeram na Feira de Sementes é a reprodução teatral daquela que eles apre(e)nderam nos tempos míticos, no fundo de um rio. Tudo gira em torno de quatro personagens principais: os Peixes, na qualidade de anfitriões; as Lontras, suas convidadas; a Garça e os seres *Côhkrit*. O *amjikin* revela-se aqui como instância ética e estética compartilhada entre todos os seres, inclusive aqueles que vivem sob as águas e cujos cantos condensam mensagens acerca do seu modo de vida. Ademais, ocorrem outros cantos e cantigas que tematizam outros seres da “natureza”.

Os Krahô, a noção Timbira de festa e os cantos

Os Krahô têm uma população de cerca de 2500 pessoas espalhadas em 28 aldeias, numa reserva que contém a maior área de Cerrado contínuo do Brasil. A Terra Indígena Kraolândia, situada no nordeste do estado do Tocantins, tem extensão de 3200 km² distribuídos entre os municípios de Itacajá, Santa Maria, Recursolândia e Goiatins. Este território foi demarcado pelo Estado, em 1944, após o massacre perpetrado por fazendeiros incomodados com a presença indígena e os constantes roubos de gado, cuja carne, aliás, era consumida nas festas (Melatti, 1967). Em contato com a sociedade nacional desde a primeira metade do século XIX, os Krahô se viram

forçados a deslocar suas aldeias do Maranhão, onde então viviam com uma população de cerca de 4000 pessoas, rumo ao sul, ante o avanço das frentes de colonização; por fim, fixaram-se na região interfluvial dos rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, onde hoje se encontram. Nos primeiros cem anos de contato, sua população foi reduzida em cerca de 90%, vindo a se recuperar apenas em meados do século XX como resultado da política indigenista federal, que demarcou uma reserva e passou a assisti-los com ações de saúde e segurança alimentar.

Os Krahô falam uma variante da língua Jê, tronco Macro-Jê, e são classificados pela etnologia como Timbira Oriental, por se situarem na margem direita do rio Tocantins.² Sob a “forma Timbira” (ver Azanha, 1984) estão aglutinadas sociedades que compartilham a organização social em vários pares de metade, corridas de toras, residência uxorilocal, aldeia circular com pátio central e uma visão dualista do mundo.

Eles se autodenominam *Mehĩ* – “pessoa(s)” ou “nós, mesmo corpo/carne”. A partícula *mẽ* (*mẽ*: nós; *hĩ*: corpo, carne) é um coletivizador disseminado nas línguas jê setentrionais, utilizado, no caso timbira, para delimitar “os seres animados em geral, os seres humanos mais especificamente e mais especificamente ainda os índios” (Popjes; Popjes, 1986, p. 177). O termo “Krahô” é uma denominação externa, podendo significar “cabelo de paca” (*kra*: paca; *hô*: pêlo), provavelmente uma alcunha zombeteira dada por outros grupos timbiras. Já a palavra “Timbira”, de acordo com Ni-muendajú (1946, p. 8), poderia ser traduzida por “os vinculados” (*the bound ones*), onde *tĩ* funcionaria como verbo “vincular”, “ligar” e *pi’ra* seria o agente da passiva. As festas são justamente o espaço-tempo que vincula os *Mehĩ* entre si e, numa dinâmica de

2 Assim como os Canela-Ramkokamekra, Canela-Apānjekra, Krikati, Pykobjê e Gaviões. Na margem esquerda do rio Tocantins, vivem os Apinajê – os únicos timbiras ocidentais.

oposição complementar, com as demais categorias de seres que povoam o Cosmos.

Com o termo *amjkin*, festa, os *Mehĩ* recortam atividades sociais que se aproximam daquelas que os antropólogos denominam “ritual”. Sabemos que cada sociedade possui termos próprios com os quais nomeiam e recortam “*performances* e festividades que se pode identificar como exemplos típicos ou focais de eventos ‘rituais’” (Tambiah, 1985, p. 126). O *amjkin* que presenciei na Feira de Sementes – como tantas outras entre os Krahô e alhures – tem um aspecto ritual “dado que é também cerimônia, solenidade, ação formalizada, comportando regras de comportamento e expressões performáticas precisas e, no mais das vezes, rigorosas” (Perez, 2012, p. 25; ver Van Gennep, 1978; Turner, 1974). Por esse caminho, somos conduzidos à ordem cultural *mehĩ* subjacente à noção de festa: uma sequência de atos que giram em torno das corridas de toras, preparação e consumo de alimentos (em especial o *paparuto*, bolo cerimonial), troca de presentes, encenação de papéis rituais, danças e cantos das metades cerimoniais.

Porém, o *amjkin* é mais do que disso. É também abertura aos encontros inesperados que (re)produzem vínculos anti-estruturais – aqueles de caráter existencial, diretos. A festa é o espaço-tempo da sociabilidade espontânea, que gira em torno dos momentos fugidios levados pela cantoria do pátio, com maracá, e de outros espaços da aldeia. É fruição individual e coletiva da beleza e respiração do Cosmo. O *amjkin* é o estado “alegre, feliz” do universo, que requer a atuação protagonista dos *Mehĩ* através da festa. “Festa” e “alegria” são sinônimos (Melatti, 1978, p. 14).

Idealmente, *amjkin* deve ser o estado permanente da sociedade e do mundo, e o fluir dos dias, para tanto, e preenchido com festas. Os Krahô são a mais vívida expressão etnográfica da afirmação de Roger Caillois (1988, p. 97) de que “os homens vivem na recordação de uma festa e na expectativa de uma outra”.

As festas são o “tempo dominante” dos Krahô, porque em torno delas se articulam os tempos sociais da pessoa, das famílias e das atividades econômicas com o tempo dos grupos cerimoniais e a vida pública do pátio. Em minha dissertação de mestrado (Borges, 2004), demonstrei que os tempos cotidiano e sazonal são marcados e produzidos pelos rituais, principalmente através da voz humana entoando cânticos.³

Os cantos são uma prática ritual que ocorre em momentos e lugares específicos, funcionando com uma linguagem que articula o jogo semiótico entre animalidade e socialidade, natureza e cultura. Desde Melatti (1982) e Setti (1994/5), sabemos que os cantores (*in-crer*) e cantoras (*hõcrepoj*) gozam de prestígio social diferenciado no seio dos personagens rituais krahô – lembrando, como pontua Melatti (1982, p. 2), que “a música krahô é antes de tudo vocal.”⁴

Cada aldeia tem pelo menos um cantor para garantir um mínimo de autonomia na produção de suas festas. Alguns cantores, com o avançar da idade, se destacam como diretores dos ritos e são denominados *padré*, termo adaptado da palavra portuguesa “padre”. Antigamente, aquele que tinha o conhecimento das canções e da forma dos rituais era conhecido pelo termo *mekrãhkaireretxô*, ou então *in-crer cati* – “o grande cantor/sabe-

3 Naquela oportunidade, parti das etnografias clássicas de Nimuendajú (1946) e Melatti (1978) para enfatizar que os cantos são entoados no nascente (*pyt japôj xà*) e no poente (*pyt cjêj xà*) como forma de produção do tempo cotidiano. Esses autores já haviam notado que a primeira e a última voz que se ouve na aldeia é a do cantor: ele é quem convoca todos para se levantarem e só vão dormir ao término da cantoria. Cada período é construído, em datas socialmente instituídas, por rituais de abertura (“arrumação”) e encerramento (“terminação”), conforme observam Carneiro da Cunha (1986, p. 37 e 42) e Melatti (1978, p. 154-196). Cada estação possui uma qualidade própria, oriunda não somente do clima e das condições materiais de existência, mas também e principalmente do tipo de toras com as quais se corre e pelos cantos entoados. Suas duas estações são, assim, estações cerimoniais, porque preenchidas por várias festas: em qualquer período do ano, uma aldeia estará preparando uma festa, executando outra ou aguardando as condições materiais para finalizar uma outra. Por isso, a festa é uma instituição que mobiliza um conjunto de atores e prerrogativas rituais responsáveis pela sua reprodução.

4 “A música krahô é antes de tudo vocal” (Melatti, 1982).

dor”. O *padré* também acumula encargos de guia espiritual, líder político e conselheiro, sendo também conhecido como *mĩ hacre catê* (“conselheiros”). *Increr e hõcrepoj* são os grandes guardiões das tradições Krahô, pois conhecem as canções e os rituais, sendo peças-chave na engrenagem do sistema cerimonial (Melatti, 1978, p. 80; Setti, 1994/1995, p. 192).

A literatura registra indícios de que os cantos têm como tema os seres daquilo a que nós chamaríamos de “natureza”. Nimuendajú observou algo nesse sentido entre os parentes timbiras dos Krahô, os Canela-Ramkokamekrá: “Tanto quanto eu sou capaz de interpretá-los, os breves textos das canções, que são repetidas por quatro ou mais vezes, referem-se sem exceção a animais e seus modos de vida, especialmente sua alimentação” (Nimuendajú, 1946, p. 115). Sobre as canções do *Pàrcahàc*, rito de final de luto krahô, Manuela Carneiro da Cunha observa que: “Os cantos são longos, em estilo alusivo, [...] e são entremeados com versos comuns em todas as canções que descrevem um detalhe do comportamento ou da aparência de um animal” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 66). Hoje, sabemos que o repertório das canções é praticamente infinito, já que os Krahô cantam acerca de tudo o que existe no mundo. Segundo os próprios indígenas, seus cantores podem cantar o dia todo e a noite toda, várias vezes seguidas, acompanhando o giro do mundo, o movimento alternado do Sol e da Lua. Como será demonstrado, as letras das canções falam de detalhes dos distintos aspectos do real; elas são uma forma de linguagem que faz circular informações e conhecimentos acerca dos seres e das agências que povoam o Cosmos. Nos termos do antropólogo Gilberto Azanha (2004, p. 2), “[a]s palavras da música Timbira ‘cantam’ (descrevem) o mundo, ou melhor, todas as coisas belas e inusitadas dos seres que povoam esta terra e que são dig-

nas de serem eternizadas na única maneira humana em que o seriam: a música” (ver também Aldé, 2013; Borges, Niemeyer, 2012).

O comportamento, as cores, as formas, os sons e as vozes dos animais, plantas e insetos são captados, em nuances, como elementos semióticos que transmitem mensagens sobre a relação dos Krahô entre si e com as demais categorias de seres com os quais compartilham o mundo. Na base significativa da cosmologia construída a partir da percepção acústica do mundo (Menezes Bastos, 1999), encontraremos uma manifestação ética e estética de conhecimentos que expressam uma verdadeira “ciência do concreto” (Lévi-Strauss, 2002).

As festas e os cantos: pulsação da vida e circulação de conhecimento

A sequência de cantos que apresentarei a seguir foi registrada entre a tarde do dia 25 de outubro e o alvorecer do dia 26 de outubro de 2007. Ela serve de modelo do *continuum* musical a que se refere Kilza Setti acerca das festas krahôs: desde o primeiro dia de evento, cantores de diversas aldeias se revezaram no Kapey para dar completude ao movimento do *amjikin*, amarrando dias e noites com a sonoridade dos cantos. Lá estiveram presentes os cantores Domingos Kàjrê (aldeia Manoel Alves), Joci Roré (aldeia Manoel Alves), Zé Cabelo (aldeia Buriti Bonito, Apinajé), Ulisses Jojó (Krikati), Amazonas Jajé e Zé Miguel Cõk (aldeia Pedra Branca), Aleixo Urÿhhi (aldeia São Vidal), Luiz Fernando Piken (aldeia Santa Cruz), Osmar Cuhkõ (aldeia Cachoeira), dentre outros. Eles e as *hõcrepoj* mantiveram aceso o ânimo festivo da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais e fizeram circular conhecimentos acerca

daquilo que nós, sob a influência do ambientalismo ocidental, designamos biodiversidade.

Ir para o mato, por exemplo, onde se tem contato com a natureza, é fundamental para conhecer a riqueza que a natureza nos oferece. Lá os alunos aprendem observando o que acontece natureza [...]. Conhecem a época certa da seca e da chuva, a troca dos partidos e as músicas. Nesta dinâmica de observação, aprendem as músicas das frutas e dos animais, a trançar cofo e conhecem os rios, lagos, riachos e brejos. (Pöcuhtô et al., 2017, p. 21).

Todos os seres que habitam a Terra (*Pjê Cunã*) são tematizados nos cantos. Nesse sentido, Aldé (2013) observa que o acervo musical dos Krahô compõe uma “enciclopédia sonora do Cerrado” (Aldé, 2013, p. 56). A partir da tradução das letras de duas cantigas de maracá e cinco próprias do *amjkin* de Põhyjōkrow (Festa da Tora do Milho), realizado na aldeia krahô de Cristalino, em 2011, a autora registrou a autodescrição de jeitos, formas, desenhos, personalidades e coloridos de mais de vinte espécies vegetais e animais e seus ambientes.⁵ “Os cantos Krahô se dedicam à simples captura de uma imagem, um jeito de ser, aos movimentos e às cores, detalhando cada pedacinho do universo” (Aldé, 2013, p. 58). Isso corresponde à afirmação que ouvi reiteradas vezes de cantores e intelectuais nativos: tudo o que Pahpãm (“nosso pai”: Pyt, Sol)

5 Verônica Aldé foi coordenadora do subprojeto referente aos Krahô, da iniciativa piloto *Trabalho da Memória Através dos Cantos*, cujo objetivo principal era o registro e documentação musical entre os Enawene Nawe, Tikmũ'ũn/Maxakali, Baniwa, Guarani e Krahô. Sob a coordenação geral de Rosângela Pereira de Tugny, do Museu do Índio do Rio de Janeiro, as ações do projeto ocorreram entre os anos de 2011 e 2012.

fez e deixou para os *Mehĩ* tem sua cantiga (bicho, planta, árvore, morro etc). Basta o cantor conhecer!⁶ Nos termos de Azanha,

Tudo o que existe no universo ‘natural’ timbira tem seu canto: das pequenas bolinhas d’água formadas pela rã-zinha amarela quando respira, à luz diáfana que emerge dos aerólitos; das cores inusitadas de determinadas joaninhas à forma delicada do menor dos arbustos e florzinhas do cerrado; da elegância do caminhar da onça à graça do redemoinho no cocuruto de um pequeno marsupial, tudo o que é diferencial e inusitado dos e nos seres é cantado. (Azanha, 2004, p. 2).

Durante a Feira de Sementes, notei dois espaços de reunião que serviram como Casa de Wyty. Um deles era a cozinha comunitária, em cujas dependências e arredores ficaram instalados brancos e índios de outras nações; aí foram preparadas as refeições distribuídas aos convidados. O outro Wyty foi a Escola Agroambiental, onde os participantes se reuniram para palestras, debates e minicursos. Foi nesse espaço que ouvi Zé Miguel Cök, da aldeia Pedra Branca, entoando cânticos do Wyty na festa de *Tep mẽ Têre*, no dia 25 de outubro de 2007: ele cantou de manhã, com microfone, enquanto no centro do pátio ocorria a troca de sementes; também cantou no início da tarde, antes da movimentação das metades cerimoniais. Registrei sua *performance* vespertina, que

6 Nesse sentido, a título de exemplo, menciono a fala de Milton Krokroc, cacique da aldeia Galheiro: “Cada cantiga tem sua tradição. Tem cantiga que conta história do passarinho, outra conta história de caça (veado, catingueiro, paca, coati, tudo). Outra conta história de pé de pau, sai de *rop* [cachorro] também. Nisso tá passando ensinamento” (Milton Krokroc, Aldeia Galheiro, 17 de outubro de 2007). O professor Dodani Piken, da aldeia Manoel Alves, colocou a questão em termos semelhantes: “As cantigas estão passando conhecimento. Conhecimento que vem da natureza. Não conta história de nós indígenas, ou de *cupẽ*. Conta sobre a natureza, ensina sobre a natureza. É a natureza que cria o ar, água, chuva, sol, árvores. Tudo que vem da natureza faz a gente sobreviver. Música traz esse conhecimento. Como a festa” (Dodani Piken, Aldeia Manoel Alves, 24 de abril de 2012).

começou por voltas das 14 horas e teve duração de cerca de 60 minutos, durante os quais ele segurou o bastão cerimonial chamado *copo*, esculpido em pau-brasil, com empunhadura adornada com sementes de capim tiririca e miçangas coloridas. Como é característica da cantoria do *Wyty*, ele caminhava apoiando-se sobre o *copo*, indo e vindo, enquanto cantava.

Tais cânticos devem ocorrer durante o dia e, por isso, são conhecidos pelo termo *amcro jarkwa* (“cantos do sol quente”). As cantigas do *Wyty* têm ritmo lento (*increr caprî*), são entoadas sem o acompanhamento instrumental ou de outras vozes; a plateia ouve calada ou conversa em voz baixa, alguns ficam deitados e outros chegam mesmo a cochilar ao som da cantoria. Entre um verso e outro, Zé Miguel fazia o chamamento para que as pessoas se animassem a sair das casas e se reunissem ali para ouvi-lo e, logo em seguida, participar dos atos rituais do *Tep mē Têre*. Enquanto cantava, caminhava de um lado para outro sob o teto da Escola Agroambiental.

Xare jahe mā jaê jîñě cràre jahe

Raposa da bosta seca [defeca na serra e logo o sol seca]⁷

Waràrà cô hehe mā cô hehe

Cheiro forte de várias *ràrti* [árvore da mata]

Jacrô ho rôrôcôre he japane krýtire ho jahôhô

Rama de fava descendo

Wô wô krā jacoto apê wô ate hi caprêc quere

Pati dá fruta redonda

7 A transcrição das letras e sua tradução livre foram feitas com auxílio do professor indígena Dodani Piken e dos cantores Osmar Cuhkô, Domingos Kajré e do velho Secundo Tohtot, todos da aldeia Manoel Alves. Entre colchetes, consta a explicação que me foi dada para complementar ou esclarecer o sentido do verso. Cada verso era repetido algumas vezes pelo cantor, com pequenas pausas pontuais para tomar fôlego ou conclamar os demais para participar deste momento da festa.

*Pa wa tēmẽ to rê hikôpore xyre m̄ kr̄a tucure pê jũrkwa
nã xwỳ*

A casa do marimbondo surrão não presta [quem canta é o mosquitinho, mas ele mesmo não tem casa]

Craw Crawrerê, watererê gāpy jĩkjê jakarerê

A garça tem a metade do rabo branca

Jowôrerê he jowôrerê watarerê axô jũryrerê he jowôrerê

O pati tem o cacho comprido

Crowahytyre henẽ jô ho crowahytyre jĩtuwỳpỳri jacotore

A buritirana tem “olho” curto [“olho”: onde brotam folhas novas]

*Põre jihy nã hajêtê hija cacàcàrà xy rerê tēmẽ m̄ m̄,
hajêtê põre jihy nã hajêtê*

A abelha tataíra está na flor do capim

Jahôhô hôpore he hôpore he pê pāmũti hô hôpore

Folha larga do coité

Jahôhô hôcràre pêprêreti xa jahôhô hô cràre he

A folha do cará é larga

Ra api camẽnêê he hô nã m̄ ri quê rohti rã camẽnêê

A sucuri anda devagar

Ropotê hê hê jahoho

A onça anda rosnando

Tepetê hê hê jahoho ho, tepetê hê hê jahoho

O peixe grande faz barulho

Tômotê japy cãjcàrà jahê m̄ hàrà hà

Tatu do rabo rajado

Kājkājre hē he wýrý cõtô mō hōre mā kājkājre hē he
Curica da serra anda pelo galho

Wýrý na mā xà hare japutu tēcre
Jacuzinho no galho

Haměřěropore rē hũhũtĩ cõtô mō
A oncinha anda pela mata fechada

Harô honoré, harô Honoré, hawari cujatêre
Cipó é empurrado

Hôjhehe, hôjhehe, atoro ho wa tē mē he hêjhehe
Maritaca vai voando

A tradução livre de suas letras deixa entrever as perspectivas da alteridade plural captadas pelos ancestrais e colocadas para circular durante as festas – tal como aquela realizada no complexo-sede da Kapey. Na amostra dos cantos da Casa do *Wyty*, acima, depreendemos mensagens curtas sobre detalhes do mundo representados por 14 espécies animais e vegetais: a presença e o barulho dos felinos selvagens na mata, o voo da maritaca e o jeito de andar de outros pássaros, as cores do rabo do tatu, as árvores – suas folhas e frutos –, a lentidão da sucuri, as abelhas e as flores. Durante a VII Feira de Sementes, como dissemos, a Escola Agroambiental foi transfigurada em Casa do *Wyty*, para *performance* e audição de cantos tomados de seres que viviam fora da sociedade: *Cupěti* e *Cupěkrājkrôre*, que, conforme ouvi tantas vezes, cantavam a respeito de tudo o que existe no mundo (plantas, árvores, insetos, animais etc.). *Cupěti* e *Cupěkrājkrôre*, por sua vez, teriam furtado diretamente as cantigas de outros se-

res. Como observa Aldé (2013, p. 52), “todos os bichos e plantas cantam si mesmos”, ou seja, são capazes de musicalizar detalhes do seu modo de ser e se relacionar uns com os outros. Cantam a partir da sua experiência de vida.

[O] universo todo canta, cada ente traz em sua cantiga o conhecimento vivo do ambiente. Cada espécie canta sobre sua própria experiência no ambiente em que vive, se é uma ema, contará sobre os ambientes abertos e solares dos Campos, cheios de claridade e fauna típica, como os tatus, veados campeiros e lobos guará. Se é um animal de Vereda, como a sucuri, contará sobre as águas, os buritis, sobre a dinâmica característica daquele nicho ecológico. (Aldé, 2013, p. 52).

A circulação de informações acerca do *Pjê Cunã* teve continuidade com o *increr pahām nōre* – “cantor sem vergonha”. No final do dia 25 de outubro de 2007, depois da cantoria do *Wyty*, houve a disputa entre Peixes e Lontras, e distribuição de paparuto aos participantes; os índios comiam enquanto ouviam os cantos do caminho circular, na *performance* de Amazonas Jajé. Como em outros dias da Feira, neste horário, ele estava vestido com *txy* (cinto de pontas de cabaça), os pulsos e as panturrilhas pintadas de urucu e um *hocà* (“chapéu” de folha nova de buriti) na cabeça. Ele passou pelo *krincape* entoando cantigas que também vieram dos habitantes de cupinzeiros. Não traduzi as letras do *increr pahām nōre*, mas a julgar pelo que já foi dito até aqui, pelo que vimos com as do *Wyty* e as que veremos abaixo, podemos deduzir que elas também compõem a “enciclopédia sonora do Cerrado”, pois, como lembra Azanha (2004, p. 2), “tudo o que é diferencial e inusitado dos e nos seres é cantado”. Depois de dar algumas voltas na aldeia entoando cantigas tomadas de nações que viviam dentro de cupinzeiros – para que as

crianças, os novos e velhos aprendessem –, Amazonas se recolheu à sua casa sob a luz dourada do pôr-do-sol.

