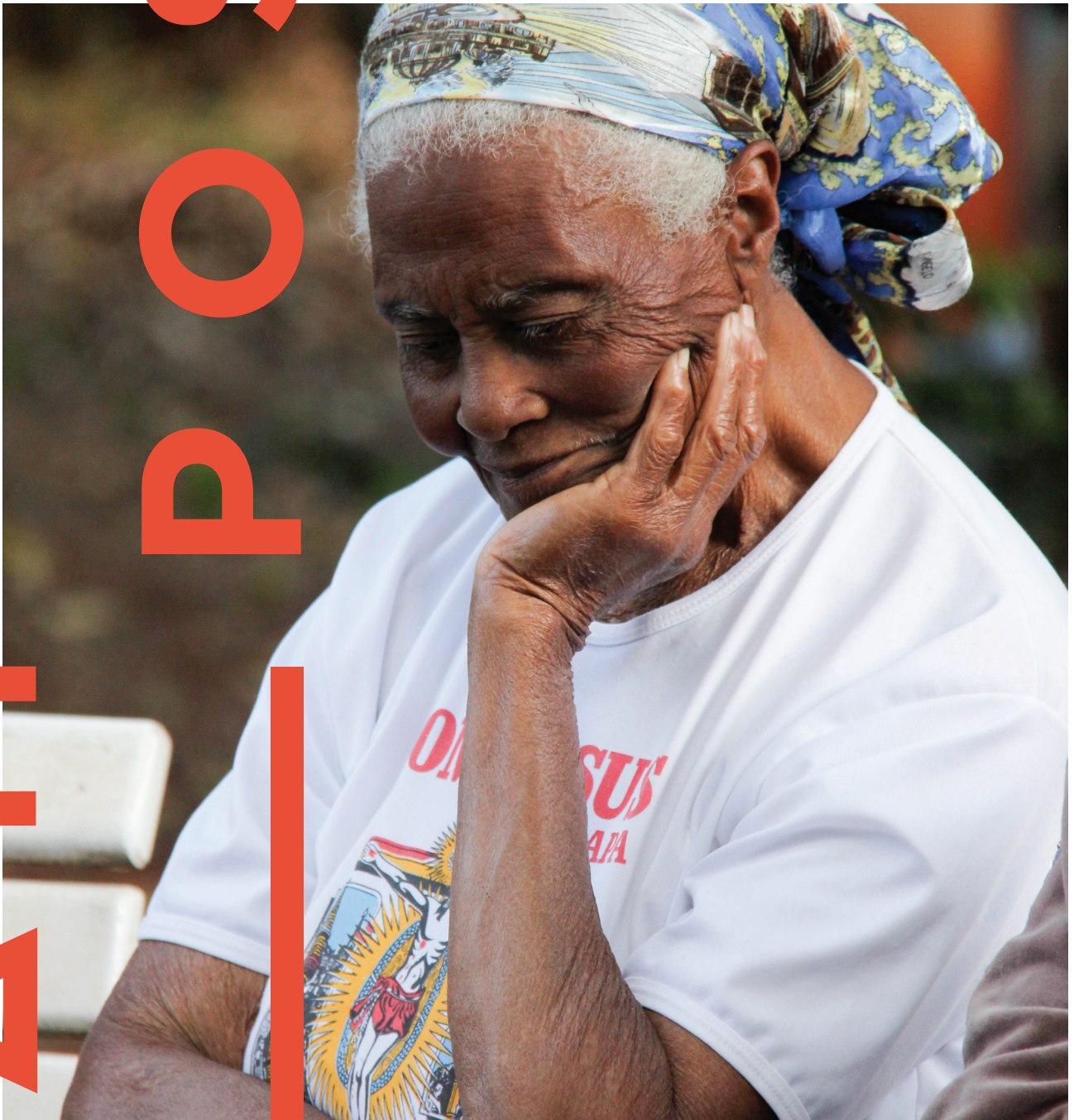


CAMPOS



V.21 N.1
2020

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA/UFPR

Linha Editorial

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

Editoras

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

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

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/URJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/ Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia
Manuela Carneiro da Cunha, (University of Chicago, EUA)
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C A M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.
PPGAA/UFPR.

V.21 N.1 janeiro/junho 2020

*Publicada em novembro 2020

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-234



Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Disponível em:
revistas.ufpr.br/campos

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

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

Diretórios:

Academic Journal Database |
Diadorim | Genamics | Journal
4-free | Latindex | Open Air |
ROAD

Portais:

LiVre | Portal de Periódicos
Capes | Science Open | World Wide
Science

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Revisão

Edilene Coffaci de Lima
Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Revisão dos resumos em inglês

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Diagramação

Sheila Gouveia dos Passos

Redação

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

Foto da capa

Júnia Cardoso

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

n.21 (1), 2020 Semestral
ISSN: 2317-6830

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

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.21 N.1 jan.jun.2020

Dossiê Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem

- 09 **Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas**
Paola Gibram, Marina Vanzolini e Renato Sztutman
- 21 **Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas**
Bruna Franchetto
- 37 ***Nhe'ẽ* para os Guarani (Nhandeva e Mbya)**
Sandra Benites
- 43 **Falas da diferença: aconselhamentos e modos de ser *kanhgág pé***
Paola Gibram
- 61 **Sem palavra inspirada não há movimento: lições mbya de escuta e fala**
Aline de Oliveira Aranha
- 85 **A potência do nome: política onomástica no rio Uaupés (AM)**
Diego Rosa Pedroso
- 113 ***Kuambú*: poética e política em uma festa xinguana**
Antonio Guerreiro e Marina Pereira Novo
- Artigos*
- 139 **"Isto não é uma taberna, é um casino!": o curso de pagador de banca**
João Gomes
- 163 **Sexualidades *kanhgág* e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial**
Lucas Cimbaluk

Entrevista

- 189 **Antropólogos, missionários e imagens do continente africano: entrevista com Eric Morier-Genoud**
Eric Morier-Genoud, Victor Miguel Castillo de Macedo e Francieli Lisboa de Almeida

Ensaio etnofotográfico

- 209 **Cartografias sensíveis no e pelo Rio Sabará**
Frederico Luiz Moreira e Júnia Patricia Cardoso

Resenhas

- 219 PEREIRA, Alexandre Barbosa. "A maior zoeira" na escola - Experiências juvenis na periferia de São Paulo. São Paulo: Editora UNIFESP. 235 p.
Fagner Carniel
- 223 GALLO, Guadalupe; SEMÁN, Pablo (org.). 2016. Gestionar, mezclar, habitar: claves en los emprendimientos musicales contemporáneos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gorla. 256p.
Elton Colini Gonçalves Zimmermann
- 227 SANTOS, Boaventura de Sousa. 2020. A cruel pedagogia do vírus (Pandemia Capital). São Paulo: Boitempo. 35p.
Janaina Campos Lobo

Instruções editoriais para os autores

Diretrizes para autores

INDEX

CAMPOS V.21 N.1 jan.jun.2020

Dossier Cosmopolitical Diplomacy And The Challenges Of Language

- 09 **Cosmopolitical diplomacy and the challenges of language: South American lowlands perspectives**
Paola Gibram, Marina Vanzolini and Renato Sztutman
- 21 **Language(s): cosmopolitics, micropolitics, macropolitics**
Bruna Franchetto
- 37 **Nhe'ẽ for the Guarani (Nhandeva and Mbya)**
Sandra Benites
- 43 **Speeches of difference: counseling and ways of being kanhgág pé**
Paola Gibram
- 61 **Without inspired word, there is no movement: Mbya hearing and speaking lessons**
Aline de Oliveira Aranha
- 85 **The power of a name: onomastic politics in the Rio Uaupés region (Amazonas/Brazil)**
Diego Rosa Pedroso
- 113 **Kuambü: poetics and politics at a Xingu festival**
Antonio Guerreiro and Marina Pereira Novo

Articles

- 139 **"This is not a tavern, it's a casino": the dealers course**
João Gomes
- 163 **Kanhgág sexualities and some of its potentialities in the domain of potential affinity**
Lucas Cimbaluk

Interview

- 189 **Anthropologists, missionaries and images of the african continent. Interview with Eric Morier-Genoud**
Eric Morier-Genoud, Victor Miguel Castillo de Macedo and Francieli Lisboa de Almeida

Photographic Essay

- 209 **Sensitive cartographies in and throughout Sabará River**
Frederico Luiz Moreira and Júnia Patricia Cardoso

Reviews

- 219 PEREIRA, Alexandre Barbosa. "A maior zoeira" na escola - Experiências juvenis na periferia de São Paulo. São Paulo: Editora UNIFESP. 235 p. Fagner Carniel
- 223 GALLO, Guadalupe; SEMÁN, Pablo (org.). 2016. Gestionar, mezclar, habitar: claves en los emprendimientos musicales contemporáneos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gorla. 256p. Elton Colini Gonçalves Zimmermann
- 227 SANTOS, Boaventura de Sousa. 2020. A cruel pedagogia do vírus (Pandemia Capital). São Paulo: Boitempo. 35p. Janaina Campos Lobo

Instructions to Authors

DOSSIÊ

Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas

PAOLA GIBRAM

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP), SÃO PAULO/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4369-8675](https://orcid.org/0000-0003-4369-8675)

MARINA VANZOLINI

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP), SÃO PAULO/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6245-7650](https://orcid.org/0000-0002-6245-7650)

RENATO SZTUTMAN

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP), SÃO PAULO/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3871-4984](https://orcid.org/0000-0003-3871-4984)

Em 2018, durante o seminário “Lições de fala: diálogos ameríndios”, que reunia na USP pesquisadores indígenas de diferentes partes do Brasil, Maria José Katxuyana, depois de escutar atenta ao debate sobre as dificuldades da tradução do termo “política” para diferentes línguas indígenas, interveio discretamente: “política é, para nós Katxuyana [falantes de uma língua karib], *wotuno*”. Em seguida, ela explicou que *wotuno* poderia ser também traduzido como “conversa”, “diálogo” e também “reunião”.¹ Lideranças seriam aquelas que fazem *wotuno*, que sabem falar, que criam falando. A solução de Maria José Katxuyana foi bem recebida pelos demais participantes indígenas, que logo ofereceram exemplos análogos.

O lastro entre política e linguagem, aqui evidenciado, foi vislumbrado na América indígena por antropólogos como Robert Lowie e Pierre Clastres². E não podemos esquecer que ele se faz notar também na fundação da filosofia política ocidental. Em *A Política*, Aristóteles associava o *Logos*, o discurso articulado, ao discernimento entre o justo e o injusto e à capacidade de inferir o “bem comum”. Oposto

1 Para mais elementos sobre o *wotuno* kaxuyana, ver Luísa Girardi (2019).

2 Para um estudo pioneiro sobre a relação entre poder e uso da linguagem em povos de diferentes partes do mundo, ver a coletânea de Maurice Bloch (1975).

ao *Logos*, propriamente humano e aliado da Razão, estaria o *Phoné*, a voz física, marca de animalidade. Jacques Rancière recupera a distinção de Aristóteles, mas para atentar que as condições de mútua inteligibilidade pela linguagem não estão dadas e que a política se define pelo desentendimento. “Há política”, escreve ele, “quando os que têm direito de serem considerados como seres falantes se fazem considerar e instauram uma comunidade” (1995: 49).

Para estender a formulação de Rancière ao mundo indígena seria preciso alargar o sentido daquilo que chamamos de diálogo, fala, conversa e linguagem, considerando suas modalidades e suas modulações. Se há política quando os que têm direito de serem considerados como seres falantes se fazem considerar, devemos perguntar: o que é um ser falante? Quem se considera e é considerado como tal? Falar seria um atributo exclusivamente humano? Mas o que é realmente o humano aí? O que implica nessas paisagens essa instauração de comunidades? Como intuiu Pierre Clastres (1974a, 1974b), especialmente em suas reflexões sobre os Guarani, o projeto de antropologia política ganha quando deparado com o problema das metafísicas indígenas da palavra, estas que põem em risco fronteiras ontológicas e dizem respeito menos à representação que a constituição de mundos³. Como insistiram Isabelle Stengers (2007) e Bruno Latour (2007) – pensando sobre os modernos, muitas vezes sob o efeito de textos sobre os “não-modernos” – é preciso inserir na política problemas que a filosofia política moderna aprendeu a descartar, isto é, de que há política também no que se convencionou chamar de natureza, naquilo que é objeto das ciências. Em suma, há de se pensar a dimensão cosmopolítica de toda política, e nesse ponto não se poderia deixar de lado o problema da linguagem.

Todas essas questões atravessam os textos do dossiê *Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas*. Parte dos autores ora reunidos, dentre os quais os organizadores deste dossiê, integraram o projeto “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas: exercícios de comparação etnográfica”.⁴ O termo “diplomacia” também foi tomado emprestado dos textos de Stengers e Latour: diplomacia que se estabelece em meio a uma “guerra de mundos” e que portanto exige que seja posta em risco a ideia de um mundo único, de uma natureza comum e imutável. “Diplomacia cósmica” é como Viveiros de Castro (2002) se refere aos xamanismos indígenas, estes que operam o trânsito por entre mundos (multi-naturezas) e corpos diversos. Nosso intuito era tomar não apenas os xamanismos em termos de diplomacias cosmopolíticas, mas também outras formas de relações e eventos, como festas, trocas, diálogos cerimoniais etc., considerando que todas essas instâncias compreendiam encontros entre mundos e, portanto, se viam carregadas de incerteza ontológica. Concentramo-nos, enfim, em eventos diplomáticos marcados pela circulação de palavras; por exemplo, práticas de nomeação, falas de chefe e de aconselhamento, diálogos cerimoniais, interações mediadas por cantos, admitindo de partida que a linguagem aí empregada não poderia ser descrita nos termos modernos da representação. Compreendida em seus próprios termos, essa linguagem estaria

3 O problema das “ideologias linguísticas” ou das “metafísicas da linguagem” tem sido alvo de trabalhos inovadores tanto na antropologia como na linguística. Não há espaço aqui para remontar a eles. Por ora, destacamos alguns trabalhos, que foram fundamentais para a nossa reflexão: Silverstein (1990), Rumsey (1990), H. Clastres (1975, 2011), Farage (1997), Graham (1995), Cesarino (2011, 2013), Kelly (2017), Severi & Bonhomme (2009), Deleuze & Guattari (1980), Course (2010, 2011, 2018), Hauck & Heurich (2018), Hauck (2018), Heurich (2018).

4 Agradecemos à Fapesp pelo financiamento deste projeto de pesquisa, vigente entre março de 2016 e setembro de 2018. O projeto teve Renato Sztutman como pesquisador responsável.

mais próxima de um fazer: fazer mundos, fazer coletivos, fazer pessoas. Esse caminho nos conduziu, em suma, de uma antropologia da política indígena às teorias indígenas da linguagem – não sem passar pela contra-antropologia indígena da política e da linguagem dos não-indígenas.

Como etapa de conclusão do projeto, organizamos, em julho de 2018, o Seminário “Lições de fala” (acima mencionado)⁵, que reuniu dezoito pesquisadores indígenas e dezessete não indígenas para debater “o que falar quer dizer” a partir de suas diferentes experiências e perspectivas: discursos de lideranças, diálogos cerimoniais, cantos, narração de histórias, rumores transcorridos seja em momentos cotidianos, seja em eventos festivos. Para este dossiê, convidamos alguns dos palestrantes do seminário para publicar suas apresentações ou pesquisas correlatas, bem como pesquisadores que não participaram do encontro, mas têm desenvolvido contribuições altamente relevantes para a questão que nos colocamos.

No artigo que abre este dossiê, “Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas”, Bruna Franchetto evidencia uma dimensão política da linguagem e das línguas para além – e aquém – dos seus usos na ação política: trata-se de ressaltar como a aniquilação da diversidade linguística “produz miséria, desigualdades e profundo mal-estar de quem é obrigado a se esconder atrás de uma língua dominante e dominadora”. Colocando em diálogo perspectivas da linguística e dos povos indígenas sobre os sentidos e a potência da língua, a autora faz uma defesa vigorosa da diversidade e da luta a ser travada para que a multiplicidade não sucumba ao monolingüismo, essa outra faceta da dominação colonial. Atenta às equívocos inerentes aos trânsitos tradutivos interlingüísticos, Franchetto ressalta não ser necessário haver nos vocabulários indígenas uma palavra relativa à “língua” para que as populações reconheçam seu modo próprio de falar como “língua” (problema análogo ao que destacamos acima sobre a dificuldade de traduzir o termo “política”). Este seria um dos motivos para que o Censo 2010 chegasse ao número de 274 línguas faladas no Brasil – considerado um tanto espantoso para os taxonomistas da linguagem. Franchetto traz então algumas expressões lexicais metalingüísticas encontradas no *kuikuro* (língua alto-xinguana da família karib) que sinalizam tais equívocos: expressões que apontam para o dizer, para os atos de fala, para o problema da distinção entre humanos e extra-humanos, e que não necessariamente traduzem-se como “língua”. Estes sentidos, destaca a autora, conduzem para outra direção ou, em suas palavras, para a “margem ameríndia da pragmática” – aquela justamente do fazer e da eficácia inerentes às falas indígenas.

Franchetto pontua que as equívocos referentes a este campo de questões encontram amplo espectro de expressões nas mais diferentes línguas indígenas. Traz como exemplo os termos *nhe'ê* e *aywu* dos Guarani Nhandeva e Guarani Mbya, cuja variabilidade de sentidos aponta justamente para os limites da apreensão tradutiva. É justamente sobre estes termos – *nhe'ê* e *aywu* – que o artigo de Sandra Benites se detém. Apontando semelhanças e contrastes nos usos feitos pelos Guarani Nhandeva e pelos Guarani Mbya, a autora, que é conhecedora de ambas as variantes linguísticas, explora os muitos sentidos evocados por estes dois termos, dentre os quais destaca, de início, espírito, ser, vida, palavras, falas, som.

5 O título faz referência ao capítulo “Lição de escrita”, de *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss 1955). Para Lévi-Strauss, os Nambikwara nos ensinam sobre algo fundamental para o nosso mundo, a escrita. Aqui buscamos ensinamentos sobre algo que os povos indígenas cultivam como ninguém – a fala – apostando que isso lance luz sobre algo que é também muito “nosso” – a política, a polis – mas sobre o qual podemos buscar analogias entre “eles”.

Benites apresenta a distinção entre os campos semânticos cobertos pelos termos *aywu* e *nhe'ẽ* nas falas Nhandeva e Mbya, sem com isso enrijecer as diferenças. Assim, explica, entre os Guarani Mbya o termo *aywu* é associado à fala comum, cotidiana, enquanto *nhe'ẽ* aponta para o plano do que chama de “espiritual” (o mundo das divindades celestiais): seriam as falas usadas nas casas de reza, ou ainda aquelas utilizadas para remeter às origens dos nomes e seus significados. Já entre os Nhandeva, tais associações dar-se-iam de modo inverso: *aywu* seria o termo associado ao plano do “sagrado” e *nhe'ẽ*, à fala comum. A oposição, no entanto, possui algumas particularidades: Benites destaca, por exemplo, que *nhe'ẽ* é também “palavra sagrada” entre os Nhandeva quando usada para se referir a um “ser espírito” ou “ser pessoa”. *Nhe'ẽ* seria, portanto, utilizado da mesma forma pelos Mbyá e pelos Nhandeva nos casos de referência à pessoa, ao ser, ao espírito, aos sentimentos. Estes, ligados às falas – sejam elas boas, ruins, jocosas ou sagradas –, localizam-se no *py'a*, parte do corpo que remete “ao que fica no peito”. A fala é, portanto, corpo, bem como parte constitutiva da pessoa: *nhe'ẽ porã* ou *aywu porã*, a boa fala, é fundamental para o *ser guarani*. Segundo Benites, é ela que traça um caminho (*tape*) para a construção de cada passo da pessoa, “lembrando-o sempre do coletivo” – linda forma de dizer que nenhum caminho é solitário, nenhuma pessoa deve se esquecer das demais. Micropolítica de produção de pessoas indistinguível da política entendida como processo de formação de coletivos e de uma cosmopolítica que toma a linguagem como modo de trânsito entre o mundo humano e o dos seres celestiais.

A labilidade semântica de certos termos, para a qual Benites chama a atenção na primeira parte do texto, parece colocar em jogo os temas da interpretação e da tradução. Pois não basta ouvir belas palavras, lembra a autora, é preciso saber entendê-las, ser capaz de compreender “seus significados, e sobretudo potências de sentido” – um desafio de interpretação, ela observa, que não se coloca apenas aos não-falantes da língua. Daí que a formação da pessoa Guarani não depende apenas da transmissão de ensinamentos, mas também da convivência, da experiência compartilhada, que conduz cada um ao melhor entendimento daquilo que escuta, assim como à capacidade de transmitir com suavidade, no futuro, aquilo que aprendeu. Nas belas palavras de Benites: “Falar nem sempre é falado: é apenas vivido, sentido, experimentado”.

A constituição de pessoas e coletivos, ou pessoas-coletivas, através das falas de aconselhamento é também tema do artigo de Paola Gibram sobre os Kaingang. Gibram analisa os *vẽnh jyvẽn*, falas formais com alto conteúdo moral, que mobilizam recursos semânticos e gramaticais da língua kaingang dominados apenas por alguns especialistas, e que as tornam falas de grande beleza, como também de grande eficácia. Se esse tipo de aconselhamento reproduz, no plano do conteúdo, uma relação tipicamente doméstica (a orientação cotidiana dos mais novos pelos mais velhos da família), o fato de realizar-se em situações públicas o aproxima das falas do chefe para seu grupo, das quais se diferencia, por outro lado, por se dirigir sempre a uma pessoa por vez: no ato de fala, o conselheiro se mantém de pé, ereto, enquanto o aconselhado baixa a cabeça em sinal de respeito. Em consonância com o que Benites nos indica a respeito dos Guarani, a observação de Gibram permite situar num contínuo doméstico-público aconselhamentos familiares, aconselhamentos proferidos por especialistas e falas do chefe ao seu coletivo, entendidos em termos de uma diferença de escala mas não de natureza. Em cada contexto, trata-se de reafirmar as diferenças significativas (dentre as quais destacam-se a exogamia de metades e a

oposição entre vivos e mortos) para os coletivos kaingang, reatualizando a ordem interna que garante a resistência do modo de ser kaingang. Não à toa, o sistema de aconselhamento está, entre os Kaingang, diretamente associado ao particular “sistema jurídico” local, que mobiliza uma espécie de “polícia” nativa a serviço do respeito às “leis internas”.

Como revela Gibram, essas falas formalizadas que, à semelhança do que se passa em outros lugares, são caracterizadas pela obliteração do indivíduo emissor, estão via de regra apoiadas no conhecimento dos antigos, na mitologia. Mas não só. Seguindo seus professores kaingang, a autora enfatiza que os aconselhamentos devem abranger planos extra-humanos, exigindo que se aprenda a ouvir os seres da mata, tanto quanto se ouvir os mais velhos na infância e juventude. O *pã'i* (líder, chefe) deve conhecer tanto o mato como o mito. Foi precisamente a importância desse exercício de escuta que D. Gilda Kuitá, liderança kaingang da TI Apucarana, explicou para os não-indígenas que participaram do seminário “Lições de Fala” – impelindo-nos “a ouvir mais, perguntar menos e ser mais respeitoso” – numa palestra que tomou a forma de um aconselhamento, como nota Gibram. Silêncio atento do aprendiz que nada tem a ver com as práticas de silenciamento impostas aos Kaingang pelo SPI, como lembra Dona Gilda, obrigando-os a abandonar as técnicas de que dispunham para garantir a manutenção do seu mundo: as palavras dos xamãs, cantos rituais, saberes dos anciãos, e mesmo as vozes dos conselheiros. É preciso então reconhecer os aconselhamentos kaingang, conclui Gibram, como falas resistentes e de resistência, “falas que criam vínculos com a floresta, que verticalizam as relações com os antepassados, que vivenciam e revelam memórias, tantas vezes ocultadas em contextos de contato mais intenso e violento com os *fóg* (não-indígenas)”.

Reencontramos o tema dos aconselhamentos – e logo a questão da passagem da política de produção de pessoas à produção de coletivos – no artigo de Aline Aranha sobre os *nhemongueta* mbya. Particularmente interessada na agência política feminina, Aranha enfoca o papel decisivo das mulheres nos aconselhamentos cotidianos, vislumbrando o que denomina como “diplomacias cosmopolíticas domésticas”. A forma mínima do aconselhamento é, em todos os exemplos citados, a da relação entre avós e netos, de ambos os sexos. Mas a autora também ressalta que a ação das mulheres não se limita à domesticidade, lembrando a crescente visibilidade de lideranças femininas fora das aldeias, e a atuação contínua das mulheres na casa de reza (*opy*). Vale lembrar que em guarani mbya os mesmos termos – *xeramoï* e *xejaryi* – designam genericamente todos os anciãos que figuram na posição de avós, e são usados especificamente para indicar homens e mulheres que se destacam como líderes espirituais, detentores de “palavras inspiradas”. É fundamental ressaltar, escreve Aranha, a importância da complementaridade do casal xamã-conselheiro, *xeramoï* e *xejaryi*. Seus aconselhamentos ensinam a agir controladamente e evitar a desmedida que pode culminar em devires-animais (*jepota*) por vezes irreversíveis. Também ressurge aqui a ideia de que o aconselhado deve se colocar “em escuta” (*-japyaxaka*) e alcançar a concentração necessária para que, nos termos mbya, “a palavra entre no coração”.

As lideranças espirituais – homens e mulheres, *xeramoï* e pela *xejaryi* – não apenas aconselham, mas também são responsáveis pela nomeação de pessoas. Eles são, em suma, aqueles que detêm com maior destreza o dom da palavra, manejando suas diferentes modalidades e modulações: sabem dar nomes, rezar, cantar e aconselhar. O artigo de Aranha retoma assim o tema clássico da relação entre

nominação e teoria da palavra e da pessoa entre os Guarani Mbya. Os nomes mbya fazem pessoas, são eles que unem a “alma-palavra” (Cadogan 1959) ou a “linguagem-afeto” (Macedo 2009) – traduções possíveis para o termo complexo *nhe’ẽ* (que já encontramos no artigo de Benites) – ao corpo (*hete*). Chegado o momento da nomeação, *xeramoï* ou *xejaryi* devem buscar o nome da criança nos diferentes patamares celestiais. Estes “nomes-espíritos”, contidos num repertório finito, estão associados a “caminhos-iluminações”. Dialogando com diferentes guaraniólogos, Aranha resume que nomes consistem em capacidades-poderes que habitam a pessoa, trazendo consigo saberes referentes à sua morada de origem, cada qual dotada de um “jeito” (*teko*) singular. É menos o sexo e mais esse nome-caminho que distingue as qualidades que a pessoa desenvolverá no futuro, pontua a autora.

Tratando de um contexto etnográfico muito diverso, o artigo de Diego Rosa Pedroso sobre a onomástica dos Cubeo – mais especificamente dos grupos Yuremawa e Yurinawa –, do alto Rio Negro, chega a conclusões semelhantes às de Aranha em relação aos nomes Guarani Mbya. Para os Cubeo, também, nomes fazem pessoas, são parte de pessoas e não apenas modos de representá-las ou classificá-las. Como resume Pedroso: “O *pupui amiya* [“nome tradicional”, na tradução de alguns de seus principais interlocutores], assim entendido, aponta uma política onomástica que supõe uma concepção agentiva da linguagem, na qual nomes provenientes de personagens míticos operam sobre a vitalidade-energia (*umé*) que anima os seres humanos, conformam pessoas e determinam capacidades e habilidades.” Aqui também o nome é atribuído por um “avô” – idealmente o pai do pai da criança. Mas, diferentemente do que se passa entre os Guarani, deve ser escolhido de um estoque limitado de nomes dos ancestrais do grupo, com base em cálculos relativos à ordem de nascimento do nomeado e características que se pretende propiciar na pessoa, ligadas à história do personagem mítico que figura na origem de cada nome. Assim como no caso Guarani, os nomes cubeo estão associados a certos caminhos, antecipados para o nomeado pelo próprio ato de nomeação. No caso rio-negrino, contudo, o processo é fortemente associado à marcação de relações assimétricas, associadas tanto à ordem de nascimento, quanto à identificação do nomeado a certas especialidades (*xamá*, guerreiro etc). Isso nos remete a uma potência da palavra notada por Gibram nas falas de aconselhamento kaingang: o nome cubeo, como as “leis” kaingang, tem a capacidade de produzir-atualizar diferenças significativas ao seu mundo.

Pedroso ilumina também o lugar dos apelidos, “nomes de brincadeira” (*yahui amiya*), entre os Cubeo. Na medida em que pronunciar um nome equivale a mobilizar ou tornar vulnerável uma parte da pessoa, o manejo dos nomes – como todo manejo da palavra – requer mediações: em alguns contextos, “brincar” é mais apropriado do que “falar sério”; em outros, o silêncio é a melhor opção. Como explica Pedroso, diferentemente do que se passa com os “nomes tradicionais”, apelidos são frequentemente usados como referência a alguém pelos Cubeo. Uma pessoa pode colecionar apelidos, que vêm, em sua maioria, de animais, mas também de plantas, espíritos e instrumentos musicais. O autor sugere que seu uso diz muito sobre as relações supostamente hierárquicas, relações que os Cubeo preferem denominar, em seu próprio português, “de respeito” ou “de consideração”. Não se pode usar, por exemplo, apelidos para se dirigir aos mais velhos, tampouco no *jurupari*, ritual de iniciação. Estes são empregados em situações amistosas, como aquelas que se desenrolam nas festas de caxiri, em que abundam comida e bebida. Daí a ideia mesma de “brincadeira”: o que fazem estes nomes são a alegria e a vitalidade.

Fechando o dossiê, Antonio Guerreiro e Marina Novo apresentam reflexões sobre a relação entre poética e política no *kuambü*, festa de máscaras realizada pelos Kalapalo, outro povo de língua karib do alto Xingu. Essas máscaras presentificam *itseke* (“hiper-seres”, na tradução dos autores), mais especificamente os *itseke* de origem aquática. Como em outros povos do alto Xingu, a festa é parte do processo de cura de um adoecimento provocado pelo *itseke*, sendo a pessoa que adoeceu tornada “dona das máscaras”. O que diferencia o *kuambü* de outras festa de *itseke* associadas a processos de adoecimento e dos grandes rituais de chefia alto-xinguanos é que apenas no primeiro opera-se com um repertório de cantos aberto à invenção, de composição individual, e que remetem a tensões próprias às relações cotidianas da aldeia. Esse repertório tematiza ora acusações ou defesas contra acusações de feitiçaria, ora relações amorosas e, eventualmente, relações com não-indígenas. São cantos que problematizam a socialidade cotidiana na aldeia, marcada por laços de afinidade e pela oscilação entre cooperação e conflito. Guerreiro e Novo dialogam com Marina Vanzolini, que traduz *morezowagetu* – versão aweti (povo alto-xinguanos de língua tupi) do *kuambü* – por “debate”. Para Vanzolini, trata-se do momento no qual assuntos escondidos, relativos ao domínio do parentesco e ao campo da feitiçaria, tornam-se alvo de discussão coletiva.

Os cantos do *kuambü* também envolvem as mulheres de uma maneira particular, fazendo-as figurar tanto como objeto ou destinatário principal dos cantos, quanto como enunciadoras, isto é, cantoras. Guerreiro e Novo veem aí um momento de transformação das relações de gênero que estaria diretamente associado ao uso da linguagem. Homens cantam publicamente rumores, publicizam a fofoca (tipo de fala atribuído às mulheres, sempre em contextos domésticos); ao passo que as mulheres falam abertamente, publicamente, sobre assuntos coletivos (algo que, nos grandes rituais, permanece restrito ao círculo masculino). Segundo os autores, isso tudo se dá em uma atmosfera na qual emoções, como raiva e ciúme, tornam-se exacerbadas, margeando conflitos. Os autores oferecem uma análise fina da estrutura formal dos cantos, que sempre são endereçados a alguém. Dentre outros elementos, iluminam o uso de marcadores epistêmicos, que enfatizam um contexto de ambiguidade e incerteza: um amante pode enfeitiçar, o chefe pode ser um inimigo.

Permeado por acusações de feitiçaria e intrigas amorosas, o *kuambü* revela toda uma micropolítica que se contrapõe à macropolítica dos grandes rituais intercomunitários, como o *quarup*, organizado em torno de figuras da chefia. Essa contraposição, como não poderia deixar de ser, passa pela linguagem: se os grandes rituais põem em cena falas e cantos altamente formalizados, o *kuambü* cede espaço para a invenção e para a improvisação. Em vez de insistir em discontinuidades, em diferenças extensivas, o *kuambü* opera com “intensidades infinitesimais” - permitindo mesmo uma atualização articular das relações de gênero. E, como salientam Guerreiro e Novo, essas intensidades não deixam de incidir sobre o campo da macropolítica. Vale destacar a passagem em que os autores analisam cantos que falam da chefia – seja como lamento pela desvalorização dos chefes pelos seus seguidores, seja como crítica a comportamentos supostamente inadequados de um chefe, que quiçá os aproximam de feitiçeiros. Cabe lembrar, ainda, que o oferecimento da festa atribui prestígio a um potencial chefe, e que isso não se dá fora do domínio dos *itseke*. Em suma, micropolítica, macropolítica e cosmopolítica encontram-se emaranhadas nesse evento, que testa os limites da diplomacia.

Note-se, por fim, que os Kalapalo dizem dessa festa – e não de qualquer outra que realizem – que ela “é como a política”, “porque as pessoas ‘discutem’ e ‘querem mostrar quem está certo’”.⁶ Estamos aqui diante de um esforço de tradução do termo “política”, análogo àquele que vimos no início desta apresentação. Se o termo “política”, cuja etimologia remonta ao grego antigo, à polis, é de difícil transposição para o universo ameríndio, isso não nos impede – antropólogos, indígenas, antropólogos indígenas – de buscar aproximações, incorrendo em “equivocações controladas” (Viveiros de Castro 2004). E, no caso kalapalo, essa aproximação envolve mais uma vez um evento diplomático cosmopolítico marcado por um uso singular da linguagem, por sua vez atrelado a uma concepção singular de linguagem.

Paola Gibram é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios – CestA/USP

Marina Vanzolini é professora do Departamento de Antropologia – DA/USP e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios – CestA/USP

Renato Sztutman é professor do Departamento de Antropologia – DA/USP e pesquisador do do Centro de Estudos Ameríndios – CestA/USP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, Maurice. 1975. “Introduction”. In: *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. M. Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.
- CADOGAN, León. 1959. “Ayyu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*. n. 227: série Antropologia n. 5.
- CESARINO, Pedro. 2011. *Oniska : poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo : Perspectiva.
- CESARINO, Pedro. 2012. “A palavra política nas terras baixas sul-americanas : o papel dos diálogos cerimoniais”. Manuscrito apresentado no GT “Repensando a política nas terras baixas sul-americanas”, 28a. *Reunião Brasileira de Antropologia*.
- CLASTRES, Hélène. 2011. “De quoi parlent les indiens?”. In: *Pierre Clastres*, ed. M. Abensour e Kupiec (eds.) Paris: Sens & Tonka.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La terre sans mal: prophétisme tupi*. Paris: Seuil.
- CLASTRES, Pierre. 1974a. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit.
- CLASTRES, Pierre. 1974b. *Le Grand parler: chants sacrés des indiens Guarani*. Paris: Seuil.

⁶ A comparação das festas com a nossa ideia de política é algo que Beatriz Perrone-Moisés (2015) encontra no discursos de outros interlocutores indígenas. Em seu belo estudo comparativo, ela propõe que as políticas indígenas sejam pensadas numa oscilação entre a festa e a guerra, entre o fazer e o desfazer de coletivos. Uma vez que as festas indígenas cedem espaço não raro a discursos de boas vindas, diálogos cerimoniais, cantos, entre outras manifestações da linguagem, podemos concluir que a proposta que aqui apresentamos é complementar à de Perrone-Moisés. Importante atentar que se os usos da linguagem nesses contextos são associados à evitação do conflito, sabemos que eles também o tangenciam. Uma acusação de feitiçaria, como se dá no caso do *kuambü* kalapalo, pode produzir cisões. A relação entre o uso da linguagem e a guerra é, infelizmente, um tema que não poderemos desenvolver aqui. Para uma análise da relação entre festa/ritual e usos da linguagem, ver o artigo de síntese de Rupert Stasch (2011).