Em poucos minutos, no centro do Kapey, teriam início os cantos com maracá. Foi Milton Krokroc quem fez o papel de ha-pôr catê (“chamador/animador”) e chamou as cantoras do coro feminino (*hōcrepoj*) para o pátio: “Venham, mulheres, venham, venham! Vamos ajuntar para fazer animação. Isso [os cantos, as danças, as conversas no pátio] é nosso mesmo e a gente não pode perder; nossos antigos já faziam assim”, conclamou em voz alta e grave o cacique do Galheiro. Já as aguardava o cantor api-najé, de origem krahô, conhecido como Zé Cabelo. Ele fazia leves movimentos giratórios com o maracá em sua mão direita. Ainda sem cantar, repetiu o som desse instrumento algumas vezes, até o pátio ficar preenchido com uma quantidade considerada razoável de *hōcrepoj*. Aos poucos, elas foram chegando, se aproximando e formando uma fileira ombro a ombro – no lado do poente. Notei a presença de mulheres maduras, idosas junto com jovens e mesmo crianças.⁸ A cantoria no pátio, então, teve início sob a luz alaranjada de um extasiante pôr-do-sol, momento a partir do qual os membros da metade das Lontras deveriam ficar reclusos na sua toca

8 Enquanto o grupo das *hōcrepoj* encorpava, percebi uma velha cantando diante de duas meninas de aproximadamente seis e oito anos de idade. Perguntei para Celina Xakryj – *hōcrepoj* da aldeia Manoel Alves, filha de Secundo Tohtot – do que se tratava. Ela me disse que a velha, de nome Kaahtxô, estava transmitindo, para suas netas, o *hâhi* (faixa confeccionada com algodão que atravessa o peito, passando por sobre o ombro direito e sob o braço esquerdo): “*hōcrepoj já está amostrando pra suas netas, apresentando para as maiores, porque pegou lá com Hartât, tá apresentando para as mais novas porque é cantora mais velha. É hōcrepoj mais velha e já sabe cantar e não quer mais cantar no pátio. Tá mostrando para as netas, entregando o hâhi [um para cada neta] pra elas cantar igual; já tá entregando no meio da comunidade. A partir de agora já é hōcrepoj, em qualquer amjkin, qualquer outra festa já pode cantar acompanhando cantor. Já está entregando o trem dela, que já usou porque cantou nele. Está velho e já vai entregando para as netas. Porque já é boa pra cantar, pega o hâhi e a partir de agora já cuida do hâhi. E já não dorme, não. Porque o cantor já chama e não pode dormir*”. Em resumo, aquele início de cantoria com maracá no pátio serviu como oportunidade para um momento solene: a velha *hōcrepoj* Kaahtxô transmitiu a função de cantora de pátio através do *hâhi*, o qual deveria ser mantido sempre limpo e bem guardado pelas sucessoras.

emanando seu lamento. Aos Peixes era permitido transitar de um lugar a outro do Kapey; poderíamos comer e ir dormir, mas eu e tantos outros preferimos seguir a cantoria do pátio.

Sua execução é polifônica. Comporta uma formação vocal feita pelo cantor (responsável por iniciar e conduzir os cantos), as cantoras do coral feminino que o acompanham juntamente com outros homens, normalmente jovens, que repetem os versos em uníssono enquanto dançam, e o chamador/animador, cuja função é animar os participantes (em especial os cantores) com interjeições de encorajamento. Nos termos de Menezes Bastos (1996, p. 257-8; 2007, p. 302-303), temos aqui uma formação coreográfica-musical do tipo “núcleo-periferia”: o núcleo, constituído pelo solista e as *hōcrepoj*, executa aquilo que os Krahô denominam canção propriamente dita (*mẽ increr*); a periferia, composta pelos demais executantes, emite onomatopeias musico-linguísticas, tipicamente imitações de vozes de animais. É o que ocorre quando o chamador/animador faz o som “pa, pa, pa, pa”, que reproduz o bater de asas do urubu que levou o herói Tyrkrẽ ao céu, e quando os jovens que seguem o cantor se dispersam gritando “muk, muk, muk”, em referência à voz do caititu, quando as cantigas terminam logo no pôr-do-sol; “ka, ka, ka”, gritos da galinha-d’água, se terminam no começo da noite; “põ, põ, põ”, do pássaro socó, se isso ocorre no começo da noite; ou “ie, ie, ie”, a fala do morcego, caso a cantoria termine na escuridão da madrugada (ver Melatti, 1978b, p. 36).

A voz do cantor estabelece o centro tonal que organiza a linha melódica para o acompanhamento do coral feminino que a complementam.⁹ “Procedimentos corais das *hōcrepoj* associados aos solos masculinos que funcionam como bordões, como som pedal, fazem a marca da música desse grupo Timbira e produzem uma

9 O centro tonal faz gravitar em torno dele outros tons. O critério comumente utilizado para determiná-lo é a localização, no contexto melódico da canção, de pontos de convergência e estabilização do movimento (ver Coelho, 2004; Menezes Bastos, 1989; Montardo, 2002, 2006).

espécie de ‘polifonia premeditada’, intencional” (Setti, 1994/1995, p. 202). Ao som da cantoria, se somam as intervenções vocais do *hapô catê* e as buzinas (*pedwô*) de cabaça ou chifre de boi, com variações de altura e timbre, que acentuam o som grave da cantoria. Mais à frente, descreverei a atuação deste conjunto conduzido pelo cantor, a quem cabe puxar as cantigas com o chacoalhar do maracá.

O maracá (*cutoj*) é o principal dentre os poucos instrumentos que acompanham os cantos.¹⁰ O bom cantor é aquele hábil na execução dos diferentes toques rituais do *cutoj*, cujas qualidades timbrísticas dependem das medidas e formas do coité (*Crescentia kujete*), do qual o corpo principal é feito. O coité é atravessado por uma haste de madeira que vasa na parte superior, mais fina que a base que serve de cabo. O resultado acústico também depende do preenchimento do interior do coité, que pode ser com sementes ou dentes de tatu-peba, que, como vimos acima, ajuda o cantor a ficar com a “cabeça maneira”; ou seja, a não esquecer as cantigas (letras e ritmo) no momento da sua execução. Como me ensinou o velho Secundo, “*pega o maracá e bota dentro dente seco [de tatu-peba], bem seco, e aí balança o maracá. Balança e aí cantiga vem direto pra cabeça. Já sabe cantar. Outra vem, já canta. Passa. Outra vem, já canta. Passa. Cai na cabeça, já vai lembrando*”. Nesse sentido, o maracá teria a força de fazer o cantor se lembrar das cantigas; basta balançá-lo no início da cantoria.

Trata-se de um instrumento de percussão amplamente disseminado entre os ameríndios. O maracá é dotado de significados extra-musicais, dentre os quais a capacidade de comunicação en-

10 Os outros objetos são: *txy*, faixa de algodão tecido na qual são amarradas e entrelaçadas inúmeras pequenas cabaças (de 80 a 100) que se entrechocam; *cuhkōnré*, ocarina feita de cabaça, medindo cerca de 12 centímetros de circunferência por 7 de comprimento; *hōhiré*, apito talhado num pequeno bloco de madeira e; o já mencionado *pedwô*, uma buzina também feita de cabaça ou chifre de boi (cf. Melatti, 1982, p. 30-33; Setti, 1994/5, p. 211-14). Esses instrumentos têm as funções de animação e fixação de medida, auxiliando a organizar e fixar os procedimentos para cada momento das performances. Ao longo da minha descrição, mencionarei o uso dos instrumentos nos contextos musicais específicos.

tre as diferentes esferas cósmicas (Setti, 1994/1995, p. 209; Menezes Bastos, 1999, p. 171; Métraux, 1979, p. 60). Entre os Krahô, “ele faz o cantor pensar”, pois, de acordo com o cantor Balbino Pakajhej, seu som estaria associado ao movimento do Cosmo: “O sol, a noite e o vento podem sumir se a gente parar de cantar. Por isso, o maracá dá clareação para o cantor; tira dúvida da cabeça do cantor a respeito da cantiga que tem de mexer”. O maracá tem tanta eficácia simbólica quanto o Machado-Cantor (*Kajre*), pois seu chocalhar pode tanto manter afastados os *me carô* (almas dos mortos) quanto trazer de volta o sol das garras da escuridão (cf. Schultz, 1950, p. 159). Além disso, os krahôs dizem que, pelas mãos do cantor, o balanço do maracá garante a todos os seres a respiração, cujo fluxo vital passa necessariamente pelo centro do pátio¹¹.

Você vê que o maracá é igual ao mundo: ele tem respiração e o mundo tem respiração igual ao maracá, que também tem respiração. Como tem habitante dentro do mundo, dentro do maracá tem habitante, que são as sementes dentro dele a chacoalhar. Se o cantor parar de balançar o maracá o mundo estoura porque é o que segura o mundo. As cantigas também porque é o que faz o movimento do mundo, faz a alegria. Faz a primavera ficar mais alegre. O mundo tá girando e assim a cantiga também tá girando. Dentro do maracá tem o mundo. O mundo está afetando cada vez mais o povo que tá dentro do mundo. A respiração do maracá tem dois lados. Dois furos por onde sai o vento e a respiração que a gente solta pra ter o fôlego pra nós ... respirar. Não é somente os Mehĩ. Nós todos que estamos dentro do mundo.¹² (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves, 19 de abril de 2007).

-
- 11 Para maiores detalhes acerca dos cantos de maracá, analisados como gênero de arte verbomusical, cf. Packer (2020).
- 12 Getúlio chegou a dizer que a criação e divulgação do maracá são obra dos Mehĩ: “*Por que nós e não só nós gostamos de maracá? Um bocado de gente, um bocado de nós tem maracá. Tem tantos maracás... por conta do Mehĩ. De primeiro não tinha maracá, essas outras etnias, outro povo, outra língua, outra vivência. Através dos Mehĩ, todos os povos começaram a usar o maracá*”. Notemos que, ao contrário dos cantos, o cujo não é uma criação advinda dos Outros: é uma invenção dos próprios Mehĩ.

O som do maracá logo trouxe as *hōcrepoj* para o centro do Kapey. Elas ficaram no lado do poente, que correspondia à parte mais baixa do pátio. O cantor e o grupamento de homens que o acompanhavam se posicionaram no lado oposto – o do nascente. Observei essa disposição espacial em outras festas, o que também encontra correspondência em Melatti (1978, p. 134), Carneiro da Cunha (1978, p. 39) e Setti (1994/1995, p. 196). Minha interpretação, à luz do comentário acima de Getúlio Kroakaj sobre o maracá, é a de que essa formação musical objetiva a circulação de conhecimento como afirmação da complementaridade dos domínios sociocosmológicos (nascente-poente, masculino-feminino, dentro-fora). O cantor executa sua *performance* no lado onde nasce o vento, enquanto as *hōcrepoj* ficam postadas no poente, para onde ele se dirige em seu giro constante pela Terra (Chiara, 1978). O vento (*kôc*) é referido no mito de Hartât como uma das agencialidades que povoam o mundo; ele entra pela boca, passa pelo coração (*ihotoc*) e produz as palavras que saem da boca. O vento é pensamento, respiração e voz; é movimento para o qual os *Mehĩ* contribuem através da realização dos *amjkin*. A propagação das ondas acústicas que fazem os sons recebe impulso do vento, que vem do nascente trazendo informações capturadas no pé-do-céu. Na forma dos cantos, esses saberes entram na sociedade pela garganta do cantor e são espalhados pelas vozes das *hōcrepoj*. O mundo está em movimento e as cantigas giram com ele. No centro do pátio, não há cantoria com maracá sem a coparticipação do cantor e das cantoras. Por isso, o uso do maracá como elemento de intermediação – dentro dele tem o mundo!

O cantor Zé Cabelo posicionou-se diante da fila das mulheres e começou a cantoria. Ele nasceu entre os Apinajé, mas, de acordo Milton Krokroc, sua voz foi “feita” entre os Krahô, porque viveu parte importante da sua vida em suas aldeias. Aí, teria consolidado o aprendizado do canto e formado parcela significativa

do seu repertório. Com o movimento do maracá, ele marcou o ritmo da sua regência à frente das *hōcrepoj*. No início, poucas vozes femininas o acompanharam, como que testando sua capacidade de conduzir o coral; aos poucos, conforme o cantor foi deslocando-se no espaço, indo e vindo diante da fileira de cantoras, demonstrando a vitalidade de uma voz potente no registro do grave e conhecedora das letras, foi surgindo o entrosamento necessário aos cantos com maracá. Como observa Kilza Setti (1994/1995, p. 210), “o cantador, além de hábil no conhecimento e execução dos diferentes toques rituais do *kotói* [maracá], funciona como uma espécie de regente, coordenando o coro das *hōcrepoj*.” Sob a luz dourada do pôr-do-sol, Zé Cabelo, como dizem os índios, foi “espalhando” suas cantigas.

Hōcre caxwỳ hawxêtêtê rêhōkre caxwỳ

Peba do buraco furado [toca furada pelo caçador]

Ijawa hârâ rârâre rê m̄ jaha cukên nê kritire jawa hârâ hârâre rê

Dança da cutia [a cutia anda rapidinho no mato]

Gêhêre hujahi hojahiho caxêhêre jahahare

Estrela [Caxerê: qualquer estrela] branca pisca

Here jukêre junê wỳ cracwaj krepejre krýtỳ crier kâêkâêre

Passarinho [kratxwaj krepej rê] do bico fino

Jahô, jahô, jahô, jawỳrỳ xũmũti hō

Jawỳrỳ macho peludo [Inseto que chupa a seiva da tora de buriti]

Hirêre kujama hirêre kujama, japutu tēcūtê jará cahkô

Mutum faz barulho com as asas [Ele faz muito barulho quando voa]

Têhê tê wokrāre, huja, huja, hahuja, mā têhê wokrāre
Têhtêrê das penas brancas [Pássaro graúna]

Raporiwokrāre, huja, huja, hahuja, mā têhê wokrāre
Cachorro da cabeça pequena

A performance de Zé Cabelo revela importante nuances do sistema musical timbira. A amostra de cantigas acima, que traduzi com auxílio do professor Dodani Piken e dos cantores Domingos Kajré e Osmar Cuhkō, seria dos Gavião (Pykobiê). Domingos as reconheceu porque cantores gavião vão muito à aldeia krahô de Rio Vermelho, onde já estive várias vezes. Conversando com Zé Cabelo, ele me disse que “pegou” essas cantigas na aldeia Governador, dos Pykobiê. Como mora próximo dali, participa como convidado de suas festas; sempre que lá está, ouve as cantigas, as pega e leva para sua aldeia. Laços de parentesco também fazem com que ele frequente aldeias dos Krikati, Canela e Krahô, onde faz o mesmo. “O Zé Cabelo ouve as cantigas daqui, grava no krā [cabeça/memória] e leva pra lá” (Osmar Cuhkō). De acordo com meus interlocutores, os Krahô conseguem acompanhar a música dos Pykobiê porque os versos, apesar das variações dialetais, são cantados dentro do

escopo das variações rítmicas comuns aos povos Timbira¹³. Sobre esse intercâmbio intertribal, Setti assinala que “[o] próprio cacique Diniz da aldeia Rio Vermelho declarou-me que os Krahô aprendem cantigas dos Canela, dos Gavião, até dos Apinajé” (Setti, 1994/1995, p. 189). Nesse sentido, Melatti também registra que “as visitas de índios Krahó às aldeias das tribos vizinhas” [em especial Canela–Apaniekrá e Gavião–Pykobiê] contribuíram para “a introdução de novos ritos e cânticos na cultura Krahó” (Melatti, 1978, p. 31). No pátio do Kapey, foi possível perceber o idioma musical conformando a unidade étnica dos Timbira: cantos gavião entoados por um cantor apinajé, acompanhado por cantoras krahôs.¹⁴

Por outro lado, também é importante ressaltar que as cantigas traduzidas acima são uma pequena amostra da “enciclopédia sonora” aberta pelas gargantas dos cantores e cantoras que atuaram na Feira de Sementes, ao som dos maracás. Ainda assim, ressalto que mais de 30 espécies animais, vegetais, hidrografia e corpos celestes foram tematizadas nas letras, fazendo circular, entre os participantes, conhecimentos acerca das características de seus modos de ser e de viver. Os presentes puderam experimentar aquele poder

-
- 13 Cabe ressaltar a hostilidade histórica existente entre os Krahô e os Gavião. A esse respeito, o conto n° 7 (*O aniquilamento do grupo ritual Krê*), narrado por Luís Baú (Akrei Hoyaka) e publicado por Melatti (1974) dá o tom das disposições recíprocas: “Foi numa festa de Khetwaye. O povo espalhou para caçar dividido em partidos e os *Krê* foram atacados pelos gaviões. A aldeia ainda estava lá no Farinha. As crianças dos *Krê* passaram todas para outros partidos. Foram empenadas (emplumadas) por eles. Um tio de Messias ainda guardou o nome, passando-o para ele. Este e seu *ipantu* (são dois) são os únicos *Krê* entre os craós. Esses gaviões que atacaram os *Krê* eram os *pucobiês*” (Melatti, 1978, p. 26). Outros dois contos da mesma coletânea também trazem episódios históricos de confronto guerreiro entre os *Mehiê* e os *Pykobiê*. É possível que a guerra aqui também tenha vinculado esses dois povos timbiras como “inimigos fiéis”, fazendo com que coisas – como os cantos – fossem tomadas/furtadas de um lado e outro, como em outros contextos sul-americanos (ver Fausto, 2001).
- 14 Teríamos aqui a unidade étnica conformada pelo que Blacking designa “grupo sonoro”. Ou seja: “um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, junto com ideias comuns sobre a música e seus usos. A pertença aos grupos sonoros pode coincidir com a distribuição das linguagens verbais e das culturas” (Blacking, 2007, p. 208).

extraordinário da música de que nos fala Lévi-Strauss (1991, p. 35): ela age “simultaneamente sobre o espírito e sobre os sentimentos”, move “ao mesmo tempo as ideias e as emoções” e as funde “numa corrente em que deixam de existir lado a lado”. Além do prazer dos executantes e da plateia, as cantigas ali entoadas estavam carregadas de “função cognitiva”, ou seja, visavam “transmitir mensagens carregadas de informação a um auditório que cumpre a função de destinatário” (Lévi-Strauss, 1991, p. 36).

Considerações finais

O evento fomenta a resistência étnica porque se interpõe na cadeia que liga os Krahô ao espaço-tempo do pé-do-céu. Tais vínculos foram atualizados na festa e tecidos pela *performance* dos cantores, que contavam com ouvidos anônimos na sua plateia para “furtar” suas cantigas e, com isso, dar continuidade ao modo de vida festivo que depende da vinculação com os Outros. É isso que garante a reprodução do sistema sociocerimonial e a circulação dos cantos entre os povos timbiras: a interação entre cantores e público de diferentes aldeias, entre os quais há intensa rede de reciprocidades, na qual circulam ritos e os respectivos repertórios musicais associados.

A Feira levou para o Kapey cantores krahôs, krikatis, apaniekrás, apinajés, a fim de manter a circulação das cantigas que, ao final das contas, pertencem a agencialidades não-humanas. Não se canta nas aldeias krahôs nenhuma cantiga dos Xerente, nação indígena Jê da qual foram incorporados muitos indivíduos. Em compensação, os cantos dos Pykopjê e Kricati são altamente valorizados tanto entre os Krahô como entre os Apānjêkra. Os Krahô, além disso, realizam modalidades dos ritos Ketwajê e do Pempchãc que

são tidas como de origem “Canela”. Portanto, como veremos, só é “incorporado” pela sociedade aquilo que é compatível com a “forma Timbira” – aquilo que a reforça e afirma (Azanha, 1984).

Os Krahô, assim, se apropriam de projetos como o da Feira de Sementes como forma de “indigenização da modernidade” (Sahlins, 1997). O caso etnográfico da festa dos Peixes e das Lontras revela a habilidade destes indígenas em dar seu próprio sentido às coisas tomadas dos outros com vistas à manutenção daquilo que consideram “boa vida”: a movimentação das pessoas entre uma festa e outra. Através de projetos como o da Feira de Sementes, os Krahô têm manipulado conscientemente sua “cultura” em face do colonialismo da sociedade nacional; não apenas marcando sua identidade, mas se esforçando para retomar o controle do seu próprio destino. Como sugere Terence Turner (1993, p. 44), os povos indígenas veem a afirmação de suas culturas e a manutenção de ritos e instituições sociais tradicionais como parte integral de sua resistência política à perda de terras, recursos e condições de autodeterminação.

O projeto da Feira de Sementes foi elaborado como parte de uma ação política voltada para o fortalecimento da cultura tida como “tradicional”. Como tal, é composta por elementos tomados na “natureza”, dentre os quais as festas alçadas a diacríticos na situação de fricção interétnica. Os recursos financeiros captados pelos projetos propiciam o encontro de grande número de krahôs para vivenciar sua historicidade em conexão com os heróis civilizados que constituíram seu modo de vida cerimonial com festas capturadas no exterior da sociedade. Por isso, os *Mehĩ* se valem da Feira de Sementes para alimentar seu jeito próprio de ser através das festas e, com isso, para afirmar sua identidade étnica.

A Feira de Sementes é apropriada pelos Krahô para manutenção do seu modo de vida cerimonial. A partir do exemplo etno-

gráfico do *Tep mẽ Teré*, vimos como os recursos dos projetos são utilizados para produção de festas e, com isso, transformados em estratégia de resistência étnica. No contexto dos projetos, as festas atualizam sua visão de mundo, reproduzem sua organização social em pares de metade e garantem a circulação de conhecimentos através dos mitos e dos cantos. Na sétima edição da feira, os *Mehĩ* se dividiram nas metades cerimoniais *Tep* (Peixes) e *Teré* (Lontras), correram com suas toras de buriti e entoaram suas cantigas. A plateia pôde apreciar a paisagem sonora produzida pelos cantos de animais e plantas que, pelas gargantas dos cantores e cantoras, foram postos a circular numa cadeia que interliga o presente da Feira ao tempo mítico da apropriação original.

A Feira de Sementes mantém o movimento do mundo com a alegria e a beleza da vida ritual. Ela coloca os Krahô em conexão com os heróis civilizadores, tal como Hartāt, aquele que os conduziu até o pé-do-mundo, e o *mehĩ* anônimo que conheceu a festa de *Tep mẽ Têre* com os peixes, no fundo de um rio. A produção das festas, no contexto contemporâneo dos projetos, se presta à afirmação dos *Mehĩ* diante do concerto de coletivos que anima o Cosmos.

O *amjikin* produz (e diferencia) os *Mehĩ*.

Referências

ALDÉ, Verônica. *Sustentando o Cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres krahôs*. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

AZANHA, Gilberto. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

AZANHA, Gilberto. *Amjëkin: Música dos Povos Timbira*. Coordenação Geral: Maria Elisa Ladeira. Coordenação Musical: Kilza Setti. Patrocínio: Petrobrás (Lei Federal de Incentivo à Cultura). [S.l.]: Centro de Trabalho Indigenista/Associação Wyty-Cati, 2004. (Encarte de apresentação do CD).

BLACKING, John. Música, cultura e experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 16, n. 16, 201-218, 2007.

BORGES, Júlio César. *O retorno da velha senhora: a categoria tempo entre os Krahô*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

BORGES, Júlio César. *Feira Krahô de Sementes Tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

BORGES, Júlio César. Peixes, Lontras e Arraias: resistência étnica dos índios Krahô através da festa. *Revista Antropológicas*, UFPE, Recife, v. 26, n. 1, p. 15-44, 2015.

BORGES, Júlio César; NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 255-290, 2012.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHIARA, Vilma. Krahô: fenômenos naturais que equilibram uma sociedade. *Revista de Atualidade Indígena*, Funai, Brasília, v. 3, n. 13, nov./dez., 1978.

COELHO de SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO de SOUZA, Marcela. *O patrimônio cultural, a dívida indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares*. In: COLÓQUIO LISA, 2005, São Paulo. Trabalho Apresentado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EdUSP, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido* (Mitológicas 1). São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2002.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1967.

MELATTI, Julio Cezar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.

MELATTI, Julio Cezar. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

MELATTI, Julio Cezar. Sistema indígena para classificar plantas e animais. *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, v. 2, n. 9, mar./abr. 1978b.

MELATTI, Julio Cezar. Nota sobre a música Craô. *Revista Goiana de Artes*, Goiana, v. 3, n. 1, 1982. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-musica.pdf>. Acesso em: 11 set. 2020.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Unibersidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas terras baixas da América do Sul: ensaio a partir da escuta de um disco de música Xikrín. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 95, p. 251-263, 1996.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da américa do sul: estado da arte. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2007.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1979.

MONTARDO, Deise L. O. *Através da Mbaraka: música e xamanismo guarani*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTARDO, Deise L. A música como “caminho” no repertório do xamanismo guarani. *Anthropológicas*, Recife, ano 10, v. 17, n. 1, p. 115-134, 2006.

NIEMEYER, Fernando. *Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô*. 2011. Dissertação (Mestrado

em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1946.

PACKER, Ian. Espalhar e roubar: o sistema timbira e os cantos de maracá vistos de uma aldeia krahô. *Maloca*, Revista de Estudos Indígenas, Campinas, v. 3, p. 1-31, 2020. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13487/9043>. Acesso em: 11 set. 2020.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 21-42.

PÕCUHTÔ, Taís, et. al. Me pahte amji ton xà ry ipnkrên nare, kôt cu pahtyj me to ihtyj: práticas pedagógicas decoloniais e musicais na Escola 19 de Abril da Aldeia Manoel Alves Pequeno. In: COMITÊ KRAHÔ. *Pahte me amji ton xà itajê cunea, ne ry ipinkrên nare, kôt cu pahtyj me to ihtyj, me pah cunea jakry caxuw*: subsidies à prática pedagógica musical e decolonial a partir de experiências escolares Krahô. Goiânia: Imprensa Universitária, 2017.

POPJES, Jack; POPJES, Jo. Canela-Krahô. In: DERBYSHIRE, D.; PULLUM G. (Eds.). *Handbook of Amazonian Languages*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986. p. 128-199.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (Parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SCHULTZ, Harald. Lendas dos índios Krahô. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. 4, p. 49-164, 1950.

SEEGER, Anthony. *Nature and society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Havard University Press, 1981.

SEEGER, Anthony. *Why Suya sing: A musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SETTI, Kilza. Os sons do Perekahok no rio Vermelho: um ensaio etnográfico. In: OVERATH, J. (org.) *Musices aptatio (die musikkulture der Indianer Brasiliens)*. Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sanae, 1994-1995.

TAMBIAH, Stanley. A performative approach of ritual. In: *Culture, thought, and social action*. Havard: Havard University Press, 1985.

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 1, p. 68-85, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36777>>. Acesso em: 14 nov. 2015.

TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, London: Cornell Unviersity Press, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

7. A imagem como arma: videografia dos encontros, metodologias de uma etnografia visual

Sophia Ferreira Pinheiro

Patrícia Ferreira Pará Yxapy¹

Introdução

Neste artigo, iremos expor os processos de realização das imagens trocadas entre nós, Patrícia Ferreira e Sophia Pinheiro, uma videografia de nosso encontro. Através de uma antropologia feita

¹ Sophia Pinheiro é artista visual, doutoranda em Cinema e Audiovisual (PPGCine-UFF), mestre em Antropologia Social (PPGAS-UFG). Atualmente circula com seu primeiro média-metragem “TEKO HAXY – ser imperfeita” co-dirigido com a cineasta Mbyá-Guarani Patrícia Ferreira Pará Yxapy e uma das artistas convidadas para o IMS Quarentena – Programa Convida com a obra “Nhemongueta Kunhã Mbaraete”, com Graciela Guarani, Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Michele Kaiowá, obra comissionada pelo Instituto Moreira Salles durante a pandemia de Covid-19.

Patrícia Ferreira Pará Yxapy é professora e realizadora audiovisual indígena da etnia Mbyá-Guarani. Mora na Aldeia Ko'enju, em São Miguel das Missões/RS, onde leciona desde 2006. Em 2007, cofundou o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema, atualmente está finalizando seu primeiro longa autoral e circula em festivais de cinema com o filme “TEKO HAXY – ser imperfeita”, codirigido com Sophia Pinheiro. Em 2020, teve sua primeira exposição individual na Berlimale, dentro da mostra do programa Forum Expanded.

com imagens, no sentido sensível, abordamos os processos metodológicos da pesquisa de mestrado de Sophia (2017) – que foram centrados nas imagens e na trajetória de Patrícia Ferreira Pará Yxapy como cineasta indígena. Na pesquisa, as imagens não apenas cumprem a função da documentação, de “comprovação de que a antropóloga esteve em campo”, mas adquirem papel fundamental como processo metodológico de pesquisa por meio de uma etnografia visual que pensa a potência das imagens como produção de sentido.

Na dissertação de mestrado *A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*, o percurso e as obras cinematográficas da cineasta foram investigados, atrelados ao contexto do cinema indígena contemporâneo feito por mulheres no Brasil. Patrícia é da etnia Mbyá-Guarani, professora na escola para as crianças da aldeia onde vive, em Ko'enju, São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. Ela é tida atualmente como uma das mulheres mais relevantes para o cinema indígena brasileiro. A trajetória de Patrícia a partir das relações que ela estabelece com as imagens por meio das apropriações de seus discursos, empreendendo sua própria agência artística na produção de uma cinematografia indígena feminina é presente na pesquisa. Foi a partir dessa fissura estética que fizemos uma experiência etnográfica de vídeo-cartas, método que consiste nas trocas de mensagens videográficas dos mais diversos temas. O resultado poético dessas trocas de imagens, onde uma filma a outra, exibe com imagens e sons nossa relação. Através das imagens, nossa relação foi aproximada e *afetada* – sensibilizada e composta por afetos. Atualmente, estamos exibindo nosso média-metragem *Teko Haxy – ser imperfeita*² (2018,

2 Sinopse do filme: “Um encontro íntimo entre duas mulheres que se filmam. O documentário experimental é a relação de duas artistas, uma cineasta indígena e uma artista visual e antropóloga não-indígena. Diante da consciência da imperfeição do ser, entram em conflitos e se criam material e espiritualmente. Nesse processo, se descobrem iguais e diferentes na justeza de suas imagens.” Disponível em: <https://vimeo.com/285307664>. Acesso em: 16 mai. 2020 – senha para acesso: tekoteko. O média foi montado por Tita (Tatiana Soares de Almeida), montadora e uma das diretoras criativas do projeto Vídeo Nas Aldeias. Recentemente, Tita codirigiu e montou o importante filme *Martírio* (2016).

cor, 39'), resultado poético dessa pesquisa de mestrado. A seguir, expomos alguns de nossos processos de filmagem e técnicas, bem como imagens que compõem o nosso filme.

Realizamos um “campo multissituado” (Marcus, 1995), cuja noção é produto das novas dinâmicas do mundo contemporâneo. As nossas imagens foram realizadas em três aldeias Mbyá-Guarani distintas: Ko’enju – onde Patrícia mora –, e Kunhã Piru e Tamanduá, ambas na província de Misiones, na Argentina. Também fizemos nossas imagens em trânsito, pois viajamos juntas algumas vezes. Foi em uma dessas viagens que Patrícia me adotou como sua irmã mais nova. Nossa relação extrapolou a pesquisa e hoje somos amigas. O estranho tornou-se muito “familiar”.

artigo foi elaborado por nós duas, mas algumas vezes Sophia escreve em primeira pessoa pois decidimos que ela opera como uma “curadora” dessas passagens e por ter mais *“paciência com a escrita acadêmica e o pensamento juruá (branco)”*, como ela diz. Além disso, achamos que o texto se torna mais fluído e íntimo – que é como analisamos nossa relação com as imagens. As falas de Patrícia, bem como o léxico mbyá, serão transcritas em itálico.

Nossa relação através das imagens

Vai me ver com outros olhos ou com os olhos dos outros?

Paulo Leminski

O papel da arte como ferramenta para lograr não só reivindicações sociais, mas também visibilidade para temas de interesse comunitário e socioculturais, despacifica a arte, colocando-a como um instrumento de ativismo. O trabalho de campo da/do pesquisadora/pesquisador tornou-se uma área transdisciplinar, possibilitando um novo paradigma para a intervenção artística.

A etnografia está em constante movimento entre culturas (Clifford, 2008), talvez tenha sido essa característica inerente à prática etnográfica, o deslocamento intercultural, que suscitou o interesse de artistas e engatilhou aquilo que Foster (1994) diz tratar-se de uma espécie de inveja, primeiro por parte do artista, por essa lógica, e, posteriormente, do etnógrafo em relação ao artista, quando este começou a reinventar os métodos etnográficos.

A escrita de cartas e diários teve um papel importante para o desenvolvimento de uma literatura feminina em tempos de profunda repressão, quando as mulheres que tinham o privilégio de saber escrever, não podiam publicar livros; eram escritoras anônimas ou criavam codinomes masculinos para terem sua escrita legitimada. As cartas e os diários eram espaços onde essas mulheres, apagadas dos gêneros dominantes da literatura, podiam escrever o que pensavam – e o que não era permitido. E, claro, se esquecer dos diários de campo na antropologia. As cartas e os diários também foram importantes, naquela época, para donas de casa sem pretensão literária, como apenas um espaço seguro e de encontros consigo mesmas. Talvez seja pelas escritas de si que o cinema epistolar se ancore na relação entre quem se corresponde e seu interlocutor, fazendo da correspondência uma forma cinematográfica de si, dentro do filme-diário e da vídeo-carta. Para Carla Italiano e Roberta Veiga (2015), “pensar o diário como dispositivo nos permite delimitar certas estratégias de filmagem, através das quais a subjetividade é construída em sua forma de aproximação e relação com o mundo e com a alteridade”.

O processo imagético se dá como instrumento de transmissão destas alteridades, pois elas produzem e reproduzem ideias. A imagem é polissêmica: se, por um lado, ela tem a capacidade de evocar e elucidar coisas que o texto não consegue expressar, por outro, ela é por demais aberta, e precisa de um discurso verbal para direcionar o olhar, a leitura, no sentido da discussão que o pesquisador quer desenvolver (Barbosa; Cunha, 2006). Além dis-

so, a imagem é polifônica por conter não só diversas vozes, mas diferentes olhares compartilhados. Nesse sentido, pensamos que a realização de uma pesquisa etnográfica aliada à produção de imagens compartilhadas intersubjetivas, ou seja, imagens produzidas em comum ou pela autorrepresentação etnográfica, possibilitam uma maior comunhão discursiva, uma antropologia engajada (Fabian, 2001), com o lugar de fala transferido para o mesmo tempo histórico e espaço do outro/a que sai de sua condição de estudo, tornando-se parceiro/a na construção dos saberes.

A cineasta e antropóloga Trinh T. Minh-Ha, em seu filme *Reassemblage – from the firelight to the screen* (1982)³, mostra que o importante não é *speak about but speak nearby*. Falar com e falar próximo é tentar transformar o “eu falo sobre ele para nós” em “eu e ele falamos de nós para vocês” (Caiuby Novaes, 2012, p. 24). Logo, esse olhar compartilhado e a relação a partir das imagens é o que almejamos com as vídeo-cartas.

A escrita cinematográfica se faz independentemente de uma pessoa se dirigir ou não a alguém, em um contexto de um movimento maior que é estabelecer uma relação. Estabelecemos essa relação, um movimento do corpo e dos afetos, um encontro do humano.

A imagem como arma múltipla: agências e a construção de uma trajetória indígena

A caça às imagens, a caça do eu (da autorrepresentação e autoestima) aliada à utilização desse poder de caça, ou seja, do

3 Nesse filme, a cineasta vietnamita radicada nos Estados Unidos reflete sobre a dificuldade em construir discursos objetivos sobre manifestações culturais. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J7atQb7Z5YM>. Acesso em: 28 jun. 2015.

empoderamento de portar o equipamento, o conhecimento não só técnico, mas como produção para registro, denúncia, documento e alteridade, tudo isso faz este artigo pensar a imagem como arma. O gesto de fotografar e de filmar é o gesto do caçador, como afirma o filósofo Vilém Flusser (1985). Jean Rouch, em entrevista realizada em julho de 1973, faz uma analogia com a câmera-armas, aspecto relevante para o cinetransê proposto por ele:

Para preparar um documentário sobre a caça ao leão permaneci longo tempo numa aldeia africana. As filmagens foram feitas num período de mais ou menos seis anos. Para as pessoas desta aldeia o cinema se tornou uma coisa familiar. Depois deste primeiro filme sobre a caça coletiva ao leão eles me pediram para filmar regularmente as caçadas. Fazer vários filmes sobre o mesmo assunto para eles é absolutamente natural e uma caçada sem a presença da câmera deixou de ser boa. O cinema se tornou parte da cerimônia; a câmera, uma arma para a caça. (Jean Rouch em depoimento a José Carlos Avellar, 1973, s.p).

O gesto de fotografar/filmar composto pelo cine-transê possui potência que, às vezes, transforma a/o operadora/operador da câmera em olho mecânico ou ouvido eletrônico (Sautchuk, 2013). McLuhan, no livro *Os meios de comunicação como extensões do homem* (1974), fala sobre as tecnologias e os meios de comunicação como extensões do homem, aludindo à câmera e à arma como extensões do olho: “se a flecha é uma extensão da mão e do braço, a espingarda é uma extensão do olho e dos dentes” (McLuhan, 1974, p. 383). O autor faz ainda uma analogia entre o surgimento da arma de fogo e da perspectiva, pois nela está a

pontaria,⁴ o alvo, “assim como a extensão do poder visual na alfabetização e na cultura escrita” (McLuhan, 1974, p. 383). Segundo Sautchuk (2013, p. 26),

a intenção não é suprimir a câmera ou domá-la completamente, para que ela não cause ruído nas relações diretas entre humanos. Ao contrário, ele assume que ela transfigura o etnógrafo (e o filmado) em outra coisa, e, a partir disto, o(s) coloca em condições de estabelecer relações de sentido, não com os indivíduos exatamente, mas com os processos que estão se desenvolvendo (possessão, colonialismo, caça etc.).

Patrícia aprendeu a filmar nas oficinas do Vídeo Nas Aldeias (VNA)⁵ com a câmera na mão, sem o uso do tripé. Esse contato mais íntimo com a câmera faz com que seu gesto de filmagem seja também mais íntimo, próximo, tendo, na maioria das vezes, um plano mais fechado. Vicent Carelli e Ana Carvalho (do projeto VNA) explicaram, em novembro de 2016, em Olinda quando estivemos lá, que, durante as oficinas, o projeto não recomenda o uso do tripé justamente para obter planos mais participativos, pessoais; uma filmagem que acompanhe as pessoas que estão sendo filmadas, mesmo quando estão sentadas. Essa recomendação busca, principalmente, fazer com que não se acomodem

-
- 4 Ao falar de pontaria, McLuhan (1974, p. 383) afirma que a “boa pontaria não é dom do nativo ou do homem do mato e sim do colono alfabetizado”, algo que refutamos e criticamos completamente, por achar que se trata de um ponto de vista etnocêntrico. Contudo, compreendemos que as assimilações e conceitos entre pontaria/perspectiva e arma/câmera/olho são relevantes para as hipóteses levantadas neste artigo.
- 5 Criado em 1986, Vídeo nas Aldeias (VNA) é um projeto precursor na área de produção audiovisual indígena no Brasil. O objetivo do projeto foi, desde o início, apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais e de uma produção compartilhada com os povos indígenas com os quais o VNA trabalha. Site do projeto disponível em: <http://videonasaldeias.org.br/2009>. Acesso em: 15 mai. 2018.

com o uso do tripé. Nas oficinas, as/os indígenas são alertadas/os quando seus planos estão fora de foco, mudam de luz e contraste por conta do movimento ou estão muito tremidos e sem estabilização da imagem. E assim, são ensinadas/os a melhorar seu processo de captação de imagens com a câmera na mão. Pensamos que aprender a filmar desta forma acaba por tornar muito intensa a relação entre a pessoa e a câmera. Há realmente um acoplamento corpóreo, em que o próprio corpo é um instrumento de filmagem, pois ele desempenha um papel semelhante ao do tripé e torna-se uma extensão da câmera *através* do olho.

Figura 1 – Patrícia com o equipamento das nossas vídeo-cartas



Fonte: arquivo de Sophia Pinheiro, 2016.

O corpo como instrumento de filmagem insere, nesse movimento, a câmera como uma arma múltipla. A importância do processo de realização destas imagens capturadas pelo envolvimento corpo-câmera-arma abrange as relações que podem ser criadas. A câmera está *com* as pessoas filmadas e/ou fotografadas e *com* o/a operador/a, ela não opera *sobre* elas/es. As relações de conhecimento, de afeto, de resistência e militância (por exemplo, durante um protesto na Fundação Nacional do Índio – Funai, a câmera foi manuseada junto ao corpo), enfim, as relações que esse dispositivo agrega são participativas – algo comum também no documentário indireto. São participações que envolvem improvisos e implicações, tornando a câmera uma arma também de conhecimento. Sautchuk (2013) assinala ainda:

É justamente no movimento e no envolvimento da câmera com as atividades e pessoas filmadas que Rouch (2003) vê surgir o seu efeito criativo (e epistêmico, poderíamos dizer), quando ela pode passar a incitar caçadas ou se torna parte de cerimônias, inclusive viabilizando o transe. Ora, mas essa participação, que envolve implicação e improvisação, tem seu correlato no manejo da câmera enquanto dispositivo técnico. Isto faz dela uma forma instantânea de conhecimento, isto é, ela demanda sínteses, aproximações, afastamentos no ato mesmo da observação. Podemos ver nestes aspectos uma aproximação fértil entre as noções da câmera rouchiana e da arma em Ingold (1986 e 2000) – ambos remetem a um acoplamento técnico absolutamente transformador, que pede, porém, uma vinculação dinâmica com os movimentos daqueles com quem se está relacionando, e que opera por sínteses *in situ*. Para Ingold, inclusive, a arma não apenas captura um animal, mas revela um mundo, é um dispositivo de percepção e de conhecimento. (Sautchuk, 2013, p. 26).

Muitos são os relatos dos primeiros contatos de povos tradicionais com câmeras fotográficas e de filmagem. Nesses contatos, o medo do equipamento remete à comparação da câmera a uma arma em riste, direta e complexa, apontada para o alvo. O próprio gesto da captura das imagens pode ser confundido, pois “o operador” busca o que representar através do visor. A câmera-armas é um dispositivo que dispara. Ativa, finalmente, o gesto fotográfico. Uma decisão última é tomada: apertar o gatilho. Segundo Flusser (1985, p. 20),

Tais considerações permitem resumir as características do gesto de fotografar: é gesto caçador no qual aparelho e fotógrafo se confundem, para formar unidade funcional inseparável. O propósito desse gesto unificado é produzir fotografias, isto é, superfícies nas quais se realizam simbolicamente cenas.

Acerca dessa câmera como arma de fazer visível, no debate de apresentação do processo de realização do seu novo longa-metragem durante a *Mostra olhar – um ato de resistência*,⁶ em 2015, Patrícia frisou:

Os sonhos e as palavras, tem que tocar o coração da gente. Existem poucas pessoas que possuem esse dom de tocar o coração, é o que minha avó diz. Poética são as palavras, por isso quero tocar o coração de vocês com esses filmes. Quero que eles sejam como uma flechada no coração de vocês.

Para além dessa *performance* da técnica, da percepção e do conhecimento da câmera como uma arma múltipla, entendemos

6 *Mostra Olhar: Um Ato de Resistência*, mesa redonda/encontro “Perspectivas atuais para existência dos mundos e dos cinemas indígenas” durante o *Forum.Doc.BH 2015*, Belo Horizonte, Brasil. Catálogo disponível em: http://www.forumdoc.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Catalogo_Vol2_site.pdf. Acesso em: 13 jun. 2016.

as imagens decorrentes desse processo também com múltiplas relações, sobretudo da imagem como arma de luta. Principalmente de luta como categoria nativa a favor dos direitos indígenas: para auxiliar na luta da terra, na requisição de pertença e no combate ao racismo, sexismo e demais desigualdades sociais. A autoimagem como uma possibilidade de exigir o protagonismo histórico que a população indígena tem de direito. Dessa forma, acreditamos que, metaforicamente, as/os cineastas indígenas são “antropófagas/os”⁷ das metodologias e técnicas imagéticas, para sua própria etnogênese. Em nosso trabalho, as imagens também estão como forma de nos armar de autocuidado, espiritualidade e de autoconhecimento.