- COURSE, Magnus. 2010. "Of words and fog : linguistic relativity and amerindian ontology". *Anthropological Theory* 10(3): 247-263.
- COURSE, Magnus. 2011. "O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche". *Revista de Antropologia* 54(1): 781-827.
- COURSE, Magnus. 2018. "Words beyond meaning in Mapuche language ideology". *Language & Communication* 63: 9-14.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1980. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris, Eds. de Minuit.
- FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapixana*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- GIRARDI, Luisa. 2019. *Corpos da Terra: crescimento, movimento e relação segundo os Katxuyana*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- GRAHAM, Laura. 1993. "A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante". *American Ethnologist* 20(4): 717-741.
- GRAHAM, Laura. 1995. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- HAUCK, Jan D. 2018. "The origin of language among the Aché". *Language & Communication* 63: 76-88.
- HAUCK, Jan D. & HEURICH, Guilherme O. 2018. "Language in the Amerindian imagination: An inquiry into linguistic natures". *Language & Communication* 63: 1-8.
- HEURICH, Guilherme O. 2018. "Reporting, capturing and voicing speech amongst the Araweté". *Language & Communication* 63:49-56.
- KELLY, José Antonio. 2017. "On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metamorphical agency". *Journal de la Société des Américanistes* 131(1): 179-214.
- LATOURET, Bruno. 2007. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?" In: *L'émergence des cosmopolitiques*, ed. J. Lolive e O. Soubeyran. Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- MACEDO, Valeria. 2009. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH-USP.
- RANCIÈRE, Jacques. 1995. *La Mécontente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- RUMSEY, Alan. 2009. "L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique?". In: *Paroles en Actes*, ed. C. Severi e J. Bonhomme. Cahiers d'Anthropologie Sociale. Paris: LAS.
- SEVERI, Carlo & BONHOMME, Julien (eds.). 2009. *Paroles en Actes*. Cahiers d'Anthropologie Sociale. Paris: LAS.
- SILVERSTEIN, Michael. 2005. "The Poetics of Politics: 'Theirs' and 'Ours'". *Journal of Anthropological Research* 61(1): 1- 24.
- STASCH, Rupert. 2011. "Ritual oratory revisited: the semiotics of effective action". *Annual Review of Anthropology* 40: 159-174
- STENGERS, Isabelle. 2007. "La proposition cosmopolitique". Pp. 45-68 in (eds.). *L'émergence des*

cosmopolitiques, ed. J. Lolive e O. Soubeyran. Paris: La Découverte,.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti* 2(1): Article 1.

DIPLOMACIAS COSMOPOLÍTICAS E OS DESAFIOS DA LINGUAGEM: PERSPECTIVAS DAS TERRAS BAIXAS SUL-AMERICANAS

Resumo: Este texto é uma breve apresentação do dossiê *Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas*. Os artigos aqui reunidos apresentam como tema geral a relação entre política e linguagem no mundo ameríndio e abarcam não apenas a função de comunicação ou significação da linguagem, mas suas propriedades pragmáticas, sua eficácia no fazer, agir sobre o mundo. Este dossiê é um desdobramento do Seminário “Lições de Fala”, ocorrido em julho de 2018 na USP, para o qual pesquisadores indígenas e não-indígenas reuniram-se para refletir e conversar sobre o que, segundo diferentes povos indígenas, *falar* quer dizer.

Palavras-chave: Linguagens indígenas; políticas ameríndias; diplomacias cosmopolíticas; lições de fala.

COSMOPOLITICAL DIPLOMACY AND THE CHALLENGES OF LANGUAGE: SOUTH AMERICAN LOWLANDS PERSPECTIVES

Abstract: This text is a brief presentation of the *Cosmopolitical diplomacy and the challenges of language: South American lowlands perspectives* dossier. The articles gathered here present as a general theme the relationship between politics and language in the Amerindian world and encompass not only the function of communication or meaning of language, but its pragmatic properties, its effectiveness in doing, acting on the world. This dossier is an extension of the “Lições de Fala” Seminar, held in July 2018 at USP, for which indigenous and non-indigenous researchers met to reflect and talk about what, according to different indigenous peoples, *speaking* means.

Keywords: Indigenous languages; amerindian politics; cosmopolitical diplomacy; speech lesson.

RECEBIDO: 03/11/2020

APROVADO: 04/11/2020

DOSSIÊ

Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas

BRUNA FRANCHETTO

MUSEU NACIONAL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ), RIO DE JANEIRO/RJ, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7158-3838](https://orcid.org/0000-0001-7158-3838)

Escrevo a partir de uma das fronteiras que alguns de nós, da academia, habitamos, visitamos, atravessamos. No meu caso, a fronteira entre antropologia e linguística, onde, há quarenta anos, estudo línguas ameríndias e contribuo para a formação de novos pesquisadores. Parto do pressuposto de que a diversidade linguística é riqueza individual e coletiva; sua aniquilação produz miséria, desigualdades e profundo mal-estar¹ de quem é obrigado a se esconder atrás de uma língua dominante e dominadora. A frase “o monolinguismo é uma doença” apareceu na Austrália em adesivos, há mais de uma década. Estava em curso uma campanha organizada pelos movimentos de mobilização de populações aborígenes e seus aliados, num momento em que cresciam, já em escala mundial, denúncias acerca do rápido e crescente desaparecimento ou obsolescência de milhares de línguas minoritárias. No final do século passado, a previsão era de que das cercas de 5000/6000 línguas existentes, no mundo, 90% estariam em risco de extinção neste século (Krauss 1992). Os críticos do catastrofismo linguístico dizem, com razão, que línguas sempre morrem ou se transformam, no passado e hoje, e que novas línguas surgem do encontro entre povos², mas é inegável que uma perda vertiginosa da diversidade linguística, nada “natural”, caracteriza a era da conquista europeia dos novos e velhos mundos, sobretudo nos últimos 500 anos e, ainda mais, nos últimos 200 anos.

Kenneth Hale (1992, 1996, 1998 e 2000) deixou um recado importante. A diversidade linguística é imprescindível para manter vivas questões cruciais sobre as potencialidades e os limites da linguagem humana, tanto em termos de estrutura, como em termos de comportamento comunicativo, expressão e criatividade poética. Diversidade linguística e diversidade cultural não se confundem, mas

1 “Mal-estar” é o contrário de *‘well being’*, traduzível como ‘bem-estar’. É uma expressão presente em muitos dos documentos e publicações recentes, oficiais e não oficiais, que tratam das consequências da perda linguística e, contrastivamente, do resgate linguístico (Marmion et al. 2014).

2 Mufwene (2004) lembra que o contato entre línguas possibilitado pela colonização fez surgir novas línguas (crioulos) e novos dialetos, como o Inglês Vernacular Afro-Americano.

correm em paralelo para manter e desenvolver ontologias e perspectivas cosmológicas, conhecimentos ecológicos e históricos.

O Brasil e suas muitas línguas, falas e falares

O Brasil é um país multilíngue, apesar de sua diversidade linguística ter sido calada, com estratégias variadas, pelo estado, por missões, meios de comunicação, pelo 'sistema educacional'. Além de pelo menos duas dezenas de línguas trazidas por imigrantes, incluindo aqui o português, desde a conquista, além das variedades locais e regionais do português brasileiro, dos falares de comunidades de afrodescendentes, estima-se que ainda sobrevivem, em graus variados de vitalidade, entre 150 e 160 línguas ameríndias (Moore 2011). O número de línguas indígenas ainda faladas na América do Sul, hoje, é uma pequena parte do que se supõe fosse quinhentos anos atrás. Estimativas para a Amazônia calculam que, no decorrer do tempo colonial, foram perdidas não menos do que 80% das línguas autóctones.

Quase a metade da diversidade linguística nativa sul-americana se encontra no Brasil, onde as línguas indígenas pertencem a quarenta famílias linguísticas, além de umas duas dezenas de línguas isoladas. Outro aspecto que não pode ser ignorado é a sobrevivência de sistemas regionais multilíngues, outrora norma e não exceção. Além do mosaico da região dos rios Guaporé e Mamoré, na Amazônia Ocidental, e do pouco conhecido sistema dos vales dos rios Mapuera e Trombetas (nordeste amazônico), são conhecidos os sistemas alto-xinguano e do noroeste amazônico. Afinal, os índios sempre foram bilíngues e multilíngues, desde sempre.

Apesar da diversidade linguística da América do Sul ser praticamente única no mundo, a maioria das línguas indígenas do continente manifestam sinais de declínio em seus usos e como veículos privilegiados de transmissão de conhecimentos e práticas, quando não claramente ameaçadas de desaparecer nas aldeias e nas cidades. Muitas contam somente com uns poucos falantes idosos, seus filhos bilíngues e seus netos bilíngues passivos em língua indígena; a geração seguinte será, certamente, monolíngue na língua dominante, a da escola e da mídia. Apesar dos inegáveis avanços da pesquisa nas últimas duas décadas, línguas morrem duplamente, sem deixar rastros, pois não contam com qualquer documentação ou têm registros parciais ou superficiais.³

Abandonar a língua materna e adotar a língua dominante, no curto espaço de tempo de duas ou três gerações, tem sido muitas vezes a única escolha capaz de garantir a sobrevivência de indivíduos e de suas parentelas. Mudanças da mobilidade no espaço, consequência do confinamento em territórios demarcados e violados, degradação ambiental, predação mercantil, têm sido fatores de pressão e esfacelamento. As línguas dos sistemas governamentais, legislativos, judiciários e educacionais, pelo mundo, representam uma fração mínima da totalidade de suas populações.

Quando a escrita (alfabética) de línguas nativas surge como a sua 'salvação', iniciativa missionária principalmente evangélica, standardização e escolarização cancelam a diversidade cultural e dialetal,

3 No que concerne à documentação, destacamos o trabalho dos programas do Museu do Índio (FUNAI), junto com UNESCO, e do Museu Paraense Emílio Goeldi.

esta última muitas vezes crucial para a diferenciação de grupos locais em relação, diferenciação que mantém vivos sistemas nativos inteiros (Franchetto 2008).

No Brasil, tendo como base o último Censo, realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apenas 37,4% dos 896.917 que se declararam “indígenas” falam sua língua nativa, a dos seus pais ou avós, e somente 17,5% desconhecem o português. O censo também revelou que 42,3% dos “indígenas” já não vivem em áreas protegidas e que 36% se estabeleceram em cidades, sendo esta porcentagem em rápido crescimento. Dos que não estão mais em terras indígenas, apenas 12,7% falavam a(s) língua(s) dos seus pais ou avós. O português era falado por 76,9% dos “indígenas” e por praticamente todos os que vivem fora de suas terras (96,5%). A proporção de falantes de língua indígena entre 5 e 14 anos era de 59,1% dentro de terras indígenas e 16,2% fora delas. O quadro é claro: a transmissão esperada entre gerações é enfraquecida, quando não interrompida. Pouco sabemos das situações de bilinguismo ou de multilinguismo no Brasil indígena, dos processos de transformação e de obsolescência linguísticas.⁴

Há um outro lado, todavia. A língua ‘nacional’ (no caso, o português) domina as línguas nativas através da escrita, da escolarização, das mídias, e se insinua em cada uma com palavras, morfemas gramaticais, marcadores discursivos, expressões inteiras, dando origem às línguas ‘misturadas’ faladas pelos mais jovens, como mostra Mehinaku (2014).⁵ Línguas morrem e novas línguas surgem dos interstícios, nas fronteiras, num constante processo de criatividade expressiva, em novas variedades tanto orais como escritas, como no ‘internetês misturado’, português/língua indígena. Esta postagem no Facebook, de 2 de dezembro de 2017, é um exemplo, como diria Mehinaku (2010), de *kubikugu akisü tetsualü* (‘palavra/língua kuikuro misturada’)

*Uã Nile igei uinhügüti uitsagü?
Famosui?? Ricui?,
fazendeirui?, piloto de aviãui?
Rei da camarotii? Ou itão utikulüiti?*

O Censo de 2010 registrou falantes de línguas consideradas “extintas”, algumas delas há séculos. Línguas morrem e são enterradas em funerais apressados (que lástima! Não foi possível salvá-las...), mas algumas ressurgem em processos de retomada, quase sempre iniciados e conduzidos pelos próprios povos indígenas; línguas sobrevivem em variedades inesperadas, fenômeno ignorado, pelo menos no Brasil, e brevemente discutido mais adiante. Antes disso, já que usei a contento, até agora, o termo ‘língua(s)’, é preciso encarar, logo a seguir, diferentes concepções de ‘língua’, em relação e confronto.

⁴ Algo está sendo feito no âmbito do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL, IPHAN), realizado, até o momento, em algumas poucas áreas do território brasileiro (Rondônia, Roraima/Yanomami, Xingu, Guarani Mbya).

⁵ Mutua Mehinaku foi o segundo indígena a obter o título de mestre, em 2010, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Afinal, o que é ‘língua’? ou “dizer o dizer”

Os sentidos da palavra (nossa) ‘língua’ parecem simples e óbvios, induzindo traduções apressadamente inevitáveis, com equívocos inerentes e interessantes. Começamos na nossa margem, mas um pouco além do senso comum. Para os linguistas, ‘língua’ deveria ser uma noção clara e indiscutível, por ser seu pão de cada dia. Nas definições colhidas, à queima-roupa, junto a alguns dos meus colegas, linguistas⁶, recorrem expressões que vão de um polo estrutural a um polo pragmático: “um subsistema do sistema de regras (linguagem) que gera combinações possíveis de palavras das línguas humanas”; “um sistema de comunicação humana (oral ou gestual, com percepção auditiva ou visual)”. Entre os corolários instigantes da primeira definição — ‘língua’ como manifestação específica da capacidade de linguagem — estão: (i) o efeito de ‘igualdade’ a partir da postulação de semelhanças estruturais profundas, e (ii) todas as outras línguas são alternativas genuínas à língua que nós falamos, ou seja, sem elas não chegamos a compreender realmente a nossa.

A noção ‘língua’, todavia, se revela de extrema complexidade, com múltiplos sentidos concomitantes e passível de discussão (entre os próprios linguistas), como fica claro na resposta de Guillaume Thomas, um semanticista:

Eu acho que existem várias definições válidas do conceito ‘língua’, que contemplam objetos diferentes e relacionados. Uma delas é a noção (L1) de língua como sistema simbólico que associa sequências de sons ou gestos ou marcas (de algum sistema de escrita) a significados. Essa definição é distinta da definição (L2) de língua como prática comunicativa – fenômeno social, esfera da ação humana –, governada por convenções sociais de um grupo de falantes (a ‘antítese’ em Lewis, 1975), e é diferente também da definição chomskiana (L3) de língua como o sistema cognitivo implementado na mente/cérebro de um indivíduo, que deixa ele capaz de se comunicar por meio de uma língua no sentido L1 e L2. Quando falamos, por exemplo, de história do português brasileiro, pressupomos ainda uma outra definição (L4), segundo a qual uma língua é um objeto complexo que se manifesta como várias línguas nos sentidos L1, L2 e L3, em diferentes momentos e lugares, sendo que entre essas diferentes manifestações existem relações causais e formais não triviais.

Observe-se que os linguistas, geralmente não deixam de distinguir, de um lado, as noções de ‘língua’ e ‘linguagem’, e, do outro lado, as de ‘língua’ e ‘dialeto’, sendo que este último é definido como sendo uma variedade inteligível (pelos falantes de outras variedades da mesma língua). Uma língua sem diversidade interna é uma ficção: qualquer língua varia no tempo e no espaço (geográfico e social) e de uma situação comunicativa para outra. Existem, portanto, “línguas portuguesas”. Não temos com relação às línguas indígenas a mesma atenção destinada à variedade interna do português; elas são quase sempre apresentadas como ‘objetos’ homogêneos, compactos, sem fissuras, sendo que uma gramática escrita de uma delas deveria ser introduzida como uma gramática de uma de suas variedades, a que o pesquisador encontrou no seu caminho.

6 Maia et al. (2019) introduzem conhecimentos sobre algumas línguas ameríndias a partir dos princípios da Gramática Universal.

As definições dos linguistas não deixam de ser uma bússola para navegar nesse mar de noções distintas e complementares, mas é de um deles a famosa frase: “uma língua é um dialeto com exército e marinha”⁷, ou seja, a diferença, afinal, no mundo dos seres comuns, é política: ter o reconhecimento oficial, ou não, pelo Estado; ter, ou não, uma academia de letras; ter, ou não, um dicionário com centenas de milhares de entradas; ter, ou não, uma escrita mais ou menos consolidada por uma história de longa duração. Trata-se de um construto ideológico, que resultou, no Brasil, por exemplo, na perpetuação torturante da distinção entre, de um lado, língua nacional (uma nação, uma só língua) e línguas de civilização com suas literaturas (as que têm assento nos departamentos universitários), e, do outro lado, aquelas que até hoje costumam a ser chamadas de ‘línguas’, talvez ‘idiomas’, ou dialetos e ‘gírias’, sendo estas duas últimas categorias guetizantes e inferiorizantes. Eis uma apropriação essencialmente ideológica e hierarquizadora da diversidade de línguas e falares.

O “exagerado” número de 274 línguas indígenas que consta do Censo de 2010 é bom para ser pensado. Ele gerou alarme entre os linguistas, por colidir com as suas estimativas, mesmo as mais generosas, e com as quais concordo, reação compreensível por parte dos que estão dentro do métier, visto, com uma certa dose de preconceito e desinformação, como fechado, muito especializado e ‘técnico’ por boa parte do público externo. O ‘equivoco’ do Censo deve ser interpretado, já que ele não expressa tanto um número por si só, mas traduções, leituras, apropriações, representações – com força e valor políticos – por parte dos alvos da operação censitária. Diante das opções “raciais”, os que se autodeclararam ‘indígenas’ acessavam perguntas a respeito de seu ‘idioma’ ou ‘língua’, uma inovação introduzida com o propósito de avaliar quantitativamente e qualitativamente a existência e vitalidade das línguas indígenas no Brasil. O censo produziu dados extremamente valiosos a esse respeito, mas o número fatídico (274), que tanto ‘escandalizou’ linguistas, deixou perplexo ou excitado o público em geral. Foram realizados seminários e discussões abertos em torno dos resultados do Censo, mas, que eu saiba, não sobre a questão das ‘línguas indígenas’, o que revela, na minha opinião, todas as dificuldades de compreender o que é ‘língua’, chegar a uma definição que convença falantes, supostos não falantes que se definem decididamente falantes de línguas consideradas ‘extintas’ ou ‘adormecidas’, linguistas e não linguistas, agentes do estado responsáveis por ‘patrimonializar línguas’.

Vamos atravessar para a outra margem, oferecendo alguns exemplos da multiplicidade de sentidos que brota das fontes em línguas indígenas traduzidas por ‘língua’.

O Censo nos diz que há falantes de Karib no Alto Xingu. Espanto do linguista: Karib é um termo para seu uso e consumo exclusivos, a denominação de uma família linguística, não de uma língua. Para entender o que pode ter acontecido, imagino que pode ter sido o efeito colateral de aulas nos cursos de formação de professores indígenas Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa e Matipu. Para o Censo, o número de falantes de Kuikuro é muito pequeno e não chega nem à metade dos contados por mim, que trabalho com eles há quarenta anos. É que diante de uma pergunta como “que língua você fala?”, cada um dos

7 A frase, atribuída ao sociolinguista Max Weinreich (1894-1969), estudioso de Yiddish; foi citada inúmeras vezes por outros linguistas, inclusive por Chomsky. Foi até expandida para: “Uma língua é um dialeto com exército, marinha, ministério da defesa e companhia aérea nacional”

meus amigos kuikuro precisa passar por cima de uma profunda perplexidade, lembrando do que ouviram por aí dos brancos e nas cidades. Eu mesma pronunciei mil vezes a palavra ‘língua’ diante deles.

Se navegarmos rio acima, descobriríamos que ‘língua’ não pode ser traduzida inocentemente por nenhuma palavra ou expressão kuikuro⁸. Examinando o conjunto das expressões *dicendi* (do dizer, um léxico metalinguístico), encontro três raízes, das quais vários verbos e nomes podem ser derivados, através da fascinante produtividade da morfologia dessa língua aglutinante: *ki*, *aki* e *itagi*.

Ki é raiz DIZER, que, quando verbo, pressupõe obrigatoriamente um destinatário que faz dizer (causa externa); quem diz é um experienciador, não um agente.⁹

A tradução de *aki* como ‘língua’ ou ‘palavra’ é corriqueira, a partir do nominal possuído: *-akisü*, ‘palavra, língua de alguém’, que pode ser ouvida e entendida. De *aki* derivam, por acréscimo de diversos morfemas, palavras como: *akinha*, que traduzo com embaraço como ‘narrativa’; *akitsuN*, verbo com sentido de ‘discursar aconselhando’, do qual deriva, por sua vez, o nome *akitsene* (fala dos que podem aconselhar, orientar); *akihalü*, ‘contar avisando ou alertando’; *akihanügü*, ‘mostrar palavra, contar’; *akiho*, ‘falador, fofoqueiro’; *akihékugijü*, ‘falar manso, amansar’, e assim em diante.

Ao tentar capturar o significado de *itagi*, acabo traduzindo o verbo derivado *itaginhuN-* com ‘falar, conversar’. De qualquer maneira, os sentidos destes termos implicam (ou pressupõem), sempre, um ouvinte, uma audiência. E ainda temos *iha*, ‘mostrar (dizendo)’ e *iga*, ‘nomear, dar nome’. Quando pedi uma definição em Kuikuro para a entrada *aki(sü)* no dicionário, foi escolhida a frase abaixo, traduzida aproximadamente na segunda linha (morfema por morfema) e na terceira linha (tradução ‘livre’):

<i>aki</i>	<i>ege-i</i>	<i>k-itagi-nhu</i>	<i>iga-tobo</i>
palavra	D.DIST-COP	1.2-falar-VBLZ.PNCT	chamar-INSNMLZ
‘palavra é para dar nome à fala’			

Em suma, não é necessário ter no vocabulário um termo equivalente a ‘língua’, para ter uma ‘língua’. Os meandros dos sentidos de *nhe’ẽ* e *aywu* – espírito, ser, vida, palavras, falas, som – em Guarani Nhandeva e Guarani Mbya apontam para a mesma inapreensibilidade tradutiva.

Nesse labirinto, não podemos esquecer da eficácia enganadora do ‘dizer’, da fala, nas filosofias ameríndias, onde a suposta função de designação é ofuscada, se não implodida, pelo seu poder pragmático, tema complexo e do qual não posso tratar aqui. A profusão de operadores epistêmicos, com os quais o falante modula seus enunciados, está a serviço de uma constante negociação da incertitude. O dizer é sempre potencialmente, *aũ(guN-)*, *tahaN(tuN-)*, termos que traduzimos, vergonhosamente, como ‘mentira(r), fofoca(r)’. A fala corriqueira é em si *hesinhü* (‘feia’), por desencadear desentendimentos. *Atütü itaginhu* (fala boa/bonita) é a cantada, a que sublima o seu ritmo ordinário em outro ritmo, como o do *anetü itaginhu* (fala de chefe), voz desindividualizada (Franchetto 2000).

Como se não bastasse, os Kuikuro fazem parte do sub-sistema karib, por sua vez incluído no sistema regional multilíngue e multiétnico conhecido como Alto Xingu, e falam uma das variedades

8 Assim como não há tradução, leviana, de palavras como ‘música’, ‘espírito’, ‘alma’, etc., para qualquer e de qualquer língua indígena, nos limites da intraduzibilidade (Franchetto 2018).

9 *Ki* é também o *framer* (enquadre) do discurso direto citado, a forma mais difusa de citação do dizer de alguém nas línguas ameríndias.

dialetais da Língua Karib do Alto Xingu (LKAX), um dos ramos meridionais da família linguística karib (Meira e Franchetto 2005). Existem, de fato, não ‘línguas’, mas duas variedades e duas sub-variedades: Kuikuro e Matipu-Uagihütü, de um lado, e, do outro, Kalapalo e Nahukua. As armadilhas das denominações estão postas, se considerarmos que, hoje, Matipu não fala Matipu, que Nahukua parece falar Kalapalo (ou vice-versa), que Matipu, que é e não é Uagihütü, parece falar Kuikuro (ou vice-versa). Esse quebra-cabeça de micro-diversidade é resultado de uma complexa história de fusões e fissões entre grupos locais e os etnônimos, hoje usados e congelados nos sobrenomes individuais em documentos oficiais (carteira de identidade, certificados de nascimento, entre outros), são heterônimos de origens variadas. De fato, os verdadeiros auto-etnônimos são topônimos modificados pelo termo *ótomo* (donos, mestres) e são efêmeros na dimensão do tempo “histórico”.

As diferenças linguísticas (dialetais) são, muitas vezes, imperceptíveis para o estrangeiro, delinham fronteiras sócio-políticas de coletividades, são expressão e condição da manutenção e reprodução do sistema englobante (alto-xinguano). Um sofisticado discurso metalinguístico nativo comenta as “músicas” que distinguem as variedades, com metáforas de trajetórias e movimentos. Nada mais adequado para indicar diferenças sobretudo prosódicas, que apresentam um intrincado jogo de distinções acentuais nos domínios da concatenação sintática (Silva e Franchetto 2011) e interno à palavra. É, sobretudo, a gênese de distinções rítmicas (prosódicas) que pontua o que chamaria de especiação dialetal no espaço-tempo. Vejam o que se perde, por ser inexprimível numa palavra (‘língua’), ao ler um pequeno texto escrito por um professor nahukuá, repleto de metáforas metalinguísticas de movimentos e caminhos, em imagens especulares do ‘nós’ vs ‘eles’.

Kitagihhu ügühütü

Matipu, Kalapalo, Nahukuá kingalü Kuikuro akisü heke, iheigü (ihotagü). Üleatehe titsilü itaginhuko heke: iheigü (ihotagü), tühenkgegihongo. Inke tsapa tandümponhonkoki ugupongopeinbe küntelü, anha inhügü gehale tühenkgegiko, nügü hungu igei. Sagage gehale Kuikuroko heke titsitagihhu tangalü, iheigü gehale, tühenkgegiko gehale. Inhalü gitage inhani anümi. Sagage gehale titsilü ibekeni, inhalü gitage itaginhuko anümi.

A maneira de ser da língua/palavra/fala

Matipu, Kalapalo, Nahukuá falam da relação deles com a língua Kuikuro: iheigü (*ihotagü*). Por isso falamos que a fala deles é *iheigü/ihotagü* (esquerda/boca torta), *tühenkgegikongo*. Significa como se estivesse descendo de um morro ou como quando tem curvas no caminho. Da mesma forma os Kuikuro escutam a nossa fala: *ihotagü, iheigü, tühenkgegiko* também. Eles ouvem diferente do que a fala deles. Nós também falamos e escutamos a fala deles diferente do que a nossa fala.

Afinal, sinto muito decepcionar meus colegas linguistas ao afirmar que os sentidos dos termos que traduzimos como ‘língua’ nos levam para a margem ameríndia da pragmática: fazer do dizer, relação interlocutiva, eficácia. Sem moralismos, maniqueísmo ou relativismos ressuscitados, que os linguistas continuem seu trabalho, sem o qual eu não seria o que sou e não poderia dizer o que eu digo.

Na curta seção a seguir, apresento mais um aspecto da outra margem, apenas com a finalidade de oferecer mais insumos à reflexão.

A não-origem da língua(gem)

A especulação em torno das origens absolutas da linguagem humana voltou a ser tema de amplo debate a partir dos anos 90, entre nós do ocidente acadêmico, após hibernar por quase dois séculos por ser considerada uma digressão filosófico-te(le)ológica incompatível com uma ciência da linguagem (Franchetto e Leite 1994). Na outra margem, a especulação ameríndia, quando explícita, se dá em torno do surgimento das línguas (diversidade) decorrente, em *illo tempore*, de uma separação, de uma descontinuidade, produzindo, enfim, um cromatismo sonoro.

Para os Kuikuro do Alto Xingu, o mundo original era habitado por *itseke*, seres poderosos que podiam fazer tudo. No tempo mítico, todos eram *itseke*, todos falavam uma mesma ‘língua’ e todos se comunicavam.

itsekegele kuk-atami-ni
itseke ainda 1.2-quando-PL
‘quando nós todos éramos itseke’

A linguagem sempre existiu, está na origem de tudo. O que precisa ser explicado é como os “animais” perderam a capacidade de falar como os humanos. O mundo dos *itseke* se apartou do mundo dos “humanos” e dos “animais”. Foram as aves que reivindicaram, primeiras, a(s) sua(s) própria(s) língua(s); decidiram matar um *itseke*, passaram a comer todas as carnes e sua “língua” se tornou *itsu*, que não é humana. Assim, as onças-*itseke*, acuadas e atacadas em sua aldeia pelos gêmeos Sol e Lua, cuja mãe tinha sido por elas assassinada, resolveram, para não serem dizimadas, fugir para a floresta, tendo prometido não mais matar os “humanos”. Foi então que as “onças” começaram a rugir e grunhir e não mais puderam falar. Mas ainda estão aí e aqui as onças-*itseke*, que somente o pajé pode ver e entender.

Mehinaku sintetizou (2010:116-117): “...os pássaros e os animais que ficaram na terra começaram a usar uma outra língua (*aki*) que chamamos *itsu*. Para nós, os pássaros não cantam (*iginhu*)... os humanos falam (*kiliü*) suas línguas (*aki*) e cantam (*iginhu*); os *itseke* falam como os humanos e cantam.”

Em outra dimensão, os mortos (*anha*), em sua aldeia celeste, falam, sim, mas suas palavras são ‘viradas’ (*elükugigatühügü*): *tuhagu* ao invés de *manage* (‘peneira’), *igiholoto* ao invés de *alato* (‘tacho’), *abijunu* ao invés de *umüngi* (‘urucum’) (Franchetto, 2017). Esclarece o narrador da história da viagem de um(a) vivo(a) para a aldeia dos mortos:

itsatüeha itsatüeha kakisükope ubitsa leha kupehe-ni
‘ouçam! ouçam! nós estamos procurando aquelas que já não são mais as nossas palavras’

Outro exemplo, longe do Alto Xingu, mas numa mesma perspectiva, vem dos Ka’apor, povo de língua tupi (Godoy c.p.): No começo do mundo não havia gente, mas “pensamentos ao vento”. Três destes decidiram se materializar em forma de “gente”, saindo dos troncos de três árvores. Um deles se-

ria o antepassado dos Ka'apor (saiu da árvore pau-brasil). Um outro seria o antepassados dos urubus. O terceiro, por fim, era Mair (“Deus”). Ainda quando “pensamentos”, falavam ka'apor; depois que saíram das árvores, começam a pensar sobre a ordem do mundo falando em português. As falas dos ancestrais, citadas nas narrativas, ou são em português ou uma mistura de ka'apor e português.

“Línguas” retomadas

Como foi mencionado, o Censo de 2010 registrou falantes de línguas consideradas “extintas”. Muitas vezes, os que se autodeclararam como falantes de uma destas línguas pertencem a agrupamentos sociais que conseguiram ressurgir da invisibilidade e do silêncio. Em sua luta para o reconhecimento de sua existência e resistência, bem como de seus direitos territoriais, se declarar falantes de uma “língua extinta” é um corolário lógico e uma urgência política, elo entre antigas e novas memórias, repositório de outros conhecimentos. Algumas dessas comunidades não ficam apenas na retórica, mas estão, no momento, empenhadas em se apropriar de uma língua, seja junto a vizinhos falantes de variedade ou ‘língua’ aparentada (geneticamente e/ou historicamente), seja empreendendo cuidadosas pesquisas documentais, seja através de uma recriação por meio de engenharias sociolinguísticas extremamente criativas¹⁰. Nascem novas línguas.

Os Kaingang de Nonoai (RS) encontraram os Māori da Nova Zelândia, cuja língua já foi decretada extinta. Conforme Nascimento (2013), estima-se que a língua Kaingang seja ainda falada por 50% da população total, mas não há pesquisas sociolinguísticas abrangentes que forneçam informações precisas. Há comunidades em que o Kaingang é adquirido como língua materna e há comunidades em que a transmissão intergeracional é interrompida. Nos *Kōhanga Reo*, as *mokopuna* (crianças māori) são totalmente imersas na *Tē Reo* (a língua Māori) e em sua *tikanga* (cultura), desde o nascimento até a idade de seis ou sete anos, quando já podem entrar na escola primária. *Te Kōhanga Reo* se traduz literalmente como “Ninho de Língua”, uma metáfora diretamente relacionada a um dos objetivos fundamentais do movimento *Kōhanga Reo* – a manutenção de *Tē Reo Māori* pela transmissão da língua às crianças das novas gerações. Um ‘ninho de língua’ começou em Nonoai.

A língua guató foi condenada ao desaparecimento e reapareceu na sobrevivência de dois últimos falantes. Um a esqueceu mais, outro menos, como diz Gustavo Godoy, membro da equipe de documentação do guató. Vicente Caetano (Djoguápo) vive solitário na boca do rio São Lourenço e Eufrásia Ferreira (Djárikuá) na periferia miserável da cidade Corumbá, próxima à fronteira com a Bolívia. O Pantanal – hoje dividido entre os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul – já foi habitado por vários povos de diferentes línguas, mas destes restam, hoje, apenas os Guató, que não mais falam guató.

Chegamos aos Guató de Mato Grosso em 2016, chamados por um grupo de descendentes que tinham uma demanda urgente: recuperar elementos do Guató num processo de reocupação territorial e de reconhecimento de sua existência, perante o estado brasileiro. Começamos de imediato uma documentação emergencial. A partir de uma única e parcial descrição do Guató (Palácio 1984) e de

10 Maia e Franchetto (2017) reuniram em um número da revista *Linguística* algumas das ações de educação e revitalização linguísticas em curso no Brasil e no mundo. (<https://revistas.ufrj.br/index.php/rl/issue/view/463/showToc>).

gravações precárias, produzidas trinta anos antes graças aos supostos últimos falantes em Mato Grosso do Sul, produzimos cartilhas com palavras e algumas frases em um neo-guató construído *ad hoc*, cartilhas gravadas e insistentemente ouvidas nos celulares dos mais jovens para a sua memorização. Com essas palavras e frases foram recepcionadas as autoridades – policiais, advogados, juízes, promotores – que visitaram a Bahia dos Guató para coletar informações sobre a ocupação tendo em vista a possível homologação de uma nova terra indígena, numa performance de identidade e origem com impacto político previsto e efetivo.

Entre os Guató de Mato Grosso do Sul, a memória da língua em si se perdeu, mas não a memória de que existiu no passado. Na escola, ensina-se, hoje, a matéria “língua étnica”, usando duas heranças que sobreviveram: um vocabulário resultante de várias fontes e, sobretudo, um pouco conhecido sistema numeral, conservado e ampliado ao longo do tempo (Palácio 1996, Alves 2017). O trabalho com os Guató continua.¹¹

No Nordeste brasileiro são muitas as experiências auto-determinadas de ‘retomada’ linguística: o Patxohã nos Pataxó do sul da Bahia e de Minas Gerais; o Dzubukwá nos Kariri-Xocó de Alagoas e nos Truká; o Tupi nos Potiguara, nos Tabajara e nos Tremembé. O mesmo está acontecendo nos Kiriri da Bahia. São percursos que permaneceram, intencionalmente, quase inacessíveis por curiosos não indígenas, e a ‘língua’ retomada foi, em muitos casos, protegida pelo ‘sagrado do segredo’, como é o caso do Yaathê entre os Fulni-ô, em Pernambuco.

Anari Braz Bomfim (2012, 2017) tem documentado detalhando a “retomada” pioneira do Patxohã, nome dado pelos próprios Pataxó à língua originária, classificada como pertencente à família Maxakali, no tronco Macro-Jê. O trabalho de “retomada” começou longe dos espaços acadêmicos; foi a preocupação de anciões e lideranças, em suas comunidades, em repassar os conhecimentos que carregavam consigo a instigar um diálogo com os mais jovens, todos estudantes, e motivá-los a empreender um longo processo de pesquisa para realizar um registro sistematizado a partir de várias fontes, percorrendo arquivos e aldeias, com caderno e gravadores nas mãos. O Patxohã não ressuscitou uma língua antiga, mas foi sendo construído numa espécie de bricolage criativo e com notável rigor, explorando documentos históricos, lembranças dos mais velhos e o intenso intercâmbio com os Maxakali, falantes plenos, ainda hoje, de uma língua muito próxima do antigo Pataxó. Aos poucos, o Patxohã, como outras falas antes emudecidas ou escondidas, está se movendo em diversos contextos comunitários, vem se moldando em sucessivas revisões e adaptações, se fortalecendo, tomando vida.

De micropolíticas a macropolíticas

Este texto só deslocou olhares e assumiu a diversidade em todas as margens. Não tem conclusão, não se fecha, não pode ser fechado. Apenas escrevo um pouco mais.