Metodologias de um cinema epistolar

A realizadora Natuyu Txicão, codiretora do filme *Das crianças Ikpeng para o mundo* (2001), mostra nessa experiência fílmica quatro crianças Ikpeng que apresentam sua aldeia respondendo à vídeocarta das crianças da Sierra Maestra, em Cuba. Curiosas em conhecer crianças de outras culturas, elas pedem para que outros respondam à sua vídeo-carta. Na análise sobre o filme, Ruiz alude ao extracampo – nesse caso o “fora de quadro” – que o vídeo em forma de vídeocartas constitui: quando as crianças conversam com o espectador, “a composição do espaço cinematográfico extrapola a relação entre o que está dentro e fora do quadro, ou seja, deixa de estar restrita ao universo representado no filme, incluindo-nos, espectadores, na própria estrutura do documentário” (Ruiz, 2009, p. 64). Isso faz com que se incorpore no vídeo um terceiro espa-

7 Uma outra perspectiva à antropofagia da ingestão da cultura das imagens com o objetivo de apoderar-se de suas forças e de suas energias. Potências comunicativas, estéticas e interculturais.

ço – o universo do/a espectador/a – “como parte constitutiva do espaço cinemático, localizando-o no centro de uma triangulação entre o que vemos na tela, o que sabemos estar ao lado do que vemos e nós mesmos” (Ruiz, 2009, p. 64), torna o/a espectador/a invisível parte da narrativa fílmica e também um personagem, participando do jogo de perguntas e respostas elaborado pela estrutura da vídeo-carta.

Figura 2 – Frames do filme *Das crianças Ikpeng para o mundo* (2001)



Fonte: *Das crianças Ikpeng para o mundo* (2001), filme de Kumaré, Karané e Natuyu Yuwipo Txicão.

Na *Mostra Olhar: um ato de resistência*, durante uma mesa que reunia realizadores indígenas de algumas partes do mundo para discutir políticas para a difusão e consolidação do trabalho, algumas/alguns sugeriram ideias de vídeo-correspondências, vídeo-cartas, dizendo que conheciam um projeto iniciado em Cuba e que havia seguido para a Bolívia. Disseram que ficariam felizes de ver os processos de troca entre as indígenas e os indígenas de diversas partes do mundo e que esses processos fomentariam a criação de redes entre os cineastas indígenas. Deram o exemplo de poder ver como é a aldeia de Patrícia e de ela ver como seria a de outra pessoa, e que as edições poderiam ser feitas pela internet.

Durante nosso processo criativo para as vídeo-cartas, estive presente em uma mostra de filmes de correspondência durante o

festival de cinema *Doclisboa'16*, realizado em outubro de 2016, na cidade de Lisboa, Portugal. Na mostra, filmes como *Life may be* (2014), de Mania Akbari e Marks Cousins, e *Measures of Distance* (1988), de Mona Hatoum, instigaram-na bastante por suas temáticas provocantes das distâncias e dos afetos, da intimidade e dos corpos. Curiosamente, a mostra foi composta, em sua maioria, por filmes-cartas realizados por mulheres.

Na concepção inicial do Inter Povos, projeto do cineasta Andrea Tonacci com Vincent Carelli, que inspirou a fundação do Vídeo nas Aldeias, o vídeo seria usado para criar uma rede de diálogo entre diversas etnias indígenas, como afirma Carelli no *Dossiê Andrea Tonacci da Abraccine*:⁸ “o Andrea estava muito entusiasmado com o início deste novo trabalho: como seria o olhar do índio. Ele fez em 1978 para começar um recorrido dos Estados Unidos, Peru e Brasil, filmando em branco e preto mensagens de um povo para outro”. Desse modo, o processo proposto pelo Inter Povos seria o que hoje se compreende como as vídeo-cartas, ou seja, essa instigação metodológica fomentou inicialmente a criação desses dois projetos relevantes para a troca, utilização e produção das imagens pelos povos indígenas brasileiros.

O processo das vídeo-cartas, bastante usado em movimentos sociais e nos estudos de cinema e educação, é cunhado como filmes-cartas, discutido por Migliorin (2014, 2015) que utiliza o método como um dos exercícios do projeto Inventar com a Diferença. O autor frisa a horizontalidade das relações entre os sujeitos, na medida em que a prática do método é estabelecida de forma dialógica e abre uma multiplicidade de destinatários que o cinema virtualmente possui: “o filme-carta possui assim um aspecto relevante nos desafios do ensino: sem espectador não ficamos, ele existe,

8 *Dossiê Andrea Tonacci* realizado pela Abraccine. Disponível em: <https://abraccine.org/2017/01/22/carelli-tonacci>. Acesso em: 20 mai. 2017.

mesmo virtualmente, mesmo que a carta nunca seja aberta” (Migliorin, 2015, p. 158). As vídeo-cartas vão do realizador ao destinatário – muitas vezes, as/os próprias/os realizadoras/es são os destinatários, tornando-se espectadores inseridos dentro dessa conversa estabelecida pelas imagens. Migliorin (2014) evoca ainda a tradição do filme-carta como método cinematográfico, frágil e heterogêneo, tradição esta que inclui obras de realizadores como Chris Marker (*Lettre de Sibérie*, 1957), Jonas Mekas (*Correspondance Mekas – J. L. Guerin*, 2011), Abbas Kiarostami (*Victor Erice/Abbas Kiarostami: Correspondances*, 2007), Agnès Varda (*Ulysses*, 1982), Jean-Luc Godard (*Letter to Jane*, 1972), Chantal Akerman (*News from Home*, 1977), Eric Pawels (*Carta de um cineasta a sua filha*, 2000), Robert Kramer (*Dear Doc*, 1991), David Perlov (*Diary, 1973–1983*).

Em suas diferenças, os filmes e realizadores acima, com seus ensaios e filmes-carta, permitem mobilizar elementos centrais nos estudos e no desafio do cinema: a atuação, o *off*, o campo/fora de campo, o visível/não visível, articulados pela montagem e pelo quadro; as velocidades – cronológicas ou não-mensuráveis; a narrativa e as progressões, o estranhamento e a reflexividade, a suspensão, o distanciamento; a relação com o outro (Migliorin, 2014, p. 12).

Assim, ao colocar em relação o nosso fazer artístico, produzimos imagens coletivas e de perspectivas, criando um possível extracampo duplo por meio de nossas conversas, das imagens e por todo o extracampo que as decisões estéticas de Patrícia evocam através de sua cultura Mbyá-Guarani. Ao expor o processo, expomos também nossa atuação diante da câmera, nosso *off*, o campo/fora de campo e o visível/não visível, o tempo de duração dos planos e o *tempo* de quando filmar, intrínseco – em nossa experiência – ao *como* filmar; o estranhamento e a reflexividade, a suspensão, o distanciamento e quem somos.

Na primeira vez que falamos sobre a utilização da ideia das vídeo-cartas, Patrícia disse: “*só nunca trabalhei, nunca mandei vídeo-carta para ninguém, seria a primeira, você (Sophia) quem trouxe a ideia*”. Na ocasião, assistimos na aldeia Ko’enu ao filme *Cartas para Angola* (2012), na intenção de mostrar a ela como funciona este dispositivo e exibir uma de suas possibilidades. Após assistirmos ao filme, também assistimos outros projetos que usam a vídeo-carta como suporte, como o projeto-afetivo-poético independente, *Um dia você me manda uma carta*, que se propõe a (re)produzir vídeo-cartas feitas e espalhadas pelo mundo. Falamos das cartas de Van Gogh enviadas ao seu irmão Théo, das cartas da ilustradora Margaret Mee e, claro, da vídeo-carta feita por Natuyu Txicão e alguns dos vídeos da Associação das Mulheres Xinguanas com o Instituto Catitu. Quando Patrícia viu que as mulheres xinguanas cortavam o cordão umbilical das crianças com um bambu, ela disse: “*nós também fazemos assim!*”. Em 2016, assistimos à vídeoinstalação *Ymá Nhandehetama*, do artista Armando Queiroz e do indígena Guarani Almires Martins.⁹ Patrícia sentiu-se profundamente tocada com o vídeo de Almires, como me relatou, e, a partir daí, creio que ela pôde compreender mais da proposta “que eu trouxe”. Essas foram algumas referências que mostrei para explicar a proposta e Patrícia entender visualmente o que até então só conversávamos verbalmente:

Para mim, no nosso processo, percebi duas coisas: uma sobre o processo espiritual e outra é a visão diferente das coisas que a gente tinha. Amplamente, existia uma visão diferente e acho que foi preciso eu me esforçar um pouco para eu entender o que estava acontecendo desde que você me disse das vídeo-cartas e da obra. Porque por um lado era uma pessoa com pensamento juruá (branco) e

9 Disponível em: <https://vimeo.com/117503392>. Acesso em: 28 jun. 2015.

eu com meus pensamentos Mbyá. Principalmente quando eu compreendi a natureza do corpo, fui avançando mais um degrau no meu crescimento e fomos colocando nossa experiência pessoal nesse trabalho. (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, conversa informal, 2016).

Depois de ver todas essas imagens, Patrícia entendeu melhor e achou legal a ideia. Mesmo que tivesse sido eu a propô-la, ela já havia pensado em fazer isso com as/os Inuit do Canadá. Durante o trabalho de campo, em junho e julho de 2015, Patrícia estava com um celular para começarmos a trocar algumas vídeocartas e, em agosto do mesmo ano, ela viajou para mais uma residência artística no Canadá, e mandou vídeocartas e fotografias para mim.

Figura 3 - *Onde os meus pés pisaram.*



Fonte: arquivo de Patrícia Ferreira, 2015.

Com o intuito de viabilizar a proposta, resolvemos submeter as vídeo-cartas como projeto cultural no Edital do Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás, na linha de Artes Visuais denominada Criação de Obra Inédita. A obra foi contemplada no edital e, de maio a junho de 2016, passamos a executá-la. O projeto cultural também contemplava a compra de equipamentos para Patrícia e o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema – essa era uma demanda interna do coletivo –, para viabilizar as filmagens e fotografias do projeto e para que tivessem um equipamento deles, possibilitando-lhes criações futuras e o início do tão sonhado laboratório de audiovisual na aldeia.

Técnicas de pesquisa em diálogo para a construção de imagens

Em comunhão com o modo como Patrícia foi ensinada a filmar nas propostas metodológicas das oficinas do VNA, que, segundo ela, passam por um processo de referências visuais – assistindo filmes e, algumas vezes, produzindo a partir de situações cotidianas. Inicialmente sem roteiro, mas com temas delimitados, criamos alguns pontos sobre os quais poderíamos discorrer e mostrar em nossas filmagens. De saída, tentamos trocar algumas vídeocartas quando eu estava morando em Goiânia-GO, mostrando o meu dia a dia. Conversávamos muito via Facebook e trocávamos algumas imagens; enviávamos mais fotos, porém não conseguimos manter um “sistema” de troca de mensagens videográficas efetivo a distância.

Dessa maneira, percebemos que apenas estando na aldeia conseguiríamos executar a metodologia a contento. Contudo, al-

gumas indagações nos perturbavam, tais como: mas se não for a distância, ainda é vídeo-carta? Se não for um diálogo, com um vídeo de perguntas e respostas – assim como o filme de Natuyu –, ainda se enquadra na metodologia? Com o tempo, deixamos essas questões um pouco de lado e nos concentramos em aprofundar nossas relações a distância com as conversas via internet e em pensar em temas que pudéssemos discutir visualmente quando estivéssemos juntas. Em campo, filmando, percebi que, com as demandas do dia a dia dentro da aldeia, realmente seria bem difícil tirar um tempo para fazer isso se não nos dedicássemos exclusivamente a essa finalidade. Logo, constatamos que esse outro tempo vivido na aldeia interferiu na concepção do que seria a metodologia levada mais à risca, ou seja, a distância.

Entretanto, uma das coisas mais relevantes que aprendemos em nossos processos artísticos é que embora a ideia gestada no campo subjetivo não tenha sido executada da forma como pensamos, isto é, não seja visualmente o que foi concebido *a priori*, isso não descarta todo o processo de realização da obra e o resultado final dela. Sendo assim, não faríamos vídeo-cartas comigo mostrando a vida na cidade e Patrícia mostrando a vida dela na aldeia; nossas conversas *através* das imagens seriam juntas, dialogicamente, no mesmo espaço-tempo, de forma a estabelecer conexões entre nós duas, de dentro/fora e igual/diferente. Como dissemos, inicialmente, pensávamos que iríamos trocar essas imagens à distância, uma filmando “daqui” e a outra filmando “de lá”, e então postaríamos esses vídeos em alguma plataforma onde pudéssemos assisti-los (como Vimeo, Dropbox e até mesmo WhatsApp) e construiríamos nossa relação e nossas vídeocartas. Enganamo-nos. Nada do que havíamos pensado para essa execução aconteceu e fomos surpreendidas pelo acaso, pela reviravolta do processo e pelo próprio fluxo da vida que ditou as regras desse “jogo”.

A princípio, fiquei frustrada, por achar que a metodologia não daria certo. Hoje percebo o quanto esse sentimento de impotência foi crucial para que eu pudesse aprender com Patrícia sobre o tempo dela e sobre o silêncio Guarani. Angustiava-nos obter o resultado não apenas pela metodologia da pesquisa, mas pelo projeto que aprovamos e que exigia de nós um “produto artístico”. Decidimos, então, levar as vídeo-cartas para o trabalho de campo na aldeia e filmarmos com ambas presentes (em tempo e em espaço). Antes que eu fosse para a aldeia pela segunda vez, elaboramos os primeiros rascunhos, que foram discutidos entre nós, sobre o que queríamos falar e filmar. Por fim, chegamos às seguintes temáticas:

Corpo: sexualidade, menstruação, padrões estéticos, exercício antropológico de Patri me perguntando como eu me vejo representada pelo corpo branco. Isso também a afeta? Quais os “padrões estéticos” que estão sobre nós? Filmamos nossos corpos.

- 1) Relacionamento amoroso: ciúmes e insegurança, velhice, casamento, desejos e sexo.
- 2) Maternidade: criação das crianças, restrições alimentares e físicas, maternidade de Patrícia e aborto (espontâneo e desejado).
- 3) Nossa relação: a primeira vez que nos vimos e como ela me vê, o tempo.
- 4) Política: os direitos das mulheres Mbyá-Guarani perante o Estado.
- 5) Cartas: a carta de Patri para Pero Vaz Caminha, a colonização europeia e as questões indígenas atuais. Carta para Géssica (filha de Patrícia) no futuro.

Dispositivos técnicos

Sautchuk (2013) considera o uso dos dispositivos de imagem mais como modo da relação etnográfica que como meio para a apresentação de seus resultados. Segundo ele, em sua pesquisa, o que se desenrolava era uma aproximação etnográfica *através* da operação dos dispositivos de produção de imagem, em particular a câmera de vídeo, evidenciando a maior importância do processo etnográfico visual de sua pesquisa em detrimento do resultado: “Se abordo as imagens aqui mais como processo do que como produto é porque, desde o início da pesquisa, o registro em vídeo ressaltou como um meio potente para o engajamento etnográfico e a compreensão do significado das relações estabelecidas entre seres e coisas nesse contexto amazônico” (Sautchuk, 2013, p. 8).

Para Berger (2005), o que também está em jogo não é tanto o resultado – a linha desenhada –, mas o processo vivido: aquilo que o desenhador passa a enxergar e conhecer a partir da experiência de traçar o papel (Kuschnir, 2016). O tempo é alongado pela imersão do observador numa relação com quem (ou o que) observa (Berger, 2005). Fazendo, então, uma analogia entre o desenho e a câmera, para enfatizar o processo, primamos por uma câmera participativa (como etnografia participativa), perspectiva que não foi difícil de executar, justamente porque é dessa forma que Patrícia filma.

Para nossas filmagens, utilizamos um iPhone modelo 5S, duas câmeras Canon, uma T3i (minha) e uma T5i (adquirida pelo projeto aprovado e dada a Patrícia), e duas câmeras analógicas em 35mm, uma Olympus Trip e uma Canon Prima Junior DX. Algumas imagens foram captadas durante o dia, e à noite eram assistidas, tal como no processo do VNA; algumas cenas eram acordadas e negociadas seguindo nossos temas e outras não – abordarei nossa produção de imagens na próxima subseção. Levar as câmeras analógicas foi uma grande aventura, primeiro porque ensinei algu-

mas particularidades do equipamento para Patri – como inserir o filme, por exemplo –, e segundo porque a deixava nas mãos dela e das crianças da escola para que pudessem fotografar. E, claro, a imprevisibilidade do equipamento analógico sempre torna o resultado uma surpresa, visto não ser possível ver como a foto ficou e, muitas vezes, ela pode não se concretizar (pode queimar ou perder foco e enquadramento). É sempre uma surpresa o momento mágico e confidencial (Samain, 2016) da revelação do filme em 35mm: as fotos que possivelmente não ficariam “boas” aparecem legais, ao passo que as fotos pensadas, performadas, algumas vezes não dão certo. Mesmo que se tenha muito controle da técnica, para mim é o mesmo que trabalhar com o acaso.

Figura 4 – Fotografia analógica em 35mm de Patrícia e Ariel Ortega, seu companheiro



Fonte: arquivo de Sophia Pinheiro, 2016.

Ainda na analogia do desenho com a câmera, visto que os desenhos também desempenharam um papel fundamental dentro do meu campo etnográfico e imagético, Patrícia comenta:

Sim, e eu aprendi muitas coisas sobre desenho com você, foi o que tive mais interesse. Aprendi a desenhar no computador, aprendi a fazer flipbook, fizemos carimbos e estampas de camisetas. Por exemplo, depois que a gente trabalhou na escola com as crianças juntas (nós fizemos exercícios de criação de novos bichos para novos mundos) eu sempre levo essa ideia pras crianças de novo. Sempre repito em sala. (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, conversa informal, 2016).

Acerca destas aproximações, Grimshaw e Ravetz (2015) fazem uma reflexão que equipara o processo de filmar ao de desenhar:

Ver o processo fílmico como análogo ao ato de desenhar é compreendê-lo como uma forma de “conhecer com” em vez de conhecer a respeito. Mas concedemos que, no ponto em que Ingold e Taussig (2011) rejeitam o quadro de modo geral, o ato de fazer filmes nos confronta com tal quadro. O trabalho de Marshall, Rouch e MacDougall (bem como o nosso) pode ser compreendido como desenhos nos termos de Ingold e Taussig – traços de uma *câmera encarnada desenhada no mundo*. De fato, já argumentamos que, ao contrário da antropologia de Mead, o enquadramento desses autores é móvel e ocorre a partir de uma perspectiva fluida e situada. Todavia, ao enfatizar essas qualidades também quisemos manter o embate dialético entre alternativas abertas de mover-se fluidamente com experiência e ações seletivas de *enquadrar* tal experiência. É precisamente essa tensão dialética que gera maior conscientização e novas formas de pensar. (Grimshaw; Ravetz, 2015, p. 28, tradução nossa).

Tal reflexão interessa-me justamente em razão de minha investigação com ambas as práticas, e a noção de *câmera encarnada desenhada no mundo* traduz muito desses usos para mim. Possuir uma *câmera encarnada* me faz lembrar do fotógrafo esloveno Evgen Bavcar (2003), quando escreve que a fotografia é uma escrita feita de luz – nessa perspectiva, também podemos desenhar, isto é, realizar traços com a câmera. O corpo, sobretudo, opera esses dois procedimentos: ao portar a câmera e o lápis, as mãos operam ambos, chegando a torná-los quase como uma extensão de si mesmas. Como uma resposta para Ingold (2013), Grimshaw e Ravetz (2015) tensionam a contribuição do desenho para a antropologia salientando o fato de que o filme se compromete inevitavelmente com o enquadramento, enquanto o desenho permanece aberto. Por outro lado, mesmo o desenho de observação ou etnográfico já possui um enquadramento daquilo que se quer mostrar, da ação e da invenção do real. Para mim, as duas práticas não trabalham em contraste, mas em conjunto – principalmente se pensarmos em cineastas que desenharam. Por isso, é somente ao considerar os rendimentos de ambas as práticas que Grimshaw e Ravetz pensam a possibilidade de uma visão mais radical da antropologia, em que esta poderá ser considerada uma “prática de fazer imagens”.

Entendo desenhar com a câmera como a atitude de se estar atenta/o ao processo, à observação e ao experimento. Algo análogo a traçar o papel, desenhar a cena, enquadrá-la e colocá-la em uma moldura pode ser pensar nas linhas que desenharam as pessoas e os objetos. Uma escolha feita a partir de um olhar sutil que pode ver uma pessoa e reparar nas linhas do rosto que se conectam ao pescoço, que por sua vez se encontram com as linhas que desenharam a roupa que essa pessoa veste. Pode ser um chamado à sensibilização do olhar antropológico para essas linhas que traçam

a realidade. Uma relação que desliza entre o ouvido e o olho (Trinh, 2016), entre o diário de campo e a câmera.

A virada etnográfica da arte contemporânea, um paradigma da arte *quasi*-antropológica, de acordo com Foster (1994), é a virada do *artista como etnógrafo*, impulsionada pela relativa autoconsciência do método etnográfico e pela alteridade, cultura, contexto, *interdisciplinaridade* e a recente autocrítica da antropologia. Em 2016, na 32a Bienal de Arte de São Paulo, *Incerteza Viva*, várias/os foram as/os artistas¹⁰ que utilizaram o método etnográfico como processo e método artístico, como a participação do VNA na exposição. Portanto, em nosso modo de ver, uma virada artística pela antropologia visual se faz necessária. O escrever antropológico (através da escrita por palavras e/ou imagens) é, sobretudo, construído a partir das relações, assim como fizemos em nosso processo criativo de vídeo. Observamos a criação não como algo dado, mas como também um processo relacional. Assim, a diferença só pode ser produtiva se trazida para a arena da contradição dialética.

O processo de realização das nossas imagens

O risco de se lançar ao encontro da outra sem saber o que irá acontecer é uma das coisas fascinantes da vida. Na antropologia, esse risco é constante, principalmente para mim, que comecei meus estudos nas artes visuais e me vi lendo Malinowski e Stra-

10 Dentre eles e elas, destaco Jonathas de Andrade, com o filme *O peixe* (2016), situado num território híbrido entre documentário e ficção, que dialoga com a tradição etnográfica do audiovisual; destaco também Barbara Wagner, com o filme *Estás vendo coisas* (2016), que apresenta uma incursão ao mundo musical e audiovisual da efervescente cena brega da periferia recifense. Essa obra de *etnoficção* cria um videoclipe com personagens reais e utiliza o recorte do corpo popular para promover uma reflexão sobre o mundo de consumo e mobilidade social nas periferias, dando voz e expressão aos próprios sujeitos.

thern – avidamente – para acompanhar minhas/meus colegas de mestrado, oriundas/os das ciências sociais. O risco de se lançar ao desconhecido, mesmo lendo todo o material teórico, me acompanhou desde o dia que vi Patrícia pela primeira vez, em 2016, até o último dia do trabalho de campo na aldeia Ko'enju, em julho de 2017, até hoje, por exemplo, na escrita deste artigo e em como articular nossos pensamentos em conjunto.

De antemão, possuo algumas hipóteses para minha insegurança em filmá-la e para honrar toda sua produção de pensamento artístico. A problematização da imagem “do outro” sempre me perturbava, mesmo sabendo que o meu estar ali era de uma maneira sincera. Preocupava-me o respeito pela utilização da imagem dela considerando o contexto de uso das imagens das mulheres indígenas que foram (e são) representadas de forma estereotipada e violenta. O fato de nunca ter estado em uma aldeia indígena nem de ter negociado um processo de filmagem com alguém, o fato de ela ser uma cineasta e coautora das imagens, foram também desafios, principalmente para o meu fazer artístico, que é solitário. Tudo era novo. Às vezes, parecia que ela sempre estava na desconfiança – penso eu –, sobretudo por enfrentar alguns problemas com a diretora branca da escola. Soma-se a isso minha circunstância de chegada na aldeia, oriunda de um lugar desconhecido, um estado muito longe do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina (estados estes muito mais próximos das aldeias Mbyá do que Goiás), e sem nenhuma “indicação”, no sentido de que não havia ninguém para nos apresentar, como um grupo de pesquisa ou alguém ligado a ela e a sua família que pudesse intermediar nossa relação.

Apenas depois de muito tempo, Patrícia contou-me sua versão sobre o nosso primeiro encontro, em uma vídeo-carta filmada durante um festival de cinema em que ela participou como júri. Combinamos de filmar Patrícia contando para uma amiga, que es-

tava na mesa conosco, as impressões dela sobre a primeira vez que nos vimos, e o fiz com meu celular:

A Sophia disse: vou para a Aldeia. Eu não acreditava que ela ia, né. Aí eu disse: tá bom. A gente estava em Porto Alegre e aí ela falou: ah, tá a gente vai se encontrar. Aí eu marcava, e aí eu fugia dela, eu evitava me encontrar com ela. Na real, eu achava que ela ia ser muito chata. Não estava muito a fim de conversar com ela. Eu só falei o horário que ia embora de Porto Alegre, já bem tarde, achando que ela ia desistir, estava muito frio. Nosso ônibus saía às 23h da noite. E para evitar da gente conversar muito também, eu fui quase no horário do ônibus, umas dez e pouco... Aí já embarcando a Sophia estava lá e apareceu: “oiiii”. E ela cheia de roupas por conta do frio... Aí eu pensei: hmm, é a Sophia! (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, vídeo–carta, 2016).

E deu um sorriso para o vídeo. Enquanto narrava, Patrícia parou de falar, virou para mim e disse: “*você não está escutando, tá?*” E riu. Continuou a história:

Aí a gente se conheceu ali e ela falou que ia pra Aldeia de novo e aí eu falei tá bom, pode ir. E depois de dois dias ela foi e ela escreveu: “tô em São Miguel” e aí falei pra Ariel: “vamos buscar ela?” Aí nós fomos e aí nos conhecemos desse jeito. (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, vídeo–carta, 2016).

Depois, ela me disse que sempre hesitou em me contar esta história justamente porque me evitou no início. O risco desse encontro com o outro provavelmente é mais delicado sob uma ótica antropológica. Criar relações não é uma situação fácil, mas mantê-las, e até mesmo desfazer-se delas, é algo mais complexo. Aqui, abriremos um parêntesis para discorrer sobre algumas ocasiões que vivemos para tentar desvelar os motivos que me deixaram

tão insegura em filmá-la ou fotografá-la. Em Ko'enju, conversamos algumas vezes sobre a antropologia. Patrícia me explicou que, para ela e para os Guarani, a antropologia é desnecessária, porque aparentemente não serve para nada, uma vez que diz mais sobre si e sobre quem a faz:

Não me incomodo com os pesquisadores aqui em casa porque quem se esforça para estar aqui são vocês. Sempre tive que me perguntar quais são as ações e quais são as partes da minha cultura. Até que ponto termina minha cultura e começa a outra. Penso muito nisso quando faço um trabalho e fico conversando com alguém de outra cultura. O que mais me possibilitou a entender isso, foram as práticas e ações diferentes que nós duas seguimos em determinado espaço, crenças, valores e modos de agir em determinado assunto ou momento. Ou seja, isso me deu um sentido das coisas. Eu compreendi que isso é a nossa identidade própria de cada uma e apesar de sermos tão iguais - no meu modo de pensar, somos iguais porque somos duas mulheres imperfeitas no mundo imperfeito, dois seres imperfeitos - e ao mesmo tempo, também somos diferentes. Ao mesmo tempo somos iguais e diferentes. Tivemos que nos adaptar as nossas condições de existência e transformar nossas realidades. Você veio para minha aldeia e isso foi fruto de um esforço coletivo, pelo aprimoramento de valores culturais e materiais. Digo esforço coletivo porque minha família te acolheu, sendo que você era de fora e nós tivemos um esforço de tentar compreender você e você, Sophia, de nos compreender. E isso foi fundamental para entender os nossos valores morais e éticos que guiaram nossos comportamentos, nossa relação e a nossa obra. Entender como esses valores internalizaram em nós e em como isso conduziu nossa relação, em relação de uma com a outra. Primeiramente, nós aceitamos o desafio de nos mudar, de nos compreender. (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, conversa informal, 2017).

Ela só não entendia os/as pesquisadores/as que não compartilhavam seu campo, ou seja, que faziam uma pesquisa solitária, sem o envolvimento de outras pessoas. Acerca desse assunto, transcrevo a seguir um trecho de meu diário de campo:

Patri me perguntou o que mais achei de diferente na aldeia e se essa é minha primeira vez em uma aldeia. Eu disse que sim e ela e Ariel me disseram que não sou uma pessoa chata de ter na aldeia, que sou independente e não fico toda hora perguntando se pode fazer isso ou aquilo. Que sou uma pessoa legal e que não sou uma pesquisadora que fica como se aldeia fosse um lugar estranho. Faço comida, me insiro nas atividades... Patri me deu um papel para eu responder – um questionário que a Alice deu a ela responder com perguntas para o TCC em magistério de Alice. Ela foi a antropóloga. Perguntei o que ela ia fazer com as minhas respostas e ela disse que ia deixar no mural da Escola para todos verem. Fiquei com vergonha, mas vi que realmente era uma boa ideia, afinal, não é mais ou menos isso que farei com ela? Ela disse que ia dar esse questionário para todo *juruá* que fosse lá fazer pesquisa. (Diário de campo, maio 2016).

Dizemos tudo isso por acharmos que esse contexto também se reflete na intimidade que criamos e em minhas incertezas em filmá-la, mais precisamente em decidir *quando* filmá-la. Esse *quando*, esse *tempo* disponível, quem me ditava era ela; afinal, eu tinha receio de incomodá-la em suas atividades cotidianas. Contudo, como estava em trabalho de campo, como antropóloga e como artista que criaria uma obra com ela, quando os equipamentos de filmagem chegaram, as negociações e os processos se fizeram necessários, pois antes filmávamos por celular e de forma mais espontânea – materiais preciosos também. O processo de negociação (vale frisar que a negociação é um dos dispositivos do

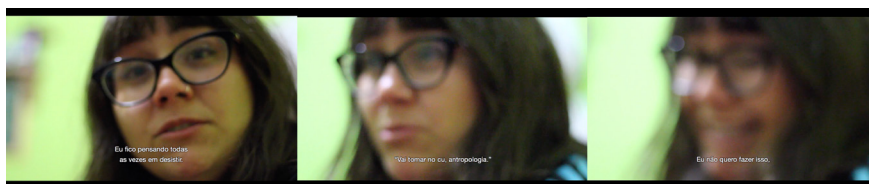
documentário) foi gestado desde minha primeira vinda a campo e nas delimitações dos temas que poderíamos desenvolver. Em 2016, minha segunda vez na aldeia e época em que começaríamos a filmar o projeto, combinamos de filmar primeiro a feitura do *Kaguijy*,¹¹ que Elsa (sua mãe) prepararia e ensinaria a Gécica (sua filha) – esse foi o arranjo que mais deu certo –, e depois os outros temas das vídeo-cartas.

As filmagens para o projeto foram realizadas nos últimos dez dias de minha estadia na aldeia; Patrícia passava por problemas de saúde na família e em seu trabalho na escola. Ela se isolou e não conversava mais comigo abertamente. Eu estava completamente angustiada e ansiosa, pois em três dias eu voltaria para minha casa e nós precisávamos filmar por causa do edital. Até que um dia fui conversar com ela e comecei a chorar. Ela pegou a câmera e começou a me filmar, perguntando por que eu estava chorando. Expus meus conflitos em estar ali, como mulher, como antropóloga, como artista e filmando. Ela me pediu desculpas por não saber expressar o que estava sentindo, explicou toda a angústia que também havia dentro dela, e começamos a filmar nossa conversa, que foi se desdobrando até abranger alguns temas das vídeo-cartas que havíamos combinado. Iniciamos a conversa expondo nossas fragilidades, nossos medos; conversamos sobre a relação com nossas mães, as ausências de nossos pais e as doenças que somatizávamos e atingiam nosso corpo. Depois, falamos da relação entre homens e mulheres Mbyá, entre corpo *jurua* (branco) e corpo Mbyá, da criação das crianças, do sexo, da relação dela com a escola e com os não indígenas, e até de uma carta para Gécica no futuro, contendo alguns dos ensinamentos de Patrícia para ela:

11 Bebida sagrada fermentada de avaxí (“milho”) feita só por mulheres, usada para alimentar a alma.

Eu acho que sobre todas as coisas houve uma diferença cultural. E acho que não poderia haver uma evolução espiritual para nós duas sem a nossa abertura de compreensão para nossos dois mundos. Dessa forma, foi possível alcançar nosso objetivo, pelo menos pra mim. Houve uma espécie de consciência de nós duas, como humanas. Foi muito rápida nossa elevação para ver o amor, para ver nosso interior e a realidade de cada uma. E acho que quando a gente percebeu essa verdade fomos acolhidas uma pela outra. Nosso amor começou a se manifestar em cada uma das coisas e no ambiente em si. E assim, todo o processo pra mim foi uma busca espiritual de vida cada vez mais maravilhosa, colocada entre nós duas. (Patrícia Ferreira Pará Yxapy, conversa informal, 2017).

Figura 5 – Frame do trecho da conversa de Sophia com Patrícia no filme *Teko Haxy – ser imperfeita* (2018)



Fonte: arquivo de Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro, 2018.

Nessa conversa, marcamos de ir à aldeia Tamanduá, no fim de semana, para ver o parente dela que estava doente e a família, e fazermos uma filmagem dos nossos corpos no rio de lá. Em Tamanduá, não conseguimos filmar, pois Patrícia estava ainda mais distante e teve que ir para a casa de reza ao perceber que estava doente. O *karaí* e a *kunhã karaí*¹² tiraram as pedrinhas do cora-

12 Lideranças espirituais, como os Mbyá-Guarani chamam aos xamãs. *Karaí* atribui-se ao homem e *kunhã karaí* às mulheres.

ção de Patri, que a estavam deixando doente e esquisita. Eu ainda estava angustiada, mesmo entendendo toda a situação. Foi então que, na volta para Ko'enju, quando atravessávamos a fronteira entre Argentina e Brasil, que ela viu o rio e disse: "*vamos filmar aqui? Acho que podemos tomar banho e ficar pelada aqui, o que acha?*". Nesse momento, entendi tudo o que ela me explicava, sobre a importância dos momentos em que ficava sozinha e em silêncio, sobre empatia e coetaneidade (Fabian, 2013). Não filmamos nossos corpos, mas fizemos as imagens da carta dela para Pero Vaz Caminha e aos colonizadores, na fronteira, durante o anoitecer. Nesse mesmo dia, no caminho de volta para a aldeia, ela me explicou sobre o *nhe'e* ("alma") da palavra, sobre a palavra sagrada e, mais uma vez, sobre a importância do silêncio – o estado meditativo. O espírito é a palavra, e ela tem substância.

Figura 6 – Frame do filme *Teko Haxy – ser imperfeita* (2018), conversa na fronteira



Fonte: arquivo de Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro, 2018.

Em nossos acordos de filmagens e em nosso calendário, tivemos algumas incompatibilidades, um movimento duplo de se adequar uma ao tempo da outra. Um jogo de espelhos complexo de reconhecimento da construção do sujeito em todo lugar, em que se aprende a *ver* o mundo através do que Bahri (2013, p. 683) chama de “lógica da adjacência”: “leríamos, então, as mulheres no mundo não como iguais, mas como vizinhas, como ‘moradoras próximas’ cuja adjacência pode tornar-se mais significativa [...] leríamos o mundo não como único (no sentido de já estar unido), mas como um conjunto” (Bahri, 2013, p. 683).

Por fim, *através* dos nossos conflitos subjetivos e coletivos, bem de nossas formas de *ver* o mundo, essas duas filmagens – que considero o coração de nossa relação a partir das vídeo-cartas – exemplificam nosso processo investigativo na realização das metodologias desta pesquisa. É um risco, pois lançar-se na incerteza pode não dar certo, mas até o que “não deu certo” nesta pesquisa é importante e fez parte do processo, como salienta MacDougall (1975, p. 128, tradução nossa): “conjecturar que um filme não precisa ser uma *performance* estética ou científica: ele pode se tornar a arena de uma investigação”. Na presença desse “campo” investigativo, a abordagem das imagens, por meio do desenho e da câmera, explora justamente a aproximação e a tensão desses métodos. Para Grimshaw e Ravetz (2015, p. 9, tradução nossa): “subjaz à sua abordagem uma oposição entre o lápis e a câmera, entre ‘fazer’ e ‘tomar’, entre formas restritivas e generativas de investigação”. É nesse lugar, entre eu e a outra, entre observar o real e inventar o real, do lápis à câmera, entre fazer e esperar acontecer e entre as incertezas, é aqui que nossa relação se estreita, gerando – como duas mulheres que podem gerar a vida – possibilidades estéticas e políticas por meio das vídeo-cartas. É nesse lugar que

Patrícia localiza-se como uma dobra no tempo, de passado, presente e futuro. Um tempo que eu aprendi a ter.

A videografia do encontro: fazer filmes e fazer-se

Para concluirmos, *atravessadas/os* pelas imagens nós fomos, até aqui – você, leitora e leitor, e nós, Patrícia e eu. Dessa *travessia*, desse *atravessamento*, não saímos as/os mesmas/os desde que começamos nossa relação por aqui. E é assim que nos sentimos, não somos mais as mesmas desde o início dessa escrita. Estamos neste “lugar impossível” – conforme Foster (2017) explicita em alusão a Walter Benjamin. Joguei-me numa *aventura existencial* (Carelli, 2011), me vi e fiz as pazes comigo mesma.

Estimuladas por situações que tinham a ver com nossas vidas, criamos uma interlocução – colocamos em relação nossas vozes – e, mesmo que eu tenha proposto a ela uma metodologia nova, as demandas de filmagem partiam de Patrícia. Fui eu quem recebi. No limite, as vídeo-cartas não se deram como imaginávamos no início da pesquisa. Contudo, sistematizaram nossa relação, e foram pontos de encontro – como são até hoje. Nossas trocas de mensagens videográficas e fotográficas foram criadas em diálogo, em conversas íntimas e momentos pré-acordados. As vídeo-cartas foram vetores para que pudessémos experenciar na prática e em nossas trocas o que é imagem como arma para Patrícia e para mim, e como é nossa concepção de imagem. De nossa experiência, saímos com uma pergunta: por que é tão difícil estar sob o risco do encontro e da diferença?

A estética dos nossos vídeos é caseira, é um experimento visual feito por duas mulheres de diferentes mundos que criaram um mundo dentre essas diferenças. Acredito que existam muitos mundos e fico feliz de poder habitar um deles com Patrícia. Em

nosso processo, me compreendi um pouco mais, respeitei e compreendi a outra nos pontos divergentes e convergentes, criei um novo estado dentro do humano. O que de mais verdadeiro nossa obra pode oferecer é a justeza das nossas imagens. Trazemos à tona uma questão pouquíssimo discutida na antropologia, nas artes visuais e no cinema, que é “as questões das mulheres”: a casa, a maternidade, a mulher como esposa – mas no viés subjetivo. Vale lembrar que as autoras Lasmar (1999) e Overing (1986) afirmam que a desvalorização dos papéis femininos nas populações indígenas é também a desvalorização universal do domínio doméstico.

Assim, encerramos com um frame do nosso filme, em *mise-en-scène* criada por Patrícia, de mim matando uma galinha. Ela quis me filmar e me ensinar a matar uma galinha. Expomos aqui uma imagem de todo esse processo que durou um dia inteiro, desde matá-la, tirar as penas, que são usadas para artesanato, cortar e saber qual o melhor corte e quem pode comer as partes da galinha (por exemplo, as meninas que estão no início da menstruação não podem comer o pé da galinha). Patrícia disse: “*esse foi um teste para você, para ver se você podia mesmo ser minha amiga*”.

Figura 7 – Frame do filme Teko Haxy – ser imperfeita (2018)



Fonte: arquivo de Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro, 2018.

Patrícia, diz aos brancos, na vídeo-carta que fizemos na fronteira, “*acho que vocês queriam que a gente não existisse*”, no limite ela também remete a mim. Mas, ainda sim, somos nós, Patrícia e Sophia, vulgo “mulher branca” e “mulher indígena” criando uma obra artística juntas, e isso sim pode ser uma arma para rasgar o peito de todo olhar com viés etnocêntrico, etnocida, preconceituoso e machista. Nós nos filmamos marcando nosso espaço como mulheres. E foi uma experiência do nosso feminino. Um mergulho em ser imperfeita. Diante da câmera, ficcionalizamos o real, mas também colocamos nossos assuntos mais íntimos. Nossa relevância foi deixar nossa relação – criada através das imagens – nos guiar.

Referências

- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, mai./ago. 2013.
- BARBOSA, A. et al. *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Fapesp; Terceiro Nome, 2016.
- BERGER, John. *Berger on Drawing*. Aghabullogue: Occasional Press, 2005.
- BAVCAR, Evgen. *Memória do Brasil*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 13, n. 31, p. 11-29, jul./dez. 2012.

CARELLI, Vincent. Um novo olhar, uma nova imagem. In: CARVALHO, Ana; CARVALHO, Ernesto; CARELLI, Vincent (org.). *Vídeo nas Aldeias: 25 anos*. São Paulo: Itaú: Natura, 2011.

FABIAN, Johannes. *Anthropology with attitude*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2001.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como o antropólogo estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985 [1920].

FOSTER, Hal. The Artist as Ethnographer? In: FISHER, Jean (Ed.). *Global Visions: Towards a new internationalism in the visual arts*. London: Kala Press, 1994.

FOSTER, Hal. O artista como etnógrafo. In: *O retorno do real: a vanguarda no final do século XX*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 159-186.

GRIMSHAW, Ann; RAVETZ, Amanda. Drawing with a camera? Ethnographic film and transformative anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, issue 2, p. 255-275, 2015. Disponível em: <<https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9655.12161>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

INGOLD, Tim. *Making anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge, 2013.

KUSCHNIR, Karina. A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas.

Cadernos de Arte e Antropologia, Salvador, v. 5, n. 2, 2016. Disponível em: <http://cadernosaa.revues.org/1095>. Acesso em: 13 set. 2020.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, p. 143-156, 1999.

MacDOUGALL, David. Beyond observational cinema. *In: HOCKINGS, Paul (Ed.). Principles of visual anthropology*. New York, NY: Mouton de Gruyter, 1975. p. 115-132.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARIN, Nadja; MORGADO, Paula. Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes. *In: BARBOSA, A. et al. A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Fapesp; Terceiro Nome, 2016. p. 87-108.

McLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Trad. Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1974.

MIGLIORIN, Cezar. O ensino de cinema e a experiência do filme-carta. *E-compós*, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, Brasília, DF, v. 17, n. 1, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/1045/758>>. Acesso em: 20 mai. 2017.

OVERING, Joanna. Men control women?: the Catch-22 in gender analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, v. 1, n. 2, p. 135-56, 1986.

PINHEIRO, Sophia Ferreira. *A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

ROUCH, Jean. La caméra et les hommes. *In: FRANCE, Claudine. Pour une anthropologie visuelle*. Paris: La Haye; New York: Mouton Éditeur, 1979 [1973].

ROUCH, Jean. Transcrição de depoimento no encontro anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – julho de 1973. *In: AVELLAR, José Carlos. Le maître fou do cinema-verdade. 1973* [material não mais disponível na internet]

RUIZ Coraci B. *Documentário-dispositivo e vídeo-cartas: aproximações*. 2009. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

SAMAIN, Etienne. Vestígios de um diário fotográfico. *GIS – Gesto, Imagem e Som*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 214 –228, jun. 2016.

SAUTCHUK, Carlos E. *Cine-arma: a poiesis de filmar e pescar*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2013. (Série Antropologia, 440)

TAUSSIG, Michael. *I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks, namely my own*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011.

TRINH, Minh-ha T. Diferente de você/Como você: mulheres pós-coloniais e as questões interligadas da identidade e da diferença. Trad. Augusto de Castro. *In: Forumdoc. BH 2012*. Belo Horizonte, 2012. p. 201-206. (Catálogo)

TRINH, Minh-ha T. Olho mecânico, ouvido eletrônico, e a atração da autenticidade. *In: BARBOSA, A. et al. A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

VEIGA, Roberta. ITALIANO, Carla. O diário como dispositivo e o efeito do eu no cinema: Akerman e Perlov. *Contemporanea*, revista de comunicação e cultura, Salvador, v. 13, n. 3, p. 708-724, set.-dez. 2015.

8. Interações Munduruku no mundo virtual: o exercício de intencionalidades comunicacionais através da análise de postagens no YouTube

Romy Guimarães Cabral¹

Introdução

O ensaio em perspectiva abordará a interação-atuação do povo Munduruku na web – rede mundial de computadores. Inspirada nas ideias de Bauman (2014), a elaboração dar-se-á no sentido de perceber como esse povo se vê, como eles são, a partir

1 Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-DAN/Ufam). Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação na mesma universidade (PPGE-Faced/Ufam). Especialista em Gestão em Etnodesenvolvimento (Fundação Ford/Museu Nacional/ICHL-Ufam), e graduada em Pedagogia (Faced/Ufam). Docente do quadro de professores da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

da ótica da pesquisadora, e como querem parecer à comunidade global. Pretende-se captar a performance em si.