11 A nova fase de documentação do Guató contou com metodologias e tecnologias antes inexistentes, possibilitando uma quantidade considerável de gravações audiovisuais de qualidade, a construção de um acervo digital, estudos inéditos. Todos os materiais relativos ao projeto Guató e ao projeto Patxohã podem ser encontrados em <http://nupeli-gela.weebly.com/guatoacute.html>

Reconheço que o trabalho de qualquer linguista dedicado à produção de conhecimentos sobre línguas indígenas pode ser, em si, proativo, especialmente quando seus resultados repercutem, voltam ou atravessam a vida dos falantes. A cobrança ou expectativa de que haja um ‘retorno’ concreto e direto tem marcado a relação dos linguistas com seus ‘pesquisados’ antes de que isso começasse a ser algo relevante para os antropólogos, tornando-se a condição para a realização ou continuação de seu trabalho de campo. Os linguistas são geralmente e imediatamente cobrados para que sejam, no mínimo, fazedores de ortografias e livros escolares, o famigerado material para leitura e escrita em língua indígena nas escolas indígenas. Não fui exceção: em 1981 alfabetizei, sem saber alfabetizar, o primeiro Kuikuro, que se tornaria auxiliar de enfermagem tempo depois; nos anos 90, transformei minha escrita particular em uma ortografia para os Karib alto-xinguanos.

Professores, pesquisadores e jovens indígenas despertam dos cursos de formação do qual são alvos (ou vítimas) quando se deparam com a riqueza das formas e estruturas de suas línguas, um exercício que repercute de imediato e positivamente sobre atitudes e valores. Contradizem, assim, o que pensa e diz boa parte dos que atuam na “educação indígena”, formadores e burocratas, dos quais ouvi com frequência que “índio não precisa das tecnicidades da linguística”, mas, sim, de ‘análise do discurso’, um pouco de (má) ‘sociolinguística’ e muita produção de textos (escritos, obviamente, sem nenhuma atenção para a oralidade). Dediquei anos à formação de professores e pesquisadores indígenas em linguística, um longo período marcado por frustrações e entusiasmos, em cursos de magistério e de licenciatura, mas afastei-me por discordar das ideologias e práticas desses programas ‘educacionais’. A frustração decorre de uma perseverante insuficiência (para usar um eufemismo) na própria concepção das políticas educacionais voltadas para populações indígenas, no Brasil. Há exceções, sem dúvida.

A lei 11.645, de 10 de março de 2008, incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, significativamente não menciona “línguas”, que, supõe-se, estariam subsumidas por ‘culturas’ e que continuam silenciadas. As universidades abriram brechas para incluir num só sentido, sem ousar se abrir para experimentar transformações ao serem adentradas por alunos indígenas. As línguas que não são de “civilização” não são toleradas para escrever monografias ou teses ou além de sua fossilização escrita para estudos e gramáticas, nem induziram serviços de tradução qualificada nos raríssimos casos de cooficialização a nível municipal.

Apesar de tudo, felizmente, o Brasil é ainda um país de muitas línguas, falas e falares. Esta diversidade está cada vez mais ameaçada por uma escolarização medíocre, pela mídia monolíngue, pelo imorredouro fantasma da ‘segurança nacional’ que mantém a falta crônica de qualquer política linguística. Para abordar esta riqueza declarada retoricamente, mas silenciada em escolas e universidades, nas instituições, nas esquinas e casas, para nela penetrar de modo criativo e instigante, poderíamos eleger a diversidade linguística como eixo e como estímulo para um exercício de tolerância e curiosidade intelectual, difuso. Seria um ponto de partida ou uma perspectiva, inéditos e inovadores, com o objetivo de sacudir conhecimentos que quebrem o monolitismo empobrecedor do país de uma língua só. O exercício de apreensão de línguas diferentes, em todas as suas dimensões (estruturais, de significados, de uso), para muito além de cursinhos de “língua estrangeira”, já foi reconhecido como base para uma formação de mentes mais abertas e mais ágeis.

No extremo do extremo desse complicado quadro ‘glocal’, estão indivíduos como a autora desse escrito, navegante de fronteira, multilíngue por acaso. Como produtora de conhecimentos e de documentação de línguas indígenas, radicalmente minoritárias, vivo a batalha, nada vitoriosa, para dar-lhes vida. Vivo paradoxos e contradições. Escrevo sobre impacto da escrita, políticas linguísticas, artes verbais, desafios/prazeres/armadilhas da tradução, para amenizar um pouco essas dores.

Há dois aspectos desse fazer. Em primeiro lugar, me refiro à contínua vivência de impasses, choques, desentendimentos, e suas consequências, na gênese, tensão e consolidação de relações de desigualdade e poder, nos chamados ‘encontros etnográficos’, na experiência da pesquisa de campo, entre um pesquisador portador dos sinais de poder, entre os quais uma língua dominante (ou uma variedade dominante de uma língua) e um grupo humano/social portador de uma língua ou variedade radicalmente dominada e absolutamente minoritária. Lembro-me de uma anotação num dos meus primeiros cadernos de campo, de 1977, na minha, real, pesquisa de campo entre os Kuikuro do Alto Xingu: “eu os observo e escrevo, eles me observam escrever e falam, não os entendo”.

Em segundo lugar, lembro a falsa liberdade de escolha linguística na academia. Esta entronizou o legado colonial: uma língua franca, indiscutível, o inglês, umas poucas línguas, majoritárias na cena mundial, chamadas de línguas ‘internacionais’, admitidas formalmente no palco global, mas ainda em segundo plano. Parece-me que há um tácito mas firme acordo do qual não há como escapar nessa endo-hierarquia linguística. Voltando ao começo, as línguas radicalmente minoritárias, faladas pelos objetos preferidos da pesquisa antropológica e linguística, são definitivamente excluídas. Quais são as razões que fazem com que sejam raros os antropólogos brasileiros engajados, por exemplo, na tarefa de discutir a inexistência de uma política linguística no Brasil, um país ainda multilíngue, com uma das maiores diversidades linguísticas do mundo? E os linguistas? Há poucos deles engajados nessa discussão, que é uma luta política que vale a pena manter, mesmo suspeitando um desfecho sombrio. Quais as razões de antropólogos e linguistas que ‘trabalham com’ populações nativas cada vez menos estarem interessados e dispostos a aprender e a falar suas línguas? A resistência dos falares minoritários coincide com outras resistências, sobretudo pela boca dos que pretendem dar voz. O que aconteceria se as línguas indígenas invadissem as escolas não indígenas, as cidades, as universidades, a mídia, congressos, seminários, a literatura, com boas traduções (nas duas direções)? Cantos são poemas, joguemos fora as Bíblias traduzidas, a Odisséia traduzida para o Kuikuro ou o Mbya Guarani, narrativas sobre o encontro com os Brancos contam outras histórias, as oitavas de Belo Monte não teriam sido pantomimas de fachada para “escutar os índios” sem entender o que dizem...

Bruna Franchetto é Professora Titular do Departamento de Antropologia/PPGAS do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Bolsista de Produtividade do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Walter. 2017. *O sistema numeral da língua guató*. Monografia de graduação, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BOMFIM, Anari B. 2012. *Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- BOMFIM, Anari. B. 2017. “Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó”. *Revista LinguiStica* 13(1): 303-327.
- FRANCHETTO, Bruna. 2000. “Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef”. Pp. 481-510 in *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, org. A. Becquelin Monod e P. Erikson. Nanterre: Societé d’Ethnologie.
- FRANCHETTO, Bruna. 2008. “A guerra dos alfabetos: Os povos indígenas entre o oral e o escrito”. *Mana* 14 (1): 31-59.
- FRANCHETTO, Bruna. 2017. “A beleza desta língua: tempo no nome”. *Mana* 23 (1): 269-291.
- FRANCHETTO, Bruna. 2018. “Brasil de muitas línguas”. Pp. 77-100 in *Dicionário dos Intraduzíveis: Um vocabulário das filosofias*, org. F. Santoro e L. Buarque. Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Volume Um: Línguas).
- FRANCHETTO, Bruna e Yonne Leite. 2004. *As Origens da Linguagem*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- HALE, Ken. 1992. “Language endangerment and the human value of linguistic diversity”. *Language* 68: 4-10.
- HALE, Ken. 1996. “Universal Grammar and the roots of linguistic diversity”. Pp. 137-162 in *Papers on Language Endagerment and the Maintenance of Linguistic Diveristy*. ed. J. D. Bobaljik, R. Pensalfini e L. Storto. The MIT Working Papers in Linguistics v. 28.
- HALE, Ken. 1998. “On endangered languages and the importance of linguistic diversity”. Pp. 192-216 in *Endangered Languages. Language loss and community response*, ed. L. A. Grenoble & L. J. Whaley. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALE, Ken. 2000. “Diversidade e universalidade linguística. Entrevista a Luciana Storto”. *Mana* 6(2): 147-162.
- KRAUSS, Michael. 1992. “The world languages in crisis”. *Language* 68 (1): 4-10.
- MAIA, Marcus e Bruna Franchetto (orgs.). 2017. “Educação e Revitalização Linguísticas”. *LinguiStica* 13 (1).
- MAIA, Marcus, Bruna Franchetto, Miriam Lemle e Márcia D. Vieira. 2019. *Línguas Indígenas e Gramática Universal*. São Paulo: Editora Contexto.
- MEIRA, Sérgio e Bruna Franchetto. 2005. “The Southern Cariban Languages and the Cariban Family”. *International Journal of American Linguistics* 71(2): 127-190.
- MOORE, Denny. 2011. “As línguas indígenas no Brasil hoje”. Pp. 217-240 in *Os contatos linguísticos no Brasil*, org. H. Mello, C. Altenhofen e T. Raso. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- NASCIMENTO, Márcia G. 2013. *Tempo, Modo, Aspecto e Evidencialidade em Kaingang*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MARMION, Douglas, Jakelin Troy e Kazuko Obata. 2014. *Community, identity, wellbeing: the report of the Second National Indigenous Languages Survey*. Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS). <http://aiatsis.gov.au/>.
- MEHINAKU, Mutua. 2010. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MEHINAKU, Mutua. 2014. “Kagaiha akisü etibepügü: A chegada da língua dos brancos”. Pp. 391-434 in *Políticas Culturais e Povos Indígenas*, org. por M. Carneiro da Cunha e P. N. Cesarino. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica.
- MEHINAKU, Mutua e Bruna Franchetto. 2015. “Tetsualü: The pluralism of languages and people in the Upper Xingu”. Pp. 121-164 in *Language Contact and Documentation. Contacto lingüístico y documentación*, ed. por B. Comrie e L. Golluscio. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Mufwene, Salikoko S. 2004. “Language birth and language Death”. *Annual Review of Anthropology* 33: 201-222.
- PALÁCIO, Adair. 1984. *Guató: A língua dos índios canoieiros do rio Paraguai*. Tese (doutorado), Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- PALÁCIO, Adair. 1996. “Sistema numeral em guató”. *Abralin - Boletim Da Associação Brasileira de Lingüística* 19: 51-56.
- SILVA, Glauber R. e Bruna Franchetto. 2011. “Prosodic distinctions between the varieties of the Upper-Xingu Carib language: results of an acoustic analysis”. *Amerindia* 35: La structure des langues amazoniennes II: 41-52.

LÍNGUA(S): COSMOPOLÍTICAS, MICROPOLÍTICAS, MACROPOLÍTICAS

Resumo: O Brasil é um país decididamente multilíngue. A surpreendente diversidade de línguas e variedades dialetais, que para muitos pode ser uma descoberta, pouco conhecida e ameaçada, é o primeiro ponto para o qual este artigo quer chamar a atenção. Fala-se em “língua”, mas esta palavra e os sentidos a ela associados, sobretudo no senso comum, são raramente postos em discussão. Aquém e além de uma definição estritamente linguística, “língua” é basicamente um construto ideológico ocidental, não compartilhado, como tal, pelas línguas ameríndias, onde outras palavras, sentidos e micropolíticas são mobilizados. O mesmo pode ser dito dos mitos ocidentais sobre a “origem” da linguagem/línguas, já que palavras, falas e conceitos ameríndios apontam para outras visões e apreensões. A partir de uma interpretação da “dança dos números” a respeito das línguas originárias no Brasil, outro tema abordado diz respeito aos não poucos movimentos de retomada de línguas originárias, consideradas “extintas”, movimentos efervescentes, sobretudo no nordeste brasileiro. A última parte do texto volta às micropolíticas pressupostas e implicadas pelas desventuras das línguas ameríndias no cenário englobante da escolarização, da escrita, de leis e da retórica oficial.

Palavras-chave: Línguas ameríndias; diversidade linguística; políticas linguísticas; revitalização linguística.

LANGUAGE(S): COSMOPOLITICS, MICROPOLITICS, MACROPOLITICS

Abstract: Brazil is a decidedly multilingual country. The surprising diversity of languages and dialectal varieties, which for many can be a discovery, little known and threatened, is the first point to which this article wants to draw attention. People talk about “language”, but this word and the meanings associated with it, especially in common sense, are rarely discussed. Below and beyond a strictly linguistic definition, “language” is basically a Western ideological construct, not shared, as such, by Amerindian languages, where other words, meanings and micropolitics are mobilized. The same can be said of Western myths about the “origin” of language / languages, since Amerindian words, speeches and concepts point to other visions and apprehensions. Based on an interpretation of the “dance of numbers” in relation to the Amerindian languages Brazil, another theme addressed concerns the many movements for the retaking of original languages, considered “extinct”, effervescent movements, especially in northeastern Brazil. The last part of the text goes back to the micropolitics assumed and implied by the misfortunes of the Amerindian languages in the encompassing scenario of schooling, writing, laws and official rhetoric.

Keywords: Amerindian languages; linguistic diversity; linguistic policies; linguistic revitalization.

RECEBIDO: 04/12/2019

APROVADO: 14/05/2020

DOSSIÊ

Nhe'ë para os Guarani (Nhandeva e Mbya)

SANDRA BENITES

MUSEU NACIONAL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ), RIO DE JANEIRO/RJ, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4906-7794](https://orcid.org/0000-0003-4906-7794)

Existem vários sentidos para as palavras *nhe'ë* e *aywu* em cada grupo Guarani. Geralmente, estas duas palavras são entendidas como *espírito, ser, vida, palavras, falas, som que vem do py'a*. *Py'a* traduzimos literalmente como estômago, mas esta expressão faz referência àquilo que fica no peito, que nós Guarani chamamos *nhe'ë rapyta*, a base fundamental de *nhe'ë, aywu* e sentimento.

Para esclarecer melhor, darei exemplos dos significados de *aywu* e *nhe'ë* para os Mbya e os Nhandewa, os quais pude compreender melhor por ter vivido na aldeia Guarani Mbya no Espírito Santo, onde fui professora para crianças durante 7 anos. Atualmente, a comunidade Guarani do Espírito Santo se reconhece como Guarani Nhandewa. Na minha experiência como professora passei a usar as duas falas que aprendi, Mbya e Nhandewa. E eu mesma sou Nhandewa.

De acordo com o uso feito pelos Guarani Mbya da aldeia do Espírito Santo, *aywu* é a palavra que é utilizada no dia a dia, na fala comum, como, por exemplo, nas frases:

xe aywu porã - 'falei bonito'

aywu reko rei - 'palavra à toa.'

A 'palavra à toa' não é vista positivamente, dá uma ideia de que é palavra jogada fora. É diferente de *aywu xe* ('desejo de falar'), que seria característico de uma pessoa que não sabe guardar segredo. Já a palavra *nhe'ë* apresenta outro tipo de complexidade. *Nhe'ë* é a fala de momentos específicos, como aqueles da casa de reza durante a fala religiosa, quando se trata de *ser espírito*. É também a fala utilizada para explicar a importância da origem do nome e de seu significado.

Essas duas palavras – *aywu* e *nhe'ë* – significam, no fundo, a mesma coisa, embora existam diferenças de significado nas variedades Mbya e Nhandewa. Para os Nhandewa da aldeia Porto Lindo (MS), da qual eu faço parte, *aywu* significa *palavra sagrada* e é o inverso da palavra *nhe'ë* - que seria usada na fala comum do dia a dia entre nós. Um exemplo:

nheẽ rei – ‘palavra à toa’
nheẽ se – ‘desejo de fala’ (a pessoa que não sabe guardar segredo).

Ainda, *nheẽ* significa palavra *sagrada* quando se refere a um ser *espírito*. Os Nhandewa se referem a uma pessoa frágil como *nheẽ kangy*, e a uma pessoa forte como *nheẽ mbarate*. Essas palavras, portanto, têm mais ou menos o mesmo sentido para os Mbya e para os Nhandewa.

Segundo *xe djaryi* (minha avó), *nheẽ* é o que vem do *amba* (morada celeste) e quando uma pessoa morre, o *nheẽ* volta para o *amba* de onde veio. Deste modo, o *nheẽ* da pessoa que morreu pode voltar. Por exemplo, eu acredito que o *nheẽ* do meu sobrinho que faleceu voltou sobre meu filho caçula e voltou para mim.

Para nós, Nhandewa, *aywu* significa palavra *sagrada* que não é falada no dia a dia. É palavra *sagrada* usada no lugar onde é realizado o ritual, principalmente por pessoas como *xamõi* e *djaryi*. No entanto, quando se trata de um *espírito* ou *ser pessoa* – que entendemos como *sagrados* – falamos *nheẽ* e não usamos *aywu*. Raramente eu ouvia “*aywu* da pessoa” ou “*aywu* do fulano”, sendo mais comum usar *nheẽ* quando se fala de alguém. Geralmente, quando se realizam batismos, os mais velhos Guarani Nhandewa da aldeia Porto Lindo falam *aywu*, mas na hora de dar nomes para as crianças sempre falam *nheẽ*. Mas também, como falei acima, para os Guarani Nhandewa da aldeia Porto Lindo (MS), a palavra *nheẽ* é a fala cotidiana.

Desse modo, eu pude perceber que a palavra *nheẽ* é entendida por todos os Guarani como *sagrada* quando se trata de um ser *espírito* e um sentimento (*py’a*). Existem *nheẽ porã*, *nheẽ wai*, *nheẽ kangy*, *nheẽ mbarate*, *nheẽ katu*, *nheẽ gatu* e assim por diante. *Nheẽ porã* é ‘palavra boa, bonita, linda’; é muito usada para dar conselho, para ser dirigida à pessoa que está emocionalmente abalada ou com raiva. *Nheẽ wai* é ‘palavra feia, ruim, agressiva’ e é usada pela pessoa que geralmente não está bem. *Nheẽ mbarate* é aquela das pessoas fortes, seguras e corajosas. Para os Nhandewa, pessoas que falam muito possuem *nheẽ gatu*. Já pessoas sensíveis, que sabem falar com tom de voz calmo, possuem *nheẽ katu* – fala essa que fortalece a pessoa que está escutando, passa segurança àqueles que estão com *nheẽ* fragilizado.

Cada *nheẽ* é um processo que possui vários ritos de passagem, sendo direcionado a cada etapa em que se encontra cada Guarani. É um caminho (*tape*) para a construção de cada passo do indivíduo no grupo, lembrando-o sempre do coletivo. É importante destacar de cada indivíduo o estado em que ele se encontra emocionalmente, por isso esses *aywu* ou *nheẽ porã* – fala boa, ou boa fala – dependem do coletivo, do espaço dos elementos que formam o ser *guarani*. O ser *guarani* é construído por um conjunto de fatores. Para aproximar as expressões em Guarani e suas traduções em português, eu diria que, para nós Guarani, *linguagem* e o conceito de *nheẽ porã* indicam a construção de um ser *nheẽ mbarate*, que significa uma pessoa alegre, tolerante, paciente, que sabe escutar com sentimento. Essa pessoa é considerada uma pessoa saudável, alegre, forte, que tem facilidade de superar qualquer desafio. É uma pessoa *arandu* (sábia). *Nheẽ mbarate* também está relacionado com ritos, cantos, mitos e práticas do *nhandereko*, *nosso modo de ser*.

Para seguir as regras Guarani, é necessário compreender bem as palavras, seus significados e, principalmente, seus poderes de sentido. Entendo que é a partir de um processo, da prática do dia a dia

e da forma de interpretar a vivência em grupo e entre grupos que cada indivíduo Guarani vai adquirindo a *boa fala* em cada etapa da vida. Porém, é preciso que cada indivíduo tenha a possibilidade de construir o ser *guarani* no contexto no qual está inserido. Falar nem sempre é falado: é apenas vivido, sentido, experimentado. Isto é, falar muitas vezes não é visível e nem traduzido por palavras; é expressão do coletivo para o indivíduo.

Falas são palavras que vem do *py'a*, portanto cada palavra falada tem seu efeito, que são as reações às expressões. Sendo expressões, muitas falas não têm como ser traduzidas, sendo apenas, talvez, possível que sejam demonstradas. Quem pode captá-las são aqueles que estão aptos a compreender. Assim, percebo que há uma dificuldade de interpretação, senão de compreensão, do mundo dessas línguas faladas. No meu entendimento, não são apenas os não falantes que têm dificuldades de compreender a complexidade da língua guarani por inteiro. Os próprios guarani falantes têm algumas dificuldades de perceber o que seria uma *boa fala*. Quando se trata de tradução e bilinguismo, preciso entender também o mundo da língua do outro para traduzir em português, por exemplo. Para evidenciar a suavidade da língua guarani para o português, preciso transmitir aspectos do guarani através de metáforas.

Eu pude perceber que muitos Guarani que vivem mais tradicionalmente têm facilidade de ensinar suavemente os seus conselhos por meio da fala, porque conseguem emocionar, encantar e convencer sem usar palavras fortes, ou seja, sem fazer uso de tom de voz alterado. Para nós, Guarani, todos os espaços são importantes para *nhomongueta* (dialogar): nas reuniões da comunidade, na casa de reza, na família, entre *irun* (amigos, amigas), durante as atividades de plantar, na construção da casa, etc.

Existem palavras que podem ser ditas para brincar, outras palavras para serem ditas durante ritos, existem os cantos, e também falas para zombar do outro. E existem as falas das mães, que são também os cantos de ninar que cada mãe vai criando para cantar. Mas é preciso ter certos cuidados. Certas falas são comparadas a bichinhos pelos quais podemos nos encantar ou que podem nos encantar. Cada um desses bichos têm suas narrativas, que contam processos de encantamento. Segundo os mais velhos, aqueles que se sentem mais espertinhos caem nas palavras desses seres sarcásticos.

Palavras engraçadas, geralmente, são usadas pelos Guarani para enganar a raiva e as decepções, sobretudo quando geram uma crise de risos na pessoa guarani. Esses risos muitas vezes não são relacionados apenas a coisas engraçadas, são também uma forma de descontaminar o ambiente, afastando a tristeza ou aquilo que pode causar algo de ruim aos outros. Para não se deixar levar por tristeza e transformar o *nhe'ë wai* (ruim, mal, feio), para driblar a tristeza ou a raiva, estes se transformam no oposto, o riso excessivo, que também pode ser sinal de raiva ou tristeza. Um bom falante Guarani sabe superar, por isso é importante treinar seu ouvido e coração "*py'a*". Assim, fica mais fácil controlar seu ser, essa pessoa sendo geralmente mais saudável. Mas para preparar a pessoa, como também para saber falar e ouvir, é necessário treino. Trata-se de ouvir com o ouvido e colocar no coração (*py'a*), não apenas ouvir por um ouvido e mandar para o outro ouvido. Ouvir e sentir no *py'a*, colocar no *py'a re* (guardar no coração). Para isso, é preciso tempo, atenção e cuidado minucioso para cada Guarani. Por isso, a grande maioria dos Guarani não faz perguntas sobre algo que não sabe, mas sim sobre algo que já sabe. Perguntar o que não sabe é uma forma de provocação, é um sinal de que a pessoa não está de acordo com aquilo que está sendo dito ou proposto.

A maioria dos Guarani não gosta de pessoas que falam muito, que emitem muitas palavras sem necessidade. Estas pessoas não são bem vistas: segundos os anciãos(ãs), são pessoas que têm dificuldade de concentração. Uma palavra *wai*, *nhẽẽ wai*, deixa o outro machucado, triste, pode até mesmo ferir profundamente e abalar a vida de uma pessoa. Por esta razão, as palavras para nós Guarani devem ser construídas e emitidas como *nhẽẽ porã*, ou seja, como *aywu porã*. Eu ouvia muito minha avó dizer que uma mãe que está esperando filho não pode falar que não vai querer o filho quando nascer, em nenhum momento. Neste caso, pode ocorrer, depois do nascimento e quando a mãe menos espera, de a criança querer voltar para o *amba* (morada celeste). Os mais velhos sempre orientam as mães a não falar palavras à toa por impulso, na hora da raiva, se referindo aos filhos. Houve um caso de uma mãe que estava esperando um filho e, em um momento de raiva, falou que não iria querer o bebê quando nascesse. Essa criança nasceu e quando a mãe já estava esquecendo aquilo que tinha falado, quando menos esperava, essa criança ficou doente e faleceu. Foi muito difícil para a mãe superar a dor da perda do filho. Em outros casos, quando acontecer de a criança não voltar – pois isso significa não apenas literalmente morrer –, ela pode se tornar uma pessoa problemática que dará muito trabalho aos pais.

A fala boa (*nhẽẽ* ou *aywu porã*), para os Guarani, não é apenas a escrita, é a vivida; nem sempre palavras e fala com emoção passam para a escrita. O problema surge do fato de que nem todas as palavras e jeitos de se expressar podem ser escritos. Há uma limitação, sendo necessário *arandu* (conhecimento) para abordar assuntos específicos de forma compreensível. Partes do *arandu* dos Guarani são impossíveis de traduzir, porque existem conhecimentos que só podem ser compreendidos quando vividos.

Por isso, para os Guarani, o que está no papel não é tão importante. O que causa um efeito imediato são as práticas do dia a dia. Os diferentes conhecimentos dos *juruá* estão no papel, ficam parados e não acompanham o movimento, *omyĩ wa'e* e *guata*, o caminhar. Nós acreditamos mais na nossa história, porque ela nos ensina a construir *teko porã*, o 'bem-viver'. Minha avó dizia que não se pode acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta. É preciso ter cuidado com isso, apesar de que hoje em dia faz parte da nossa vida também. Nós Guarani temos a ideia de que sempre precisamos andar para frente (*guata tenonde*), nessa caminhada que não sabemos como vai ser. Para se preparar e enfrentar o caminho com sabedoria é importante guardar (*nhongatu*) nossa sabedoria para quando precisarmos.

Sandra Benites é doutoranda em linguística na UFRJ

NHE'Ē PARA OS GUARANI (NHANDEVA E MBYA)

Resumo: Os termos *nhe'ē* e *aywu* apresentam semelhanças e contrastes nos usos que deles fazem os Guarani Nhandeva os Guarani Mbya. Dentre os muitos sentidos evocados por ambos, destacam-se espírito, ser, vida, palavras, falas, som. Se para os Guarani Mbya, a fala comum é associada ao termo *aywu*, entre os Nhandeva este termo é utilizado para se referir às palavras sagradas. *Nhe'ē*, por sua vez, é o termo utilizado pelos Nhandeva na fala comum, enquanto para os Guarani Mbyá é utilizado como palavra sagrada. Sem enrijecer distinções, este texto mostra que, entre os Nhandeva, *nhe'ē* é também utilizado como palavra sagrada quando se refere a um ser espírito ou a um sentimento. Neste texto, busco apontar para a importância da boa fala para a construção da pessoa guarani, um caminho (*tape*) para o bem viver, *teko porã*.

Palavras-chave: Palavra; fala; Guarani; *Nhe'ē*; *Aywu*.

NHE'Ē FOR THE GUARANI (NHANDEVA E MBYA)

Abstract: The terms *nhe'ē* and *aywu* show similarities and contrasts in the uses that the Guarani Nhandeva and the Guarani Mbya make of them. Among the many meanings evoked by both, spirit, being, life, words, speech, sound stand out. If for Guarani Mbya, common speech is associated with the term *aywu*, among Nhandeva this term is used to refer to sacred words. *Nhe'ē*, in turn, is the term used by the Nhandeva in common speech, while for the Guarani Mbyá it is used as sacred word. Without hardening distinctions, this text shows that, among the Nhandeva, *nhe'ē* is also used as sacred word when referring to a spirit being or a feeling. In this text, I try to point out the importance of *good speech* for the construction of the Guarani person, a path (*tape*) for good living, *teko porã*.

Keywords: Word; speech; Guarani; *Nhe'ē*; *Aywu*.

RECEBIDO: 30/11/2019

APROVADO: 30/03/2020

DOSSIÊ

Falas da diferença: *aconselhamentos e modos de ser kanhgág pé*

PAOLA ANDRADE GIBRAM

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP), SÃO PAULO/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4369-8675](https://orcid.org/0000-0003-4369-8675)

Apresentação¹

A compreensão da centralidade da fala nos mundos indígenas tem se tornado assunto inescapável. A busca por um aprofundamento reflexivo acerca das políticas ameríndias tem-nos levado à percepção de que atos de fala são epicentros na construção de chefias, pessoas, coletivos. Falar, nestes contextos, não está ligado apenas ao plano comunicativo. Percebe-se, com suas devidas variações, que o ato de fala está ligado à construção de pessoas e corpos, a agências transformadoras do mundo, a processos de cura, ao manejo de forças e potências, à criação de vínculos com seres humanos e não humanos.

Este texto busca trazer contribuições sobre modos específicos de fala dos Kaingang – povo indígena cuja língua pertence ao tronco macro-jê, e que é classificado, com os Xokleng, como o grupo dos Jê Meridionais. Trago aqui algumas descrições e reflexões a partir do que eu tenho aprendido ao longo de dez anos de convívio intermitente com interlocutores kaingang de diferentes regiões sobre a importância e o estatuto dos *aconselhamentos*, falas proferidas por pessoas detentoras do que concebem como *conhecimento dos antigos*. Darei ênfase ao que aprendi na Terra Indígena Rio da Várzea, localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, onde passei mais tempo durante minha pesquisa de mestrado (Gibram 2012, 2016). Trarei também notas sobre o que tenho aprendido com Gilda Kuitá, liderança

1 Este artigo foi escrito com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), referente ao processo de número 2017/17743-7.

kaingang que reside atualmente na Terra Indígena Apucarana (PR), onde é uma das mentoras do coletivo de jovens indígenas denominado *Nên Ga*².

Devo ressaltar que meu aprendizado sobre a potência da oralidade entre os Kaingang ganhou especial aprofundamento com a escuta da fala de Gilda Kuitá no Seminário “Lições de fala – diálogos ameríndios”, que ocorreu na USP no início do mês de julho de 2018. Considerada uma *kofá* [pessoa mais velha, anciã, considerada por isso, mais sábia], sua fala – como sempre perspicaz e fina em humor – mostrou-se ali também como uma forma de aconselhamento, como veremos.

Linguagem, política e estética indígena: um breve panorama

Como inicialmente mencionado, o tema das falas formais indígenas, bem como dos cantos, das danças e das pinturas, tem ganhado um crescente investimento em pesquisas recentes de etnologia americanista. Isso se deve – em grande parte, mas não apenas – à percepção de que as políticas indígenas não podem ser pensadas de forma isolada de suas formas expressivas. Em outras palavras, o que se percebe não apenas em contextos contemporâneos, mas também no corpus de etnografias que abordaram o problema do político entre os coletivos ameríndios, é que não existe ação política indígena descolada de falas de chefe, diálogos cerimoniais, cantos, danças, pinturas, ornamentações.

Minha experiência junto aos Kaingang (cf. Gibram 2008, 2012, 2017) desdobrou-se justamente neste corpus de questões que se mostra pertinente a outros coletivos ameríndios – refiro-me aqui especialmente às etnografias que se detiveram no problema do político, alargando as contribuições de Clastres (2003[1963]; 2004 [1976]) sobre o tema. Tratam-se das questões decorrentes da inseparabilidade entre política, linguagem e estética – o que é claramente percebido no vínculo entre chefia e o “dever da palavra”, bem como nas inúmeras “formas linguágicas”³ (cf. Menezes Bastos 2013) vinculadas às ações políticas e diplomacias engendradas pelas lideranças indígenas.

Por outro lado, veremos que, assim como tem-se percebido em outros contextos indígenas, o estatuto das falas formais kaingang extrapola o plano referencial e aponta para o plano pragmático da linguagem: são palavras faladas que constroem mundos, vínculos, modificam corpos, condutas. Além disso, apontam para formas de conexão e atenção específicas e formas de relacionalidade que escapam a olhares limitados ao plano das interações humanas. Assim, faz-se necessário sinalizar de início o fato de que, entre os Kaingang e muitos outros povos indígenas, as falas formalizadas – nas quais se incluem as *falas de chefe* e os *aconselhamentos* – são aprendidas não apenas pela escuta dos mais velhos ou pela experiência como liderança, mas também por meio de relações cuidadosas com seres demiurgos, ancestrais,

2 Tenho acompanhado o coletivo *Nên Ga* durante minha pesquisa de doutorado, trabalhando questões referentes à transmissão de saberes, formas expressivas e ações políticas. Gilda Kuitá tem sido uma das minhas mais importantes interlocutoras nesse processo.

3 Considero falas, cantos, danças, pinturas, ornamentações como linguagens, procurando dar ênfase ao que Menezes Bastos (2013) definiu como qualidade “linguágica” dessas formas comunicativas – ainda que, seguindo a proposta de Taugny (2013), eu não as considere apenas em seu plano comunicativo. Segundo Menezes Bastos (2013), esta qualidade aponta para linguagens não restritas ao domínio verbal (que, por sua vez, pertenceriam ao domínio da “linguística”), mas a todo campo semiológico o que entende ser congruente com a ideia de que a semiótica é uma ciência geral – e não específica à linguística – dos sistemas de signos.

ou com espíritos de outras gentes: animais, plantas, rios, montanhas. Antes de adentrar no mundo kaingang, trago alguns fragmentos etnográficos que embasam as generalizações aqui esboçadas.

Um belo exemplo da interligação da linguagem (incluindo não apenas a verbal) com planos extrahumanos nos vem com os Guarani Mbyá, os quais aprendem a alma-palavra (*nhe'e*) ao dançar e cantar por longos períodos, tornando seus corpos mais leves e aptos a se elevar aos deuses. Assim, falar as *belas palavras*, para os Guarani, seria comunicar-se diretamente com *Nhanderu* e vencer os paradoxos de ser uma coisa ou outra – pois, justamente, as belas palavras fazem dos Guarani ao mesmo tempo humanos e deuses (cf. Clastres, H., 1975).

Outro exemplo profícuo é encontrado entre os Kísêdjê. Segundo Seeger (2014), os cantos rituais entre esses indígenas são aprendidos pelos xamãs, os quais, por terem o espírito desprendido do corpo, tornam-se aptos ao deslocamento até o mundo dos espíritos dos animais, com os quais aprendem o repertório ritual específico dos cantos *akia* e *ngere*. Esses cantos, considerados como o tipo de comunicação mais formalizada entre os Kísêdjê, são o cerne das performances rituais, por sua vez fundamentais para a construção da pessoa e dos coletivos sociopolíticos, assim como em outros contextos ameríndios. Cumpre ressaltar que a etnografia de Seeger (2015), além disso, aponta para uma continuidade entre os diversos gêneros de fala e os cantos kísêdjê, os quais são diferenciados por parâmetros formais de autoria e não pela presença ou ausência de variação melódica. Sua abordagem abrangente das “formas artísticas vocais” leva à apreensão das estéticas vocais kísêdjê em relação às diferenças de idade, status social e político, à corporalidade, bem como às relações com seres não humanos, aos quais, como mencionado, atribui-se a autoria dos cantos.

Destaco também o paralelo percebido entre os Yanomami, pautando-me nas inúmeras formas como Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert 2010) descreve e ressalta o conhecimento profundo aprendidos pelos xamãs por meio de suas relações com os espíritos *xapiri*, com os quais se comunicam pelos sonhos e pela ingestão do pó de *yákuana*. Os diálogos cerimoniais, as falas e os cantos das festas de *reahu* – principal evento inter-aldeão yanomami, nos quais anfitriões consolidam relações de amizade com grupos de inimidade latente – são formados por palavras dadas pelo demiurgo *Omama* àqueles que aprendem a estabelecer vínculos com esses seres espirituais em sonhos:

“Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”. (Davi Kopenawa *apud* Kopenawa e Albert 2010:390)

Davi explica ainda que as falas destinadas aos brancos são um desdobramento desse conhecimento adquirido, uma transformação da fala de chefe conhecida como *hereamuu*. Assim como este gênero de fala, as falas proferidas por Davi aos brancos são formadas por palavras que penetram fundo no pensamento, devendo por isso serem levadas aos brancos para que as ouçam e as entendam; antes que todos, índios e brancos, morram com a queda do céu (cf. Kopenawa e Albert 2010: 376-384).