No Estado do Pará, foco de nosso estudo, a população Munduruku concentra-se majoritariamente na Terra Indígena de mesmo nome, sendo a maioria das aldeias localizadas no rio Cururu, afluente do Tapajós. Esta terra situa-se na Reserva Florestal de Mundurucânia, área de garimpo também explorada pelos próprios Munduruku.

Para fins de comunicação externa ou intra-aldeia, usam a língua portuguesa como segunda língua. Nesse viés, a abordagem interacionista se faz precisa para subsidiar estudos de *performance cultural*. Recorrentemente, haverá nos meandros subjetivos e laborais o encontro ou apoio teórico de áreas do conhecimento para além da Linguística, como a Antropologia, a Psicologia, a Sociologia e a Filosofia. Assim, seguiremos pela compreensão de Coupland (2007 apud Bauman, 2014), que considera a performance como processo comunicacional, tanto em termos de capacidade como de habilidade, com atenção para a análise do repertório, ou seja, dos discursos escolhidos.

O estudo partirá da análise de dois vídeos socializados no canal do YouTube, um feito por um Munduruku e o outro feito com o consentimento do povo Munduruku. A língua de comunicação, em alguns momentos, é munduruku e, em outros, é português. A língua munduruku é proveniente do tronco linguístico Tupi, considerada por muitos uma língua de “tupi impuro”, por ser de fala específica em relação a outras línguas de mesmo tronco.

Considerando que a língua é um sistema de signos (Saussure, 1996) que funcionam convencionalmente, trataremos aqui da diáde “significante – significado” como um sistema único de compreensão, ou seja, trabalharemos com a imagem acústica e o conceito que o povo Munduruku vem transmitindo através das redes

sociais, para tentar descortinar o que se quer evidenciar / mostrar / materializar / virtualizar / viralizar / propagar / incutir.

O povo Munduruku (para fins de imersão)

O primeiro registro que se tem do povo Munduruku data do século XVIII, quando os colonizadores portugueses buscavam o domínio das regiões que circundavam os rios Tapajós e Madeira – Estados do Grão-Pará e Rio Negro (atualmente, Estados do Pará e do Amazonas).

Este tipo de investida, pelos portugueses, deu-se em virtude do fato de os espanhóis estarem em plena negociação de fronteiras, fato que foi legalizado com o Tratado de Madri, em 1750. Somente em 1768 é que houve um registro efetivo acerca deste povo, o qual, segundo Santos (1995), foi feito pelo Vigário Geral do Rio Negro, o Padre José Monteiro de Noronha, nestes termos: “Neste furo [Arariá] desembocam os rios Abacaxis, Canumá e Maué, o qual é habitado de muito gentio, cujas nações são: sapupé, comani, aitouariá, acaraiuará, brauará, uarupá, maturucu, curitiá” (Noronha apud Santos, 1995, p. 7).

O povo Munduruku, originariamente de língua Tupi, era conhecido como “os cortadores de cabeça”, porque tomavam como troféu as cabeças decepadas dos inimigos. Tal prática tinha um significado ritual e representava prestígio diante dos seus, além de abundância de alimentos de caça. Esse povo pode ser identificado como proveniente de uma aldeia chamada Nicodemus, localizada no rio Cururu, uma das nascentes do rio Tapajós, local estrategicamente escolhido por dificultar a invasão ou ataques de povos guerreiros.

Eram pessoas de porte muito forte, altos, pele clara, de expressão marcante, cabelos negros brilhantes cortados na altura da

testa, costumavam usar pinturas por todo o corpo – linhas horizontais e verticais, além de tatuarem o rosto com um desenho que mais parecia uma malhadeira. Essas pinturas eram tatuagens feitas pelas velhas da aldeia, que cravavam espinhos (como o de pupunheira) nos locais do corpo a serem tatuados. Só colocavam a substância que tingia quando cessasse o sangramento, dando um tom azulado às pinturas corporais.

Praticavam a agricultura de roça, pescavam, caçavam e coletavam alimentos. Viviam em aldeias fixas, onde a mulher tinha papel secundário na organização social deste povo, mesmo os casamentos sendo de ordem matrilocal (quando o homem passa a morar na aldeia onde vive a mulher escolhida para esposa), e apesar de elas participarem habilmente dos embates, quando necessário, a ponto de serem confundidas com as Amazonas (etnia guerreira composta somente por mulheres).

As aldeias Munduruku eram estruturadas da seguinte forma: uma praça ao centro e, ao redor desta, uma “casa-dos-homens” – onde viviam/residiam e se reuniam em conselho, para assuntos de guerra, de trabalho, de cunho político, social, religioso e outros – “ali, tocavam as trombetas sagradas, longe do olhar feminino” (Santos, 1995, p. 10). Havia também de três a cinco “casas de moradia” (onde ficavam as mulheres e as crianças).

Conforme Santos (1995), desde 1770 tem-se informações acerca das lutas entre os Munduruku e outros povos indígenas, como os Parintintin, os Maué (hoje conhecidos como Sateré-Mawé), os Arara e os Mura, com os quais costumavam guerrear. Vale ressaltar que jamais saíam para guerrear sem antes deixar em suas aldeias guerreiros e guerreiras prontos(as) a defender aqueles que ficavam ou mesmo para cuidar do suprimento de alimentos. Pode-se dizer, também, que o ato da luta fazia parte do *ser* Munduru-

ku, posto que havia toda uma preparação corporal e espiritual que antecedia qualquer conflito armado.

Ao iniciar um conflito, geralmente desencadeado durante a madrugada, praticavam um ritual *sui generis*: cercavam a aldeia pretendida para combate, onde dois *muchacháanyen* (espécie de guardião, responsável por soar um instrumento identificado como *pem* – chamado pelos portugueses de buzina no século XVIII) davam o toque de ataque sob o comando de dois líderes guerreiros (os quais seguiam ordens dos velhos e do(s) líder(es) da(s) aldeia(s), ou daqueles que ficavam na base). Em seguida, invadiam e lançavam mão de produtos de roça e caça, incendiavam a aldeia matando homens e mulheres, ficando com as crianças para serem criadas como Munduruku. Muitas vezes chegavam a levar mulheres para constituir família.

Com base nos Murphy (apud Santos, 1995, p.12),

sobre as expedições de guerra, os Munduruku levavam suas mulheres para, entre outras atividades, preparar alimentos e carregar utensílios de uso diário. Normalmente, essas expedições tinham início no começo do verão e frequentemente eram concluídas antes do cair das primeiras chuvas. Entretanto, muitos grupos guerreiros não retornavam aos domicílios de origem, senão após um ano ou um ano e meio.

De acordo com Santos (1995), ao saírem do rio Cururu e avançarem para as regiões do Baixo Madeira e do Baixo Tapajós (onde vivem até os dias de hoje, nas terras que abrangem estas áreas). Numa espécie de expansão territorial – por mais que a área visitada já fizesse parte das incursões Munduruku, conforme afirmam alguns pesquisadores, como os Murphys (1954), Spix e Martius (1981) –, começaram a causar uma série de incômodos aos brancos (colonos, militares, religiosos) e a várias outras etnias (índios livres, aldeados e descidos), os quais ocuparam e passa-

ram a habitar posteriormente aquelas áreas. Deixaram, inclusive, muitos aldeados² sem poder trabalhar, pois seus ataques eram fulminantes, não restando nem as roças de subsistência e nem as que mantinham as tropas militares. Esses ataques amedrontaram toda população, chamando atenção dos colonizadores, pois não tinham como detê-los, em virtude da falta de homens e armamento para eliminá-los, bem como por não haver religiosos suficientes para “amansá-los”.³ Assim, passaram a ser considerados como *personas non gratas* pelas autoridades, que os viam como empecilho e atraso ao progresso, na perspectiva desenvolvimentista implantada na região. Além disso, o Governo Colonial estava ainda em guerra com os Mura, também por uma questão territorial, e também pela possibilidade de os franceses invadirem a região. Quando os Munduruku estavam chegando nas proximidades de Belém, o Governo português resolveu mandar tropas militares para detê-los. Em 1790, foi acordada “a paz” pelos governadores Francisco de Souza Coutinho e Manuel da Gama Lobo D’Almada.

Após a “pacificação” dos Munduruku, no final do século XVIII e início do século XIX, estes aliaram-se aos portugueses ajudando-os no descimento e na eliminação de outras etnias, também combatendo os que lutavam na Cabanagem (da qual os Mura participaram), agindo sobremaneira numa localidade identificada, neste período, como Mundurucânia.

Os Munduruku, “nos limites de suas possibilidades, foram inimigos duros e terríveis” (Santos, 1995, p. 19) dos portugueses, até quando lhes mostraram roupas, facas, machados e muitos outros manufaturados Ocidentais, “e desde então, nos tornamos amigos dos brancos” (Santos, 1995, p. 19).

2 Aldeado: trabalho servil, mas de forma consensual, posto que os índios aqui tinham direito às suas próprias roças, desde que cuidassem da produção do(s) colono(s).

3 O termo amansar foi utilizado para significar o processo civilizatório imposto aos povos indígenas.

Mexendo com a identidade munduruku (processo dinâmico)

Da relação de contato, durante cerca de três séculos, entre os Munduruku e não índios, de acordo com as datas de registro de atuação histórica deste povo, pode-se afirmar que, além de ter sido, anteriormente, uma relação de conflitos dos mais diversos, também foi uma relação de “cooptação mágica”, diante da armadilha da mercadoria.⁴ Esta seria uma forma de “encantamento”, pois foi a principal arma utilizada para que diversos povos, que ali habitavam e habitam, se entregassem sem perceber que, junto com a mercadoria que certamente se degradaria com o tempo, também se “degradariam” suas culturas, seus hábitos, e principalmente, suas línguas.

No início do contato, quando as guerras eram fecundas, os povos indígenas ainda não haviam aguçado interesse pelas mercadorias trazidas pelos colonizadores, ainda que as armas os tivessem assustado sobremaneira, a princípio. Passada a etapa de “conquista” – invasão, aldeamentos, descimentos, dizimações e investidas catequéticas de conversão –, os portugueses deram-se conta de que investir na relação de mercado seria a melhor forma de controlar a atuação dos Munduruku e de outros indígenas que ainda não haviam se subordinado ao poder da igreja ou do governo local. Assim, os colonizadores começaram a trocar “presentes” pela confiança que supostamente haviam concedido aos indígenas, visto que as mercadorias que recebiam lhes despertavam interesse, posto que, “da perspectiva do valor de troca, o valor de uso é apenas uma isca” (Haug, 1997, p. 25). Então, passaram a valorizar o objeto de troca, principalmente aqueles que,

4 Pensando essa “mercadoria” como tudo e qualquer coisa que possa interessar, ao povo Munduruku, no sentido de fazê-los assimilar em seus *habitus*. Importante salientar que se pensa essa assimilação como um processo natural e como um direito.

na sua ótica, tinham utilidade maior, como facas, armas, e demais utensílios domésticos e de caça e pesca (como caniços e anzóis) e, posteriormente, gêneros alimentícios, como açúcar, café e sal.

Esta relação de troca tornava-se cada dia mais dependente, pois facilitava o meio de vida daquele que viria a trocar também sua força de trabalho (a mão-de-obra indígena), bem como seus conhecimentos tradicionais, principalmente quando do ciclo exploratório das tão cobiçadas “drogas do sertão” (produtos naturais como salsaparrilha, pimenta, cacau, banhas de animais, cidreira, erva-mate, dentre outros produtos).

Com isso, a ligação de mercado entre índios e não índios – “colonizador e colonizado” – seria consolidada pela significação de importância da mercadoria, isto é, muito mais pelo valor simbólico do que pela utilidade em si, como se aquele que adquirisse determinado produto ou objeto tivesse poder. Dessa forma, “apenas a troca de coisas qualitativamente diferentes tem sentido; é preciso que o respectivo proprietário tenha-a ‘sobrando’ – isto é, não tenha necessidade nem faça uso dela –, por outro lado, o seu não proprietário deve precisar dela para que pense em trocá-la”. (Haug, 1997, p.23).

Nesse ponto, o não índio seria aquele que detém certo poder aquisitivo, e, portanto, teria mercadorias de sobra, de forma que não lhe fizesse falta. Já o índio estaria no outro lado da negociação, isto é, aquele que *a priori* teria vontade de adquirir algo por simples curiosidade ou sensação de poder.

Dessa maneira, o índio acabaria por vender/trocar seu consentimento (por deixar que estranhos habitassem suas terras), seu livre arbítrio (por se deixar comandar por outrem), seus conhecimentos de vida (por trabalhar em proveito de um movimento exploratório dos recursos naturais da região) e sua força de trabalho, criando uma certa dependência dos produtos que passou

a julgar necessários à manutenção de sua vida diária. Isto, em contraposição às intenções dos não índios (“brancos”), haja vista a exploração local ser escoada para comércio internacional, pois “a produção de mercadorias não tem como objetivo a produção de determinados valores de uso como tais, mas a produção para a venda” (Haug, 1997, p. 26).

Com o passar dos tempos, o usufruto de determinadas mercadorias tornou-se imprescindível para o dia a dia dos indígenas, ou de grande parte dos povos que ali habitavam e habitam, produtos como sal, açúcar, óleo, querosene, pilhas, lanternas, rifles e munições, facas, terçados, panelas, machados, malhadeiras e, no século XX, em algumas localidades, a aquisição de xampu, desodorante, sabão, leite, roupas, refrigerante, motores de polpa, dentre outras coisas, como a usabilidade das tecnologias interativas, na atualidade.

Com o desenvolvimento de hábitos de consumo, gerados pela relação de mercado e uso de tecnologias, os indígenas modificaram gradativamente seu modo de vida, assim como os não índios, pois é necessário considerar que a humanidade constrói e reconstrói seu modo de viver de acordo com a época e a evolução das ciências e tecnologias, ou seja, a relação e o comportamento entre as pessoas está num devir constante, de acordo com o contexto sócio-histórico, político e econômico vivido.

Assim, muitos povos indígenas (re)adaptaram seus costumes, mudando, contudo, sua identidade tradicional, implicando perda⁵ linguística de muitos. Sob esse enfoque, as relações de contato, e conseqüentemente de troca, intensificaram-se, a ponto de tornar-se necessário, para ambas as partes envolvidas (índios e não índios), uma “terceira mercadoria” – o interesse imediato, como o dinheiro. De acordo com Haug (1997, p. 24),

5 Quanto à ideia de perda, é importante ressaltar que se tem a concepção de que a questão identitária é, reconhecidamente, um processo dinâmico e intenso, não se tratando de uma questão linear.

à proporção que o valor de troca de toda mercadoria assume uma forma autônoma mediante o dinheiro, este, por outro lado, divide a troca demasiado complexa de duas coisas em dois atos de troca, dividindo assim a identidade imediata em troca do próprio produto do trabalho e troca do produto alheio na oposição entre compra e venda.

Por conseguinte, e usando as ideias de Marcuse, o índio estaria envolvido por dois pensamentos: “a consciência verdadeira e falsa, entre interesse real e imediato” (Marcuse, 1967, p. 17). Ou seja, o cerne da questão é se a mercadoria adquirida ou “moeda capital” (dinheiro), através de troca ou compra, seria realmente necessária à vida diária dos povos indígenas, e mais especificamente do povo Munduruku.

A partir do momento que este povo concebeu e concebe determinada mercadoria ou produto como tendo uma relevância real e imediata diante da suposta necessidade, estaria igualmente disposto a trocar ou vender suas próprias “mercadorias” – conhecimentos acerca dos recursos naturais –, ficando estes como que integrados, sujeitos a um projeto capitalista de inclusão e exploração da cultura material e intelectual.

Desse ponto de vista, cultura material e intelectual, como mercadorias, seriam exploradas de acordo com interesses capitais científicos, tecnológicos e econômicos. Em troca, surgiria um outro contraponto: a educação escolar, a qual seria uma nova mercadoria, real e imediata para os interesses historicamente adquiridos pelos povos indígenas, e, com ela (a escola), outros movimentos, fatores e assimilações do mundo ocidentalizado: as interações e comunicações em evidência e suas formas de expressão.

Etnicidade em discussão

Ser índio é ser Munduruku. [...] Precisamos assimilar para não sermos assimilados.

Xian⁶, 2017

Ao pensar numa identidade coletiva – povo Munduruku –, corroboramos as ideias de Barth, que afirma: cada identidade, seja ela pessoal ou coletiva, “é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não” (Barth apud Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 11).

Considerar a questão da integração ou não de indivíduos num processo macro e de dimensões infindas como a internet, nos trouxe Becker (1977) ao contexto, pois se hoje a perspectiva da inclusão envolve a ideia de livre acesso da população mundial a esse território virtual, as questões de exclusão podem tornar-se mais intensas, ou seja, a interação em rede social/virtual evidencia ou não o *ethos* cultural de um povo. A exposição no ciberespaço pode tornar fortemente folclorizada e estigmatizada a identidade étnica que certamente se pretende fortalecer através da mídia, partindo do ponto que cada povo indígena quer sua etnicidade (específica) socializada, reconhecida e respeitada.

Para início de conversa, sobre a questão nomeadamente identitária, pode-se destacar ou tentar pensar como os símbolos são assimilados ou “tatuados” numa cultura, de forma a gerar uma verdade comum no grupo étnico, como suas crenças, que passam

6 As falas de alguns interlocutores Munduruku aparecerão em itálico, e seus nomes foram trocados por apelidos em língua munduruku. Os interlocutores se manifestaram através do Messenger, no período de março a maio de 2017.

de um universo material para o imaterial e vice-versa. A correlação de simbolismos depõe a favor da materialização de uma identidade étnica, a qual estaria calcada num passado representado por uma *memória coletiva*, segundo Jean William Lapierre, o prefaciante da obra *Teorias da Etnicidade*, de Poutignat e Streiff-Fenart (1998).

Na Inglaterra, o termo etnicidade foi trabalhado no campo teórico a partir da década de 1940, e designava “a pertença a um grupo outro que não anglo-americano” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 17). Nas ciências sociais estadunidense, propriamente dita, a partir da década de 1970, os estudos antropológicos, nesse período, resultam na produção da revista *Ethnicity* (1974), além de uma série de produções escritas coletivas sobre conceituações e estudos aplicados.

O termo referido foi introduzido na França em meados de 1981 e, mais recentemente, vem sendo usado em outros lugares e culturas para fazer referência a estudos específicos sobre imigração, racismo, nacionalismo, violência urbana, dentre outros assuntos correlatos.

Sob tais considerações, entende-se que, em meio às ações teórico-práticas à dinamicidade da vida de cada grupo, ações e pensamentos entram em conflito com as definições estabelecidas, em razão da definição identitária/de pertença. Dessa fricção, derivam ações sociais e direitos coletivos, como resultante da perspectiva étnica que se quer estabelecer/perpetuar.

Nesse caso, “teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente aos atores” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 17).

Neste, consideramos importante partir do termo etnicidade para tentar dar visão ao povo Munduruku, enquanto povo de ca-

racterísticas específicas e únicas, a partir de sua história, mitologia e língua, além de considerar uma fala recorrente sobre o uso da web: “*uso para divulgar e fortalecer a identidade e a cultura do meu povo*” (Kabiri, 2017).

Padrões e desvios nesta perspectiva

A contribuição de Becker (1977) e Goffman (1974), neste caminho reflexivo, vêm de encontro com o que a história nos colocou, a partir do dito “descobrimento” do Brasil e da realização da primeira missa, momentos em que se iniciou um *modus* de integração dos povos indígenas à cultura envolvente.

Primeiro, vestiram suas “vergonhas, pois homens de bem andavam vestidos”, depois os catequizaram, forçando-os a crer que havia um único deus com o poder de conceder-lhes alma e o reino dos céus. Tudo como uma forma de uniformizar, de deixar igual, de fazer pensar que era um direito e de que era direito. No entanto, as vestes eram de estopa, de tecido usado para fazer sacos para estocar farinha, açúcar, arroz, feijão, dentre outros produtos. Ou seja, as vestes certamente já definiam seu lugar.

À exemplo disso, ainda nos dias de hoje, indígenas são levados a entrar em conventos e seminários para galgarem patamares religiosos, mas, ao adentrarem estes locais, são induzidos a vestir a pior roupa, com o pior tecido e na condição de servos, com a orientação de que tal condição é a primeira a ser posta àqueles que pretendem seguir a vida cristã, como voto de pobreza e servidão. Estas são cenas recorrentes em algumas instituições religiosas no Estado do Amazonas. Em certo convento, quem sempre limpa os cômodos e prepara a alimentação das irmãs são as noviças – geralmente, índias de algumas etnias.

Essa situação de transformação da e para a “igualdade” é massificada pelos meios de comunicação, principalmente através da televisão. Meninos cortam o cabelo semelhante ao atual príncipe do futebol (Neymar), pintam o cabelo com urucum, fazendo uma espécie de creme para sustentar o topete como o do ídolo mencionado.

Seguindo esta linha de pensamento, sobre as padronizações (roupas, religião, gostos...) usadas para tornar o sujeito que se quer dominar submisso e convicto de que essa condição subliminar os fará aceitos como iguais, e os levará à condição de “iguais” e com “direitos iguais”, mas na realidade é um meio de apagar a etnicidade de suas memórias (individuais e coletivas), padronizar e homogeneizar, levando todos a pertencer a uma etnicidade única, nacional, brasileira.

Nesse ponto, apagam-se as diferenças em nome de uma nação “uníssona”. As memórias somente serão usadas para folclorizar ou exotizar suas culturas, suas histórias e desmerecer suas verdades. O que parece valorizar as culturas tradicionais é justamente quando são usadas para fins turísticos e econômicos, questão muito explorada pela mídia.

No cotidiano, indígenas “iguais” são ridicularizados e menosprezados pela sociedade envolvente, que finge respeito, humanidade e civilidade, como nos *manicômios, prisões e conventos* de Goffman (1974) e, ousaria dizer, como nas segregadas aldeias e comunidades indígenas, seja em áreas homologadas, seja em comunidades urbanizadas, em contato com a sociedade externa. O grau de classificação das relações e interações (de inclusão e exclusão) pode diferir segundo níveis de interesse de várias ordens, como políticos, legislativos e/ou segundo situações geográficas – recorrentes e evidentes no Estado do Amazonas.

Ao mesmo tempo, quando circulamos por instituições sociais em que o índio encontra a perspectiva da igualdade de direitos, definidos em legislação vigente, este é percebido por não

índios como um fator desviante (Becker, 1977) daquele meio social. Mas, na fala de indígenas, ao referirem-se ao setor de educação escolar do município ou do estado, o setor por definição indígena é reconhecido como uma conquista, como a materialização de direitos conquistados.

Por esse caminho de generalização de direitos e de possibilidades de igualdade convencionados se perpetua uma forma de segregar pessoas, classificar e convencionar padrões, definir méritos e ideias, opiniões, gêneros e gostos, ou seja, o que não se encaixa nos perfis aceitos como “normais/regulares/naturais/adequados/corretos” pela e para a sociedade nacional é socialmente colocado à margem, muitas vezes, por meio de posicionamentos de “fachada” (Goffman, 2009), tendo como “cortina de fundo” a própria legislação indigenista. Porém, ocupar esses espaços se faz necessário para os povos indígenas, justamente pela perspectiva do direito, das demandas dos movimentos sociais indígenas e do reconhecimento, valorização e fortalecimento de suas culturas.

Com base nessas colocações, a questão de encaminhamento seria: até que ponto a interação no ciberespaço promove relações de exclusão e de inclusão para e sobre a cultura Munduruku, tendo como internautas e promotores (através da produção de vídeos) o próprio povo Munduruku?

Nos vídeos: o que diz o discurso?

O trabalho com povos tradicionais nos traz uma perspectiva extralinguística, uma vez que há elementos clarividentes sobre a cultura material e imaterial como fator de reconhecimento e identificação de determinado povo ou comunidade. A língua é o meio

de socializar as representações culturais subjacentes aos *habitus* e, também, de elaborar construções ideológicas e do porvir.

Os vídeos escolhidos para desenvolver essa ideia foram: *Dia da Pescaria* (8'25), produzido e intitulado por Emiliano Kaba Munduruku, em setembro, e enviado para o YouTube em novembro de 2009; o outro vídeo escolhido *Documentário dos Índios Munduruku – Parte 7* (4:46), encontrado também no canal de Emiliano Kaba, foi produzido na década de 1980, pela rede de TV de Belém-Pará, e enviado ao canal do YouTube em junho de 2008.

O informe do primeiro vídeo indica tratar-se de um dia de pescaria familiar, inclusive nomeia os participantes. O informe do segundo afirma que o vídeo “mostra a cultura Munduruku sendo substituída pela cultura do pariwat (branco, civilizado). Que sirva de alerta para o povo Munduruku que ainda há tempo de reverter essa situação.” A partir de tais considerações, pode-se inferir que as representações e elaborações escolhidas para serem veiculadas na web, para a produção dos vídeos mencionados, certamente exigiu dos sujeitos envolvidos a escolha do tipo de discurso e de imagens que serviriam para transmitir a mensagem pretendida.

Sobre o discurso proferido nos vídeos, faz-se mister destacar que suas características mais importantes estão ligadas às relações de produção linguísticas, seja no contexto da(s) aldeia(s) em que foram feitos, seja na veiculação em rede. Relações estas em que o signo não é assimilado se sua correlação está no campo do abstrato (Bourdieu, 1983, p. 158), ou seja, se o discurso escolhido para produzir os vídeos não corresponde à forma usual da fala no cotidiano da(s) aldeia(s).

No primeiro momento de exibição do vídeo *Dia da Pescaria*, o autor filma crianças navegando num dos rios situados na terra Munduruku. As crianças falam em munduruku o tempo inteiro, no entanto a mensagem é transmitida na forma como é gravado, mostrando a interação das crianças com o meio, que um dia de

pesca munduruku é muito mais que pegar peixes num rio qualquer, sobretudo valorizando a cultura Munduruku em sua forma mais concreta – a relação homem e natureza –, revelando a língua como aporte da vivência que constitui o Ser Munduruku.

Por outro lado, a mensagem transmitida talvez tenha escondido os reais motivos pelos quais pescavam, pois, durante a exploração do lugar, as crianças soltam sons que chamam jacarés para perto ou verificam se há jacarés próximos. Entram no meio de moitas, de lugares propícios para a construção de ninhos, feitos somente pela fêmea jacaré; talvez buscassem ovos também, mas encontram e pegam jacarezinhos, fazem poses com eles e depois os soltam no rio novamente. Durante a filmagem com os jacarés nas mãos, os dois adultos que aparecem nesse momento falam pequenas frases em português, chamando atenção de um dos mais novos para ter cuidado ao manusear o animal. Aparece, ao final da pescaria, um enorme tucunaré sendo tirado do anzol e colocado no fundo da rabeta, a imagem fica um pouco paralisada neste momento e são mostrados apenas três peixes como resultado da pescaria. Nesse trecho não há diálogo, apenas imagens. E finda com a retirada da câmera para uma das crianças, que está na proa, e que se delicia com a fluidez da canoa deslizando nas águas do rio, com o vento e o sol a fechar a composição do enredo.

A despeito da escolha da gravação do vídeo ter sido na primeira língua, talvez o autor do vídeo não quisesse mostrar o discurso real, uma vez que a língua munduruku é somente entendida por falantes ou estudiosos – parcela muito pequena de interlocutores. Esse vídeo foi visualizado por 136 internautas.

O segundo vídeo, *Documentário dos Índios Munduruku – Parte 7*, é produzido com base em entrevistas e filmagens locais, pessoas e paisagens de algumas aldeias que mostram novamente a natureza e seus entrelaces com a ação humana, retratando a vida Munduruku como ponto forte na proteção da natureza. A principal

discussão gira em torno da proteção do lugar e da denúncia da construção de barragens na Serra do Cachimbo, onde nascem rios que fazem parte da terra mundurucu e que garantem a existência desse povo.

O vídeo inicia com a fala do representante da Fundação Nacional do Índio (Funai), referindo-se à geografia do lugar e às implicações da construção das barragens para o povo Munduruku, também explicitando a exploração de ouro, afirmando que há produção de lixo tóxico descartado ao ar livre. Neste vídeo também aparecem alguns Munduruku falando de aspectos de sua cultura em língua mundurucu, e em alguns trechos há a tentativa de falar na língua portuguesa. Nos entremeios da filmagem, aparecem paisagens e recortes de entrevistas feitas com um padre da missão religiosa, que fala dos riscos de desaparecimento do povo, de espécies da fauna e flora do lugar. Visualiza-se a repórter mostrando que há alterações no modo de vida desse povo, em virtude da assimilação da cultura do “branco” em detrimento da cultura Munduruku. Esse vídeo foi visualizado por 731 internautas.

O discurso nos dois vídeos é trabalhado de forma bastante diferenciada; se comparadas as informações de “lapela”, há contradições marcantes. No primeiro, afirma-se tratar-se de pescaria familiar, no entanto visualizam-se atividades de entorno, como exploração do ambiente em relação à vida animal, e ao final aparecem apenas três peixes como resultado da pescaria, enfim pode haver mais vieses a serem analisados. No segundo, afirma-se que a cultura Munduruku está sendo afetada pela cultura do não índio, com a substituição de alguns hábitos – do vestir ao morar – e que isto é uma ameaça para essa cultura, como evidencia o enunciado: “Que sirva de alerta para o povo Munduruku que ainda há tempo de reverter essa situação”. Em momento algum os produtores percebem a cultura Munduruku como dinâmica e a terra como um direito, mas o discurso de preservação é usado para divulgar que

o lugar do outro é na floresta com seus *habitus* e crenças, que a cultura não pode mudar.

Numa análise bourdiana, o vídeo da pescaria não alcançou o grau de assimilação desejado, a língua falada não permitiu aos interlocutores entrar na linha do entendimento interacional, se assim foi pensado para circular na web. Já o documentário alcançou o propósito idealizado, por isso foi interessante estar em língua portuguesa.

Ao trazer a cena relatada para o centro da análise e comparando-a, o vídeo falado em língua Munduruku foi menos visualizado que o vídeo bilíngue, em que a língua portuguesa domina o cenário, as performances. Inclusive, um dos sujeitos entrevistados é advertido algumas vezes pela repórter que diz: “*porque você fala em munduruku?*” Como se o texto implícito fosse: não sabe falar português? Em contraposição, em momento algum aparecem tradutores-intérpretes para colaborar na compreensão das mensagens implícitas nas falas munduruku.

Em geral, nos dois vídeos, as imagens são o discurso implícito e explícito, em que muito não se quer mostrar ou permitir ver, mas provocar juízos de valor em quem escuta e é inebriado pelas imagens da paisagem.

O que reflete a prática?

Na busca de captar a performance do povo Munduruku nos vídeos produzidos, traremos ao centro da discussão a articulação entre língua (dimensão fonológica) e linguagem como compositoras da performance cultural em evidência. De acordo com Bourdieu (1983, p. 178), “A linguagem é uma técnica de corpo e a competência propriamente linguística, especialmente a fonologia, é uma dimensão da hêxis corporal onde se exprime toda relação com o mundo social.”

Considerando que performances são estruturas superficiais, ativadas para a interação externa, podemos pensar a exposição da héxis corporal como inevitável, porém como uma exposição que também pode ser concebida como corporificação da mensagem de existência de um povo. No entanto, tal exposição pode provocar preconceitos sociolinguísticos, além da valorização da língua falada. No caso Munduruku estudado, o primeiro vídeo mostra essa héxis corporal como aspecto valorativo da cultura munduruku. No documentário, há momentos que a língua munduruku parece ser um erro, quando a repórter indaga a razão de homem insistir em falar na língua originária, o que claramente evidencia um discurso implícito de contrariedade de ambas as partes.

Há alguns anos trabalhando com o povo Munduruku de parte do Amazonas e parte do Pará, alguns discursos são trazidos à memória, discursos que entram em contradição com parcela dos conteúdos expostos nos vídeos, por isso tomamos a liberdade de replicá-los aqui:

“O povo Munduruku precisa assimilar para não ser assimilado”;

“Queremos nos cercar do tripé saúde, educação e território para que possamos conquistar nossos sonhos, dentre eles: garantir a posse da terra, cultivar para colher, expressar nossas formas de viver, falar nossa língua, participar das discussões externas à comunidade, afinal, também somos da cultura externa, vivemos entre o lá e o cá”;

“Precisamos nos modernizar; precisamos avançar; nós somos evoluídos, podemos garantir nossos direitos de ir e vir, somos Munduruku e também povo brasileiro”.

Sobre tais posicionamentos, proferidos em muitos momentos de reuniões locais a grandes assembleias, pode-se afirmar que os falantes têm noção de mecanismos estratégicos; nada é feito de forma ingênua, uma vez expostos, a performance é ativada

como mecanismo de defesa e de convencimento. Lembrando que os discursos são sistemas de pensamento socialmente situados, em que posturas e objetivos ideológicos são apresentados como necessárias verdades, como partindo de uma ética social e que as línguas são promotoras de posicionamentos ideológicos. Para Mané (2012, p. 40), “a língua, muitas vezes, é associada ao prestígio social, econômico, geográfico e histórico, gerando assim um preconceito linguístico”.

Nos dois vídeos, os Munduruku mostram claramente que a relação de contato com a sociedade envolvente é inevitável e já faz parte dessa cultura, entendem-se em movimento e a constante transformação social é um direito, como povo Munduruku e como povo brasileiro.

A contradição é evidenciada no segundo vídeo, pois anuncia a necessidade de preservação cultural em razão da manutenção da natureza ao redor das aldeias. No entanto, os discursos e dimensões corporais do mundo indígena com o mundo do branco são divergentes, no tocante ao enredo e à leitura corporal, de ambas as partes, não se harmonizam como enredo anunciado

Conclusão

Corroborando as ideias de Bourdieu (1983), língua e linguagem estão imbricadas na feitura da performance, pois são usadas para transmitir mensagens sistematizadas, para levar à compreensão de algo como reivindicação ou convencimento, para mostrar “a verdade e inverdade” ou “certo e errado”. Assim, os Munduruku apresentam uma performance de personificação do Ser Munduruku como guardião da natureza e detentor de saberes tradicionais

pertencentes a sua cultura, cuja performance conta com “coparticipantes” (Bauman, 2014), ora do mesmo grupo, ora de outros grupos.

No momento que os Munduruku falam em munduruku, usam a língua originária para reafirmar a identidade cultural, fazendo-a de fato “instrumento de poder”, em que o uso não somente leva a alguma compreensão do aspecto de particularidade, a saber, que essa língua é de um povo único, mas também a serem reconhecidos como povo.

Nessa compreensão bourdiana, a linguagem é uma *práxis*, precisa ser apresentada e representada por corpo e fala (mesmo que não verbalizada), para comunicar. Nos vídeos citados, ao mesmo tempo da fala, há momentos em que os corpos dos “copresentes” (Bauman, 2014), negam o que sai da boca, há olhares e gestos de estranhamento e de negação à proposta veiculada na mídia.

Neste exercício, como “escutar é crer” (Bourdieu, 1983, p. 161), esperamos que tenham vocês aceitado este como um ensaio científico, posto que “uma verdadeira ciência do discurso deve buscá-la no discurso, mas também fora dele, nas condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e receptores e da relação entre eles [...]” (Bourdieu, 1983, p. 163).

Seguindo este pensamento, longe de detectar e perceber todas as nuances evidenciadas nas performances estudadas, ainda não se têm elementos para responder com precisão às questões norteadoras. Neste sentido, somente “a consciência científica que rompe a relação orgânica entre a competência e o campo, torna evidente a pluralidade de sentidos que não podem ser apreendidos na prática porque sua produção está sempre submersa no campo da recepção” (Bourdieu, 1983, p. 158). Ou seja, ainda há muito a desvendar, estudar, buscar e esclarecer – e, talvez esta seja a performance pesquisadora que se pretende desenvolver.

Considerando tais assertivas, percebe-se, nesse ínterim, não apenas a forma como são veiculados nas mídias pela sociedade en-

volvente, mas também como o povo Munduruku mostra-se e interage nas redes sociais, que perpassa o modo como buscam dinamizar suas próprias sociabilidades. Assim, siga sendo o “rio condutor” de reconhecimento a esse povo, enquanto protagonistas e agentes, com capacidades de influenciar o futuro de sua etnia e como tal, se permitam refletir nas diferenças que, por vezes são acentuadas, e para além disso, sigam através destas, construindo seus vínculos, buscando novos caminhos capazes de suplantar os estereótipos e, permitam-se reconhecer-se como parte essencial da sociedade brasileira, nesse construto identitário contínuo e partilhado.

Referências

BARTH, Fredrik. Competition and symbiosis in North East Bakuchistan. *Folk*, v. 6, n. 1, 1964 apud POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BAUMAN, Richard. Fundamentos da Performance. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 29, n. 3, set./dez. 2014.

BECKER, Howard S. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Linguísticas. In: ORTIZ, R. (org.). *Sociologia*. Trad. Paula Montero e Alícia Auzemendis. São Paulo: Ática, 1983.

CABRAL, Romy Guimarães. *Modos de Educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na Aldeia Kwata/Borba/Am*. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2005.

COPLAN, Nikolas. *Style*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2007 *apud* BAUMAN, Richard. Fundamentos da Performance. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 29, n. 3, set./dez. 2014.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do final do século XX. In: SILVA, T. T. da (org.). *Antropologia do Ciborgue: vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HAUG, Wolfgang Fritz. *Crítica da Estética da Mercadoria*. Trad. Erlon José Paschoal. Colab. Jael Glauce da Fonseca. 1. reimpressão. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

MANÉ, Djby. As concepções de língua e dialeto e o preconceito linguístico. *Via Litterae*, Anápolis, GO, v. 4, n. 1, p. 39-51, 2012.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MURPHY, Robert F. MURPHY, Yolanda. *As Condições Atuais dos Mundurucu*. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. Publicação n. 8, 1954 *apud* SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Manaus: Museu Amazônico/Universidade do Amazonas, 1995.

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província. Escripção na Villa de Barcellos pelo Vigário Geral do Rio Negro (...) no anno de 1768*. Pará Typogr. Santos & Irmãos, 1862 [edição com a grafia atualizada por José Pereira da Silva publicada na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 150, 1989] *apud*

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Manaus: Museu Amazônico/Universidade do Amazonas, 1995.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Trad. Antônio Chelini et al. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Manaus: Museu Amazônico/ Universidade do Amazonas, 1995.

SPIX, Johann B. von; MARTIUS, Carl Friedrich Ph. von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Vol. 3. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981 apud SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Manaus: Museu Amazônico/Universidade do Amazonas, 1995.

9. Movimento tupi-guarani e iniciativas de valorização da cultura

Camila Mainardi¹

Introdução

Entre os anos de 2007 e 2015, no âmbito do mestrado e do doutorado, tive a oportunidade de conviver com famílias tupi guarani na Terra Indígena Piaçaguera, localizada no litoral sul do Es-

1 Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, professora da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG).

tado de São Paulo.² Tal experiência transformadora resultou nas reflexões compartilhadas neste breve ensaio.³

A cada volta a campo, realizado em várias etapas, contavam-me que “aconteceram muitas mudanças”, elencando, por vezes, para onde tinha ido cada parente. Tinham em vista, claro, meu interesse em encontrar determinadas pessoas que haviam se mudado – de casa ou de aldeia –, mas tal comentário também apontava para o movimento que focalizei na tese, qual seja, o incessante compor e descompor coletivos entre os Tupi Guarani. Neste ensaio, descrevo o movimento tupi guarani, mais especificamente a partir da formação de novas aldeias, que implicam em usos particulares do espaço e dizem respeito a uma política ameríndia. A proposta é tratar do desencontro entre o movimento mencionado e algumas iniciativas de valorização da cultura, as quais, por vezes, pressupõem a estabilidade e unidade de grupos étnicos.

Considero, de acordo com algumas discussões da etnologia brasileira, que o esforço concernente ao mundo ameríndio é o de produzir coletivos, paralelamente ao esforço de produzir pessoas.⁴ Tanto sujeitos singulares como coletivos são aqui entendidos como agregados de relações que precisam ser compostos e podem ser descompostos em processos que combinam movimentos de oscilação entre estados de expansão e retraimento, concentra-

-
- 2 Agradeço especialmente a Catarina Delfina dos Santos, Guaira, Dora, Pitoto e Itamirim, citados neste ensaio, e também a Tawdju, Maria, Nimbo e Simone, que sempre me receberam em suas casas.
 - 3 Este ensaio é fruto das reflexões produzidas no âmbito do doutorado realizado na Universidade de São Paulo. Uma versão foi apresentada no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia “Futuros Disputados”. Agradeço às professoras Susana de Matos Viegas, Marta Amoroso e Marcela Stockler Coelho de Souza pelos comentários e sugestões.
 - 4 Ver, por exemplo, a tese de Sztutman (2012, p. 232), em que trata da pessoa tupi, sujeito singular definido pelo evento e pelo inimigo; e a tese de Pissolato (2007), que trata da pessoa m'bya guarani.

ção e dispersão de relações.⁵ Assim, discorrer sobre o movimento de produção de coletivos tupi guarani implica pensar na própria política ameríndia, de modo a incluir aspectos comumente considerados políticos, ou seja, a constituição de coletivos humanos, mas também de dissolução desses coletivos. (ver Perrone-Moisés, Stztman, Cardoso, 2011; Stztman, 2012). Vale sublinhar que os conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura e consequente reorganização das relações –, longe de serem considerados de modo negativo, como degeneradores de uma suposta sociedade, são tidos como produtores desta e apontam para o que irei desenvolver neste ensaio: o movimento tupi guarani e o desencontro com algumas iniciativas de valorização da cultura. Veremos, em especial, como os discursos que tematizam a “cultura” relacionam-se com o movimento mencionado, sendo tanto argumento para distanciamentos e rupturas, como, em outros contextos e mobilizados por outros atores, operador de cristalizações momentâneas.

Nas primeiras incursões que realizei a campo, para a dissertação de mestrado e durante a pesquisa para os estudos complementares que visavam dar continuidade ao processo de demarcação territorial para a Fundação Nacional do Índio (Funai),⁶ havia a necessidade de abordar a ocupação do espaço e, assim, nossas perguntas – minhas e dos integrantes do grupo de estudos – estavam relacionadas à terra. Porém, tal preocupação era também a de nossos interlocutores, que viviam momentos de incerteza e tensão quanto à permanência no local – naquela época ocorriam investidas para a compra da terra por empresários da empresa

5 Ver síntese dessas ideias em Perrone-Moisés (2006) e Perrone-Moisés e Gallois (2012).

6 Para concluir convenientemente o processo de demarcação territorial da TI Piaçaguera, a Funai, no ano de 2008, encarregou uma equipe técnica formada por colaboradores para realizar estudos complementares sobre a TI. Participei desta equipe, juntamente com a historiadora Sônia Rodrigues e a antropóloga Amanda Danaga, sob a coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion.

LLX, empresa cujo proprietário era Eike Batista. Nas conversas que tivemos nos pátios das casas, algumas gravadas, contavam-nos da formação da aldeia Piaçaguera e dos motivos de saída da T.I. Bananal. Posteriormente, ao voltar às minhas anotações e transcrições, percebi que nos apresentavam os conflitos e sua preeminência como motor dos deslocamentos e da formação de novas aldeias/coletivos.

Movimento: disjunção e conjunção de coletivos

“A gente veio pra cá porque teve problema na aldeia do Bananal, teve problema entre os índios mesmo”, contou o senhor Guaíra quando lhe perguntamos como a aldeia Piaçaguera foi formada. Iniciou, assim, uma longa narrativa da qual seleciono um pequeno trecho:

Guaíra: Então, viemos uma turma pra cá. Ficamos até um tempo na casa dela [de Dona Alice]. Fizemos acampamento, eu pensando como que ia fazer pra retomar a terra. Então, vieram os índios lá de Aguapeu, lá de Itaoça, fizemos um movimento. A rodovia ficou paralisada mais ou menos 5 minutos, 10 minutos, por aí. Fizemos ali na avenida, fizemos as nossas danças contando sobre nosso problema, então viemos pra cá novamente. Aí começamos. Aí acabou esse movimento... Fizemos uma casinha lá embaixo [perto da praia, hoje parto da escola]. Mas a perseguição ainda continuava, né? [...] Depois ameaçaram a gente. Aí, ia atacar a gente a noite e nós com criança. Passamos muito sacrifício para estar hoje aqui. (Guaíra, Piaçaguera, 2007).