Diante deste breve panorama, voltemos aos Kaingang.

Mestres da fala, da escuta e do silêncio

Em minha convivência com os Kaingang, aprendi a importância do silêncio. Não se fala, entre eles, quando não se tem algo realmente importante a se dizer. O silêncio é a chave para a potência da fala. Aqueles que sabem falar, que sabem aconselhar, não falam qualquer coisa, nem em qualquer ocasião. São consideradas pessoas sábias, detentoras do *conhecimento dos antigos*, e geralmente também do que chamam de *conhecimento do mato*. São pessoas, portanto, que souberam ouvir o que os antigos ensinaram por meio de suas falas. E, em muitas das vezes, souberam também ouvir o que os espíritos da floresta têm a dizer – sendo, também, portanto, mestres do silêncio.

Conversando com alguns *kofã* [pessoas mais velhas, anciãs] – destaco aqui o falecido Sr. João Elias da TI Rio da Várzea, bem como o renomado *kujá* [xamã kaingang] Jorge Garcia, residente da TI Nonoai – aprendi que as falas importantes (ou formais, nas quais se incluíam os aconselhamentos e as falas públicas do cacique) remetem a relações que também abrangem planos extrahumanos. Especificamente no contexto da TI Rio da Várzea, salienta-se que para que alguém possa ser *pa'í* [chefe, líder ou “cabeça”], é necessário que se adquira não apenas o *conhecimento de liderança*, mas também o *conhecimento do mato*, o qual é veiculado desde o *tempo dos antigos* – expressão pela qual traduzem o termo *vãsj̃*. Só assim a pessoa torna-se apta a falar devidamente a sua própria comunidade, bem como apta a proferir aconselhamentos.

Antônio Moreira, então cacique da TI Rio da Várzea, ao apresentar-me sua trajetória e formação como liderança, destacava sempre a importância de ter conjurado aspectos do *conhecimento de liderança*, com o *conhecimento dos antigos* e o *conhecimento do mato*. O *conhecimento da liderança* foi por ele e por outras lideranças kaingang a mim definido como aquele referente a saber falar em público, conhecer bem o sistema das *leis internas* indígenas, e possuir certo domínio sobre o *sistema do branco*, principalmente no que diz respeito às políticas públicas e ao sistema legislativo. Segundo diversos interlocutores, esses conhecimentos seriam adquiridos processualmente, a partir da experiência como *lideranças menores* (*pa'í s̃i*), chegando às *lideranças maiores* (*pa'í mág*).

A aprendizagem dos *conhecimentos do mato*, segundo interlocutores de diversas aldeias kaingang, é atribuída à capacidade de se ouvir a floresta e os seres/ espíritos que nela habitam. Dentre estes seres, destacam-se os *jagrê*, que são traduzidos, dependendo da região, como *guias*, *espíritos-guia*, *mestres da mata* ou *encantados*. A comunicação com esses seres demanda a construção e a manutenção de relações de grande atenção, em grande parte associadas à capacidade de estar em silêncio e *saber ouvir*. Saber ouvir os rios, os pássaros, as árvores, os animais é o que possibilita que o próprio espírito possa se comunicar com o *jagrê* de cada um desses seres. A fala de Jorge Garcia é iluminadora quanto a isso:

“Cada mestre índio tem um tipo de trabalho. Porque o nosso mestre da mata, que nós trabalhamos, não é igual um ao outro. Todas as coisas têm espírito: o céu tem o comandante dele, o sol, a lua, as estrelas, a mata também. Dependendo do pensamento do mestre da mata, ele conta no sonho o trabalho que tem que fazer (...). Eu trabalho com uns três, quatro guias... hoje cedo ainda veio bem no raiar do dia um, o gavião penacho. Mas é o guia do gavião penacho que vem. Têm vários tipos de guia, a águia, a onça... mas não é o próprio bicho. É o espírito que comanda aquele bicho que vem vocar na gente, pra gente ter sabedoria lá da mata. Por isso eu digo: lá na mata a gente conhece

tudo: eu falo com os passarinhos, eu falo com as madeiras... sei dos bugios, quando estão fazendo a reunião deles, eu sei o que eles estão fazendo, o que eles estão falando... pelo guia deles também.” (S. Jorge Garcia, maio de 2015).

Tais vínculos e relações, devo destacar, são vivenciados de formas gradativas: ainda que existam especialistas que se aprofundem nos conhecimentos do mato – como os *kujá*⁴, os curandeiros e as benzedoras – o conhecimento dos poderes das plantas e dos *remédios do mato* [*vēnh kagta*] é amplamente difundido entre os Kaingang, principalmente entre as mulheres (cf. Gibram 2016: 87). E, de forma geral, o conhecimento do mato é associado ao conhecimento dos antigos, estando relacionado a uma forma de ser, de viver, como *kanhgág pé* (verdadeiramente indígena/ verdadeiramente kaingang). Especificamente na TI Rio da Várzea, diz-se que não se pode ser liderança sem que a pessoa saiba se portar como um *kanhgág pé*.

Os *conhecimentos dos antigos* são, por sua vez, transmitidos inter-geracionalmente. Essa transmissão de conhecimentos faz parte da criação dos filhos, por meio das falas dos mais velhos (nas aldeias do Rio Grande do Sul os *kofá* são referidos também como *troncos-velhos*) aos mais novos, principalmente entre as figuras dos avós e seus netos e bisnetos. O ambiente mais propício para a transmissão de *conhecimento dos antigos* no âmbito doméstico é a *in sī* [casa pequena], a casa de fogo, localizada geralmente ao lado das casas residenciais, onde os troncos-velhos reúnem-se para conversar com pessoas de seus núcleos familiares e com visitantes. Por não “ser da palavra escrita” (conforme sempre me falava), o cacique de Rio da Várzea sempre reafirmava seu domínio sobre o conhecimento que “sabe de memória e aprendeu com os avós”. Acrescentou-me certa vez que “quem escutar o que eu digo, vai estar aprendendo esse conhecimento. E o que eu digo hoje vai ser a mesma coisa que eu vou dizer daqui a 20, 30 anos” (Antônio Moreira, TI Rio da Várzea, março de 2011).

Por outro lado, a transmissão de *conhecimento dos antigos* é também feita de forma mais formalizada, em âmbitos públicos e em ocasiões específicas, por meio de *aconselhamentos* feitos por especialistas. Na TI Rio da Várzea, a liderança – formada por cacique, vice-cacique, coronel e capitão (*lideranças maiores*), e por major, cabos e polícias (*lideranças menores*) – era formada também por dois destes especialistas, conhecidos como *conselheiros*. Tratava-se de dois anciãos, que possuíam uma participação primordial nas tomadas de decisões, por serem justamente detentores do “conhecimento das leis e dos costumes dos antigos”. Eram eles os responsáveis por aconselhar as pessoas que haviam *errado*⁵ – ou seja, infringido alguma das *leis internas*, devendo por isso receber algum tipo de *condena*⁶.

4 Veja-se que, segundo Crépeau (1997, 2002), os poderes e o conhecimento do *kujá* são recebidos através de animais-guia, instrutores para os momentos de caça e de cura, com os quais entra em contato na floresta, construindo uma forte ligação através de uma série de atividades específicas a cada animal. O guia mais comum encontrado entre os *kujá* é a jaguatirica e o gato-do-mato, também conhecidos como “tigre”. No entanto, encontram-se também comumente *kujá* que têm como guias alguns santos católicos. Para uma lista comparativa de *kujá* e seus respectivos guias em diferentes TIs kaingang, ver Rosa (2005: 143-151).

5 Os Kaingang de Rio da Várzea não utilizam a palavra “crime” para os delitos cometidos internamente – utilizam *erro*. Por outro lado, algumas vezes eles usaram o termo “crime” para se referir aos delitos condenados pela “justiça dos brancos”. Os termos relacionados a esses sistema de punições são, em sua maioria, proferidos em português (no contexto da TI Rio da Várzea, saliento). No contexto das TIs do Tibagi, da qual destaco a TI Apucarantina, usa-se também a palavra *kygnē* para o *erro* ou para o ato de *errar* (conforme também apontado por Ramos 2008: 55).

6 Forma como se referiam às punições locais, como a cadeia, o tronco, os trabalhos comunitários, ou em casos mais sérios, a transferência daquela TI. A palavra que traduzem erro para kaingang é *kygnē*. Os termos, no entanto, relacionados a esse sistema de punições são, em sua maioria, proferidos em português.

Veja-se que a expressão *leis internas* é a forma como os Kaingang de muitas regiões referem-se às normas locais que orientam formas de conduta consideradas ideais (cf. Gibram 2012, 2016). A este respeito é importante destacar a pesquisa de Ramos (2008), realizada nos territórios indígenas kaingang da bacia do Tibagi⁷, na qual destaca-se que a categoria *jykré* seria o equivalente a lei, e também a *cultura, sistema* ou *costume*⁸. Segundo a autora, esta categoria – *jykré* – e a categoria *ki ha han ke* – a qual traduz como “fazer a coisa certa”, “proceder da maneira correta” ou “obrigação” (:154) – seriam centrais para a formulação daquilo que descreve como “sistema jurídico kaingang”⁹:

“Em Kaingang, *jykré* refere-se às regras menos flexíveis e aos comandos gerais e impessoais. Assim, é *jykré* todo ordenamento determinado culturalmente, como por exemplo o contido nos mitos, ou emanado de agente legítimo, tanto de fazer quanto de não fazer. [...] *Ki ha han ke*, por outro lado, refere-se aos atos e comportamentos ideais, sobretudo em relação à sexualidade, aos parentes, aos chefes, aos co-cidadãos etc.” (Ramos 2008: 153)

No contexto de Rio da Várzea, a expressão *leis internas*, em português, era usada com bastante frequência, mesmo quando se falava em kaingang. Conforme foi-me explicado, essas leis existem desde o tempo dos antigos¹⁰, ainda que exista em relação a elas um grau forte de inovação, de acordo com as necessidades contemporâneas da *comunidade*¹¹. Quando se tem que elaborar alguma nova *lei*, esta é elaborada pelas *lideranças maiores*, comunicada às *lideranças menores* e passa a ser efetivada após a aprovação da comunidade. Baseado nessas *leis*, o capitão pode mandar as *lideranças menores* prenderem aquelas pessoas que tenham *errado*. Em Rio da Várzea, as *leis internas* são transmitidas oralmente¹², fazem parte da tradição e do *costume dos antigos* e se coadunam com o conteúdo dos *aconselhamentos* proferidos pelas lideranças.

O que faz um aconselhamento

Os *aconselhamentos* formais, ou seja, aqueles proferidos pelos conselheiros da liderança, são imprescindíveis ao *sistema das leis internas* e às diferentes formas de *condena* – termo utilizado, como vimos, às práticas punitivas destinadas a pessoas que tenham desviado sua conduta dos padrões morais

7 Trata-se de cinco TIs localizadas no norte do Estado do Paraná: Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina, Mococa e Queimadas.

8 De fato, a categoria *jykré* foi também a mim apresentada em muitos contextos kaingang com estes sentidos – aos quais, dentre outros, foi também acrescentado os de conhecimento. A expressão *kanhgág jykré*, por exemplo, foi a mim muitas vezes traduzida como “conhecimento kaingang”. Trata-se, no entanto de uma categoria de amplo campo semântico, a qual já foi a mim também apresentada como “liderança”, “estratégia”, “traçado” – e percebo haver outras traduções, a depender do contexto em que é empregada.

9 Duas variações da categoria *jykré* são também apontadas por Ramos (2008) como centrais para suas descrições sobre a jurisdição kaingang, quais seriam *jykré kuryj* – expressão que se aproxima da ideia de justo ou justiça – e seu oposto, *jykré pãno* – que se aproximaria da ideia de injustiça ou ilegalidade.

10 Percebe-se neste caso e em diversos outros contextos kaingang um processo de juridificação de regras e assuntos relativos à organização social “tradicional” – tais como a exogamia de metades e a hierarquia da liderança. Essas regras assumem o estatuto de *lei*, ligando-se ao sistema punitivo local. No direito ocidental, o processo de transformação de *normas* em *leis* é tratado pelo termo “positivação” – seria algo passível de aproximação ao que vem ocorrendo entre os Kaingang? Uma questão a ser averiguada.

11 Sobre usos do termo “comunidade” pelos Kaingang de Rio da Várzea e alguns de seus desdobramentos, ver Gibram (2016).

12 Devo notar que, em alguma TIs kaingang, tem-se percebido a criação de estatutos escritos, listando as leis internas operantes no local. Tal é o caso, por exemplo, das TIs Inhacorá e Iraí. Em Rio da Várzea, indígenas da liderança também manifestaram o desejo de elaborar esse tipo de documento. Penso que a estabilização de leis orais para documentos escritos, bem como todos esses processos de juridificação percebidos entre os Kaingang, merecem ser mais profundamente investigados.

considerados ideais. São falas que constituem parte fundamental, portanto, daquilo que Ramos (2008) caracterizou como “sistema jurídico kaingang”. Quando alguém bebe demais, briga, causa confusão – dentre outros desvios – os *aconselhamentos* mostram-se imprescindíveis. Segundo o falecido João Elias, “Primeiro executa, depois aconselha, porque é só com o conselho que a execução pega bem”. Há casos em que as pessoas pagam seus *erros* na cadeia local, outros em que fazem trabalho comunitário, mas esses só têm eficácia se ocorrerem seguidos dos *aconselhamentos*. É de se notar que quando o erro é considerado de pouca gravidade¹³, o acusado leva apenas um “xingamento”, seguido de *aconselhamentos*.

Interessante destacar que além da ingestão excessiva de bebidas alcóolicas e das brigas, é também considerado um *erro* falar mal das lideranças e diversos outros casos de *fofoca* [*vēnh vī korég* = fala ruim de alguém]. As principais fofocas condenadas são aquelas sobre casais, que envolvem adultério. Quando esse tipo de acusação ocorre, o casal envolvido, o relator e a pessoa que foi traída são colocados frente a frente, para que se descubra quem está falando a verdade. Se constatarem que a traição foi verídica, o casal de infieis vai preso na cadeia. Se não, condena-se o fofoqueiro.

Devo destacar, diante do apresentado, que grande parte das *leis internas* são voltadas ao plano familiar ou doméstico (mais especificamente, às relações conjugais)¹⁴ – isto também sendo válido ao conteúdo dos *aconselhamentos*, que, como já apresentado, remetem à *tradição* ou ao *costume dos antigos*. Uma dessas *leis*, talvez considerada a mais importante, diz respeito à regra de exogamia entre os pertencentes às metades *kamé* e *kanbru*¹⁵. Os casamentos só são aprovados pela liderança se essa condição for respeitada¹⁶.

De forma congruente, a outra ocasião específica de atuação dos conselheiros é justamente quando as pessoas se casam. A cerimônia de casamento kaingang é impressionante, um verdadeiro *potlatch* jê meridional, em que as partes do noivo e da noiva disputam quem fornece mais comida, bebida e, principalmente, quem queima mais foguetes. Essas festas grandiosas só saem quando se *casa bem*, ou seja, quando o casamento respeita a exogamia das metades *kamé* e *kanbru* e a devida distância genealógica.

Na TI Rio da Várzea e outras próximas a ela, a festa de casamento indígena não ocorre sem a presença e a fala dos conselheiros¹⁷. São eles também que garantem que se *case bem*. Como na formação da liderança, a festa de casamento conta com dois conselheiros, em geral convidados de

13 Veja-se que Ramos (2008: 184) chamou a atenção para o uso, pelos Kaingang do Tibagi, do termo *kygnē mág* [*kygnē* = erro; *mág* = grande] como diferenciador dos *erros* / *kygnē* de pouca gravidade.

14 Este aspecto aponta para o fato de que as *leis internas*, neste contexto, parecem aglutinar o que Ramos (2008) definiu como *jykré* e *ki ha han ke* – ou seja, tanto os planos da convenção, da tradição e do mito, quanto a boa conduta no plano da convivialidade comunitária e doméstica.

15 Os Kaingang são classificados na literatura, como os demais grupos do tronco linguístico Jê, como dualistas. O dualismo kaingang revela-se altamente expressivo na divisão das coisas do mundo – pessoas, animais, plantas, astros, espíritos – entre as metades *kamé* e *kanbru*. Esta divisão remete ao mito de origem, no qual os gêmeos *Kamé* – mais comprido, mais forte, mais lento, associado ao sol – e *Kanbru* – menor, mais ligeiro, associado à lua – criam os Kaingang e todas as coisas do mundo (cf. Crépeu 1997, 2006). Para as relações inter-humanas, o pertencimento às metades *Kamé* e *Kanbru* é patrilinear e estabelece regra de casamento exogâmica. Conferir, sobre teorias nativas sobre as regras e normas de parentesco, Gibram (2012); para a descrição dessas regras em diversos contextos kaingang, cf. Veiga (1994).

16 Refiro-me aqui especialmente em relação à TI Rio da Várzea, no entanto, esta constatação é válida para diversas outras TIs kaingang do Rio Grande do Sul.

17 Importante destacar que Ramos (2008: 186) aponta a imprescindibilidade dos *aconselhamentos* também no caso de separações de casais. Como também aqui apontado, uma vez que separações são consideradas um *erro*, a eficácia dos *aconselhamentos* nestes casos se apresenta e se coaduna com outras formas de *condena*.

outras aldeias, sendo um da mesma metade do noivo e um da mesma metade da noiva (refiro-me às metades *kamé* e *kanhru*). O ápice da festa ocorre com a disputa de foguetes, realizada em cortejo. A este embate, seguem-se os momentos das falas dos conselheiros direcionadas aos jovens noivos. Após os *aconselhamentos*, segue-se a fala do cacique, direcionada a todos os convidados presentes.

Nos *aconselhamentos* durante o casamento, os conselheiros enfatizam o respeito à exogamia das metades, as boas relações com os *jamré* [cunhados ou aqueles que pertencem a metades diferentes], o respeito para com os *kakré* [sogros e sogras, incluindo aqueles mais velhos de metades diferentes à própria], apontando essas relações como a base da vida *kanhgág*, aquilo que organiza o viver em comunidade desde o tempo dos antigos [*vāsỹ*]. Além disso, reiteram seus compromissos e o respeito com seu noivo/noiva, as mudanças na forma de vida após o casamento, os cuidados que deverão ter com os filhos, com o sustento da casa, com os alimentos e demais providências domésticas. Diz-se que o aconselhamento garante que o casamento seja eficaz, que dure; garante, enfim, que *se case bem*.

Pude participar de duas festas de casamento na TI Rio da Várzea, no ano de 2011 e no ano de 2013. Traduzi trechos de aconselhamentos de forma simultânea, com a ajuda de algumas de minhas amigas kaingang ali presentes. Outros trechos foram registrados em audiovisual feito por mim por solicitação dos noivos. Importante ressaltar que as falas de *aconselhamentos* são, nestes contextos, proferidas por pessoas da mesma metade que àquelas a quem essas falas são dirigidas. Abaixo trago um dos trechos de um *aconselhamento* no casamento realizado em maio de 2013, por um conselheiro da metade *kanhru*, dirigindo-se ao noivo, também da metade *kanhru*:

Ūri ā tóg prūnh ke fi mré nĩ.
[Hoje você está com a mulher que vai ser sua esposa.]

Ūri ā kakrā vin ve ā tóg compromisso han mũ.
[Hoje seu sogro dá um compromisso grande para você assumir.]

Ūri ā tóg ā jykre fi mǎn ke nĩ.
[Hoje você vai ter que refazer seu pensamento.]

Ā pié tỹ gĩr jē ha. Mog kǎn ā tóg mũ.
[A partir de agora você não é mais criança, você é um homem crescendo.]

Ūri ēg rike ā tóg nĩ ha.
[Hoje você é igual a nós.]

Ūri ā jykre hǎn ā tóg mũ.
[Hoje você está fazendo teu pensamento.]

Hē ri ken kỹ?
[Mas por que?]

Ūri ā tóg ā kakrā kósín fi mré nĩ.
[Hoje você está com a filha do teu sogro.]
Ūri ā compromisso tóg mág nĩ.

[Hoje teu compromisso é grande.]

Ā t̃y ā kakrā mré compromisso tag han ṽy t̃y ā t̃y ēg jóg mág mré compromisso han ri ke ñi.

[Firmar esse compromisso perante teu sogro é como se estivesse firmando um compromisso com nosso pai maior.]

(...)

Nén 'ū t̃y fi m̃y tū ñi k̃y fi tóg m̃y 'a ke ñi.

[Se faltar alguma coisa, ela vai ficar com vergonha.]

Ā t̃y fi m̃y nén 'ū hān tu ñi k̃y fi h̃eri ken k̃y ā m̃y hān ke mū gé?

[Se você não fizer nada para ela, como ela vai fazer alguma coisa pra você?]

Ā jóg rike ā jēnh ke ñi ha.

Você tem um exemplo como teu pai.

Nén 'ū kóken mág ti, kir inh jé [três meses] kysā tagtu kāki ajag tū jagnē vām ke mē he, ūn tatá ū fi tugr̃in.

[Ele teve uma despesa grande, não quero saber de conversas dentro de três meses falando que você já quer se separar, arrumar outra mulher.]

Ā jóg ṽy ñi, ā jóg kofā ke gé.

[Teu pai está aqui, teu tio está aqui também.]

Ā vejé ag tóg kāmū mū. Ā prū fi tóg ā mré kā ñi gé.

[Vieram de longe pra te ver. Tua mulher está aqui com você agora.]

Kanhró ā jē!

[Você é inteligente!]

Jykré há ajag ñyt̃i.

[Você e ela têm as leis {sistema, liderança}].

Jagy ti t̃i, ā kanhkā ag ṽy kuvar tá kamujég, ā ve je. Ā régre fag, ā jamré ág ke gé.

[É difícil, teus parentes vieram de longe pra te ver. Tuas irmãs, teus cunhados também.]

Ūri ā compromisso tóg mág ñi, ā kakrā tóg ā ṽég ñi ñi.

[Hoje teu compromisso é grande, teu sogro está ali sentado te olhando.]

Ūri ā tóg ā jykre fi m̃ān ke ñi.

[Hoje você está repensando tua conduta (...)]¹⁸

É de se notar que existem elementos formais nos *aconselhamentos* que remetem a características típicas de artes verbais ameríndias, tais como a repetição e um certo grau de paralelismo – neste

18 Transcrição realizada com o auxílio da pesquisadora indígena Goj Kuitá, estudante do curso de Licenciatura Indígena da UFSC e habitante da TI Apucararinha, no Paraná. Saliento que podem ser encontradas algumas diferenças na grafia das palavras devido às diferenças dialetais no Paraná e no Rio Grande do Sul, que serão destacadas em trabalhos posteriores. De acordo com Wiesemann (1978), a língua kaingang subdivide-se em cinco dialetos regionais.

exemplo, notados pela repetição de frases começadas com *ūri* [hoje] e pelo espelhamento de frases inteiras, como “*Ūri ā compromisso tóg mág nī*” [Hoje teu compromisso é grande]. Estes elementos serão aprofundados em trabalhos posteriores, a partir de um volume maior de transcrições e exemplos comparativos.

Falas de chefe gradativas

É importante destacar o fato de que os *aconselhamentos* kaingang, além de serem falas “para dentro” – ou seja, falas proferidas entre e para os Kaingang, e não para os brancos [*fóg*] ou outros indígenas – são falas direcionadas a uma só pessoa por vez. Eles são uma espécie de ensinamento, uma lição de fala, passada de alguém mais velho e mais sábio – *kanbró* – para alguém mais jovem, inexperiente, que está prestes a se casar ou que tenha cometido erros de conduta. Nisso os aconselhamentos se diferem das clássicas falas de chefe, sobre as quais disserta Clastres especialmente no artigo “O dever da palavra” (Clastres 2003[1963]), ou nos fala Bruce Albert e Davi Yanomami (Kopenawa & Albert, 2010) a respeito das falas tipo *hereamuu*, entre tantos outros exemplos etnográficos.

Falas de chefe são falas públicas, genéricas, dirigidas a toda a comunidade. Além disso, são falas que podem tanto ser “para dentro” quanto “para fora”: são crescentes os contextos em que as lideranças indígenas são requeridas para falar aos brancos e a outros indígenas, em eventos públicos supralocais, nos quais os chefes também proferem formas específicas de fala, que geralmente assumem o aspecto de “falas duras” (cf. Gallois 2000). Neste artigo, Gallois justamente problematiza as falas políticas dos Wajãpi destinadas aos brancos, enfatizando tratar-se de transformações de falas de chefes, bem como de narrativas míticas.

Entre os Kaingang, as falas de chefe “para dentro” ocorrem nas reuniões do cacique com toda a comunidade. Essas reuniões são em muitas TIs realizadas uma ou duas vezes por mês para apresentar ou discutir problemas relativos ao cotidiano do coletivo, ou por algum motivo extraordinário, como a troca de alguma liderança. Nessas reuniões fazem-se presentes mulheres, homens, crianças, idosos. Na TI Rio da Várzea, mulheres e homens dispunham-se diametralmente opostos no recinto onde ocorria a reunião, sentados em bancos de madeira ou no chão. Os membros da liderança sentavam-se em cadeiras, em um ponto demarcado entre os homens. O cacique, posicionado ao centro como principal orador da reunião, falava por aproximadamente três horas – sendo muitas vezes interrompido por alguns dos conselheiros, por comentários ou por risadas dos demais presentes. Os momentos em que apenas ele falava eram raros.

As reuniões da liderança – às quais pude sempre acompanhar apenas paralelamente, visto serem consideradas ocasiões de participação estritamente masculina – também apresentavam configuração discursiva similar: dificilmente apenas uma pessoa falava sozinha, sendo o mais comum dois ou três

falarem ao mesmo tempo¹⁹. Pude observar essas reuniões na TI Rio da Várzea, na TI Queimadas e na TI Mococa (estas últimas localizadas no Paraná), onde paralelamente a elas, as mulheres também se reuniam para conversar, destalar e trançar taquaras para a confecção de cestos e peneiras.

Além de tratar dos assuntos e dos problemas conjunturais, as falas do cacique nas reuniões de comunidade que pude participar remetiam sempre às *leis internas*, e às condutas morais dos antigos. Constata-se, portanto, que os conteúdos das falas do cacique e aqueles dos *aconselhamentos* apresentam em grande medida temas similares, com a diferença de que, nos *aconselhamentos*, o imperativo se dá na primeira pessoa do singular: você deve se comportar bem, ter respeito por sua esposa/ marido, respeitar seu sogra/sua sogra, respeitar as lideranças, respeitar os antigos, não fazer fofoca. As falas de chefe kaingang – no caso, as falas do cacique quando reúne toda a comunidade ao seu redor – apresenta esses mesmos conteúdos, sendo, no entanto, destinadas a todos presentes, a toda comunidade.

Desta forma, penso que os *aconselhamentos* kaingang podem ser considerados como falas de chefe em uma menor escala. Ou seja: seriam como falas de chefe distribuídas no cotidiano da aldeia, de forma gradativa, dirigidas a uma pessoa por vez. Falas de chefe escalares, com os mesmos conteúdos – que todos já sabem, mas que precisam ser falados pelas lideranças, não apenas pelo fato de que as lideranças “devem” essas palavras²⁰ –, essas palavras, assim como as falas do cacique, fazem coisas, criam vínculos com os antigos e o tempo do *vās̄ȳ* (tempo antigo), criam continuamente o mundo no *ūri* (tempo atual), transmitem continuamente conhecimentos que não podem ser esquecidos, sob a pena de ser também esquecido o modo de ser verdadeiramente indígena, de ser *kanhgág pé*.

Veja-se que, no entanto, as performances das falas de *aconselhamento* e de falas de chefe/cacique diferenciam-se em diversos pontos. O ato de fala do cacique, por não ser direcionado a uma só pessoa, apresenta gestuais de ênfase às próprias palavras; além disso, o cacique por vezes fica andando de um lado ao outro, muito provavelmente para que todos ouçam o que está dizendo. Os conselheiros, por sua vez, constroem seus atos de fala com apontamento de dedos à pessoa que é aconselhada, e falam em pé, parados, próximos ao ouvinte. O aconselhado geralmente fica sentado, ouvindo o aconselhamento de cabeça baixa, sem direcionar seu olhar para o conselheiro. Vale também destacar o fato de que no *aconselhamento* não se percebe a obliteração sonora do emissor. Essa obliteração, no entanto, se dá no plano da autoria dessas falas, uma vez que o conteúdo das mensagens dos *aconselhamentos* é atribuído aos *antigos*, e não à pessoa que aconselha.

19 O aspecto discursivo kaingang de obliteração do indivíduo emissor parece-me passível de comparação com o que Graham (1993) apresenta em relação aos Xavante, em suas performances nas reuniões de liderança política conhecidas como *warã*. Neste contexto, a autora destaca que o discurso xavante se configura como um fenômeno extra individual, tratando-se de uma produção coletiva, formada por múltiplas vozes. No *warã*, que ocorre à noite, os participantes sentam-se de costas um para o outro, evitando identificar quem são os emissores de cada fala. Além disso, simultaneamente às falas de cada emissor, outros presentes também falam ou emitem sonoridades enunciativas que correspondem à concordância do discurso dos emissores, havendo uma colagem de múltiplas vozes em repetição. O discurso, então, produz-se ali de forma dialógica, o orador não se torna totalmente responsável por ele: muitas vezes sua fala é completada por outro emissor, ou acrescida de sons, interjeições e repetições de partes já proferidas. O ponto a ser destacado é que a sobreposição de vozes, os murmúrios e as falas simultâneas não são considerados interrupções ou distúrbios comunicativos, mas colaborações para o discurso produzido nesta arena, coletivamente.

20 Refiro-me aqui ao tratamento de dever conferido por Clastres 2003[1963] às palavras dos chefes indígenas. Sua proposta é que as palavras funcionariam como valor de troca à sociedade por alguns atributos privilegiados da chefia, dentre eles, o direito à poligamia.

Cumprido destacar que uma das formas como traduzem *aconselhamento* aponta para o plano pragmático desta forma de fala. Disse-me minha professora de kaingang em Rio da Várzea que o termo *m̃yge ke há* é utilizado para quem dá e recebe o conselho. Aponta para a eficácia do conselho, de que ele deu certo como uma lição. Aqui o sufixo *há* é colocado como algo que qualifica as ações ou os objetos como bom, bonito, favorável, que deu certo. A expressão, por outro lado, que utilizam para o aconselhamento que *não pegou*, não deu certo, ou não foi apreendido pelo receptor é *m̃yge ke korég*. *Korég* é o qualificativo utilizado para conferir as qualidades de ruim, mal, feio, errado.

Esta denotação do aconselhamento entre os universos semânticos *há* e *korég* permeia também o conteúdo do que é transmitido, uma vez que o que é qualificado como *há* remete ao que é bom, bonito, sadio – aquilo que é valorizável –, em contraposição ao que é *korég* – feio, ruim, que traz malefícios. Esses qualificativos podem ser tanto atribuídos a pessoas e coisas, como também às práticas, às quais se voltam especialmente os aconselhamentos. Ser respeitoso, agir como os antigos, seguir as *leis internas*, faz parte do que seria *há*. Beber demais, causar confusões, desrespeitar as lideranças e os mais velhos, *korég*. Veja-se que na TI Apucarantina, o termo que utilizam para o que entendemos como *aconselhar* é *jyvên*, e *vênh jyvên* [*vênh* = de alguém] para *aconselhamento*²¹.

Interessante notar o paralelo com o que foi descrito por Keese dos Santos (2017) a respeito dos aconselhamentos guarani – *nhemongueta*. Segundo o autor, essas falas proferidas pelos mais velhos atualizam a oposição *vai* e *porã*, o primeiro termo apontando para o que é perecível, feio, agressivo e o segundo para o divino, imperecível, belo. Veja-se que o autor salienta o cuidado em não se cristalizar a oposição guarani *vai/porã* em conteúdos morais – o que, em certo sentido a distancia da oposição *há/korég* kaingang, que, mesmo não sendo também cristalizada em aspectos intransmutáveis, fundamenta, entre tudo o que pode ser qualificado por esta oposição, também princípios de moralidade. Por outro lado, se nos *aconselhamentos* kaingang se tem como referência os modos de vida dos *antigos* no tempo do *vãsy*, entre os Guarani, enfatiza-se o modo de vida deixado pelas “divindades”:

“Nesses discursos são enfatizados justamente os preceitos relacionados ao *teko porã* (modo de vida deixado pelas divindades), ao comedimento, à generosidade (*mborayvu*), às regras matrimoniais (*-mendakuua*), ao uso correto do idioma (*ayvukuua*), aos alimentos verdadeiros (*tembi’u ete’i*) e à importância dos cantos (*mboraei*), danças (*jeroky*) e rezas (*tarova*). Os enunciados negativos que aparecem nos discursos normalmente são reprovações à falta de generosidade com os parentes, a ter comportamentos coléricos como de inimigos (*-vaija*) e a viver de modo parecido com os não indígenas (*jurua reko*).” (Keese dos Santos, 2017: 236).

Devemos nos atentar, no entanto, para o fato acima pontuado de que o *conhecimento dos antigos* veiculado entre os Kaingang pelos *aconselhamentos* não é circunscrito aos planos de relacionalidade apenas humana, uma vez que é permeado de *conhecimentos do mato*, aos quais se atribui, conforme a fala acima apresentada de Jorge Garcia, os ensinamentos dos *mestres da mata*, dos *jagrê*, e de outros seres além do humano.

21 Ramos (2008) aponta também a categoria *vênh vī* [fala de alguém], destacando o estatuto contratual ou de compromisso estabelecido por meio de falas verdadeiras. Outras categorias relacionadas à fala apontadas pela autora são: *vênh vī korég* [fala ruim de alguém], expressão traduzida como fofoca (expressão também encontrada no contexto de Rio da Várzea); e *vī vī he*, expressão que a autora aproxima à ideia de “denúncia” (:154).

Ordem e desordem; festa e silêncio

Como vimos, os *aconselhamentos kaingang* são uma veiculação do que denominam de *leis internas* – leis que não são escritas e que, portanto, devem ser faladas e ouvidas, passadas dos mais velhos aos mais novos, reafirmadas nas falas dos conselheiros, em ocasiões específicas. Vimos, ademais, que o *conhecimento dos antigos* é passado também dentro das casas, ao redor dos fogos, pelos *kofá kanbró* (pessoas mais velhas e sábias), muitas vezes reconhecidos como *troncos-velhos* dali – pessoas de idade avançada, que viveram e tiveram seus umbigos enterrados naquele território, onde provavelmente seus ascendentes foram também enterrados.

Os conselheiros, geralmente anciãos, veiculam uma moralidade considerada exemplar, a qual associam em grande parte ao *sistema dos antigos*. Esta moralidade contém em si a noção de desvio, e os *aconselhamentos* são apenas concebíveis em relação à possibilidade do *erro*. Em suma, através dos *aconselhamentos*, sustenta-se e reitera-se como os Kaingang do *ũri* [tempo atual, hoje] idealmente devem agir, de acordo com os preceitos, os modos de agir do *vāsỹ* [tempo passado, dos antigos]. São, como vimos, variações de falas do chefe, destas últimas diferenciando-se em termos escalares.

Quero por fim sinalizar que essa noção ideal de conduta dos antigos é em grande parte associada à noção de *ordem*. Segundo D. Gilda Kuitá, “os Kaingang no passado eram muito organizados”. Essa *ordem*, seguindo o que foi falado por ela nos dias do seminário “Lições de Fala”, é vivenciada e atualizada no *ritual do Kiki*, uma festa onde os pertencentes das metades *kamé* e *kanbrú* pintam-se segundo suas marcas, *ra tej* e *rá rór*²², bebem o *kiki* – um hidromel potencializado atualmente com ervas e cachaça –, cantam e dançam para satisfazerem os espíritos dos mortos [*vēnh kupri*] para que estes voltem para sua aldeia [*vēnh kupri iamō* ou *numbe* – a aldeia dos mortos]²³. Segundo D. Gilda, o *Kiki* deve ser realizado quando as comunidades estão muito desorganizadas, com muitos problemas, muitas brigas e desarticulações internas. “Ele é a ordem do índio. Porque a desordem vem quando os espíritos dos mortos estão rondando...” – disse-me ela.

D. Gilda disse também, em sua apresentação no Seminário “Lições de Fala”, que o SPI²⁴ silenciou muitas vezes kaingang: as vozes dos *kujá*, dos cantos, das festas e rituais, das memórias dos velhos. Sua

22 “Marca comprida” e “marca redonda”, associadas, respectivamente, às metades *kamé* e *kanbrú*. Essas denominações, devo enfatizar, são encontradas nas aldeias do Rio Grande do Sul. Na TI Apucarana, onde mora D. Gilda, assim como nas outras aldeias a esta relacionadas pelo complexo da bacia do Tibagi (TIs Barão de Antonina, São Jerônimo, Mococa e Queimadas), a “marca redonda” (*rá rór*) é designada como *rá kutu*, e a marca comprida (*rá téj*) é designada como *ná jojo*.

23 Para descrições do *Kiki* ver, principalmente, Veiga (1994, 2000), que o etnografou na TI Xaçecó (SC). Ver também as descrições de Baldus (1937) – que o chamou de “culto aos mortos” – na TI Palmas (PR). Amoroso (2014) traz, a partir dos registros de frades capuchinhos, descrições de um enorme *Kiki* realizado no aldeamento de São Pedro de Alcântara para o famoso cacique Manoel Arepquembe, no final do século XIX. Nas obras de Crépeau (1997), Tommasino (1995, 2000) e Fernandes (1998, 2003) encontram-se relatos da realização desta festa funerária em diversas aldeias kaingang no começo do século XX. A partir da metade deste século, o *Kiki* passou a ser realizado apenas na TI Xaçecó (SC), onde havia sido feita pela última vez no ano 2000, voltando a ser realizada em março de 2018. O *Kiki* foi também realizado na TI Kondá, em maio de 2011, onde pude presenciar um dos fogos, ou seja, uma das etapas do “ritual”.

24 Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista antecedente à FUNAI, que tinha como principal intuito transformar os indígenas em trabalhadores rurais. As aldeias Kaingang foram um dos principais “alvos” de ação do SPI, o qual deixou marcas profundas na organização sociopolítica desses indígenas, como a militarização da liderança e as formas de punição como a cadeia, hoje encontradas em praticamente todas as TIs kaingang.

fala nessa ocasião lembrou-me o que ela havia dito durante a Festa do Pãri, na TI Apucarana, organizada por ela e pelo grupo *Nên Ga*:

“sabe por que eles proibiram nós os Kaingang de fazer nossas festas e nossos rituais? Porque durante as festas a gente vira a noite, passa os dias comendo junto, dormindo junto. Ai nem lembra de trabalhar. E eles queriam era escravizar os índios com o trabalho...”. (D. Gilda, março de 2018)

Assim, o que veio a ser imputado pelo SPI sob a insígnia da ordem, da civilização e do progresso nacional trouxe desordens profundas no modo de ser indígena. O *Kiki* deixou de ser realizado em quase todas as TIs kaingang, os *kujá* passaram a ser perseguidos e, por isso, muitos deles abandonaram progressivamente suas práticas (cf. Tommasino 1995). Os velhos – ainda hoje – passaram a esconder o que sabiam das práticas dos antigos, pelo medo de ser discriminados ou perseguidos, uma vez que passaram pelo crivo violento de assimilação imputada pelas práticas do SPI.

Nesta mesma desordem das coisas, foram também silenciadas, em muitos lugares, as vozes dos conselheiros. Hoje, por exemplo, não existe mais na TI Apucarana as figuras reconhecidas dos conselheiros, que dirigem seus *aconselhamentos* às pessoas da mesma metade que a sua, aconselham os noivos nos casamentos, influenciam decisivamente as ações a serem tomadas pelo cacique por meio de suas falas. Os *aconselhamentos* são hoje, na TI Apucarana, proferidos pelo próprio cacique, que aglutina em si funções políticas antes atribuídas aos conselheiros, conhecedores das *leis e dos costumes dos antigos*²⁵.

Assim, diante das imposições de silêncio do SPI – e das inúmeras outras formas de violência vivenciadas pelos Kaingang em mais de três séculos de contato com os não indígenas, as falas de *aconselhamento*, são além de tudo, falas resistentes, falas que insistem no modo de ser *kanhgág-pé*. São falas que criam vínculos com a floresta, que verticalizam as relações com os antepassados, que vivenciam e revelam memórias, tantas vezes ocultadas em contextos de contato mais intenso e violento com os *fóg*. São falas, como vimos, para dentro, e não para fora: faladas e ouvidas pelos e para os Kaingang, e não para os brancos. São falas da diferença.

D. Gilda é reconhecida pelo coletivo de jovens *Nên Ga* como uma mentora, uma *kofá kanhró* que pode aconselhar aqueles que formam continuamente esse movimento que vivencia sua resistência por meio de práticas *kanhgág* que estavam *adormecidas*, como os cantos dos antigos, as danças, as pinturas corporais, as comidas, as festas. D. Gilda passou todo o tempo do Seminário “Lições de Fala” ouvindo atentamente, em silêncio, o que os outros convidados falaram. No momento certo de sua fala, dissertou sobre os mundos e as falas kaingang e aconselhou os *fóg* a ouvirem mais, perguntarem menos, serem mais respeitosos. Elogiou o que foi apresentado nos dias anteriores e aconselhou, por fim, os parentes indígenas a continuarem praticando suas brincadeiras, suas festas, seus cantos. Assim como faziam seus antigos.

Paola Andrade Gibram é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (PPGAS/USP).

25 Segundo diversos interlocutores, a aglutinação de funções na figura do cacique e a forma como tem “administrado” atualmente a comunidade também foram decorrentes do contato com os *fóg* e das imposições do SPI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMOROSO, Marta Rosa. 2014. *Terra de Índio: imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome.
- BALDUS, Herbert. 1937. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *A terra sem mal: profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1963]. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CLASTRES, Pierre. 2004 [1976]. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CRÉPEAU, Robert R. 1997. “Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional”. *Horizontes Antropológicos* 3(6): 173-86.
- CRÉPEAU, Robert R. 2002. “A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo”. *Horizontes Antropológicos* 8: 113-129.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 1998. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 2003. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, Dominique. 2000. “Nossas falas duras: discurso político e auto-representação wajãpi”. In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, org. B. Albert, B. & A. Ramos. São Paulo: UNESP.
- GIBRAM, Paola Andrade. 2008. *KAGMA TIEG KÁ KI: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xaçecó*. Trabalho de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.
- GIBRAM, Paola Andrade. 2012. *Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- GIBRAM, Paola Andrade. 2016. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Editora Appris/ Instituto Brasil Plural.
- GIBRAM, Paola Andrade. 2017. “Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang”. *Revista Cadernos de Campo*, 26(1): 132-150.
- GRAHAM, Laura R. 1993. “A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante”. *American Ethnologist* 20(4):717-741.
- KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2017. *A esquivada do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- KOPENAWA, Davi e Albert, Bruce. 2010. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

- MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa*. Florianópolis: Editora UFSC.
- RAMOS, Luciana Maria de Moura. 2008. *Vênh Jykré e Ke Há Han Ke: permanência e mudança do sistema jurídico dos kaingang no Tibagi*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- ROSA, Rogério R. G. 2005. *Os Kujãs são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SEEGER, Anthony. 2015. *Por que cantam os Kĩsêdjê? Uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi. Uma sociedade Jê Meridional em movimento*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- VEIGA, Juracilda. 1994. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- VEIGA, Juracilda. 2000. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- WIESEMANN, Ursula. 1978. "Os dialetos da língua Kaingang e o Xokleng". *Arquivos de Anatomia e Antropologia* III(III): 199-217.

FALAS DA DIFERENÇA: ACONSELHAMENTOS E MODOS DE SER *KANHGÁG PÉ*

Resumo: Trato neste texto dos *aconselhamentos* kaingang, falas proferidas por pessoas detentoras do que concebem como *conhecimento dos antigos*. Para isso, trago descrições etnográficas que articulam aspectos de moralidade, de parentesco e aliança, bem como aspectos ligados à ação da liderança entre os Kaingang da T.I. Rio da Várzea (RS). Minha experiência nesta localidade levou-me a perceber que o *casar bem* – forma ideal de aliança matrimonial, que segue a exogamia de metades e o devido distanciamento genealógico – só ocorre com a presença e a performance de *conselheiros* na cerimônia de casamento. A eficácia plena das punições locais, por sua vez, dirigidas àqueles que infringem as *leis internas*, é da mesma forma atribuída aos *aconselhamentos*. Destaco também o fato de que as falas formalizadas (*aconselhamentos e falas de chefe*) ligam-se a formas bastante específicas de conhecimento; são reflexões sobre modos de ser *kanhgág pé*, revelando-se, portanto, como falas da diferença.

Palavras-chave: Aconselhamentos; moralidades indígenas; formas de conhecimento; políticas indígenas; Kaingang.

SPEECHES OF DIFFERENCE: COUNSELING AND WAYS OF BEING *KANHGÁG PÉ*

Abstract: In this text I deal with the Kaingang *counseling*, speeches made by people who hold what they conceive as *knowledge of the ancients*. For this, I bring ethnographic descriptions that articulate aspects of morality, kinship and alliance, as well as aspects related to the action of leadership among the Kaingang of T.I. Rio da Várzea (RS). My experience in this locality led me to realize that the *marrying well* – an ideal form of marriage alliance that follows the exogamy of halves and due genealogical distancing – only occurs with the presence and performance of *counselors* in the wedding ceremony. The full effectiveness of local punishments, in turn, directed to those who break the *internal laws*, is similarly attributed to *counseling*. I also highlight the fact that formalized speeches (*counseling and chief's speech*) is linked to very specific forms of knowledge; it is a reflections on ways of being *kanhgág pé*, thus revealing itself as speeches of difference.

Keywords: Counseling; indigenous moralities; forms of knowledge; indigenous politics; Kaingang.

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 20/04/2020

DOSSIÊ

Sem palavra inspirada não há movimento: lições mbya de escuta e fala

ALINE DE OLIVEIRA ARANHA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP), SÃO PAULO/SP, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1422-3841](https://orcid.org/0000-0002-1422-3841)

Abertura

O título deste ensaio¹ se inspira na referência ao princípio guarani belamente enunciado por Bartomeu Meliá, *sem palavra mítica, não há movimento* (*apud* Ladeira 2007 [1992]: 13), e parte de uma proposta de análise da potência da palavra (que também é nome-espírito-caminho) entre @s² Guarani Mbya e sua capacidade de provocar moviment(ações), passando por uma discussão da relação entre linguagem, política e gênero e suas estratégias na produção-proteção de sujeitos e mundos. Busco aqui também contribuir para a valorização da importância dos saberes, práticas e perspectivas das *kunhãgue* (“mulheres”),

1 É também um desdobramento de umas das ideias desenvolvidas em minha Dissertação de Mestrado, apoiada pela FAPESP, que parte de minha experiência de campo e caminhada junto aos Guarani, desde 2012, sobretudo entre as lideranças (*-uvixa kuery*) da Terra Indígena (T.I.) Tenonde Porã – localizada entre o extremo sul do município de São Paulo e o litoral –, em diálogo direto com uma proposta de revisão da literatura guaranióloga. Este trabalho contou ainda com o apoio do Projeto *Diplomacias Cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas* coordenado pelo Prof. Dr. Renato Sztutman (USP), financiado também pela FAPESP. Agradeço aqui, especialmente ao Renato, pela leitura e generosidade, mas também pela força e incentivo fundamentais no percurso de amadurecimento dessa pesquisa e, em minha formação enquanto etnóloga.

2 O uso do “@” ao longo do texto serve, como justificado em minha Dissertação, para expressar um englobamento entre as letras “a” e “o”, fazendo aparecer a relação de complementaridade entre os gêneros e o duplo sentido do gênero d@ polític@ entre @s Guarani: do fazer política entre tant@s outr@s e do fazer político entre si; e, do fazer-se política ou político em todos os planos, por meio da mobilização relacional que cada pessoa (que contém em si muit@s outr@s), “independente do gênero” – como traduziu uma de minhas grandes interlocutoras, Jera Poty Mirí (T.I. Tenonde Porã [SP] 2015) –, se dispõe a realizar (ver Aranha 2018).

levando a sério o que dizem e fazem, abrindo espaço e visibilidade para sua agência cosmopolítica³, especialmente às suas palavras inspiradas, *fazendo-as aparecer* de fato na dinâmica cosmopolítica guarani. Oferecendo assim, um contraste a uma certa literatura guaranióloga que acaba por concentrar grande parte da administração e circulação dos saberes-poderes inspirados pelas divindades e, comum a tod@s Mbya, apenas na figura masculina dos chefes e dos xamãs, interlocutores aí privilegiados, dispensando atenção, muitas vezes, na descrição etnográfica⁴, para a importância, valor e centralidade das mulheres no sistema xamânico guarani e na produção, proteção, gestão e mobilização de pessoas e relações.

Para tanto, busco me inspirar, principalmente, nos estudos de gênero contemporâneos empreendidos por antropólogas atentas à importância das mulheres indígenas e em uma perspectiva que não necessariamente visualiza as relações de gênero na chave da “dominação masculina” (Overing 1986, Strathern 2006 [1988], 2014 [1984], Franchetto 1996, Lasmar 1999, Belaunde 2006, McCallum 2013, entre tantas outras) e também por guaraniólogas que reconhecem e apontam, de algum modo, a liderança e orientação xamânica das *kunhãgue* tanto nos movimentos migratórios como na dinâmica de produção-proteção dos *tekoa*⁵ (Ciccarone 2001, 2004, Ladeira 2007 [1992], Mello 2006, Pissolato 2007, 2012, Macedo 2010, Prates 2013, Ramo 2014, Testa 2014). Nessas movimentações desempenhadas pelos diversos sujeitos em suas experiências de comunicação e negociação *entre* seres, poderes e mundos, que demandam diferentes ações e retóricas de acordo com cada contexto, penso ser possível visualizar a mobilização de capacidades singulares de agir, fazer agir, afetar e ser afetad@, das *disposições cosmopolíticas relacionais-diferenciantes* de cada gênero em ação.

É importante ressaltar que a intenção de partir de uma perspectiva não androcêntrica⁶ da diplomacia cosmopolítica e do xamanismo guarani, além de possibilitar a *abertura a um outro olhar* na descrição

3 Uma proposta analítica inicialmente formulada por Isabelle Stengers e desdobrada por Bruno Latour no âmbito dos *science studies* que, antes de tudo, faz um esforço de repensar e desestabilizar o que entendemos por política, dessa tentativa de estabelecer um mundo comum e estável enquanto se prolifera um pluralismo ontológico, advogando então a favor dessa multiplicidade e contra sua unificação, compreendendo *a política como a arte de compor mundos* (ver Sztutman 2012, 2017). Essa noção é apropriada e renovada por etnólog@s americanistas em busca de unir o que não é separado nas socialidades ameríndias, a política e o cosmos, passando a compreender a diplomacia cósmica, o tal *relacionalismo generalizado*, essa negociação constante entre os diversos seres-poderes do cosmos, como algo em incessante movimento e em processo de (des)construção. Seria nessa diplomacia cosmopolítica, feita na mediação e composição *entre* sujeitos e mundos, humanos e não-humanos, que cada corpo e gênero se individua, fabricando sua “roupa” e disposições específicas (ver Viveiros de Castro 2002). Não se trata, contudo, segundo Sztutman (2015), de reduzir o termo ao problema da *política dos outros* ou a uma *etnopolítica*, como se a verdadeira política fosse algo exclusivo ao mundo ocidental, ou como se não fôssemos também *étnicos*, uma vez que definimos política por meio de uma ontologia, um *cosmos sempre particular*.

4 Ao ressaltar tal perspectiva privilegiada nas descrições e análises, independente do gênero dxs autorxs, não queremos aqui, de nenhum modo, desvalorizar suas contribuições ou mesmo deixar de levar em consideração, que a sua adoção pode também depender de modos ou recortes relacionais específicos estabelecidos em campo, ou mesmo anteriormente às incursões, uma vez os próprios universos etnografados realizam seus recortes a partir de critérios e termos próprios às suas realidades.

5 *Tekoa* remete ao lugar em que se vive e se pode desenvolver o modo de ser-pensar-agir guarani, *nhandereko*, que não é algo estável ou mesmo fixo, mas construído em relação e inspirado pelos ensinamentos e comportamentos das divindades, incluindo seus *desvios* quando caminhavam-criavam *yvyrupa* (“plataforma terrestre”) (ver Ramo 2014).

6 Não podemos esquecer de mencionar as pioneiras nos estudos de gênero na Antropologia, Ruth Benedict e Margaret Mead. Entretanto, não há muitas reflexões sobre mulheres indígenas na política. É importante ressaltar também que xs autorxs dos estudos clássicos acerca dos Guarani se inserem dentro das tendências teóricas e metodológicas de um secular projeto androcêntrico de Ciência, que não exclui a Antropologia (ver Overing 1986 e Corrêa 2003). P. Clastres, no entanto, realiza um importante estudo de gênero em *O arco e o cesto* (2003 [1966]), ainda que marcado pelo viés masculino de sua época. Ao final do *Infortúnio do guerreiro selvagem*, o autor também traz questões interessantíssimas sobre gênero, como por exemplo, a ideia das mulheres, nessas sociedades *contra o estado e para a guerra*, como seres-para-a-vida e, dos homens, enquanto seres-para-a-guerra, como seres-para-a-morte, ressaltando “uma proximidade essencial entre *masculinidade e morte*” e “imediate entre *vida e feminidade*”, reconhecendo a sua necessária imbricação e a intencionalidade política de ambos (2011 [1977]: 286-287). Sobre o persistente androcentrismo nas descrições e análises de formas políticas nas Américas, que seguem em busca de chefes, xamãs e outras lideranças masculinas, ver Perrone-Moisés (2015) e Aranha (2018).

das *diferentes disposições coletivas* de produção e proteção da (r)existência nesta terra, vem também do fato d@s Guarani (assim como outros povos ameríndios) viverem atualmente um contexto cada vez maior de valorização e protagonismo de jovens mulheres⁷, de abertura e conquista de espaços de fala e atuação política no âmbito da “comunidade”⁸ – isto é, para além do grupo de parentesco nuclear – e, em alguns casos, “para fora” dela, em eventos a um só tempo diplomáticos e de *resistência xamânica contra o Estado*, antes majoritariamente ocupados ou protagonizados por figuras masculinas⁹ e/ou mais velhas e experientes¹⁰. Não se trata, contudo, de esgotar um tema, e sim de levantar questões mais que pretender resolvê-las – embora não deixe de apontar algumas possibilidades –, de partir de alguns aspectos das relações que @s Guarani desenvolvem entre linguagem, ética-estética, gênero e poder que possam contribuir nessa tarefa de repensar e ampliar nossas próprias concepções (e suas limitações) de polític@, linguagem, poder e gênero, no contraste mesmo com a filosofia mbya.

A inspiração da palavra-nome-espírito-caminho (*-nhe’ẽ*¹¹)

é *Nbanderu* mesmo que diz que você vai nesta terra para fazer essas coisas, proteger sua comunidade e seus parentes [...] *Nbanderu* marca cada um, qual a função que vai ter nesta terra. (Para Poty¹², T.I. Tenonde Porã [SP] 2015)

7 E tem relação direta com um contexto político que reforça a emergência de ações políticas dos feminismos *jurua* (não-indígenas), cada vez mais requeridas pelas agências de financiamento das organizações não-governamentais (ONGs) que atuam entre populações indígenas na América Latina e que, por sua vez, acaba afetando a dinâmica interna das aldeias ainda que, muitas vezes, acabe também contribuindo ou estimulando um maior empoderamento das *kunhãgüe* e dos jovens (*pyaukue*), seja pelo esforço em conceder-lhes mais espaços dentro dos projetos culturais e socioambientais, na política comunitária e-ou no quadro de empregos assalariados.

8 A grande maioria das palavras utilizadas entre aspas ou itálico que fazem referência direta à perspectiva guarani sobre os temas aqui discutidos, são traduções guarani de como entendem a sua própria maneira de se movimentar e fazer política, entre outras coisas, em português (*jurua py*), palavras essas distribuídas a mim em entrevistas abertas, gravadas em campo. Essas traduções dependem de cada pessoa e do contexto enunciativo em questão e, muitas vezes, tomam o sentido de um ato político. Quando não estou me referindo especificamente aos Guarani ou a seu modo de pensar e agir, o uso desses recursos pode remeter à literatura especializada e a conceitos ou termos já consagrados.

9 Seja por serem eles que circulavam mais entre as aldeias e falavam o idioma estrangeiro, se relacionando mais abertamente com a sociedade envolvente, seja pelo motivo, geralmente silenciado, da preocupação coletiva com a violência *jurua* contra as mulheres.

10 Pelo prestígio adquirido em controlar os saberes-poderes xamânicos (ver Aranha 2018).

11 Este princípio agentivo vital, de proveniência divina, é a potência primeira de comunicação com essa esfera. O compartilhamento dessa linguagem comum é fonte primordial de saberes-poderes e capacidades de entendimento, fala e ação que se desdobram em diferentes afecções ao longo da experiência e trajetória de vida de cada pessoa. Há diferentes traduções possíveis para o termo na etnologia guarani: Macedo e Sztutman (2014), por exemplo, optam por traduzir *nhe’ẽ* como “linguagem-afeto” apesar da clássica tradução de Cadogan (1959) por “alma-palavra”, já P. Clastres (1990 [1974]) opta por “palavra-habitante”. A razão pela qual opto por utilizar o termo “espírito” no lugar de “alma”, deve-se ao fato de meus interlocutores mbya assim preferirem, uma vez que associam o primeiro a algo verdadeiro, de origem divina e o segundo a algo terreno, confinado a esta terra (ver Aranha 2018).

12 Para Poty é uma importante interlocutora mbya. A maioria das citações aqui apresentadas, também por uma questão político-etnográfica, referem-se a falas de interlocutoras (em sua grande maioria professoras e-ou lideranças da “linha de frente”) com as quais tive a oportunidade de aprender ao longo dos meus anos de experiência de campo, especialmente dentro da T.I. Tenonde Porã, mas não só, uma vez que o parentesco entre os Mbya se estende por toda a *yvyrupa*, não se restringindo a delimitações territoriais demarcadas pelos *jurua*. No entanto, seleciono também algumas falas masculinas, de importantes interlocutores que me auxiliaram a compreender outros tantos pontos importantes trabalhados aqui, como é caso de Karai Jekupe (educador-e-liderança) e do *xeramoĩ*, Karai Poty, por exemplo, sem desmerecer outr@s tant@s que muito me ensinaram ao longo dessa caminhada e não se encontram expressamente aqui citad@s. A respeito da onomástica Mbya, ver levantamento realizado por Ladeira (2007 [1992]) dos nomes-palavras-espíritos, seus respectivos gêneros, e dos possíveis casamentos ideais entre eles.

Cada pessoa-guarani viria com um “caminho” traçado ou iluminado por *Nhanderu*, que seria quem “põe no caminho” ou quem o “mostra”, “ilumina” (*Nhanderu omo'exakã*¹³). Para @s Mbya, cada um nasce com certas habilidades, “independente do gênero”, como traduziram para o português¹⁴, algo como um “dom” ou uma “disposição” em potencial a ser cumprida como uma “missão” aqui na terra, ou seja, capacidades-poderes (*-po'aka*¹⁵) para (se) realizar (em) algo e obter *efeito*. Tais capacidades devem ser desenvolvidas ou aprimoradas ao longo da *experiência-caminho* (*tape*) de vida de cada pessoa e de suas ações e relações, levando ao fortalecimento corporal-espiritual (*aguyje*) e podem ter relação direta com o local de origem de seu *nhẽẽ* e com sua “missão” dentro do coletivo.

Karai comentou comigo diversas vezes que @s Guarani foram enviados ao mundo por *Nhanderu*, que já “tem uma missão para cada um”, por isso devem procurar “sempre se desenvolver cada vez mais” e seguir sua missão (Karai Jekupe, T.I. Tenonde Porã [SP] 2015). Segundo o educador, “a experiência que cada um tem em alguma coisa”, suas habilidades em, por exemplo, trançar uma cesta (*ajaka*) ou em preparar poderosos remédios do mato (*poã*), “vem de *Nhanderu*”, pois “sem ele não fazemos nada”. Kerexu, outra grande liderança mbya, também conta que “essa parte física nossa é escolhida para exercer uma função, a gente é escolhido por *Nhanderu* mesmo” (Kerexu Yxapyry, T.I. Morro dos Cavalos [SC] 2015). A palavra-nome-espírito (*-nhẽẽ*) revelada pelos *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*¹⁶ aos *xeramõi* e às *xejaryi*¹⁷ *kuery* (e, eventualmente, aos próprios pais, tios e parentes muito próximos) se relaciona, assim, a essa “missão” e sabedoria (*arandu*¹⁸) divina recebida:

a gente têm uma essência de formação, de identidade ou de uma profissão mesmo no momento em que a gente recebe o nome, porque *quando a gente recebe o nome já vem com toda uma função junto, então é a partir dali que a criança começa a praticar, a ouvir, a praticar e ele mesmo se tornar [...] esse nome também é um espírito né*, um espírito sagrado que vem já pronto, a gente já ganha um pacote completo aqui, e a partir daí vai ter que chegar o momento que [eu vou falar] “*eu sei que é isso*” né. (Idem, grifos e alterações minhas)

13 Apesar de entenderem que *Nhandexy* (“nossa mãe”), companheira de *Nhanderu* (“nosso pai”), também *ilumina*, @s Guarani com quem convivo, utilizaram muitas vezes a referência à sua divindade primeira (*tenonde*) para ensinar para mim, assim como para outros *jurua*, essa iluminação do caminho (*tape*) pelas divindades. Todos os outros seres divinos que surgiram a partir de *Nhanderu Tenonde* também possuem esposas, mães dos *nhẽẽ* e que, junto a eles, cuidam e protegem seus próprios *amba* (“morada”). Sobre a importância da figura de *Nhandexy* e da perspectiva feminina guarani, ver Benites (2018).

14 Sobre a tarefa cada vez mais urgente da Antropologia em se atentar para o “português dos índios”, ver Perrone-Moisés (2015).

15 *Po'aka* remete a poder, capacidade e-ou autoridade e deriva de *po'a* que Dooley traduz como “sorte pessoal”: “na cultura antiga, a sorte era vista como sendo dom de Deus para certo indivíduo. Daí, ele poderia achar caça facilmente, acertar a caça com flecha quase sem mirar, *persuadir outros com palavras aptas*” (2006: 152, grifos meus).

16 *Kuery* corresponde a um coletivizador e, no caso em questão, corresponde às divindades.

17 Literalmente “meu avô” e “minha avó”, no plural, *nhaneramoĩ* e *nhandejaryi*, em referência a sábios anciães, rezadores(as) e-ou xamãs (*karai kuery*), cada qual com *estilos* próprios (*-reko*) de liderança e orientação. Também podem ser chamados *xamoĩ* e *jaryi*, forma não relacional, àqueles(as) que ainda não são avós, mas possuem a capacidade xamânica de fala, canto-reza e cura maximizada e reconhecida por um coletivo.

18 Uma interlocutora me contou que a sabedoria ou crescimento espiritual (*arandu*), segundo ensina sua avó, envolve um aprendizado constante do *saber ouvir-sentir* (*-endu*) o dia (*ara*), e se baseia, principalmente, no uso do *pety'gua* (cachimbo) e na prática do *japyxaka* (escuta atenta), quando se abrem para ouvir-sentir as palavras sagradas (Para Yxapy, Tekoa Ko'ẽju 2018). Dooley, por sua vez, traduz *-mo'arandu* como o ato de “ensinar a sabedoria a alguém”, “disciplinar para andar corretamente” (2006: 18). *Arandu*, segundo Cadogan, vem de “*endu, andu* = oír, percibir” e “traduce nuestro concepto de ciencia, pudiendo esta ser mala: *vai*, o buena: *porã*” (1959: 46).

É como @s Guarani sempre dizem e o *xeramoĩ* sintetiza: “cada um tem o seu jeito de ser”, seu próprio *teko* (Karai Poty, T.I. Tenonde Porã [SP] 2016). Ou, como conta a *xejaryi*: “os xamoĩ sempre falam que quando *Nhanderu* manda *nhandekuery* para a terra, *ele manda com uma missão na terra porque você vem com o dom de fazer o que você gosta e isso é Nhanderu que mandou para você*” e, por isso, ela reforça: “faço o que eu gosto, eu faço o que eu tenho vontade, *xepy’a py pe* [“o que está dentro do meu coração¹⁹”], dentro de mim, no meu coração, o que eu quero fazer, o que é bom para eu fazer, então *isso vem do dom que Nhanderu mandou pra mim*” (Kerexu, T.I. Tenonde Porã [SP] 2015, grifos e alterações minhas). Essa ideia vai de encontro ao que outro *xeramoĩ* conta: “*O mesmo que você trabalhou lá em cima [...] você vai trabalhar aqui*” (Augustinho *apud* Ramo 2014: 68, grifos meus). O que traduzem em português por “dom” teria a ver então com essa *disposição* da pessoa aqui na terra, com o seu próprio “jeito” (*xereko*, literalmente, “meu jeito”, “meu costume”), que é o modo como @s Mbya se referem às maneiras com que cada um age, sua singularidade: “*eu tenho o meu próprio sistema [...] que é a minha função*” (Kerexu Yxapyry, T.I. Morro dos Cavalos [SC] 2015, grifos meus).

Ara Rete também lembra que sua avó sempre dizia que “*as pessoas são mundos diferentes, por isso é importante saber ouvir*”, para aprender a viver *entre* mundos (Benites 2018: V, grifos meus). Por isso, “não basta só querer” *ser*, por exemplo, uma “liderança” (*-uvixa*), ou mesmo *saber fazer* determinado trançado, é algo que “vem de dentro” e que se vai desenvolvendo ao longo da sua caminhada (*-guata*) pelo mundo, acompanhando e “aprendendo junto” aos parentes (*-retarã kuery, nhandekuery*) (Para Poty, T.I. Tenonde Porã [SP] 2015). Uma vez que, complementa Karai, “*cada nome tem um modo de ver*” (Karai Poty *apud* Macedo 2010: 230, grifos meus). Com as palavras-nomes-espíritos vêm todo um *corpus* de saberes-poderes referentes às suas moradas divinas (*amba*) de origem que correspondem a “costumes” e “trabalhos” específicos que já realizavam nos *amba* das divindades a que são vinculadas e as habilitam a realizá-las também em *yvyrupa*. Alguns desses “trabalhos” para os quais foram enviados em “missão” seriam prerrogativas de certas moradas, correspondendo a filiações e disposições diversas, assim como ocorre com os pais e mães dos *nheẽ kuery* que ao serem nomeados-engendrados por *Nhanderu Tenonde* são diferenciados pelos elementos ou objetos que são designados a guardar-cuidar e fazer agir neste (e noutro) mundo.

Cadogan (1959) transcreve as belas palavras divinas (*nheẽ porã*) enunciadas por seus interlocutores guarani acerca de sua própria origem, que ilustram esse processo de desdobramento que se inicia com o “desabrochar” (*-mbojera*²⁰) de *Nhanderu Tenonde* que desdobra a si mesmo e, a partir de si, gera as demais divindades. Dessas últimas desdobram-se o que Cadogan denomina de “lugartenientes”, seus filhos e filhas, espécies de auxiliares, algo como seus *xondaro* e suas *xondaria* (guardiães-guerreir@s). Cada um(a) d@s *Nheẽ Ru Ete* e *Nheẽ Xy Ete* (“*verdadeiros pais e mães dos dheẽ*”), logo após se instalarem nos lugares em que *Nhanderu Tenonde* criou as “palmeiras eternas”, recebeu do demiurgo a tarefa de cuidar de um elemento: Karai, por intermédio de seus filhos e filhas, “los Karai valerosos” (“*nde ra’y*

19 Em mbya, *-py’a* pode significar tanto fígado, como coração ou estômago. É a fonte das emoções e em função predicativa pode significar também “pensar: *xepy’a aikovy mba’emo anboty’i aguã* fico pensando em plantar alguma coisinha” (Dooley 2006: 160).

20 Segundo Pierri (2013), *ombojera* remete a um processo de transformação e não apenas um ato de criação, como ocorre no caso da transformação do botão em flor. Já Cadogan traduz o termo “*ñembojera*” como “*crearse a sí mismo; Nãnde Jarýi a’e ae oñembojera Nuestra Abuela se creó a si misma*” (1992: 129). Dooley traduz o termo *-jera* por “*desamarrar-se*” e *-mbojera* como “*fazer o espírito de (alguém) viver de novo, depois de morrer*” ou “*criar (algo ou alguém) do nada, ou transformar em outra coisa*” (2006: 67-68).

Karai Py'aguachu”), “Señores dueños de las llamas” (“*Karai Tataendy já*”), fará vigiar as sagradas “hileras de llamas inasequibles” (“*tataendy ñẽjchyrō re*”) a partir das quais o próprio *Nhanderu* se inspira; Jakaira fará com que seus filhos e filhas, “los Jakaira de corazón grande” (“*nde rá'y Jakaira Py'aguachu*”), vigiem a “fuente de la neblina que engendra las palabras inspiradas” (“*tatachina ñẽ'engatu rapyta rá i re*”) e, por isso, serão chamados “dueños de la neblina de las palabras inspiradas” (“*tata-china ñẽ'engatu já rá i*”); já Tupã irá se encarregar do “extenso mar en su totalidad”, enviando “repetidamente a la morada terrenal” através de seus filhos e filhas, “los Tupã de corazón grande” (“*nde rá'y Tupã reta py'aguachu*”), “aquello que refresca” (“*mba'e ñemboró'y*”), isto é, a “moderación”, que deve se alojar no centro do seu coração (“*py'a mbyte py*”) (1959: 33, 31, 32, *grifos meus*). Segundo narra um sábio *xeramoĩ*, é do seu próprio corpo-espírito que *Nhanderu* engendra sua companheira, dando origem às *kunhãgue*:

*Quando Nhanderu se gerou, ele estava sozinho, ele não tinha pai nem mãe. Quando ele veio neste mundo, ele tinha um popygua e veio através dele, vagando pelo mar. Mesmo sendo um deus, ele também passou dificuldade porque só vivia através do popygua e do Kuaray jexaka, que é o reflexo do Sol. Ele conseguia a força só através desses dois. Como ele vivia sozinho, pensou em fazer uma companheira pra ele. Foi assim que gerou a companheira dele! Mas, mesmo sendo ele Nhanderu, ela não queria ser mulher, não queria se levantar. Meus avôs diziam que, quando ele fez a mulher, ela não tinha força pra se levantar, caía. Então, ele tirou um osso da parte da costela, pra fazer a mulher ficar forte, pra levantar. Tirou aquele pedacinho e colocou na mulher, na companheira dele, pra viverem juntos até hoje. Nhanderu fez a companheira pra ele de seu osso²¹. (Vera Mirim, Tekoa Xapukai/Brakui, RJ. In: Guata Porã 2015: 10, *grifos meus*)*

É por isso que “*na Opy, é a mulher que pode dar mais força para os homens. Nhanderu mandou as mulheres na Terra e, para elas, é mais fácil rezar para Nhanderu. Sendo mulher, Nhanderu mesmo vai ensinar mais*” (Ibidem: 89, *grifos meus*). Pierrri também registra a criação das mulheres a partir do corpo de *Nhanderu* em uma versão da narrativa que conta a respeito da origem dos homens (*avakue*) e mulheres (*kunhãgue*), indígenas e não indígenas e das relações homossexuais: “no início do mundo mesmo, eram só homens, e *da batata da sua perna Nhanderu criou a mulher. Por isso é mais fácil para as mulheres se aprofundarem na opy [casa de rezas] pois seu corpo é feito do corpo de Nhanderu*” (2013: 83, *grifos meus*). Na versão de outro grande *xeramoĩ*, interlocutor de Ramo, *Nhanderu Pa-Pa* errou quando foi enviado por *Nhanderu Tenonde* para a Terra, pois trouxe só homens, criando as mulheres também a partir de si:

Quando *Nhanderu Pa-Pa* terminou de trabalhar na Terra, deixou os homens para continuar trabalhando [...] Só que naquela época os homens dormiam todos juntos [...] Aí um desses homens engravidou. *Nhanderu Pa-Pa* voltou pro *amba* e contou pra *Nhanderu* o que tinha acontecido, perguntando o que deveria fazer. *Nhanderu Tenonde* falou: “Agora você que tem que saber, pra criar”. Aí *Nhanderu Pa-Pa* tirou duas costelas de si mesmo para criar a mulher. É por isso que nos homens, todos, falta um pedacinho de costela, é só procurar; já na mulher não falta [...] E por isso, a mulher é mais sagrada do que o homem (Ramo 2014: 33, *grifos meus*)

21 A primeira mulher foi gerada a partir de uma parte do corpo-espírito de *Nhanderu Tenonde*, de seu próprio osso, e talvez seja por isso que recebam mais ensinamentos divinos e constantemente sejam ensinadas e, por vezes repreendidas, a *errar menos e preservar mais seus corpos-espíritos*, que detêm a capacidade de gerar e trazer à vida novos parentes, fazendo a mediação entre corpos-mundos-territórios, celestes e terrestres e atuando como peças centrais na produção-proteção e desenvolvimento do coletivo.