Em sua resposta sobre a formação da nova aldeia, Guáira começou contando do conflito na TI Bananal e da retomada de Piaçaguera, uma antiga aldeia da qual ficou apenas Dona Alice. Na época, a terra era uma questão fundamental, ainda não demarcada, precisavam a todo o tempo justificar a ocupação para os não indígenas, instrumentalizavam, então, argumentos sobre a historicidade do local garantida pela permanência de Dona Alice. Que a terra sempre foi usada por eles, não há dúvidas (ver processo da Funai BSB/305/02), interessante é acompanhar o processo de formação da nova aldeia e, portanto, da experiência em, por um lado, fragmentar o coletivo e, por outro, construí-lo.

“*Dona Alice seguiu essa área aqui como aldeia*”, disse Guáira. Foi ela quem possibilitou a entrada das famílias que acamparam em seu quintal antes de formarem a nova aldeia, onde construíram suas “*casinhas*” mais perto da praia. “*Fizeram um movimento*” para a reentrada, contou Guáira. Fecharam a rodovia por alguns minutos, fizeram danças e expuseram o *problema* [para os não indígenas] e isto, interessante assinalar, com a ajuda de indígenas de outras aldeias, “*os índios lá de Aguapeu, lá de Itaoca*”, segundo Guáira. Nesse momento, havia uma ruptura com parentes do Bananal, mas também o apoio de parentes de outras aldeias que foram mobilizados para ajudá-los. A nova configuração durou pouco: “*aí acabou o movimento*”, afirmou Guáira. Permaneceram na terra apenas as famílias saídas do Bananal e outras que vieram, posteriormente, atraídas por parentes.

Foi o que ocorreu com Dora, irmã de Guáira. Segundo ela, “*teve aquela confusão no Bananal*”, por isso “*viemos pra cá, viemos em 12 famílias e tomamos posse daqui*”, disse. Dora era agente de saúde da TI do Bananal, não mudou para Piaçaguera neste momento, mas “*dava assistência*” aos parentes que mudaram – modo de legitimar a nova ocupação. Como no novo local não possuíam agente de saúde, ela trabalhava na TI Bananal neste cargo

e ajudava os parentes de Piaçaguera. “*Aí, depois, eles me transferiram pra cá*”, comentou. Apenas posteriormente ela se mudou para a nova aldeia, o que indica que esta foi se construindo pouco a pouco, com a atração de parentes.

Para formar uma aldeia era preciso atrair parentes. Era também necessário ter relações com o mundo não indígena, mais especificamente com não indígenas colaboradores que também fortaleciam/legitimavam a nova ocupação. Abrir uma nova sala de aula, conseguir apoio da prefeitura e de Organizações não Governamentais para qualquer tipo de projeto, dependia de aliados não indígenas. Assim, a nova aldeia se sustentava, pelo menos por algum tempo.

Nhamandu Mirim, formada com um propósito

Ainda no decorrer do processo de demarcação territorial, a configuração de Piaçaguera não perdurou e formaram outra aldeia: Nhamandu Mirim. Algumas famílias mudaram-se para uma parte da TI ainda sem rede de abastecimento de água e energia elétrica, deixando em Piaçaguera o conforto dos itens mencionados e suas antigas casas. Houve uma reconfiguração do espaço e das relações. Interessante assinalar que a nova aldeia foi formada com um propósito: “resgate da cultura”, e que, nesse contexto, a “cultura” era argumento para o distanciamento das famílias que ficaram.

Ouvi várias vezes que Nhamandu Mirim foi formada com o objetivo de “resgatar a cultura”. Ainda que o propósito de formação de uma aldeia mudasse – considerando, além disso, que muitas vezes não havia explicitação de motivos e que a preocupação com a “cultura”, mesmo recorrente, nem sempre era fundamental para a formação ou manutenção de aldeias –, vale ressaltar que,

naquele momento, o projeto coletivo de “resgate da cultura” era o que dava “contorno” ao novo coletivo tupi guarani, os diferenciava. O tal “resgate da cultura” implicava, por exemplo, a presença nos rituais da *casa de reza* e os usos/ensino da língua indígena.

Em uma reunião da *comunidade*,⁷ Pitotó, liderança reconhecida,⁸ chamou atenção para o fato de que inclusive parentes evangélicos estavam participando da casa de reza e que algumas pessoas não “*serviam nem para passear*” na aldeia, deveriam, portanto, permanecer *longe*. Ele disse:

Pitotó: Se a gente veio pra cá com um propósito, pessoas que não valorizam nossa cultura, nossa tradição, não respeitam nossa organização aqui dentro, acho que a gente não deve aceitar. Já tem que cortar logo. [...] O que assegura a gente aqui, dentro da nossa terra, não é igreja evangélica, muito menos católica e nem espírita. O que garante nossa terra é a *opy* [casa de reza]. Porque a primeira coisa que os antropólogos querem ver dentro de uma aldeia é a nossa igreja, é a nossa casa de reza. Eles querem ver isso aí que fortalece nossa terra. Agora se for para acontecer isso, não era bom ter vindo pra cá. Tinha ficado no Fepasa. Porque lá a gente anda pintado, as pessoas tiram sarro da gente, a gente fala na língua, eles zombam da gente. Poxa! Não somos parentes? Não somos indígenas? Por que vai zombar? A gente veio pra cá com um propósito. Agora, se não for acontecer isso então é melhor a gente largar tudo. Entregar nas mãos dos brancos a terra. E é isso que eles querem e os próprios índios estão contra a nossa cultura, que é isso? (Pitotó, Nhamandu Mrim, 2009).

7 Reuniões da comunidade ocorriam com certa frequência. Mas *comunidade*, modo como se definiam em determinados espaços, longe de ser uma categoria fixa, dependia das relações, estando também em movimento.

8 Vale comentar que o reconhecimento de *lideranças* – assim como de *caciques*, *rezadores* etc. – depende de uma série de variáveis que estão sujeitas aos conflitos entre famílias e ao movimento.

Enunciados sobre *cultura*, *resgate*, *perda* etc. parecem comuns a todas as aldeias indígenas onde estive. Contudo, o modo de gerir as relações entre os parentes e os “de fora”, os não indígenas, mudava consideravelmente, não apenas de local para local, mas também diacronicamente. Isso significa levar a sério a assertiva de que “mudaram para Nhamandu Mirim com um propósito: o resgate da cultura”. Esta era a base das relações que constituiu a nova aldeia. Melhor explico: Nhamandu Mirim foi formada com um propósito específico que a diferenciava, pelo menos naquele momento, da aldeia que estavam deixando, Piaçaguera. A “cultura” não era entendida como algo fixo e não havia um modo mais apropriado de viver; ao contrário, havia um constante gerenciar de relações de diferenciação. Pitotó disse: “*nosso trabalho é bem diferente de outras aldeias*”, o que indica uma multiplicidade de modos de ser e gerir relações dos coletivos tupi guarani. O problema, ou a equivocação, como sugere Viveiros de Castro (2004), era que os não indígenas esperavam encontrar *uma cultura, uma língua, uma tradição* operando em um mundo em que a unidade não era possível ou não se sustentava por muito tempo (Lévi-Strauss, 1993).⁹ Assim, a partir de outro ponto de vista, Pitotó estava certo, “os índios estão *contra a cultura*”. Não apenas porque podiam criticar a casa de *reza* e o *pajé*, tornarem-se evangélicos, e deste modo colocarem-se contra a “cultura” objetificada,¹⁰ mas porque agiam de modo a romper com a ideia de unidade presente

9 Considero a contribuição de Lévi-Strauss fundamental para pensar as relações sociais na TI Piaçaguera. O que desejo ressaltar é a importância da alteridade e a impossibilidade da identidade para o pensamento ameríndio. Segundo Lévi-Strauss (1993, p. 208), “a identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar”. O “dualismo em perpétuo desequilíbrio” implica, assim, movimento: “No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável” (Lévi-Strauss, 1993, p. 209).

10 Sobre cultura com aspas ver Carneiro da Cunha (2009).

no conceito de “cultura”. Dessa maneira, eram *contra a cultura*, como eram *contra* o Estado (Clastres, 2003).¹¹

Ouvi de um professor indígena que “*o resgate da cultura é difícil com tanta desunião*”. A demanda não indígena por uma “cultura” coesa e unificada colocava um problema aos indígenas: para estes, o dado não é a coesão, mas o conflito e a fragmentação. Em Nhamandu Mirim, o esforço de *resgate da cultura* era também um esforço de criar “cultura”, de produzir coletivo. Contudo, o momento de unidade nunca estava posto para durar e, de uma aldeia, formavam duas.

Iniciativas de valorização da cultura

Atualmente, multiplicam-se entre as comunidades indígenas atividades que visam o “resgate cultural”. Segundo Gallois (2005, 2005a), políticas de valorização cultural, com foco nos produtos – artesanato, cantos, gravações de CD e DVD, livros etc. –, repercutem nas comunidades indígenas. Se tal produção cultural “garante a visibilidade de seus realizadores e das próprias comunidades, nem sempre repercute internamente na valorização das manifestações culturais, especialmente quando produzidas sem a participação direta dos índios” (Gallois, 2004, p. 8). A autora observa que,

Se para os agentes de políticas indigenistas o diferenciado pressupõe um aglomerado étnico – supostamente indiferenciado –, para os Wajãpi as diferenças que valem a pena são aquelas entre seus subgrupos, enfatizando variações em seus acervos de conhecimentos,

11 Pierre Clatres (2003) já nos advertia de que as sociedades primitivas eram antes contra o Estado do que sem Estado, pois conteriam em si mecanismos de conjuração do poder centralizado e de unificação.

ou afirmando sua autonomia em suas alianças com não índios (Gallois, 2004, p. 4).

Assim, nas relações com determinados agentes, os Wajãpi constroem “uma noção de consenso e de unidade” (Gallois, 2004, p.4) que não pode ser sustentada no cotidiano de suas relações por conta do valor atribuído à diferença. Nesse âmbito, mantém-se o jogo de contraposições entre grupos que é atestado pela variabilidade das narrativas mítico-históricas e pela arte gráfica (Gallois, 2004, p. 8). Deste descompasso entre a organização social ameríndia e as políticas de valorização da “cultura”, Gallois aponta um problema: “ao se multiplicarem as iniciativas de ‘resgate’ recuarão perigosamente as alternativas e investimentos públicos necessários para que se incremente um efetivo conhecimento a respeito dos patrimônios imateriais indígenas” (Gallois, 2004, p. 8).

Para além desse problema, vejamos como tais atividades com foco na “cultura” mobilizam – e são mobilizadas – pelos coletivos tupi guarani. O desenvolvimento de projetos, como gravação de CD/DVD, torna apreensíveis a instabilidade destes. Se em alguns casos promovem a estabilização temporária de certa “unidade” tupi guarani, em outros, alimentam a diferenciação dos coletivos, potencializando a fragmentação.

Vale apontar que há uma diversidade de Organizações não Governamentais (ONG) que atuam com as famílias tupi-guarani e que possuem diferentes práticas, interesses e sensibilidade quanto à realidade indígena. Dessa forma, não é minha intenção generalizar ou uniformizar a atuação das ONG. Neste ensaio, trato, especificamente, do contexto de produção do CD e posteriormente do DVD *Kangawaá cantando para Nhanderu*, realizada com apoio da ONG Abaçai. Para a realização do projeto, Toninho Macedo, di-

retor cultural da Abaçai,¹² quis reunir todas as aldeias tupi guarani. Eis a complicação experimentada pelo senhor Guaíra – já citado no início deste texto –, que desejava gravação de músicas tupi guarani: como reunir todo mundo? Tratou-se de um esforço em construir um coletivo tupi guarani com grupos musicais de três aldeias: Piaçaguera, Nhamandu Mirim e Bananal.

O CD *Kangwaá cantando para Nhanderu* é o primeiro a conter apenas músicas tupi-guarani, todos os outros foram gravados em parceria com os Guarani. Guaíra, na época da ideia do CD, estava morando na TI Araribá (município de Avaí/SP), e foi lá que conheceu a não indígena Vânia Corveloni, a quem contou que tinha um sonho: gravar um CD com músicas tupi guarani. Vânia o ajudou entrando em contato com a ONG Abaçai.¹³ O CD se transformou depois em um DVD que, além das músicas, apresenta um vídeo documentário. Em uma tarde, no pátio de sua casa, Guaíra perguntou se eu tinha ouvido o CD, respondi que sim, e ele continuou:

Guaíra: Meu sonho era gravar um CD para levar o conhecimento, que nós temos músicas em tupi guarani. Os guarani têm, então, os Tupi também devem ter. Só que foi difícil gravar, porque o Abaçai [ONG] queria o conjunto dos Tupi Guarani inteiro. E agora? E aí, como ia fazer? O Bananal não combina com os daqui. O Nhamandu também não combina com aqui e nem daqui pra lá também. Fica difícil, né? (Guaíra, Piaçaguera, 2011).

Eis o problema enfrentado por Guaíra para a realização de seu sonho de gravar um CD: reunir o *conjunto* dos Tupi Guarani,

12 Informação disponível em: <http://www.abacai.org.br/institucional-interno.php?id=45>. Acesso em: 17 mai. 2016.

13 A ONG Abaçai produz o evento Revelando São Paulo, do qual os índios do litoral participam, inclusive as aldeias Piaçaguera e Nhamandu Mirim. Mais informações sobre o evento encontram-se disponíveis em: <http://www.abacai.org.br/>. Acesso em: 17 mai. 2016.

como queria a ONG que encabeçava o projeto. Na perspectiva da ONG, um coletivo indígena representa uma “unidade” com língua, cultura e músicas específicas e era isso, inclusive, que conferia valor à ideia de registrar as músicas em um CD. Contudo, como vimos, o modelo tupi guarani era antes o oposto; o esforço era justamente consolidar e manter coletivos que não estavam dados. E este foi o trabalho de Guaíra, construir um coletivo entre aqueles que “não combinavam”. Tal esforço de construção foi também mencionado no vídeo documentário do DVD. Ainda que os conflitos fossem algo a ser superado para a gravação do CD, não foram omitidos na edição do filme.

Em um primeiro momento do documentário, Guaíra aparece falando de seu sonho, e, mais uma vez, apresenta como contraponto o fato de os Guarani possuírem músicas gravadas.

Guaíra: Eu pensava, puxa vida, só os Guarani têm CD gravado. Só que os Guarani é quase a mesma língua, só que é um pouquinho diferente os costumes, a língua, o idioma diferente, até assim na convivência é diferente do Tupi com o Guarani. (Guaíra, transcrição de trecho do documentário, 2010).

Guaíra desejava um CD porque só os Guarani o tinham. “*Os Guarani é quase a mesma língua, só que é um pouquinho diferente*”, disse. E o ponto chave está em “*ser um pouquinho diferente*”. Assim, o discurso de Guaíra sobre os Guarani tanto justificava a gravação de um CD tupi guarani para os não indígenas quanto tornava apreensível a diferenciação entre coletivos. Não se trata, talvez seja bom frisar, de construir diferenças a partir de uma identidade comum, mas de fazer aparecer identidade ou unidade em um fundo de diferença – de atomização e conflito – ou, em outras palavras, de construir “identidade”, “cultura”, “unidade”, apesar da

diferença. O esforço de Guaíra era o de construir um coletivo Tupi Guarani, tal como queriam os colaboradores não indígenas.¹⁴

Na cena seguinte a de Guaíra, Vânia Coverloni conta que abraçou o sonho do senhor tupi guarani e que este foi bem recebido por Toninho Macedo. A seguir, Guaíra e Vânia surgem alternadamente contando o processo de reunião dos grupos musicais. Transcrevo as falas tais como aparecem no documentário:

Guaíra: Aí, eles falaram: “o sonho do pajé Guaíra é gravar um CD?”. Aí, o Toninho falou: “Pois então ele vai gravar um CD Tupi Guarani. Não só ele, mas eu quero um grupo dos Tupi Guarani”.

Vânia Coverloni (xamã¹⁵): No início foi muito difícil, muito mesmo. Conseguir reunir as três aldeias foi impressionante.

Guaíra: Vai ser difícil reunir todas as aldeias porque com esse negócio de mudança de uma aldeia aqui, aldeia lá, então a gente tá em choque, não tá combinando, não tá se entendendo.

Vânia Coverloni: E quando nós fomos ainda para gravação, depois de muito sacrifício para reuni-los, lá mesmo em Atibaia [município de São Paulo] para a gravação, eles ainda estavam em atritos.

Guaíra: Mas é outro motivo de eu me apegar mais em Nhanderu, em deus. Pedi bastante a deus, vim pra cá, falei pra eles aí. Com bastante dificuldade para unir as aldeias, mas graças a deus foi realizado meu sonho.

14 Vale lembrar que as *rezas* dos *rezadores* também não são iguais, cada um tem suas *rezas*. E o mesmo quanto ao artesanato. Catarina, sábia senhora e habilidosa artesã, disse que só ela faz colares de um determinado jeito, mas completou afirmando que Maria faz colares parecidos, bonitos, mas que são “um pouquinho diferente” dos seus. Enfatizo, com isso, que a ideia do ser “*um pouquinho diferente*” está presente em contextos diversos, do artesanato às músicas e *rezas*.

15 Referência presente no vídeo documentário.

O princípio que orienta a fala de Guáira é a fragmentação, um mecanismo “contra o Estado” (Clastres, 2003): “*esse negócio de mudança de uma aldeia aqui, aldeia lá*”. Desde o início, ele sabia que o requisito solicitado pela ONG para a gravação do CD seria difícil de cumprir – mas não impossível, vale dizer. O conflito que opera as “mudanças” mencionadas por Guáira era algo a ser superado do ponto de vista de Vânia e Toninho. Não bastava o grupo musical de apenas uma aldeia, com uma “cultura” materializada e estabilizada no CD, queriam o conjunto dos Tupi Guarani, o que estava na contramão do movimento e da instabilidade dos coletivos tupi guarani. Por isso, a dificuldade enfrentada por Guáira foi “impressionante” para Vânia. Depois de gravado o CD e filmado o documentário, não fiquei sabendo de outros encontros dos grupos musicais participantes.

Considerações finais

Apenas para encaminhar a conclusão deste ensaio, menciono mais uma passagem do vídeo documentário. Uma das primeiras cenas mostra Guáira dizendo que “*o índio Tupi Guarani é muito discriminado porque não tinha cultura, mas o Tupi Guarani ele tem cultura também*”. Talvez a *cultura* a que ele se refere, nesta passagem, possa também ser entendida na chave da civilidade, da perspectiva dos não indígenas. Em outra cena, sua sobrinha Itamirim, professora da escola indígena, retoma essa questão. Ela aponta que “*muitas pessoas pensam que o indígena é incapaz. Eles acham que o indígena tem que viver no mato pelado e não evolui*”. O pensamento mais ou menos hegemônico entre os brancos é o do atraso e não desenvolvimento dos coletivos indígenas. Pensamento equivocados, sabemos, já que não se trata nem de *cultura*

como unidade fixa, muito menos de desenvolvimento, mas que repercute entre os Tupi Guarani. Além disso, tal afirmativa tem em vista os Guarani, que já possuíam músicas gravadas e, portanto, marcadores de indianidade para os não indígenas. Assim, é importante que os Tupi Guarani também gravem suas músicas. Para tanto, a “cultura”, objetificada, passou a ser um mecanismo eficiente, já que é a linguagem que os brancos entendem. “Cultura” é, assim, mediadora das relações com alguns não indígenas, talvez um modo de os pacificar.

O movimento tupi guarani, a disjunção e conjunção de coletivos, que, como vimos, implica usos particulares do espaço, não está alheio às relações com não indígenas. Tanto para a gravação do CD/DVD organizado por Guaíra quanto no momento de conflito pela terra, os atores não indígenas buscaram “sociedade”, “coesão”, “unidade”, o que indica a frequente projeção da perspectiva não indígena sobre o mundo ameríndio. Se na época dos estudos para a demarcação encontrava-se a “desunião” e não qualquer “unidade tupi guarani”, para a gravação do CD, os produtores da ONG entusiasmaram-se com a conformação de um coletivo tupi guarani – a “união” de grupos musicais de três aldeias! –, que não durou mais do que o necessário para a produção do CD, sucumbindo, depois, à atomização.

O problema da projeção da perspectiva não indígena sobre o mundo ameríndio é que o movimento de desfazer e refazer coletivos pode ser lido como um mal degenerador da “sociedade” e, portanto, como “perda cultural”, o que desembocaria na necessidade de políticas de resgate, salvamento etc., em detrimento do que me parece realmente necessário, isto é, de espaço para tal movimento. Tanto espaço territorial, como, não menos importante, espaço em nosso imaginário. Os coletivos indígenas nos apresentam “soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural”, constituin-

do um “patrimônio de diversidade” (Carneiro da Cunha, 2012), e podem ampliar nossas concepções, nosso modo de entender o mundo, nossa filosofia (Viveiros de Castro, 2002). Não é apenas no espaço territorial que o movimento tupi guarani acontece – este inclui ainda outros espaços, como de Nhanderu, por exemplo. Mas, evidentemente, é preciso de terra para formação de aldeias, rupturas e rearranjos intrínsecos ao mundo tupi guarani. Espaços em que podem resgatar-criar cultura. Eis a importância da demarcação territorial.¹⁶

Referências

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In: Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 311-374.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *In: Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *De sujeitos a objetos: desafios da patrimonialização de artes e saberes indígenas*. Mimeo, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *In: COLÓQUIO BRASIL-FRANÇA*, 2005. Trabalho apresentado, Paris, 2005.

16 A antropologia não mais se interessa por responder *quem* são os índios, questão há muito superada, interessando-se pelos *modos* de ser índio, pelas relações que estabelecem e que os constitui (Viveiros de Castro, 2008 [2006]). Entretanto, esta pergunta continua relevante no cenário político brasileiro de usurpação dos direitos indígenas.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 8/9, p. 29–36, 2005a.

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

MACEDO, Valéria Mendonça de. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MAINARDI, Camila. *Desfazer e Refazer Coletivos: O movimento tupi guarani*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Notas sobre uma certa confederação guianense. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL GUIANA AMERÍNDIA: Etnologia e História. Belém, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; GALLOIS, Dominique Tilkin. *Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo: Fapesp, 2012. (Projeto Temático – Relatório Científico 5)

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato; CARDOSO, Sérgio. Dossiê para pensar com Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 555–556, 2011.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: Mobilidade, parentes e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

SZTUTMAN, Renato. “Metamorfoses do Contra-Estado”. Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 13, p. 2-19, 2013.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

Sobre este E-book

Tipografia: Quattrocentos Sans, Futura Std,
Open Sans, Acumin Pro

Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-
Goiás, Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
www.cegraf.ufg.br