Ladeira (2007 [1992]) lembra também que a maioria dos *tekoa* hoje existentes no litoral foram fundados tendo à frente uma liderança feminina (ver Ciccarone 2001). Essas *kunhã karai* (xamã-rezadora), cujos *nhẽẽ*, geralmente, seriam provenientes da região de *nhanderenondere* (local onde Kuaray, o Sol, nasce), são figuras-chave tanto na definição do lugar de parada e permanência do grupo durante suas caminhadas em direção à *terra sem mal* (*yvy marã e'ý*) como na escolha do espaço em que irá ser construído e produzido o *tekoa*. Essa disposição de *seguir à frente* de um coletivo, *orientando e iluminando o seu caminho*, como *tenondegua*, viria dessa inspiração da própria palavra-nome-espírito que funciona como uma espécie de “regra” recebida das divindades:

a partir do nome da pessoa ela exercia uma função, então existiu grandes líderes mulheres no passado que lideravam uma comunidade toda né, e não era uma política imposta pelo homem, era uma lei, uma regra recebida diretamente de Nhanderu, então todos que estavam nessa função, recebia o chamado [...] [como a kunhã karai] Tataxĩ, que fez a caminhada dela desde o Paraguai até o Espírito Santo, e ela passou pelo Morro dos Cavalos [...] ela liderou em nome de Nhanderu, eu já sou mais [da parte] política mesmo. (Kerexu Yxapyry, T.I. Morro dos Cavalos [SC] 2015, grifos e alterações minhas)

É por isso que, assinala Ladeira:

O fato de serem os homens, em geral, os *dirigentes das cerimônias religiosas*, não implica que as mulheres não sejam também portadoras do dom das premonições e suscetíveis às revelações. A equivalência em termos de “graus de importância”, dos papéis femininos e masculinos não é posta em dúvida no pensamento mbya. [...] *A maior exposição do homem na sua função de dirigente espiritual, que exige uma performance física mais exuberante, não é mais valorizada, enquanto gênero, do que o perfil orientador* (as sugestões e orientação da mulher ao próprio dirigente são sempre determinantes) *e a preservação do físico feminino.* (2007 [1992]: 131-2, grifos meus)

Um necessita do *outro* para (r)existir, para se constituir como pessoa e passar pelas duras provações (*-eko aã, -aã*²²) no estreito caminho (*tape mirĩ*) até *yvy marã e'ý*, como orienta o princípio cosmológico mbya de complementaridade (não antagonismo) dos papéis coletivos masculinos e femininos do casal e, também, nos ensina a filosofia do “Contra-Um”²³ ameríndio que parte de um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss 1993 [1991]), onde “*tudo é dois*, porque *tudo é relação* e dois é condição, necessária e suficiente, de relação” (Perrone-Moisés 2011: 872, grifos meus). O Um equivale aqui à imperfeição, incompletude e finitude do ser, daí sua *recusa ativa*, preferindo, no lugar, movimentar-se *entre* os polos-pêndulos, “sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade” (Ibidem: 868). P. Clastres, inspirado pelos ensinamentos de um xamã mbya escreve: “O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois*

22 O termo *-aã*, de acordo com Dooley, remete tanto a “arremedar, imitar”, “provar” e “medir”, como a realização de “prova de coragem (entre duas pessoas)” (2006: 27). Segundo Cadogan, tanto o termo *py'a raã* como *teko raã* pode ser traduzido como “tentar, someter a prueba” (1992: 147; 173).

23 Ideia desenvolvida por P. Clastres no ensaio *Do Um sem o múltiplo* no qual discorre sobre a fala de um xamã mbya de uma aldeia paraguaia que teria lhe confessado a aversão filosófica de seu povo a tudo aquilo que se assemelhe ao Um: “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (2003 [1972]: 188). Nessa “equação metafísica” própria ao profetismo guarani, “que iguala o Mal ao Um”, se esconde outra equação, de ordem política, a “recusa radical do Um como essência universal do Estado” (Ibidem: 233).

que designa verdadeiramente os seres completos” (2003 [1974]: 191). Esse preceito mítico de complementaridade do casal “funda-se no critério de que um *yvyraija* e uma *kunhã karai* como complemento, ou vice-versa, é capaz de guiar seu grupo até *yvy apy*” (“extremidade do mundo”) (Ladeira 2007 [1992]: 93). Os mitos de origem orientam inclusive a sua “separação” em pequenos grupos familiares, com chefia própria, a fim de que se “espalhem” pelo mundo:

Esse mundo não durará muito tempo. Meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso, vão se separar em, mais ou menos, três famílias, e deverão caminhar (*oguata*) [...] *cada um com suas companheiras, cada um com suas famílias*. (Karai Rataendy *apud* Ladeira 2007 [1992]: 142-3, *grifos meus*)

É importante lembrar que as etnografias clássicas sobre chefia indígena, no entanto, omitem a contribuição das mulheres nessa esfera, daí as extensas lacunas teórico-etnográficas não apenas sobre a (dis)posição das mulheres indígenas como lideranças, mas também sobre as mulheres indígenas em geral. A prolongada ênfase dos estudos etnográficos, por exemplo, na importância dos *homens* enquanto *aqueles que falam*, considerados como os únicos agentes políticos, de acordo com Passes (2004), persiste eclipsando a agência política das mulheres, apesar de diversas pesquisas atestando, justamente, o contrário²⁴. O autor confirma que muito, se não a maioria, do trabalho antropológico em linguagem política coloca-a apenas em termos de “discurso formal”, tomando como objeto de estudo apenas os falantes *formalmente* instituídos nessa arena. O foco das pesquisas insiste, portanto, em continuar tratando as mulheres enquanto audiência ao invés de reconhecê-las como verdadeiras agentes, ignorando dados a respeito de suas *falas públicas* e evidências etnográficas indicando a (r)existência de chefes femininas. O equívoco, de acordo com Passes, começa quando as pesquisas partem da suposição de que apenas a fala pública é política, presumindo também que as atividades femininas se limitariam à arena doméstica ou privada (mesmo em se tratando da análise de sociedades igualitárias), *silenciando as mulheres politicamente e tornando-as politicamente silenciosas*.

Há, portanto, uma relativa falta de preocupação da Antropologia na *conversa cotidiana*. Ao contrário, permanece aí a visão de que os homens, supostamente os únicos autorizados pelo grupo a *falar* publicamente, estariam de algum jeito separados do mundo de todo dia que eles falam para e pelo qual atuam. Na contramão dessas pesquisas, Passes argumenta que entre os Palikur (Pa’ikwené), povo amazônico de língua aruak, a esfera verbal cotidiana tem tanto efeito político no desenrolar da vida comunitária quanto os discursos ditos “oficiais”. O discurso político não seria somente prerrogativa de líderes ou de homens, institucionalmente autorizados ou não. A *fala cotidiana*, comum a todos os aldeões é, também no caso das mulheres, uma *fala integralmente política*, e não mais “impotente” e nem menos produtiva que a chamada “fala vazia²⁵” postulada por P. Clastres. Seus interlocutores palikur, assim como os meus interlocutores guarani, consideram as mulheres *politicamente iguais* aos homens – o que

24 Sobre a importância da *fala das mulheres*, ver também Kulick (1993).

25 O “poder” do qual as palavras d@ chefe(a) ou liderança(s) encontram-se esvaziadas é de poder coercitivo, o que permitiu P. Clastres afirmar que estes personagens não dispõem de uma *autoridade autoritária*, regida pela lógica do comando-obediência e da coerção, própria às sociedades com Estado. É muito importante não confundir aqui “poder com coerção e autoridade com autoritarismo” (Testa 2014: 207).

não implica sua indiferenciação – e suas ações, práticas e palavras tão importantes quanto na criação e manutenção do coletivo e seu mundo. Apesar dessas e outras evidências etnográficas, ainda não há muitas reflexões sobre mulheres indígenas na política. As análises acabam reduzindo-as a uma série de estereótipos que terminam por silenciá-las e aprisioná-las às esferas da (re)produção, sedução e / ou ao domínio doméstico, privado, negando-lhes (e eclipsando sua agência sobre) @ polític@, supostamente restrito ao universo masculino. Entretanto, é importante lembrar que pesquisas focadas unicamente em mulheres chefes ou xamãs, “longe de resolverem o problema, apenas o invertem”, já que “a chefia, entre os índios, é patentemente um cargo que só pode ser assumido por um casal²⁶” (Perrone-Moisés 2015: 37). O papel das companheiras dos chefes e lideranças está, portanto:

longe de ser coadjuvante no estabelecimento do prestígio do marido, mesmo porque *não existe chefe solteiro*. Em muitos casos, os *próprios termos nativos tratam de emparelhar chefes e suas mulheres*, reconhecendo-as como “chefas”, ou melhor, como *parte-mulher-da liderança*, mesmo que as descrições insistam em tomá-las por “mulheres de chefe”. (Ibidem: 37-38, *grifos meus*).

Como bem destacou Ciccarone (2001), “nossas categorias e olhares não são inocentes”, por isso, nossa intenção, ao menos em nossas práticas e produções etnográficas, deve ser a de sempre buscar refletir e repensar a reprodução de juízos de valor presentes no pensamento ocidental, que operam nas dicotomias e divisões entre *natureza e sociedade, sujeito e objeto, masculino, feminino, público, privado, político e doméstico, ritual e cotidiano*, ou mesmo entre *política e gênero*, que, de algum modo, *podem até fazer algum sentido separados em nossas análises*, mas não na realidade e nos valores vividos nessas e em outras socialidades. Nessas análises, por vezes, estabelecemos um corte profundo entre essas distinções sem nem ao menos tentar estancar sua ferida, ou mesmo “justificá-la”, privilegiando um lado em detrimento do outro e dificultando uma possível compreensão dessas filosofias ameríndias de ação cosmopolítica. Tais rupturas (isto *ou* aquilo), impregnadas de juízos e valores ocidentais, poderiam ser superadas para gerar *simultaneidades* (isto *e* aquilo, *ao mesmo tempo*), auxiliando no entendimento dessas lógicas *outras* de pensamento e ação, valorizando-as, na medida em que podem nos ensinar outros modos de ver e (r)existir.

Nas socialidades ameríndias, talvez mais do que em outras, @ polític@ é feit@ na movimentação cotidiana que, por sua vez, engloba (de modo não-hierárquico) o que se convencionou denominar *ritual*, já que a produção-proteção das relações entre parentes envolve diferentes contextos e experiências de comunicação, a negociação constante, ritual-diária, *entre* sujeitos-poderes e mundos diversos, isto é, um trabalho intenso de diplomacia que, em certas ocasiões, é intensificado, mas que não cessa, ressaltando assim a necessária e inevitável imbricação e continuidade entre cotidiano-e-ritual (ao menos entre @s Guarani).

Nessas *diplomacias cosmopolíticas cotidianas*, fontes de conhecimento e agência, destaca Sztutman (2017), percebemos a produção mesma das relações *entre* gênero, geração, parentesco, xamanismo e poder. São as teorias ocidentais baseadas, principalmente, no pressuposto da *dominação masculina* ou *desigualdade de poder* entre homens e mulheres que insistem em separar ou segmentar, atribuindo-lhes seus próprios valores, o que nessas socialidades é vivido e entendido como complementos vitais, embora

26 A respeito disso, ver também Viveiros de Castro (1986) sobre o casal-chefe arawete.

diferentes, que juntos atuam na criação e manutenção da (r)existência nessa terra. Isso não exclui que as relações construídas cotidianamente(-ritualmente) se revelem *mais* ou *menos* assimétricas (sob os parâmetros *jurua*), a depender de cada contexto de (enunci)ação, isto é, da rede de relações em questão, em dado mo(vi)mento. Insistimos aqui que, como a *socialidade guarani é xamânica*, cada pessoa pode desenvolver diferentes capacidades-poderes de ação neste mundo, de acordo com sua “missão”, mas que depende também de seu “esforço” ou “interesse” e sua persistência em “saber pedir” – como traduzem meus interlocutores – e em buscar se aprimorar nessas artes de comunicação e ação cosmopolítica disponíveis a tod@s Mbya que desejem por elas se aventurar, em *maior* ou *menor* intensidade.

As *diferentes disposições coletivas* masculinas e femininas guarani seriam então reguladas pel@s propri@s *Nheẽ Ru Ete* e *Nheẽ Xy Ete*, cada casal-guardião com seu próprio *amba*, espaço onde vivem e guardam os diferentes domínios e elementos celestes, e as palavras-nomes-espíritos de seus filhos caçulas (*nhandera'y ijapyrepyre'i*), os *nheẽ* que enviam à *yvyrupa* para que dela cuidem e tornem-se também seus guerreir@s-guardiães (*xondaro* e *xondaria kuery*). Cada palavra-nome-espírito possui, portanto, ao menos um pai (-*ru*) e uma mãe (-*xy*), divina-e-terrestre, que a auxilia a se fortalecer (-*mbaraete*), fazer seu próprio *caminho* e cumprir sua *missão* aqui na Terra. Inspirados nos casais celestes, os casais terrestres devem se fortalecer juntos-e-misturados na produção-proteção desse mundo. Entre @s Mbya (mas não só), a figura do casal ou o *par* feminino-e-masculino, esse movimento contínuo *entre* dois, seria aquilo que une movimento, ação e cooperação cosmopolítica.

Sobre aprender a ouvir-sentir (n)o coração e dar voz e movimento à inspiração

Uma série de ensinamentos e estratégias xamânicas de diplomacia cosmopolítica fazem parte do que podemos chamar de *ética-estética guarani da moderação*. Esta diz respeito, sobretudo, à administração e controle de seus comportamentos e afetos, isto é, de seus corpos-espíritos e de sua comunicação e movimentação pelo cosmos relacional, visando amenizar potenciais agressões de seres-poderes confinados à esfera terrestre. Seu aprendizado, sempre contínuo, se dá, com maior ênfase, na transição da infância para a vida adulta, incidindo no maior cuidado-controle e atenção aos próprios sentidos-percepções, à imbricada conexão entre *nheẽ* e o corpo (-*ete*), às atitudes, desejos e ânimos, especialmente quando tornam-se exagerados ou excessivos, devendo evitar o trânsito desmedido entre espaços e lugares que possam abrigar alteridades perigosas²⁷ e controlar (-*jejoko*) também o fluxo, cheiro e dispersão das próprias substâncias, especialmente os fluidos corporais, visando proteger e fortalecer sua própria perspectiva-humanidade e, por extensão, a de seus parentes. Isso ocorre devido ao reconhecimento geral da vulnerabilidade de todos corpos-espíritos enviados a esta terra imperfeita (*yvy vai*²⁸), que em momentos de passagem podem estar mais desatentos e desorientar-se facilmente face aos chamados,

27 Aqueles seres que não vemos (*jaexa e'ỹ va'e*) são geralmente associados aos “espíritos-donos-guardiães” (*ija kuery*) que cuidam de elementos, criaturas e humores terrestres e aos espectros patogênicos dos mortos, (-*mbogua, águe*), que têm como “dono”, Xariã ou Anhã, inimigos dos heróis míticos e relacionados ao exagero, raiva e doenças.

28 Esta é uma dentre várias acepções do termo que, além de “ruim”, “mau”, “feio”, também pode denotar atitudes marcadas pelo excesso ou agressividade, o avesso do ideal de convivência entre parentes.

olhares e encantos de outros seres-poderes ligados à *yvy vai*, aumentando o risco sempre potencial de sedução-captura e ao indesejado processo de troca de substâncias e perspectivas que leva à metamorfose corporal (*-jepota*) – em contraposição à transformação amplamente perseguida com as práticas que envolvem *aguyje* (maturação corporal-espiritual) e se baseiam na imitação dos comportamentos dos parentes divinos, imagens-guia para suas ações aqui na Terra –, inspirando grande cuidado e atenção aos comportamentos e interdições de cada gênero, em cada relação, e remete, em especial, a um uso estratégico e cauteloso da linguagem e de sua potência.

Nesse período de transição, quando estariam, particularmente, mais vulneráveis à comunicação e ataques predatórios de subjetividades não-humanas, por seu corpo estar se reconfigurando e sendo *ao mesmo tempo* acometido por apetite sexual, tanto as jovens moças (*kunhãtaĩgue*) como os jovens rapazes (*kunumĩgue*) seriam orientados pelos mais sábios e experientes, principalmente, como observei em campo, pelas mulheres mais velhas da família, “*a moderar suas palavras, o consumo de alimentos*”²⁹, suas *atitudes* e os *modos de se relacionarem* em diferentes contextos” e entre grupos diversos, sobretudo os mais distantes (Testa 2014: 89-90, *grifos meus*). Daí que o constante investimento em aprimorar o cuidado-controle sobre o corpo-espírito e os sentidos, especialmente o *ver-ouvir-sentir*, desenvolvendo em si a capacidade-poder de cuidar-controlar a si mesm@ (*-jejoko kuaa*), tenha uma atenção maior nessa fase. A intenção dos pais, avós e parentes mais próximos é ensiná-los a *se comportar bem* (*-arakuaa*³⁰), *falar com moderação* e *escutar com atenção*, principalmente, aos mais velhos e sábios (e, por extensão, às divindades), antes de se pronunciar ou tomar qualquer iniciativa. Isso desenvolve um sentimento de muito *respeito* dos mais jovens (*pyaukue*), principalmente das mulheres – que devem observar um controle mais rígido e sistemático de seus corpos-espíritos dado seu potencial produtivo –, aos seus sábios anciões (*nhaneramoĩ* e *nhandejaryi*), evitando falar sobre aquilo que ainda não sabem ou não vivenciaram tanto, particularmente assuntos que dizem respeito à espiritualidade, e que reconhecem ainda não terem adquirido suficiente experiência e capacidade-poder de cuidar (*-ereko*), correndo o risco de fazer certos saberes, *potentes demais*, circularem indiscriminadamente. Tal sentimento, frequentemente, é traduzido para o português pelos meus interlocutores, especialmente as *kunhãgue*, ou em referência às suas atitudes em público, como “vergonha”. E revela também o receio desses jovens em “*se exhibir demasiadamente diante daqueles que sabem mais*”, como ressalta Testa (Ibidem: 270).

A preocupação em *não se exhibir demais* enquanto detentor(a) de muito(s) conhecimento(s) é um comportamento considerado ideal entre @s Guarani, e a maneira correta de controlar a circulação e a concentração de saberes-poderes entre parentes. Certos saberes, principalmente aqueles considerados *potentes demais*, por seu amplo poder de ação, só devem ser revelados no momento correto para cada pessoa (o que depende muito de seu nome-espírito e do que observam @s mais sábi@s em seus comportamentos e atitudes diante da vida e dos outros), quando estejam de fato “preparadas” e se tor-

29 Com isso, querem, entre outras coisas, ensinar esses(as) jovens adult@s a compartilhar os alimentos, principalmente, quando estão mais escassos, desenvolvendo neles(as) a *generosidade*.

30 Ao comentar sobre a captura pel@s Mbya, de partes de outros seres-poderes para comporem seus corpos, Prates cita o uso dos ossos da saracura no “feitio de tornozeleiras a fim de garantir que as crianças adquiram a graça e a leveza para caminharem como esse animal” (2013: 146). Saracura em mbya é *araku* e o termo *-arakua*, uma variante de *arakuaa* é traduzido por Dooley como “comportar-se corretamente” (2006: 18). Já Cadogan traduz *arakuaá* por “entendimiento”, sendo que “*ara* = universo e *kuaá* = saber”, o *saber do universo* (1959: 46).

nem capazes de assim compreendê-los, e, com isso, adquirir a necessária *sabedoria para cuidar* (-ereko *kuaa*), controlar e usá-los em benefício coletivo e não somente próprio. O que, por sua vez, revela-se uma poderosa estratégia de preservação desses saberes, considerados muito sagrados e, portanto, de circulação super restrita e amplamente controlada entre não-parentes. Temos aí também, um certo cuidado, principalmente entre os anciães, para não “passar” (-*axa*) mais palavras do que @ ouvinte é capaz de “pegar” (-*jopy*) e cuidar, como alerta Testa (2014). Isso ocorre, especialmente em relação aos saberes-poderes relacionados à cura e agressão, considerados mais potentes e perigosos. Por isso, os mais velhos cuidam para que não sejam transmitidos para qualquer pessoa, nem em qualquer momento de sua vida pois, como conta o *xeramoĩ*:

depende de uma pessoa de responsabilidade [...] tem vários jeitos de medicamento, então às vezes a pessoa pede só por pedir, só pra ver o que acontece, a pessoa não tá necessitada, só por farra, vamos dizer assim, então tudo isso eles [nhaneramoĩ e nhandejaryi] cuidam né, eles veem se a pessoa realmente está afim de fazer alguma coisa [boa], se não, não [...] têm coisas que eles só falam né, a gente faz assim, se cuida pra não acontecer isso, mas não mostra, quando acha que a pessoa tá madura o suficiente, tá entendendo o suficiente, [que] ele leva a sério, aí sim, aí que você dá. (Karai Poty, T.I. Tenonde Porã [SP] 2016, *grifos e alterações minhas*)

O xamanismo guarani, como dito antes, onde o que se considera por feminino é complementar e condição de existência e transformação em relação ao que se considera por masculino, configura-se assim como um processo contínuo de aprendizado, controle e aperfeiçoamento da própria percepção e de desenvolvimento do *saber ouvir-sentir* (-*endu kuaa*), *ver* (-*exa kuaa*) e *sonhar* (-*exa ra'u kuaa*) as *verdadeiras e belas palavras* (*ayvu porã, nhe'ẽ porã*), ou como diria H. Clastres (1978 [1975]), as “palavras enfeitadas”, *saber cuidar* delas e, por consequência, de si mesm@, de seu *nhe'ẽ* e do próprio corpo, e também de seu grupo. Enfatizamos aqui o *saber ouvir-sentir*, uma vez que a audição seria um dos sentidos mais valorizados entre @s Guarani como via de acesso aos saberes-poderes divinos e ao estado de máxima atenção e concentração (-*japyxaka*³¹), propício a essa interlocução. Tal capacidade auxilia diretamente o desenvolvimento de outra ainda mais fundamental, a de *saber falar* (-*ayvu kuaa*³²) as *belas e boas palavras* inspiradas pelas divindades e que “vêm do coração”, do “sentir no coração³³”. Essas capacidades-poderes de *escuta* e de *fala* podem se desenrolar ainda junto a outras habilidades importantes, diretamente relacionadas, tais como *cantar* (-*poraei*), *rezar* (-*nhembo'ẽ*³⁴) e *dançar* (-*jeroky*) *belamente*, e dizem respeito, sobretudo, à proveniência divina de cada palavra-nome-espírito e seu caminho-missão aqui na Terra.

31 -*Apyxa* significa “ouvido”, já *-japyxaka* é traduzido por Dooley como “escutar” (2006: 62). Pissolato traduz *-japyxaka* como “pôr-se em escuta atenta” (2007: 162). @s mbya de SP me traduziram como a busca por atingir um estado de total concentração na *opy* ou mesmo na vida, já meus interlocutores do Sul, traduzem como o ato de “meditar” ou o estado de “meditação”.

32 Dooley traduz o termo *-ayvu kuaa* como a *capacidade de esquivar-se na fala* (2006: 25).

33 E “sentir no coração” algo que lhe satisfaz e alegria é fundamental para a continuidade da existência nesta terra, como aprendi convivendo com @s Guarani.

34 A palavra comumente usada para “rezar”, *-nhembo'ẽ*, também significa “estudar” ou “treinar-se” e vem da junção entre a partícula reflexiva *nhe* e o radical *-mbo'ẽ*, “ensinar [lit., ‘fazer falar’]” (Dooley 2006: 125, 111). Meus interlocutores me traduziram como “estudar”, já Testa (2014) traduz como “aprender”. Desse modo, podemos entender *-nhembo'ẽ* também como um *fazer-se falar* ou ainda, um *fazer-se aprender*.

O *saber ouvir-sentir* passa pelo mesmo movimento de perceber-sentir as pessoas e as situações e envolve o (in)constante e duro aprendizado da *sabedoria*, do *saber ouvir-sentir o dia (arandu)*. Esse *sentir*, consequência imediata do *ouvir* o coração, se realiza diretamente com o corpo-espírito – esse corpo diretamente conectado ao nome-espírito, que é meio e caminho de produção, circulação e compartilhamento de saberes, substâncias e memórias –, e é através dele que os afetos da raiva (*vai*) e da generosidade-amor (*mborayvu*³⁵) são intensamente trabalhados durante o canto-reza (*tarova*) e a dança na *opy* (casa de reza-canto-dança-cura), restaurando, embelezando e aperfeiçoando-o, dotando-o de saúde (*-rexai*), leveza (*-vevui*), força (*-mbaraete*), coragem (*-py'a guaxu*³⁶), paciência (*py'a porã*) e alegria (*-vy'a*) para enfrentar as adversidades e seguir com fé (*-jerovia*) na caminhada (*-guata*), combatendo a tristeza (*-poriau*), a dor e o sofrimento (*-axy*) desse mundo imperfeito, em que tudo se corrompe e perece. Como ressalta um *karai*: “*tem que ouvir dentro, no fundo do coração. A gente está aqui na terra não para ficar quieto, mas para se movimentar, fazer o que eles, que nos enviaram, gostariam que a gente fizesse*” (Perumi apud Ciccarone 2001: 218, *grifos meus*). Sobre o surgimento de *Nhanderu Tenonde* e *yvyrupa*, conta outro sábio *xeramoĩ*:

Nhanderu não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos Yvyrupa, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, Nhanderu desce e paira por cima do mar. Ele pensa o que é que vai fazer, por que é que ele veio. E, então, ele sabe através do coração: “vou fazer a Terra”. (Karai Tataendy, Tekoa Itanhaen, SC. In: Guata Porã 2015: 9, grifos meus)

Nesse relato é possível perceber que mesmo *Nhanderu* passou por dificuldades em sua passagem por *yvyrupa*, assim como seus filhos caçulas que aqui vivem, e que *sabia das coisas através do seu coração (-py'a)*. Essa “*orientação guiada pela sensibilidade, pelo olho do coração*” estaria inscrita em um código espírito-corporal, modelo de conduta e ação xamânica como narram os mitos de origem: “*é do coração, como fonte e reflexo, que surgem o saber-poder dos(as) xamãs, e os elementos divinos que fundam a humanidade e a interação social*” (Ciccarone 2004: 94, *grifos meus*). O importante é *ouvir-sentir* e *falar com o coração*: “*Para [a kunhã karai] Tatati e os grandes pajés, o mínimo detalhe é o mais importante de todos: as coisas do dia-a-dia, a solidariedade, o coração livre de ódio, do mal. Eles não querem convencer, falam, falam do fundo do coração*” (Karai Mirĩ apud Ciccarone 2001: 218, *grifos e alterações minhas*). Essa “palavra tem que

35 É a forma não-relacional de *-porayvu*, “ter” ou “mostrar” “amor pelas pessoas”, “*mborayvu re peiko* andem em amor” (Dooley 2006: 109; 149). *Ayvu*, além de remeter à fala de modo geral, pode também significar “amar, gostar de”, como em “*jajoayvua py jajapo porã joupe* fazemos bem uns aos outros por amor uns pelos outros” e até mesmo “beijar: *hova rupi oayvupa* beijou-o muito, no rosto” (Ibidem: 26). *Mbo* é um prefixo causativo que junto à esta acepção de *ayvu*, pode ser entendido então como a *ação de produzir amor* em si e nos outros.

36 A tradução guarani para “coragem” é a mesma que “coração”, “fígado” ou “estômago”, “forte”. Por ser o centro das emoções, esses órgãos devem ser controlados de modo eficaz para se obter coragem e força para suportar a vida nesta terra e passar pelas diversas provações pelo caminho. A forma não relacional do radical *-py'a guaxu*, é *mby'a guaxu*. Para mais informações a respeito das relações entre corpo, espírito e emoções entre @s Guarani, ver Chamorro (2009).

entrar” justamente para “ficar no coração³⁷ ou no pensamento da outra pessoa”, revela um rezador (*apud* Testa 2014: 151). E como lembra Yxapy, “a palavra é muito sábia, as palavras que a gente fala”, e para terem efeito, “é necessário que toque o coração das pessoas [...] para lutar eu tento fazer isso” (Para Yxapy, Tekoa Koëju [RS] 2016, *grifos meus*). Há, no entanto, a busca por certa *cautela* e *moderação* – aspecto central do xamanismo mbya –, em relação a seu *uso*, uma vez que elas devem partir sempre de uma boa e verdadeira *inspiração* para serem, de fato, *eficazes*, capazes de provocar movimento:

falo somente o necessário [...] [as palavras] tem que ser verdadeiras [...] tem que ter uma inspiração para falar [...] até mesmo para falar coisas do dia a dia assim [...] e é um pouco mais difícil a inspiração quando você está nessa idade [mais jovem], mas tem que pedir, tem que meditar um pouco, mas tem que ser sempre com o coração. (Idem, grifos e alterações minhas)

O *silêncio*, como aprendi convivendo com @s Guarani, também *diz muito* e, por isso, é importante *aprender a ouvir-sentir* as pessoas e as situações para alcançar *arandu*. Elxs lidam de maneira diferente com as palavras, sendo ensinad@s desde pequen@s a *não falar à toa* (*-ayvu rive*), só mesmo quando se sentem inspirad@s, o que envolve um intenso cuidado-controle sobre o *corpo*-espírito que também pode revelar um grande poder de movimentação cosmopolítica. A *moderação* na *fala* é algo então muito valorizado, sendo @s jovens sempre orientad@s a falar comedidamente, principalmente quando na presença d@s mais velh@s, que possuem “a prerrogativa das palavras abundantes”, como bem assinala Testa (2014).

A *fala das mulheres*, por sinal, é muito prestigiada, tanto no âmbito da família extensa, como em reuniões coletivas gerais da “comunidade”. Suas falas, especialmente das mais velhas, são entendidas como “mais coerentes”, segundo meus interlocutores, por conta de sua capacidade acentuada de “ouvir” e de “pensar bem” antes de se pronunciar, principalmente para além do núcleo familiar, enquanto os *avakue* já teriam “mais facilidade em falar” e “sair para fora” do grupo e “ter mais contato” com os *jurua kuery*. Sua “cautela”, como traduziram para o português, diante das situações adversas e o maior cuidado-controle que têm de seu próprio comportamento, tanto em suas falas quanto em suas posturas e atitudes, é algo muito admirado e valorizado por tod@s. Há aí, até mesmo entre alguns interlocutores, a percepção de que as mulheres seriam pessoas “mais preocupadas com o coletivo”, por serem “muito protetoras, sempre pensam no coletivo” (mesmo que entendam também que muitos deles, especialmente os mais velhos, também se preocupam e auxiliam no cuidado-proteção coletivo), o que se reflete na “delicadeza” de suas ações, “até nas palavras”, tendo atitudes, geralmente, “bem mais cautelosas e calmas”, ressalta Karai Jekupe (T.I. Tenonde Porã [SP] 2015).

Karai, por exemplo, considera que “a voz da mulher é bem mais ativa do que a do homem, ela impõe mais respeito” por ser mais “tranquila” e “sossegada no seu canto” e quando fala, “pensa antes” e “fala a coisa certa e pouco”³⁸, “o homem já é mais bruto” e, dependendo da situação, “quer sempre falar mais

37 O coração, entre os povos amazônicos, seria o “centro a partir do qual os pensamentos são impulsionados, alcançando todos os órgãos e permitindo que uma pessoa aja sobre o mundo em interação com outros”, assim tanto a produção de comida, como de “objetos, palavras, música, cheiros e crianças” seriam “manifestações da boa circulação dos pensamentos de uma pessoa” (Belaunde 2006: 211). Entre @s Mbya, *-py'a* também remete ao ato de “pensar” e tem relação direta com o *saber*: sabe-se, através do coração, do *ouvir-sentir* (*n*)o coração (ver Dooley 2006).

38 Entendo que, nessa fala, Karai está se referindo às falas das mulheres no âmbito público, coletivo, percepção esta, compartilhada também por outr@s interlocutorxs.

alto”, ou “age sem pensar” muito, já uma “uma liderança feminina sempre vai tentar acalmar os ânimos” de modo que as conversas não passem “do bom senso para outra coisa”, sendo aí que, de alguma maneira, a seu ver, que “entra a *questão do equilíbrio*” entre os gêneros (Idem, *grifos meus*). As mulheres “mais jovens”, no entanto, teriam um pouco mais de “vergonha” (possível tradução guarani para *respeito*) de falar nas reuniões coletivas, o que pode ocorrer, como comentaram, pela “insegurança” que sentem de ainda não “saberem muito” sobre os temas discutidos ou por sentirem que não têm “nada para contribuir”, e que sua fala-ção não será “boa” o bastante, já que ainda “estão aprendendo”. Ainda assim, algumas delas “falam quando sentem que devem” e têm algo a contribuir, “ajudando muito na discussão”. De modo geral, isso reflete a postura ética-estética guarani, de respeito geracional, onde os mais jovens são ensinados a primeiro aprender a ouvir-sentir as palavras-conselhos (*-mongueta*³⁹) d@s mais sábi@s, para depois, *se sentirem no coração*, se pronunciar. Nessas reuniões, @s mais jovens participam mais para “acompanhar” seus parentes e as discussões e aprender com elxs, que propriamente expressarem suas opiniões, ainda em formação. As mulheres mais velhas, geralmente sábias rezadoras, no entanto, fazem maior uso da palavra nessas reuniões e outras ocasiões, dedicando-se, muitas vezes, mais que os homens a orientar as discussões coletivas, o que manifesta sua maior confiança e *disposição* na distribuição das *palavras verdadeiras*, por conta também de sua experiência-caminho de vida e trajetória de aprendizado pelos ensinamentos d@s antig@s, adquirindo grande prestígio e respeito coletivo.

Enquanto grandes observadoras dos comportamentos alheios e seus excessos, as *kunhãgue* seriam mestras nessa arte de perceber-ouvir-sentir as pessoas e as situações e, talvez, por isso, façam maior uso de críticas a esse respeito, expondo muitas vezes, publicamente, os conflitos entre parentes e as contradições entre suas condutas e discursos, seja através da ironia, do riso ou do deboche, sem, no entanto, deixar de lado o tom jocoso guarani (ver Ciccarone 2001). Isso, por sua vez, pode funcionar, na prática, como um meio de cuidado-controle e produção-proteção do corpo-espírito familiar e, muitas vezes, para além dele, não se restringindo às *kunhãgue*. Nessa dinâmica de circulação de críticas-conselhos, há aquela dimensão ética-estética operando e que, como sugere Ciccarone (2001), parte de um conjunto de instruções e convenções a respeito da vida coletiva geridos, principalmente, por suas sábias anciãs – mas não só por elas –, que tomam a frente nesse processo, buscando constantemente desencadear momentos de reflexividade entre os seus, agindo como verdadeiras guardiãs dos modos sábios de viver, pensar e agir guarani.

Da potência das *palavras* enquanto *caminhos para o movimento*

Falar caminhando no meio da *opy*, ou mesmo em outro local em que estejam reunid@s, por vezes segurando nas mãos um *petygua*, é um costume guarani também muito valorizado. Nessas ocasiões, é possível perceber a dinâmica da fala não-impositiva, que conversa, aconselha e adverte, mas não se sobrepõe às demais, onde tod@s, idealmente, têm direito à fala e a utilizam se sentirem no coração a

39 *-Mongeta* é traduzido por Dooley como “admoestar, aconselhar”, *-nbemongeta* como “salmodiar, cantar monotonamente” e *nho-mongeta* como “aconselharem-se uns aos outros” (2006: 116). Interessante notar a correspondência entre aconselhar e cantar, confirmando a importância e continuidade dessas modalidades de fala e sua relação com o corpo entre @s Mbya.

necessidade de compartilhar, visto que, como viemos argumentando, há uma relação direta entre a palavra (falada, rezada, cantada ou dançada), a inspiração divina e a produção de movimento e ação. Essa *palavra inspirada* que pode se expressar através da fala, do canto, da reza, aliar-se à dança e ser convertida em cura, é resultado de uma relação de *aprendizado e escuta atenta* estabelecida com a esfera divina, devendo ser feita circular entre parentes, de maneira controlada e eficiente, traduzindo-se em ações.

Os conselhos (*-mongueta*), orientações e ensinamentos que as lideranças (*-uvixa kuery*), principalmente *@s nbaneramoĩ* e *nhandejaryi*, distribuem devem ser capazes de “tocar o coração” dos *retarã kuery* e inspirar “confiança” (*-jerovia*), estabelecendo uma relação de cuidado e proteção. A conversa que aconselha-adverte seria, portanto, a maneira correta de transmissão e circulação de saberes-poderes entre parentes (celestes e terrestres) e remete ao *aprender conversando, ficando junto*, como traduzem muit@s Mbya. Alguns interlocutores associam o ato de fazer circular as palavras-ensinamentos divinos entre os seus, ao ato de ensinar que nomeiam, *nhemongueta*:

a não interrupção da sequência *nhemboe* (aprender, estudar, refletir) e *nhemongueta* (ensinar, aconselhar) é fundamental para a manutenção desse sistema. [...] os Guarani têm a consciência de que aprender é um ato espontâneo e de que não se pode obrigar ninguém a receber os ensinamentos divinos. A disposição e o empenho já são característicos de cada portador de uma alma. (Ladeira, 2008 [2001]: 33, *grifos meus*)

O “dom da palavra”⁴⁰, inspirado pelas capacidades-poderes adquiridas na relação que se estabelece com a esfera divina, entretanto, pode converter-se em uma forma *exagerada* de controle, por vezes, *excessiva*, das (moviment)ações e comportamentos de parentes e agregados, dentro de um coletivo. Seu uso negativo, para convencer ou influenciar alguém a realizar algo que não necessariamente produzirá boas disposições coletivas, pode até mesmo levar à interrupção desse fluxo de saberes e circulação de uma série de doenças e infortúnios diversos. E se as *boas e verdadeiras palavras* funcionam como conselhos (mesmo os mais *duros*) e *curam como remédios*, comportamentos, atitudes e mesmo *palavras* exageradas, maldosas, carregadas de estados e humores excessivos, sem boas intenções de ajudar-curar, são *vazias* de sentido, pois soam como agressão e agem como feitiço (*-paje, mba'evyky*)⁴¹, podendo desencadear inúmeros conflitos e enfermidades. Mesmo a *ética-estética da moderação* operando como ideal, no controle dos comportamentos e na circulação de palavras entre parentes e outros seres-pode-

40 Conversando em campo sobre esse “dom” da palavra, uma reconhecida liderança depois de refletir um tempo sobre o assunto acabou me traduzindo como *ayvu renõã*, complementando com a explicação de que são “aqueles[as] que sustentam a palavra”. Dooley traduz o radical *-enoã* tanto por “levantar algo enquanto levanta a si mesmo” quanto por “levantar (outra pessoa junto consigo, uma parte do próprio corpo, ou o corpo inteiro, etc.): *xepo re ava ojopy vy xererenoã* o homem pegou na minha mão e me levantou (junto consigo)” (2006: 3, 36).

41 A questão da feitiçaria (*mba'evyky*), de “brincar” com a vida dos outros, é um grande motor de acusações, vinganças e doenças entre parentes e *outros* grupos distantes, por isso, muit@s Guarani preferem se mudar para outro lugar a depender da situação ou, que a pessoa acusada, quando reconhecida como tal pelo coletivo, assim o faça. Para evitá-las, *@s xeramoĩ* e *xejaryi* preferem não revelar a autoria das agressões que curam, na tentativa de apaziguar e conciliar, não gerando mais enfermidades. A figura d@ feiticeir@, *imba'evyky va'e*, remeteria, segundo Dooley, à do “mexeriqueiro: *ka'i ma imba'evyky raxa va'e* o macaco é mexeriqueiro demais” (2006: 105). É interessante notar essa associação entre mexerico ou fofoca, feitiço e feiticeir@.

res, também podem ocorrer *excessos* e *descontrole* na *fala*, como a “fofoca”⁴² (*ayvuxe rei*), por exemplo. Ela geralmente circula mais livremente entre jovens e crianças (*kyrĩgue*), que não aprenderam ainda totalmente a controlar o fluxo da fala, podendo mais facilmente cometer excessos, além de terem um trânsito mais livre entre os núcleos familiares e mesmo dentro da própria aldeia, ainda mais com o ambiente de socialização que a Escola acaba trazendo.

Esses *exageros* na *fala*, no entanto, não se restringem *apenas* a eles ou às mulheres, como muitos trabalhos insistem em comentar. *Falas desmedidas*, é importante lembrar, circulam também e, *ao mesmo tempo*, entre os homens, pois *eles assim como outros* seres-poderes podem também descontrolar-se, cometer excessos e, nesse caso, *falar demais*. Essa circulação de *falas vazias* – em contraposição à expectativa de uma fala branda⁴³, moderada, bonita-verdadeira –, que carregam a intenção de ferir, vingar ou expressar sentimentos, emoções e humores excessivos e perigosos como a raiva (*-poxy*) ou o ciúme (*akã-té’ý*)⁴⁴, seja entre as mulheres, crianças, jovens ou entre os homens, pode causar inúmeros problemas internos⁴⁵, que os mais velhos, especialmente, as *xejaryi* observam e buscam evitar, tentando inverter seu potencial predatório para a produção, sempre provisória, de boas disposições entre parentes, mas nem sempre obtêm êxito. Contudo, reduzir a intencionalidade política das mulheres *apenas* à fofoca, essas falas desmedidas, ou à dimensão doméstica e privada, como ocorre em muitas etnografias, acaba empobrecendo a análise, especialmente no que diz respeito à sua *agência*, principalmente quando nos damos conta de toda a potência que esses aspectos d@ polític@ têm no fazer e desfazer pessoas e coletivos, gerando movimento.

A *fala* é, portanto, um elemento central na vida social guarani uma vez que permite a comunicação entre os diferentes seres do cosmos, o desenvolvimento de sua capacidade relacional e diversas possibilidades de mobilização e potencialização de relações, saberes-poderes e prestígio. O *bom-correto-verdadeiro* (*porã*) uso da *palavra* envolve um aprendizado contínuo e cauteloso, pois “saber falar” (*-ayvu kuaa*), como insistem @s Mbya, é saber ir além da capacidade oratória e “fazer o que fala”, senão a palavra é *vazia*, sem sentido, “à toa” (*-ayvu rive*). Isso é importante para a produção e promoção do amor-generosidade-reciprocidade (*mborayvu*) entre parentes. A sabedoria refletida na *fala* serve para produzir resultados, pois *falar bonito é falar com eficácia*, produzir movimentação no interior dos co-

42 Meus interlocutores traduzem “fofoca” em português, também como “falarório”. De acordo com Dooley, tanto *ayvukue*, *ayvuxe* e *ayvu reko* podem ser traduzidos como “conversa fiada”, “fofoca: *xeayvuxe rei vy e’ý xeayvu* não estou falando fofoca” (2006: 25-6). *Ayvuxe*, no entanto, significa também a simples vontade de falar: *xeayvuxe* (“eu quero falar”). Para dar ênfase à dimensão excessiva e desmedida da “fofoca”, optamos por usar *ayvuxe rei* (rei, em função adverbial, significa “de maneira errada, má” [Ibidem: 167]).

43 Agradeço à Aline Crespe por ter me chamado atenção para esse aspecto da fala, “fria”, segundo os Kaiowá e sua contraposição a uma fala forte, “quente” (*-aku*). Para mais detalhes sobre como estado quente, geralmente relacionado ao sangue (*-uguy*), potente agenciador da transformação por estar associado à *água* e ao corpo pesado, quente, especialmente o menstrual, devendo ser devidamente resfriado (*mboro’ý*) através de diversos procedimentos xamânicos, ver Prates (2013) e Seraguza (2013). Como registrado por Cadogan, *aquilo que refresca* (“*mba’e ñemboro’ý*”), a *moderação*, associada aos *Tupã kuery*, é algo que deve se alojar no *centro do coração* (“*py’a mbyte py*”) (1959: 32, *grifos e traduções minhas*), ressaltando, mais uma vez, a importância da conexão entre palavra-nome-espírito, coração e a ética-estética da moderação.

44 Sentimentos esses veementemente repelidos uma vez que geram comportamentos e estados excessivos sendo, por isso mesmo, passíveis de crítica e diretamente relacionados à “noção de corpo pesado, quente/akú” (Prates, 2013: 181). Há aqui, portanto, uma forte relação entre estados afetivos, corpo e transformação, daí a importância de se proteger os sentidos, sobretudo a audição e a visão.

45 A dimensão efetiva que a “fofoca” ocupa como um importante instrumento de instabilidade cosmopolítica na vida cotidiana, se levamos a sério o quanto a fala produz, podendo incitar más disposições, humores perigosos e retaliações por sua potência agressora, deve ser mais etnografada. Para uma discussão sobre a dimensão política da “fofoca” e da feitiçaria no Xingu, ver Vanzolini (2015).

letivos e para além deles. A força e o poder que a *palavra inspirada* tem de “questionar”, “enfrentar” – como traduzem meus interlocutores –, mobilizando pessoas e relações, é uma característica amplamente apreciada e necessária no saber-fazer(-se) polític@mbya, justamente pelo seu grande potencial de gerar (-mbojera) a força e eficácia que anuncia, mesmo que em escala menor ou menos potente que as palavras dos deuses. Os atos de falar são tidos então como atos de fazer, por isso, o cuidado e a *moderação* que se deve aprender a ter ao emitir as palavras, pois estas carregam a capacidade de gerar aquilo que enunciam, daí a sua potência para o “bem” e o “mal”. *Toda fala* pode assim, atuar tanto na produção como na dissolução de coletivos e relações, pois *a palavra, quando eficaz, é a própria ação em si mesma*. Daí a eficácia perseguida em cada fala, seja ela “boa” ou “má”⁴⁶, *verdadeira* ou *vazia*.

Algumas considerações finais

A partir do que foi dito até aqui, a respeito da agencialidade das palavras-nomes-corpos-espíritos, é possível entender a ênfase guarani – e talvez em toda parte – em sua importância e seu valor na produção e proteção do mundo, que parte de uma ética-estética que busca incessantemente intensificar a potência dessa *palavra inspirada que faz fazer* e sua capacidade em traduzir sua eficácia em boas ações e disposições entre parentes, mobilizando uma série de sujeitos e relações. Como ressaltamos ao longo deste ensaio, a *disposição cosmopolítica* de cada pessoa estaria mais bem relacionada à sua palavra-nome-espírito-caminho e experiência-missão neste mundo do que propriamente ou, necessariamente, a seu gênero⁴⁷. O ideal de maturação corporal-espiritual (-aguyje) seria o mesmo para tod@s: ênfase na moderação e no cuidado-controle (-jejoko) dos excessos possíveis das palavras-corpos-espíritos e seus afetos em qualquer ação e relação, e movimentação pelo cosmos. O que faz necessário todo um esforço coletivo de diplomacia cosmopolítica, com vistas à produção e promoção da generosidade-reciprocidade (*mborayvu*) entre @s *retará kuery* aqui na Terra e de um espaço bom, belo, alegre e saudável para se viver bem (*teko porã*), seguindo os ensinamentos das divindades. O bom e correto uso da *palavra divina posta em movimento*, que as falas-cantos-rezas-danças-curas d@s sábi@s xamãs (*karai kuery*) fazem circular pela Terra, envolve todo um processo de amadurecimento da conexão e do controle entre palavra-corpo-espírito-caminho, um *saber se comportar corretamente* (-arakuaa) que implica um investimento intenso nesse duro aprendizado e, também, muita disciplina e concentração (-japyxaka).

Para caminhar bem (*oguata porã*) em sua missão por *yvyrupa*, lembra Para Yxapy (que contém em si muit@s outr@s), é preciso aprender não só a *ouvir-sentir*, mas a *pensar e falar com o coração*, construindo essa sabedoria de *ouvir-sentir* o dia (*arandu*) sempre em relação, a partir de seu próprio caminho. Como observa Montardo, @s Guarani falam que fazem seu ritual cotidiano para *ouvir os deuses e viver conforme o que ouvem, para não esquecer* e, por isso, *cantam e dançam para lembrar* e cele-

46 Entre @s Mbya, a diferença entre alguma coisa “boa” ou “má” reside justamente nos *efeitos* que tal ação ou relação causa em seus corpos-espíritos e de seus parentes (ver Macedo 2013).

47 O que também não quer dizer que cada gênero não seja ensinado ou mesmo estimulado a investir com maior ou menor intensidade em certas disposições, no cuidado-proteção entre parentes, se especializando mais em certas atividades – o que também não exclui seu conhecimento sobre todas as demais – que outras.

brar, deixando-se afetar, pela potência dessa relação: “O corpo que escuta, dança; o corpo que dança se torna leve, o leve é alegre e o alegre é saudável” (2002: 237, 243).

Saber vencer a tristeza é o que caracterizaria um dos principais saberes-poderes d@s karai kuery, que, para tanto, necessitam também da força e coragem d@s xondaro e xondaria enviados pel@s Nhanderu e Nhandexy kuery, para atuarem junt@s nesse trabalho de mediação e composição entre mundos e planos terrestres e celestes. E, se como diz o ditado popular, *quem canta seus males espanta*, no caso guarani, podemos acrescentar, *também, dança e caminha para o bem*. Aí a *alegria é a prova dos nove*, anunciava Oswald de Andrade (1928), e equivale à beleza, ao bom, correto e verdadeiro (*porã*): “aqui, também, a beleza é um critério, inclusive no sentido de que o belo e o alegre, por si, curam (e o que cura, por certo, é belo)” (Pimentel 2012: 193, *grifos meus*). Nesse longo e estreito caminho (*tape miri*) para alcançar *aguyje*, cheio de provações (-*ã*), as *belas palavras inspiradas-e-enfeitadas* (*nhẽẽ porã*) funcionam como instrumentos-caminhos de encontro às divindades, sejam elas traduzidas em falas iluminadas, cantos-reza ou danças, assim como o *petygua* e a fumaça (-*ataxi*), capazes de *fortalecer* (-*mbaraete*), *curar* (-*monguera*) e *proteger como remédios* (*poã*). São como ferramentas ou espécies de antídotos contra as tristezas e doenças desse mundo imperfeito (*tekoaxy*) e podem ser entendidas também enquanto *disciplinas* [de fabricação e controle] *do corpo* (Mauss 2003 [1935]), que fazem seus corpos-espíritos alegres e, por isso mesmo, saudáveis e belos.

Perrone-Moisés também já nos lembrava que, no caso ameríndio, “coisas importantes e seríssimas são feitas – é essa a desconcertante (estonteante) lição dos índios – cantando e dançando, rindo, com transbordante alegria” (2015: 103). Essas sociedades *contra o Estado e para a guerra* são, *ao mesmo tempo* e na mesma (des)medida, sociedades *para a festa*, confirma a etnóloga. Esse deliberado cultivo da alegria, do riso e do bom humor entre esses povos, de acordo com Perrone-Moisés, pode ser apontado ainda como uma das mais potentes “tecnologias de sobrevivência ao fim do mundo” como comentava Viveiros de Castro (Conferência Curt Nimuendaju 2013, USP). E essa especialidade ameríndia talvez seja a “mais avançada das mais avançadas das tecnologias”, como canta belamente Caetano Veloso, e “surpreenderá a tod@s não por ser exótic@, mas pelo fato de poder ter sempre estado ocult@, quando terá sido o óbvio” (Um Índio 1977, alterações minhas). E não olvidemos, como cantaram e dançaram fortemente nossas guerreiras na I Marcha das Mulheres Indígenas (2019), em defesa do *território: nosso corpo, nosso espírito*. Lutar pelo direito a esses territórios é seguir lutando pelo direito à própria vida, pois como insistem @s Guarani, *sem terra não há nhandereko*. Que a força e beleza de suas palavras inspiradas abram caminho e entrem no coração *jurua*, e que elxs possam aprender mais com os povos indígenas sobre a potência de ouvir-sentir e falar com o coração, inspirando-se em suas *lições de escuta e fala*, capazes de compor e transformar nossos modos de (r)existir. E que essas *palavras inspiradas* possam continuar guardando essa terra e iluminando novos caminhos possíveis, renovando-se a cada novo dia, re(x)istindo e adiando, com isso, o fim do mundo, como alerta Ailton Krenak, para poder sempre contar uma nova história.

Aline de Oliveira Aranha é mestra em Antropologia Social pelo PPGAS/USP e pesquisadora vinculada ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Oswald de. 1928. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*. 1(1).
- ARANHA, Aline de Oliveira. 2018. *Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- BENITES, Sandra. 2018. *Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BELAUNDE, Luisa E. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*. 49(1): 205-243.
- CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta*: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFLCH-USP.
- CADOGAN, León. 1992. *Diccionario Mbya-Guarani*. Asunción: Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.
- CHAMORRO, Graciela. 2009. *Decir el cuerpo*: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec.
- CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e Sensibilidade*: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani. São Paulo: Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CICCARONE, Celeste. 2004. Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres mbya. *Revista de Indias*. LXIV(230): 81-96.
- CLASTRES, Hélène. 1978 [1975]. *Terra sem Mal*. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 1990 [1974]. *A fala sagrada*: cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Pierre. 2011 [1980]. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.
- CORRÊA, Mariza. 2003. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- DOOLEY, Robert A. 2006. *Léxico guarani, dialeto mbyá*. Brasília: Sociedade Internacional de Linguística.
- FRANCHETTO, Bruna. 1996. Mulheres Entre Os Kuikúro. Rio de Janeiro: *Revista Estudos Feministas*. 4(1): 35-54.
- Guata Porã – Belo Caminhar*. 2015. Org. Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná e A. Ramo y Affonso. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.
- KULICK, D. 1993. Speaking as a woman: structure and gender in domestic arguments in a New Guinea village. *Cultural Anthropology*. 8(4): 510-41.
- LADEIRA, Maria Inês. 2007 [1992]. *O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano*.

- São Paulo: Editora Unesp.
- LADEIRA, Maria Inês. 2008 [2001]. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. Eduem, Edusp.
- LASMAR, Cristiane. 1999. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos feministas*. 7(1 e 2): 143-156.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993 [1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MACEDO, Valéria. 2010. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- MACEDO, Valéria. 2013. De encontros nos corpos guarani. *Ilha Revista de Antropologia*. 15: 181-210.
- MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. 2014. A parte de que se é parte. Notas sobre individualização e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*. 23: 287-302.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1935]. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MCCALLUM, Cecilia A. 2013. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*. 41: 53-61.
- MELLO, Flávia C. 2006. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã. Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MONTARDO, Deise Lucy. 2002. *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- OVERING, Joanna. 1986. Men Control Women? The ‘Catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*. 1(2): 135-156.
- PASSES, Alan. 2004. The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday pa’ikwené (Palikur) life. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 10(1): 1-18.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. *Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia*. São Paulo: Revista de Antropologia. 54/2: 857-883.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. Tese de Livre-Docência, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2012. “Gênero, casamento e trocas com brancos”. Pp. 98-109 in *Gênero e Povos Indígenas*, org. A. Sacchi e M. Gramkow. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ.

- PRATES, Maria P. 2013. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros*. Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil). Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- RAMO, Ana Maria. 2014. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Niterói: Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense.
- SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani: de Aña à Kuña*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados.
- STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2014 [1984]. “Sujeito ou Objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”. In *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- SZTUTMAN, Renato. 2015. *Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas – Exercícios de comparação etnográfica*. Projeto de Auxílio à Pesquisa. São Paulo: FAPESP.
- SZTUTMAN, Renato. 2017. *Relatório Parcial: Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas – Exercícios de comparação etnográfica*. São Paulo: FAPESP.
- TESTA, Adriana. 2014. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Pp. 345-399 in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

SEM PALAVRA INSPIRADA NÃO HÁ MOVIMENTO: LIÇÕES MBYA DE ESCUTA E FALA

Resumo: Este ensaio parte de uma proposta de análise da potência da palavra-nome-espírito-caminho (*nhe'ẽ*) entre @s Guarani Mbya e sua capacidade de inspirar e traduzir-se em movimentos e ações, passando por uma discussão da relação entre linguagem, política e gênero e pelas estratégias e cuidados, parte da ética-estética xamânica da *moderação*, envolvidos na produção-proteção dos corpos-espíritos, afetos e mundos guarani. É também uma tentativa de contribuir, de uma perspectiva não androcêntrica, para um entendimento possível da relação entre *nhe'ẽ* e as diferentes *disposições* coletivas que cada pessoa desempenha na diplomacia cosmopolítica mbya, valorizando, em especial, o protagonismo e agência cosmopolítica das *kunhãgue* (“mulheres”) e suas *inspiradoras lições de escuta e fala*, que implicam um aprendizado contínuo do saber ouvir-sentir-pensar-falar-agir *com* o coração (*py'a*). Essas sábias lições podem nos auxiliar na tarefa de repensar e ampliar nossas próprias concepções de polític@, linguagem, poder e gênero e, quem sabe, compor e transformar nossos modos de (r)existir.

Palavras-chave: Guarani Mbya; xamanismo; gênero; mulheres indígenas; diplomacia cosmopolítica.

WITHOUT INSPIRED WORD, THERE IS NO MOVEMENT: MBYA HEARING AND SPEAKING LESSONS

Abstract: This essay starts from a analysis proposal of the power of the word-name-spirit-path (*nhe'ẽ*) among the Guarani Mbya and its capacity to inspire and translate into movements and actions, going through a discussion of the relation between language, politics and gender and by the strategies and care, part of the shamanic ethics-esthetics of moderation, involved in the production-protection of guarani spirit-bodies, affections and worlds. It is also an attempt to contribute, from a non-androcentric perspective, to a possible understanding of the relation between *nhe'ẽ* and the differents collectives dispositions that each person perform in mbya cosmopolitical diplomacy, valuing, specially, the protagonism and cosmopolitical agency of the *kunhãgue* (“women”) and their *inspiring hearing and speaking lessons*, which imply a continuous learning of hear-feel-think-speak-act with the heart (*py'a*). These wise lessons can assist us at the task of rethink and extend our own conceptions of politic(al)s, language, power, and gender, and perhaps compose and transform our ways of (r)exist.

Keywords: Guarani Mbya; shamanism; gender; indigenous women; cosmopolitical diplomacy.

RECEBIDO: 03/11/2019

APROVADO: 14/05/2020

DOSSIÊ

A potência do nome: política onomástica no rio Uaupés (AM)

DIEGO ROSA PEDROSO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO (UFMA), SÃO LUÍS, MA, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-5407-1339](https://orcid.org/0000-0001-5407-1339)

Têm um modo de nomear a si próprios e às coisas e a nós que enriquece a vida [...]. Onde quer que espalhem trabalhos e palavras, nasce um ritmo, um sentido, um repouso.

Diálogos com Leucó – Cesare Pavese

Neste artigo, proponho uma análise dos nomes pessoais no alto rio Negro. Especificamente, detenho-me nas falas e práticas dos Kubeo do alto Uaupés brasileiro acerca do *pupui amiya*, noção comumente traduzida no português local como “nome de benzimento”¹. Atribuído pouco tempo após o nascimento pelo avô paterno, a partir de um cálculo para a escolha do nome que envolve tanto uma apreensão particular do arranjo diferencial de consideração entre pessoas – nomes de maior e outros de menor consideração – como a determinação de habilidades ou capacidades que a pessoa virá a ter como resultado da ação do nome, o *pupui amiya* se apresenta como constitutivo da pessoa kubeo. Desse modo, argumento que uma política onomástica assentada em certa concepção agentiva da linguagem pode ser divisada nas práticas de atribuição do nome, bem como nas formulações acerca de sua substância metafísica, a qual é responsável pela produção de vitalidade e, portanto, do crescimento da pessoa.

Onomástica no alto rio Negro

Quando nos defrontamos com o material etnográfico acerca dos nomes no noroeste amazônico, notamos que há ainda poucos trabalhos que oferecem um tratamento sistemático do tema. Os dados, em sua maior parte, estão dispersos nas etnografias em forma de notas ou breves menções no interior

1 Na região do alto rio Negro é muito comum o uso da expressão em português “nome de benzimento” pelos Kubeo e outros grupos Tukano. Aqui, estamos diante de um caso de homonímia, pois apesar de se tratar do mesmo termo, seus referentes são distintos para alguns grupos. A diferença entre o uso que os Kubeo fazem desse termo em relação aos Tukano será apresentada mais adiante.

de capítulos dedicados ao tema da pessoa. O primeiro trabalho a lançar um olhar mais detido sobre onomástica na região foi escrito por Stephen Hugh-Jones (2002), a partir da análise da literatura disponível acerca dos grupos Tukano orientais.

Segundo esse antropólogo inglês, o sistema de nomeação no noroeste amazônico tem como central os nomes pessoais e os nomes de grupos e clãs exogâmicos (2002:49). Para os grupos, o autor afirma que estão divididos em um ou mais “conjuntos de clãs hierarquizados, cujos ancestrais são os filhos da cobra ancestral original, classificados por sua ordem de nascimento. Cada clã tem um ou mais nomes sagrados” (2002:48-49), os quais “encarnam a potência e a essência do clã” (p. 49) e cuja complexa elaboração “é um traço marcante da cultura tukano [...] e cercada de muito sigilo e de interpretações políticas e rivais” (ibidem).

No caso da pessoa, cada uma tem três tipos de nomes: nome de espírito, apelido e nome de estrangeiro. Assim, no que se refere ao primeiro tipo, “cada grupo exogâmico possui um conjunto particular de nomes de espírito específicos quanto ao gênero” (2002:50). Uma criança, algum tempo depois de seu nascimento – ou no momento do nascimento, em alguns casos – recebe um nome pertencente a esse repertório e “que foi previamente portado por uma pessoa morta do mesmo grupo, da segunda geração ascendente, um pai do pai (FF) real ou classificatório para meninos e uma irmã do pai do pai (FFZ) para meninas” (2002:50-51). Esse conjunto de nomes é restrito, o que fará com que dois ou mais indivíduos frequentemente tenham o mesmo nome.

Além do nome de espírito, as pessoas têm regularmente pelo menos um apelido, os quais podem ser de dois tipos: “em uma extremidade estão os nomes jocosos verdadeiros, a maioria dos quais se refere ao mundo dos mamíferos, pássaros e peixes [...]. Outros apelidos têm alguma referência direta ou oblíqua à vida, aos hábitos, à aparência física ou caráter do portador” (2002:52). Na outra extremidade estão os nomes comuns “veneráveis, semi-sagrados, cujo conteúdo semântico é semelhante aos dos verdadeiros nomes jocosos dos quais, suspeito, eles podem derivar, mas que agora formam par com nomes de espírito e são transmitidos com eles” (ibid.).

Por fim, temos os nomes de estrangeiro, “a maioria nomes cristãos colombianos ou brasileiros que são, em geral, abreviados e modificados tanto de acordo com as demandas da fonologia das diferentes línguas tukano, quanto com o capricho individual” (ibid:52-53). Esse é, em linhas gerais, o sistema de nomes do noroeste amazônico tal como apresentado por Hugh-Jones.

Encontramos outro esforço sistemático de investigação acerca dos nomes na leitura que Pedro Rocha (2007) fez da literatura etnográfica sobre os Kotiria do rio Uaupés, trabalho centrado na análise do sistema de parentesco e na onomástica desse povo, entendendo que “os nomes cumprem um papel de proteção e de provimento de vida aos seus portadores, e os insere em uma cadeia hierárquica de papéis e em uma ordem social que surgiu junto com a humanidade, ou até mesmo antes” (Rocha 2007:3).

Flora Cabalzar, por sua vez, dedicou sua pesquisa de doutorado aos Tuyuka de São Pedro, no Tiquié, com o propósito de fazer “uma etnografia das redes de circulação de saberes e de suas transformações”, e analisar os “processos em curso de vivência e percepção da geração e transformação dos saberes considerados de maior valor (*niromakañe*)” e “compreender o modo como são percebidos os

conhecedores (*masirã*), hoje dispersos entre o alto Tiquié e a cidade de São Gabriel da Cachoeira” (Cabalzar 2010:1). Dentre esses saberes inclui-se o conjunto dos nomes de cada grupo.

Mais recentemente, o antropólogo Geraldo Andrello (2016) reafirmou o interesse e possível rendimento para a etnologia do alto rio Negro de uma investigação centrada em nomes e nomenclatura. Em sua pesquisa, o autor explora o que considera um aspecto marcante da vida social dos povos indígenas rionegrinos, a saber, “a grande quantidade de categorias de que lançam mãos os atores locais, hoje e no passado, para designar grupos e subgrupos” e avança a hipótese de que “a dinâmica entre nomes e apelidos mais ou menos englobantes e as formas de tratamento que implicam são instrumentos fundamentais na conceituação de diferenças internas a esse grande conjunto multiétnico e multilinguístico” (Andrello 2016:59).

Diante de tal quadro de investigações, e atento à sugestão de Andrello, pretendo contribuir para um adensamento do debate ainda incipiente sobre nomes no alto rio Negro, como delineado pelos pesquisadores citados, a partir de um retorno aos Kubeo, população indígena que desde as monografias de Irving Goldman (1963; 2004) foi pouco revisitada pela etnologia.

Os Kubeo do alto Uaupés e seus nomes

Os Kubeo são um grupo da família lingüística Tukano Oriental. O termo “Kubeo” cobre uma vasta nuvem de grupos e comunidades distribuídas pelos rios Uaupés, Querari e Cuduiari. Os *Yuremawa* de Querari, onde se deu a maior parte do trabalho de campo fonte de minhas reflexões, usam o termo *Pamiwa* para referir-se aos indígenas de modo geral, por oposição à *ñaradawi*, termo para “branco”. Mas *Pamiwa* tem também um segundo sentido, mais específico e contextual, que ora é usado para designar o conjunto de grupos falantes da língua kubeo, e nesse sentido *Pamiwa* e Kubeo se sobrepõem, ora numa escala menor, apontando para aqueles falantes de Kubeo que vivem em Santa Cruz (comunidade no alto Uaupés colombiano), e no rio Cuduiari, como os *Hehénewa*, e que são designados como “Kubeo puros”, ou ainda “Kubeo verdadeiros”, *Pamiwa*, por oposição àqueles que seriam “cópia” ou “imitação”, caso dos *Yuremawa* e *Yúriwawa*, que recebem esse qualificativo por falarem uma língua que não é aquela da origem, mas antes apropriada, o Kubeo. Notamos, assim, certa plasticidade no manejo do nome *Pamiwa*, uma variação de escala na qual é usado.

São três os grupos que habitam as comunidades kubeo do Uaupés brasileiro: *Yuremawa*, *Yúriwawa* e *Betowa*. Os *Yúriwawa*, até meados dos anos 2000, viviam todos em Açaí (hoje um grande número de famílias vive em São Gabriel da Cachoeira). Os *Yuremawa* vivem nas comunidades de Querari, Puerto-Playa, Montenegro, e na maioria das comunidades do rio Querari, já em território colombiano. *Yúriwawa* compartilham com os *Yuremawa* uma mesma tradição de origem. Diz-se que no passado compunham um mesmo grupo, os *Yúri Parāmena*, que em certo momento se dividiu por conta de um conflito. Os *Betowa* viviam em Iauaretê-Ponta. Hoje vivem em Querari e Puerto-Colombia, sendo essa última habitada por *Betowa* originários de Yauaretê-Ponta e também da comunidade de Birabaçu, no igarapé Abiú (pouco acima de Mitú, na Colômbia), e da comunidade de Santa Rita, no rio Querari.

Atribuindo *pupui Amiya*

O termo kubo *pupui amiya* é traduzido por “nome de benzimento”, e diz respeito ao uso difundido no português da região do alto rio Negro. Os *Yuremawa* e *Yúriwawa*, quando usam o português, falam “nome de benzimento”. O que refiro aqui como “nome de benzimento” recebe outras designações na literatura: “nome espiritual” (Arhem 1981; S. Hugh-Jones 2002), “nome sagrado”, “nome nativo” e “nome pessoal do sib” (Goldman 1963), “nome xamânico” (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979). Muitos Tukano do médio Uaupés usam “nome de origem” (Raphael Rodrigues, Com. pes.).

Minha análise do *pupui amiya* pretende mostrar que há uma política onomástica entre os Kubeo que diz respeito ao manejo de designações de si e de outrem, e ao cálculo feito para escolha dos nomes e suas implicações para o crescimento da pessoa. Antes disso, cabe explicitar que os entendimentos sobre o que são e o que fazem os nomes entre os kubo não é monolítico. Assim, por um lado, há aqueles que aparentemente não se importam com o *pupui amiya*, o que é expresso por um aparente descaso e falta de interesse no assunto, sendo que alguns chegam a dizer que tais nomes, assim como outras práticas kubo, pertencem à “era do indígena”, isto é, ao passado, e que agora vivemos na “era do branco” onde o nome indígena não teria mais relevância, relegado, portanto, ao esquecimento. Por outro lado, há aqueles que julgam o *pupui amiya* importante, mas têm compreensões distintas do que é o *pupui amiya* e o que ele faz: para alguns, o *pupui amiya* está relacionado à vitalidade – expressa, sobretudo, na ideia de crescimento –, afecções, disposições e qualidades da pessoa nomeada; o nome entendido desse modo está ligado ao manejo de “energias” e potências (Lolli 2010:100 e ss.)² e aponta para as narrativas de origem, os benzimentos e outras práticas e cuidados com a pessoa. Para outros, o *pupui amiya* é importante enquanto dispositivo de apresentação do indígena diante do Estado e instituições do branco; trata-se do *pupui amiya* escrito em documentos, como exigência recente do Estado, da igreja, da escola e da universidade por meio do sistema de cotas e processos seletivos específicos para indígenas. Neste artigo, detenho-me na análise do nome entendido como elemento constitutivo da pessoa³.

O nascimento

O *pupui amiya* não é atribuído no momento imediato de nascimento da criança. Diferentemente do que se passa com outros grupos tukano que nomeiam a criança pouco tempo após seu nascimento (Andrello 2006:260; Rocha 2007:75), os Kubeo o fazem dias, meses, ou mesmo anos depois⁴. O *Yuremawa* Edson, em 2014, tinha uma filha então com 2 meses e embora já tivesse escolhido o nome civil,

2 A noção de “manejo de potências” foi originalmente proposta por Andrello (2006) ao tratar das narrativas míticas tukano e da ação dos ancestrais da humanidade. Tal noção é recuperada e operacionalizada por Lolli (2010) ao desenvolver sua hipótese segundo a qual as ações terapêuticas dos benzimentos yuhupdeh são transformações das ações de manejo das potências primordiais. Tal expressão me parece adequada para designar o que pensam alguns *Yuremawa* e *Yúriwawa* acerca do que está envolvido no uso de *pupui amiya*.

3 Uma análise dos nomes escritos em papel pode ser encontrada no capítulo 5 de minha pesquisa de doutorado (Pedroso 2019).

4 Também os Desana, segundo Reichel-Dolmatoff, não atribuem nome imediatamente ao nascimento. Segundo esse autor, a atribuição se dá quando a criança chega aos 3 anos de idade (Reichel-Dolmatoff 1971:140).

a saber, Kiane, ainda não tinha atribuído o *pupui amiya*; disse-me que precisava conversar com a avó⁵ sobre a escolha do nome e que ela mesma faria o benzimento da criança. Além de Kiane, encontrei em campo outros casos de bebês sem *pupui amiya* definido.

Irving Goldman, em sua etnografia sobre os *Bahúkiwa*, afirma que “For the first year of its life the infant has no name (*amyá*) and is not fully a member if the sib” (1963:171, itálico do autor). Restrepo, que escreveu sobre os Kubeo *Hebénewa*, informa que

Después de los ocho días de nacimiento, los padres selebran en honor de su retoño una fiesta para beber a la cual asiste toda la parentela. En esta ocasión el abuelo (padre del padre), le da al niño el nombre de un antepasado. [...] El Payé en compañía del padre del niño se reúne en la casa y hacen invocaciones sobre él, fuman y rezan el tabaco y comen coca especialmente preparada (2001:48).

Koch-Grünberg (2005), que visitou os Kubeo no início do século XX, nos deixou uma pequena preciosidade: a descrição da cerimônia de nomeação de um recém-nascido. Vejamos.

Oito dias depois do nascimento, os pais preparam uma festa de bebida, em honra do seu recém-nascido, e nela se reúne toda a parentela. Nesta ocasião, o avô (o pai do pai) dá o nome à criança. Os meninos quase sempre recebem dois nomes, e as meninas somente um.

Nomes masculinos:

Uëk = Anta

Yalkö = Capivara

Ollö = Morcego

Míai = Gavião

Pupli = Coruja

Kdyu = Galinha

Umbo = Yapú

P'dú = Pequena ave

Bíohakö = Pequena ave

Paukö = Yandiá, peixe

Ualí = Acará, peixe

Bolíkakö = Aracú, peixe

Äb = Pequeno sapo

Naháukö = Camarão

Yamápola = Unha de veado

Yamáhãö = Barba de veado

Nomes femininos:

Kolko = Pica-pau

Pauko = Yandiá, peixe

Bolíkako = Aracú, peixe

5 O pai de Edson, avô da criança, que seria a pessoa correta a ser consultada sobre a atribuição do *pupui amiya*, já havia falecido, vítima de picada de cobra. Vale notar que a avó é Tariana.

Tko = Mãe de entrecasca.

Auiyatá, que evidentemente está relacionado com “auiyá = sol”, encontra-se como nome masculino e feminino.

Encontram-se nomes duplos:

Paukō Yaudō,

Ölhindo Yamáhäuö,

Äb Umnahokö (= sapo libélula), e outros.

Os nomes compostos quase sempre ficam abreviados.

Em vez de Öláhindo dizem Ölá; em vez de Yamápola ou Yamáhäuö dizem Yamá etc. Também aos meus Umáua Kaúlimu e Kauánamu, os Kobéua costumavam chamá-los de Kauí e Kauá. Do mesmo jeito, frequentemente abreviam os nomes cristãos. Em vez de Domingos, dizem Dómi. Em vez de Marcelino, os Tukáno no Tiquié diziam Massá.

Uma criança pequena, menino ou menina, é chamada pelos Kobéua com apelido carinhoso preferido, “tx’umi”, que corresponde ao nosso “pequeno”, “zinho”.

Também aqui constatei o temor ao se mencionar o nome indígena (2005:485-86).

Notamos, nessa descrição, que Koch-Grünberg não nos oferece mais detalhes sobre a natureza do “nome” atribuído ao recém-nascido. Com efeito, trata-se de *pupui amiya*? A partir de outras etnografias e de meus próprios dados podemos afirmar que sim, dado que não há registro de qualquer tipo de cerimônia para atribuição de apelidos, e o nome de branco, quando atribuído, se dava por meio do batismo.

Goldman descreve a atribuição de nomes *Bahúkiwa*⁶ como o momento onde o avô, segurando um recipiente com leite materno, enuncia um benzimento diante da criança, e “at the conclusion of each recitation the grandfather blows into the milk, imparting to it his breath (*umé*), which is also his spirit” (1963:171). Aqui, cabe perguntar: qual a relação entre *umé* – termo de amplo espectro semântico, frequentemente versado no português local como “alma”, “espírito” ou “energia” – e *amiya* (nome)? Novamente, Goldman tem uma formulação bastante adequada ao que vimos até aqui:

[...] human *umé* is not a free element. It is a differentiated entity associated with a personal name, with a kinship direction (from grandparent to grandchild), and with ritual performance supervised by the father and his brothers. Since it is the personal name (*amiá*) that gives *umé* its destination and identity, one may think of *amíndone* (naming) rites as precautionary. Reliable persons certify the genealogical provenience of the name and direct it and its *umé* to the proper person. The name stabilizes the original *umé* that the infant acquired at conception, helping it to resist illness and the malice of fish that would steal its soul to hide it along the river, though they cannot use it for themselves [...].

Cubeo regard the substance of *umé* as differentiated, though not as fully as is the whole cosmos. The gap concerns a matter of personal names (2004:349-350, sublinhado meu).

6 *Bahúkiwa* é o nome do grupo kubo – *sib* ou *clā*, para usar a terminologia da literatura etnológica regional – com o qual Irving Goldman fez sua primeira pesquisa nos anos 1939-1940, e que então viviam em comunidade no rio Cuduyari, em território colombiano.

O nome, portanto, ao estabilizar o *umé*⁷ que a criança adquire na concepção ajuda na defesa contra doenças e ataques de seres da natureza. Mas até agora retomei descrições da literatura sobre a atribuição de nome. Cabe perguntar: como isso se dá entre os *Yuremawa* e *Yúriwawa*?

A escolha do nome é feita sem “cerimônias” ou qualquer tipo de “ritualização”, como afirmou muitas vezes o *Yuremawa* Luiz Gilberto⁸. Mas não foi sempre assim. Ouvi relatos de alguns Kubeo mais velhos que lembravam ter visto quando criança ou escutado de seus pais e avós referências às festas que se faziam no momento da atribuição do *pupui amiya*. Assim, José Bernardo (*Yúriwawa*) conta que antigamente se fazia festa:

Antigamente o velho benzia, fazia uma caxiroba, aí o velho ficava benzendo essa coisa. Aí diante de tudo, ele chamava, com cigarro, ele mesmo acendia, ele soprava para ele, aí dizia “agora esse homem ou essa mulher vai chamar assim, porque já benzi para ele”; e todo mundo sabia. [...] agora não tem mais benzimento para dar o nome; antigamente ele escolhia; o pai, o vovô dele perguntava... nossa tribo chamava assim, assim... qual o nome que você vai escolher, aí o velho fazia benzimento. Durante a festa, era cerimônia grande, todo mundo sabia os parentes, tios; tomando caxiri mesmo; por isso os velhos gostavam de benzer.

O velho *yúremawa* Jaime também fala de festas que se faziam antigamente para dar nome e de como o benzimento feito no momento da atribuição não é mais lembrado:

Pai se tem [dá o nome], ou o avô dá o nome. Antigamente, dizia que fazia ritual, festa grande com caxiri, danças, para dar benção desse, uma noite inteira, para dar benção. Tinha um “rezo”, uma oração específica para dar benção. E uma cuia assim, com bebida, caxiri, assim, algo doce, para dar a criança que vai receber esse nome, como batismo, uma noite completa. Benzia a cuia, e dava para a criança beber. Ninguém mais sabe... meu pai finado dizia que sabia pouco também... não sabia completo.

Vê-se que o nome, embora ainda manejado pelos Kubeo, não dispõe mais do cerimonial festivo de outrora. Avancemos.

Traduções equivocadas

O *pupui amiya* é elemento constitutivo da pessoa kubeo; seu manejo estabiliza o *umé* e faz crescer (*bakuiono*). Sobre os usos de *pupui amiya*, José Bernardo comentou o seguinte:

7 Goldman apresenta a categoria de *umé* como parte de uma noção geral de energia, sendo que a manipulação ou manejo dessa energia é orientado por regras que constituem um corpus elementar de conhecimentos (2004:347). O *umé*, de modo geral, é definido como substância invisível e intangível que anima ou fornece energia vital aos seres. Desse modo, no corpo humano, cada órgão é animado (ou “energizado”) por *umé*; segundo o autor: “Reaching the brain, it causes it to think; reaching the lungs it causes them to breathe. It becomes the *umé* of each organ or portion of anatomy and takes on those particular characteristics. One can speak of *umé* of thought as well as of vision, speech, digestion, sexual function, and so on. It is the force that capacitates” (2004:348). Nesse sentido, atribuir nome é manipular ou manejar *umé*.

8 O *Yuremawa* Luiz Gilberto foi um dos meus principais interlocutores durante os trabalhos de campo. Para mais informações, cf. Pedroso (2019).

Essas pessoas, Tukano, Tariano, eles que chamam pelo nome de benzimento, quando vai benzer; qualquer coisa, tu está doente, ele fala o nome dele, aí vai benzendo, onde ele nasceu, onde ele tem sítio sagrado, aí vai benzendo; pra nós não tem essa coisa [...].

Eis uma primeira distinção entre *pupui amiya* kubeo e o que se chama “nome de benzimento” para outros grupos tukano. O *Yúriwawa* Paulo Espitia, em conversa sobre *pupui amiya*, chamou a atenção para a tradução incorreta que se faz de tal noção por “nome de benzimento” e ofereceu a seguinte explicação:

[...] o que meu pai me falou, eram apenas 11 nomes *yúriwawa*. *Yuremawa* é outra coisa, não tem ligação, é deles. O que eu anotei eram 11 nomes, e esses nomes eram repetidos por várias pessoas; homens e mulheres têm nomes, e das mulheres também são muito poucos. [...] Então não tem muitos, só tem poucos, e esses nomes vêm se repetindo para as pessoas. [...] Cada nome de benzimento tem apelido. Em Kubeo a gente chama *Pamie Amiya*. Eu contesto essa questão de nome de benzimento, para mim não seria nome de benzimento, seria nome tradicional, porque nome de benzimento já não existe, na minha análise isso. O velho quando vai benzer não vai dizer *Huré*, ou *Kuçiwida*, ele vai simplesmente dizer *Yúri paramekɿ*, ou *Yúri Paramekó*, significa neto de *Yúri*, geração de *Yúri*, não se usa nome de benzimento, não se usa esses nomes das pessoas quando vai benzer. Eu vim acompanhando meus finados tios benzendo, eles nunca falaram isso, quando eles benziam para gripe ou qualquer outra enfermidade, eles diziam... ou, por exemplo, resguardo de almas, essas coisas, eles sempre falam *Yúri Paramekɿ* ou *Yúri Paramekó*, sempre; por isso eu contesto isso, por eles falam assim, não é nome de benzimento, é nome da pessoa, como se disse Diego, João... não se usa para benzer, em nenhum momento. Por isso, eu percebia, no caso, nós, quando fosse benzer para uma pessoa de outra etnia, outra tribo, ficava um pouco difícil, porque não tinha como ele respaldar aquilo, esse benzimento é direcionado especificamente para esse povo, para o grupo; como eu vou te dizer, no teu caso por exemplo, o senhor é branco, *kariwa*, na língua geral... como eu vou dizer? Você não é Neto de *Yúri*, aí não sei se o benzimento pega ou não pega; cada etnia tem seu benzimento [...].

A fala é complementada pelo *Yúriwawa* Pedro, irmão menor de Paulo, que acompanhava a conversa:

Eu acho que eles falavam esse nome de benzimento porque quando eles batizavam, eles benziam para poder dar o nome. Eu não sei quem colocou assim, essa versão. [...] O certo é nome tradicional, eu coloquei assim no meu memorial, para mim está errado isso de nome de benzimento. Quem sabe o nome de benzimento é o mais idoso, o avô.

Essas duas falas merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, os nomes são poucos, tanto os de homens como os de mulheres. Em segundo, o conjunto de nomes *Yuremawa* é distinto daquele *Yúriwawa*. Alguns nomes são na língua originalmente falada pelos antigos, diferente do Kubeo, e que alguns afirmam ser a língua baniwa ou kuripako. Mais duas ideias são apresentadas na fala de Paulo: “Cada nome de benzimento tem apelido”⁹, e a contestação do uso da expressão “nome de benzimento”.

9 Ao longo de minhas pesquisas notei que, ao menos para os Kubeo, parece haver dois tipos de apelidos: aquele já descrito por Stephen Hugh-Jones (2002), e que se refere ao nome jocoso atribuído a alguém, em geral pela esposa ou parente próximo, e aquele que acompanha o *pupui amiya*, fixo, também de caráter jocoso. O apelido, dado sua centralidade nas práticas de nomeação kubeo, merece um tratamento a parte. Para o leitor interessado, pode-se consultar Pedroso (2019).

“Eu contesto essa questão de nome de benzimento”, afirma Paulo. Propõe em seu lugar o uso de “nome tradicional”. Por quê? “Nome de benzimento” sugere uma relação entre os nomes e os benzimentos (*pupuiye*), ou seja, parece indicar que tais nomes são manejados durante o benzimento. Contudo, tal relação entre nome e benzimento não existe. O velho quando vai benzer “não vai dizer *Huré*, ou *Kuçiwida*, ele vai simplesmente dizer *Yúri Paramekũ*, ou *Yúri Paramekó*”, explica Paulo, o que “significa neto de *Yúri*, geração de *Yúri*, não se usa nome de benzimento, não se usa esses nomes das pessoas quando vai benzer”, mas antes uma expressão que denota relação de parentesco. Tal ideia é confirmada na fala de seu irmão menor Pedro, que sugere como explicação para esse equívoco o fato da atribuição do nome se dar por meio de benzimento. O que se chama “nome de benzimento” é, portanto, “nome da pessoa”, e seria mais correto, como o *Yúriwawa* Paulo apontou acima, designá-lo como “nome tradicional” para suprimir confusões.

A argumentação de Paulo é bastante convincente. Luiz Gilberto, quando comentei essa fala algum tempo depois, manifestou concordância ratificando que de fato “nome de benzimento” pode causar confusão, pois pode fazer entender que é nome usado em benzimento – tal como fazem outros grupos tukano no início de um benzimento (*bahsessé*)¹⁰ – quando na verdade é nome atribuído por meio de benzimento. Feitas essas considerações sobre o termo, passemos aos nomes propriamente ditos.

Em campo, levantei listas de *pupui amiya Yuremawa* e também *Yúriwawa*. Vejamos:

Nomes masculinos *Yuremawa*:

Pārame (apelido: *Pakoró*)

Kāñe

Kuhé (apelido: *Wekó bídó*)

Mená (apelido: *Waríbihó*)

Yuré (apelido: *Huhũ*)

Kapai (apelido: *Otaké/Kāñe*)

Tui

Yuremakũ

Paidano

Wekó

Tekui (apelido: *Kapai*)

Kaiwarida

Wiá

Wianá

Horũ

Tuipe

Mandawá

Menawika

Kaparida (apelido: *Taitá/Tekui*)

10 Para uma análise de benzimentos (*bahsessé*) tukano, onde é possível ver o manejo do nome de benzimento, pode-se consultar os capítulos 2, 4 e 5 de Raphael Rodrigues (2019).

Nomes femininos *Yuremawa*:

Mayakó

Mumūkó

Moatoiko/Toiko

Ñemikó

Kwaburikó (apelido: *Kōrekó*)

Wichukó

Kawichukó

Kawawikó/Kawawi

Kwākó (apelido: *Wekó*)

Enawia

Pađedikó

Pawakó

Muri

Hīta

Hoewekó

Segue lista de nomes *Yúriwawa* masculinos:

Teā

Manunđa/Marruda

Murida (termo da língua original)

Kapiakani

Kwa

Ñamahuā (apelido: *Yai*)

Yuriwakwa (apelido: *Ođorwa*)

Hiabwa kātā

Bede kiboba (*Kumada puwariku*, na língua original)

Bedebó/Bede hoié (apelido: *Buetekarwa*)

Huré (apelido: *Wañáhemé /Wāiñarwa*)

Piada kowpyó (apelido: *Kawa/Waibowwa*)

Budi (apelido: *Mató*)

Ñama

Yuriwarwa (apelido: *Dupu*)

Pamurwa

Manaká (língua original; *emimoé* em Kubeo)

Kuçiwida (termo na língua original; em Kubeo: *Hpywa hipobwa*)

Iaté (com língua original, em Kubeo: *hoewe*)

Nomes *Yúriwawa* femininos:

Marikó (termo na língua original; em Kubeo seria *Yaikó*)

Yamata

Upiarikó

Piadaakó

Ñamatakó

Bedekó
Howewedɿ / Hoewedó
Amehiyo
Hoewen̄arebakó
Yuriwakó
Ñamakó

Dessas listas, uma primeira observação é que alguns *pupui amiya* contam com apelidos correspondentes herdados junto com esses nomes, e isso também acontece com alguns nomes femininos, fato que merece atenção, dado que apelidos são comumente usados entre homens¹¹. Tal dado parece apontar para uma diferença entre dois tipos de apelidos: aquele que acompanha o *pupui amiya*, fixo, dado junto com esse nome, designado por alguns kubo como “apelido tradicional” e o apelido cotidianamente usado em brincadeiras. O *Yuriwawa* José Bernardo fala sobre *pupui amiya* e seus apelidos:

Esse benzimento? Porque antigamente ninguém sabia o nome dos brancos como agora, e por isso esse nome era o nome dele mesmo; só o nome dele era mesmo assim com nossa língua, chamava ele... se era homem dizia *Yuriwarɿ*, se era mulher dizia *Yuriwakó*, ou se tem *Ñamabuã*, era o nome dele; depois que chegou esses nomes dos brancos. [...] repete isso, são poucos os nomes. Desde não sei quanto tempo os nossos avós... se por exemplo, se eu morrer, depois de tantos anos, já meus netos, assim... já vêm repetindo o nome meu, isso não acaba. Esse meu filho Edson, tem o nome de meu pai; ele mesmo dizia esse nome: “você vai ficar com meu nome *Huré*”; ele mesmo chamou Osvaldo *Ñamabua*; esse Mailson que está em Manaus é *Yuriwarɿ*; esse aqui [Marcelino] é *Piada*. [...] esse é só de brincadeira, *Odorɿ*, apelido [...]. Cada nome de benzimento tem apelido também. Apelido de *Ñamabua* é *Yai* (garça) [risos]. De *Bedebo* nunca escutei, esse não tem brincadeira... nem pai... só nome mesmo. De *Huré* é *Waiñarɿ* [risos], é uma brincadeira; esse é um tipo de pás-saro, aquele que come pupunha.

Notamos que José Bernardo insiste na afirmação de que os nomes são poucos, o que implica repetição de um mesmo nome para várias pessoas. Os nomes, idealmente, são transmitidos em geração alternada, de avô para neto¹². Por fim, cada *pupui amiya* tem seu apelido correspondente. Tal distinção já foi elaborada por Stephen Hugh-Jones a partir do material tukano, ao falar que os apelidos correm ao longo de um espectro; assim, em uma extremidade estão “os nomes jocosos verdadeiros [...]”. Na outra extremidade do espectro estão os *nomes comuns*, veneráveis, semi-sagrados [...] que agora formam par com nomes de espírito e são transmitidos com eles” (2002:52, itálico meu). Esse pequeno número de nomes que se repetem ao longo das gerações coloca alguns problemas.

O *pupui amiya* marca a “consideração”, o “respeito” (*puedaino*) devido à pessoa em questão, explicou certa vez Luiz Gilberto. Diversas vezes me disse: “o nome de benzimento marca a posição da pessoa, o lugar dela na ordem de consideração”, “é o avô quem sabe indicar o nome de benzimento certo, ele

11 Não espaço para uma análise do uso de apelidos (*yabui amiya*) pelos Kubeo; remeto o leitor interessado às análises de Hugh-Jones (2002), Pedroso (2019).

12 Digo “idealmente”, pois uma análise da distribuição dos *pupui amiya* nas gerações ascendentes e descendentes mostra muitos nomes da geração do avô que não aparecem na geração dos netos, e nomes de pais e seus irmãos repetidos para os filhos.

escolhe o nome dentro da ordem de consideração, se é maior, do meio ou do final”. Ainda segundo esse *Yuremawa*, os nomes estão arranjados numa escala que distingue “nomes maiores” e “nomes menores”, díade que orienta o modo como alguém deve se portar em relação a outra pessoa de nome “maior” ou “menor” que o seu. O nome (*pupui amiya*) assim entendido parece se apresentar como idioma daquilo que a literatura regional tem chamado de hierarquia (cf. Goldman 1993), e que Luiz Gilberto glosou em português como “consideração/respeito”. Eis a dificuldade: como vimos, os nomes de benzimento são poucos, já os *Yuremawa* e *Yúriwawa* são muitos. Os *Yuremawa* distinguem o que eles chamam de “linhas de consideração”, isto é, diferenciações internas ao grupo, dispostas numa ordem que vai da subdivisão de “mais consideração” para a de “menor consideração”; assim, e em ordem decrescente de consideração, teríamos, em uma das listagens feitas¹³: *Kapuareda*, *Wianawa*, *Benawikawa* e *Yaniwa* (essa com três subdivisões). Contudo, há situações que subvertem tal configuração, como aquela de dois *Yuremawa* de Querari com *pupui amiya Kapai*, sendo que um se identificava como da subdivisão *Yaniwa*, ao passo que outro se identificava como *Benawikawa*. Ora, se o *pupui amiya* está relacionado à ideia de posição numa escala de consideração, como pensar esse tipo de situação onde pessoas que ocupam posições diferentes, uma maior e outra menor, compartilham do mesmo *pupui amiya*?

Além disso, outras questões emergem da análise dessas listas de nomes. Um olhar atento sobre as listas nos mostra algumas inversões: *Kãñe* aparece como *pupui amiya*, contudo, mais adiante na lista aparece com apelido de *Kapai*. Por sua vez, *Kapai*, *pupui amiya*, aparece como apelido do *pupui amiya Tekui*, que aparece como apelido de *Kaparida* na lista de nomes masculinos *yuremawa*. Como pensar essas “inconsistências” de nomes que ora são ditos ser *pupui amiya*, ora são ditos ser *yahui amiya* (apelido)? Se o conjunto de nomes de um grupo é pequeno e restrito, como explicar esses aparentes equívocos no manejo dos nomes? Com efeito, se tratam de lapsos de memória, equívocos involuntários ou estratégias discursivas para evitar enunciar o nome? Vejamos.

Ao avançar conversações sobre o que me aparecia como inconsistências nas listas de nomes, ouvi de alguns *Yuremawa* e *Yúriwawa* que muitos nomes estavam “errados”, e isso seria resultado do descaso e desconhecimento por parte sobretudo das novas gerações. O velho *yúriwawa* Manuel diz o seguinte:

Agora minha mãe, Amélia, o apelido dela era *Moatoiko*... nome de benzimento de Amélia é *Moa-toiko*, o grupo dela pertencia isso; *Moatoiko*, esse é próprio dela. Porque às vezes a pessoa sem saber nada coloca o nome, por isso eu sempre dizia que tem que conversar com os pais. Por isso eu digo, eles perderam tudinho... coloca qualquer coisa... as vezes sem saber coloca de outro grupo... *Hori* é wanano... *Tuipe* não é nome de benzimento, é da estrela, cada benzimento nasceu da própria origem... agora astronomia os velhos separavam, tal dia vai... conhecendo a estação do ano, tal dia *Tuipe* vai chover, aí vai preparar essa coisa para pegar o peixe.... Aí depois eles chamavam de *Uçiwu*, esse grupo de estrelas... tal dia que vai chover... é uma estação do ano, não é nome de benzimento, tinha o grupo de estrelas.... [...]. *Yuremawa* e *Yúriwawa* têm nomes diferentes de benzimentos... eles devem saber...

13 Registrei mais de uma lista, algumas com nomes que não constavam em outras, e com disposição dos nomes tidos como maiores e menores também com pequenas divergências.

Além das inversões, há casos como o do nome *Tuipe*, apontado por Manuel na citação acima como nome de certa constelação, não sendo nem *pupui amiya* nem apelido; Manuel designou tal nome como equivocado, resultado do fato das pessoas colocarem “qualquer coisa” como nome. Não apenas colocam termos que não são propriamente nomes como por vezes usam nomes próprios de outros grupos, como o caso do nome *Hori*, que é apontado por Manuel como Wanano (Kotiria).

Certa vez, Luiz Gilberto, conversando sobre nomes, afirmou que “há pessoas que valorizam os nomes de benzimento, e outras não”. Diante dessa dicotomia, Luiz Gilberto se colocou na primeira posição: “é importante conhecer os nomes”, diz, pois significa “saber quem se é, de onde vem, conhecer a própria história [...] é vergonha a pessoa não conhecer sua história, e outra de outro grupo conhece”. Martins, seu pai, completou dizendo que “todo grupo tem sua história própria”. Essas histórias falam da conformação do mundo e dos personagens responsáveis por tal conformação. É a esses personagens que se atribui também a origem dos *pupui amiya*.

O velho Jaime (*Yúriwawa* de Açaí) deu a seguinte explicação sobre *pupui amiya*:

Esses são nomes do tempo antigo. É pouco nome. [...] *Pupui amiya* são nomes dos antigos, de nossos avôs, são nomes de nascimento, da criação; os primeiros já tinham esses nomes. [...] os velhos diziam que alguns nomes têm história. [...] Esse que chama *Tekui*, ele é mestre de pajé; como deus de sabedoria, de medicina, que o pajé utiliza para jogar água no doente, para tirar doenças; no começo foi o dono dessa sabedoria, o pajé, *Tekui*. [...] *Kañe* é como sonho, como sonhador. *Kaparida* é nome de nós.

Jaime afirma o *pupui amiya* como nome do “tempo antigo” e “dos antigos, de nossos avôs”, e menciona brevemente a história de alguns nomes: *Tekui*, *Kañe* e *Kaparida*. Com efeito, “nome de benzimento é nome”, como disse Luiz Gilberto certa vez, não se traduz; são nomes de personagens das narrativas antigas, como *Kapai*, *Piada* e *Tekui*. Vejamos com mais detalhes alguns dos personagens das narrativas de origem, fontes dos nomes.

Sobre *Tekui*, o *Yúriwawa* Simão¹⁴ diz o seguinte:

Tekui é irmão do *Kapai*, da tribo *Yuremawa*, só que ele não morreu, ele voltou para o rio em forma de cobra. Ele é... a gente chama de *moawu*, na época de *moawu*, antes de se tornar humano... na forma de cobra na época... *Yúri* andava na forma de *moawu*, de cobra... então *Tekui* é irmão do *Kapai*, que não morreu, voltou para o rio em forma de cobra. Ele voltou num rio chamado *Yawurada*, aqui no *Ayari*, um igarapé, um tal de *Yawurada*. *Tekui* está lá, na forma de cobra. Já nós sabendo falar na nossa língua original, é só ir lá, com *Tekui*, se tiver doente; lá tem um lago, com uma pedra no meio, aí deixa o doente lá, com algumas coisas em forma de pagamento para o pajé, aí deixa o doente em cima da pedra, e espera, assim, um pouco distante. Aí *Tekui* sai, em forma de cobra grande, e ele tira as doenças, ele chupa onde está doendo, e a gente vai falando, na nossa língua, ele não entende mais o *Kubeo*, ele entende a língua original. Então ele sai, tira as doenças e a gente não morre, assim que funcionava antes, porque *Tekui* não morreu, ele está vivo, em forma

14 Simão, da comunidade de Açaí, mas que vive atualmente em São Gabriel da Cachoeira, não fala português. As histórias que seguem foram contadas em *Kubeo* e traduzidas para o português por seu filho Pedro.

de cobra, lá nesse rio que eu falei. Aí ele cura a pessoa, tem que pagar ele. Já agora, quase agora, no tempo do *Huré*, que era irmão do meu avô, no tempo de jovens eles foram; aí escutaram ele dançando com carriço, dançando com Jurupari, eles escutam pessoas morando lá, mas não tem ninguém morando lá. Aí eles chegaram lá, eles levaram faca, anzol, essas coisas que eles precisam lá, e deixaram lá, num lugar adequado, e ofereceram para ele, falando que eles trouxeram esse material em troca de zarabatana. Aí deixaram lá, e quando foram ver no outro dia, não tinha mais, tinha sumido. Aí apareceram três, no máximo tem que pedir três zarabatanas, ou dois; aí apareceu isso aí bonito, depois não aparece mais não. Se não pagar a gente não acha nada, lá onde *Tekui* está, tem que pagar alguma coisa. Funciona assim. Meu pai escutou essa história do irmão do pai dele, no tempo de criança. Ele me contou que realmente tinha gente lá, mas ninguém vê ele, mas a gente escuta ele, via as coisas que ele fazia.

Tekui é um pajé e como tal pode fazer benzimentos de cura; ao contrário do que se passou com outros personagens, como o caso de *Murida*, que veremos adiante, *Tekui* não morreu, vive em certo igarapé do rio Ayari, e pode ser procurado para pedir cura para doenças. Simão lembra que quando jovem ouviu seu pai e tios contarem sobre certa viagem que fizeram ao local onde vive *Tekui*. Uma vez lá, deixaram faca e anzol como oferta para troca, e encontraram três zarabatanas no mesmo local no dia seguinte. Além da prova material dada por meio da troca, também ouviram sons que só podiam vir de *Tekui*, dado que não havia mais ninguém no lugar. Passemos a outro personagem.

O velho Simão contou a seguinte história de *Murida*:

Murida era um guerreiro forte, alto, com pernas enormes, tinha os soldados dele; ele comia a carne humana, não eram os soldados, era ele mesmo que comia a carne humana. Ele tinha equipe formada própria para guerra e para caça, tinha muitos soldados. Eles tinham tribo, chamada *Biowa*, e *Murida* ia eliminando essa tribo. O último, *Biokɩ*, ele veio, trouxe em forma de se humilhar, a tribo dele, para se oferecer para o *Murida*, aí que ele sentiu pena dele, não deixar matar ele. Tinha um menino, de outra tribo, servente dele. *Murida* sentiu fome, e mandou o menino pegar lenha, e levou o material completo para assar e comer; mas o menino sabia que ia ser comida e fugiu. *Murida* ficou chamando umas três vezes, como o menino não apareceu e *Murida* não aguentou a fome, cortou a própria batata da perna dele para comer, não conseguiu voltar e morreu no próprio local. Depois que *Murida* morreu, chegaram os soldados com a caça dele, e viram que ele estava morto. Perguntaram o que tinha acontecido para essa criança, que era servente do *Murida*, e ele contou tudinho que aconteceu; mas mesmo assim eles flecharam ele e comeram a carne, mataram o servente.

Depois disso, existia a tribo de *Yokakubekɩ*, que era de outra tribo, que estava na frente de batalha, eles se revoltaram com ele, porque eles iam matando gente para trazer carne humana para o *Murida* comer, aí falaram: “nós estamos perdendo soldados por sua culpa”; aí respondeu “não, pode me matar então”. Tiraram equipamento de proteção, escudo dele, e flecharam ele, esse *Yokakubekɩ*; aí acabou a guerra, depois que *Murida* morreu. Aí, por esse motivo... cortou essa linhagem... *Yuriwawa* não casa com *Yokakubekɩ*. Depois que *Murida* morreu, quem tomou conta foi esse pessoal da tribo Baniwa, esse do nheengatu, que é Baré... como *Murida* já tinha morrido, eles tomaram conta, passaram a pegar as crianças *Yuremawa* e *Yuriwawa* para serem escravos deles. Aí com o passar tempo, esse *Yuremawa*, o chefe deles, acabou matando esse *itebu*; começou conflito de novo. [...] O nome desse guerreiro é *Kuenomo*, que matou eles, guerreiro *yuremakɩ*, já para de-

fender o povo dele, porque tanto *yuremakɿ* e *yuriwakɿ* estava se acabando; quem tomou a frente foi esse *Kuenomo*, que acabou matando esses Baré, Baniwa e outros tribos aqui do rio Negro. Então surgiu mais conflito, que chegou *Nomi Paramekɿ*, que são brancos, que veio de Portugal, quem comandava esse capitama é *Nomi Paramekɿ*, branco. Aí se juntaram, e foram atrás para matar tanto *Yuremawa*, *Yúriwawa*, *Hebénewa*... todos que moram para lá. Já não suportavam mais esse pessoal, pois eram mais fortes... mas mesmo assim... na foz do rio Ayari tem um caminho que vara no Uaupés. Nesse caminho, ela que ia na frente, esse *Nomi Paramekɿ*, que tem forma de mulher. Lá existem duas pedras, e o caminho passa no meio dessas duas pedras, enormes. Então um guerreiro ficou nesse lado e outro aqui; assobiavam, ela olhou para cima e flecharam na garganta dela... os soldados dela correram para trás; eles desceram, tiraram equipamento dela, e viram que era em forma de mulher, mas ela não tinha assim seios, peitos. Então recuaram para ver o que ia acontecer com ela. Os soldados dela voltaram... Aí o conflito da guerra termina [...].

Essa narrativa nos conta que *Murida* era o nome de um guerreiro que liderava um grupo de soldados e tinha por prática comer carne humana. A narrativa segue contando sobre a morte de *Murida*, e como isso implica no fim da guerra com outro grupo, *Yokakɿbekɿ*, e em uma reconfiguração da posição de comando: os Baniwa assumem essa posição por um tempo, são suplantados por *Kuenomo*, guerreiro *yuremakɿ* e, por fim, por *Nomi Paramekɿ*, comandante dos brancos, proveniente de Portugal segundo a narrativa. O relato se encerra com a morte de *Nomi Paramekɿ* e o consequente fim da guerra.

Sobre *Piada*, outro personagem das narrativas e fonte de *pupui amiya yúriwawa*, Simão diz:

Piada é chefe da surra. No tempo das festividades... eles estavam fazendo festa de Jurupari lá no *Wakaipani*, de repente surgiu uma canção diferente da que eles tocavam... então eles se dividiram... “você tocam diferente, tem um som diferente, acho que vocês são de outra tribo”; aí começaram a discutir. [...] *Piada* é chefe da surra, ele surrou um da tribo *yuremakɿ*, e venceu ele na surra. Então eles se separam... lá no *Wakaipani*, aí *Piada* surge, da tribo dos *Yúriwawa* [...].

Na mesma conversa, Simão detalha a história de *Piada*:

Estava acontecendo a festa, e apareceu *Piada*, vinha cantando, e vinha surrando nas pernas. Ele entrou no grupo de *Yúriwawa*, não foi de *Yuremawa*, foi de *Yúriwawa*, aí se agradaram com a presença dele, e nomearam ele chefe da surra. O tal de *Hurito* veio enfrentar *Piada* nesse momento, não se agradou, veio da tribo dos *Yuremawa*, enfrentar ele, e começaram a se surrar entre eles, e *Piada* acabou vencendo. Então, para a gente dos *Yúriwawa* *Piada* é chefe de surra.

Piada, chefe de surra, é figura central na narrativa de origem dos *Yúri Parãmena*, sendo um dos responsáveis por iniciar o conflito que resultará na divisão entre *Yuremawa* e *Yúriwawa*¹⁵. Sigamos com as narrativas desses personagens do momento da criação.

Sobre *Kapai*, o mesmo Simão nos conta que:

15 O leitor interessado na descrição desse episódio da origem dos grupos *yuremawa* e *yúriwawa* pode consultar o segundo capítulo de Pedroso (2019).

Kapai é da tribo de *Yuremawa*, não é chefe de surra, é pajé da tribo *yuremawa*. O *Kapai* é pajé, aí ele se incorporou na forma de tatu, bem grande, tatu canastra como a gente chama aqui, e começou a cavar o *Abuhukō*, a serra, porque, na época, quando nosso parente morria não tinha para onde ela ir, onde enterrar, a alma da pessoa, não tinha onde descansar, não tinha lugar. Então *Kapai* começou a cavar, já incorporado na forma de tatu. Então ele é pajé. Vai até *Abuhuñami* para preparar o lugar para o pessoal morto. Então, nossa crença, quando alguém morre, ele vai direto para *Abuhuñami*. Eles chamam *pōe dekokπ*, essa alma que vai para lá. Antigamente, um senhor na idade do meu pai, quando tava doente, antes dele falecer ainda, o *Abuhuñami* já começava a estrondar, meu pai escutava ainda quando ele era criança. Então nossa crença é isso, a gente morre, é enterrado, e nossa alma vai para lá; e lá eles vivem normal, do jeito que a gente continua vivendo aqui; tem festas, tem as danças... na nossa crença, de nós indígenas; então a vida continua lá. [...]

Kapai é o pajé.

[...]

Kapai ficou lá no *Abuhuñami*, ficou lá, não morreu, se transformou em onça grande, e ficou lá, não voltou mais não, não morreu, ele tá vivo, tá lá.

Manuel, também *Yúriwawa*, conta a seguinte versão da história sobre *Kapai*:

O Henrique deve saber... o grupo dele se chama *Kapai*... esse grupo de *Kapai* é o nome... origem principal, igual *Yúri*, porque ele ficou lá na cabeceira do Ayari, alí tinha um igarapé... se chamava *Yaurada*, *yaura* se chama uma gotinha de água, no sereno aparece, aí falamos *Yaurada* para o igarapé... de lá na cabeceira tem um lago, aí que o chefe dele ficou... ele não ficou aqui, nessa terra, diz a história, porque ele viu que aqui nesse mundo não prestou, porque cheio de problemas, cheio de veneno, ele perdeu um filho, então disse, “não vou ficar nesse mundo, eu vou retornar outra vez”... então ele se transformou em cobra grande e ficou lá, até agora dizem que lá é dele... até hoje não sei como tá... muitas vezes eu fico perguntando para as pessoas do Ayari que estão vivendo... assim, eu tenho um primo, conhecido... assim dizem que vive lá, esse *Kapai*, quando a pessoa tá doente, iam lá; mas só que ele fala Baniwa. Quando a pessoa ia lá, ele perguntava “o que você quer?”... Só que, no sonho, “o que você quer? Eu vim atrás de você, a quem você pertence?”, quando falava língua estranha, ele dizia “você não é meu grupo, você não é meu neto, você é outro”, então eles diziam, precisando, “eu sou neto, eu falo minha língua”... ele falava “então está bom, e o que você quer?”, respondia “estou doente, me protege”, e ele protegia, curava a doença. Tem um lago aí bem limpo, tem uma pedra no meio do igarapé, ele parecia uma cobra, mas ele curava; já não sei como está; está limpo na beira desse lago, sempre fica limpando, porque ele fica lá, esse *Kapai*, avô dos *Yuremawa*, ele ficou alí. A história é assim. Ayari é cheio de história, quando passaram, quando procuraram um território para onde ficar, quando chegava lá já tinha outro grupo, aí separavam, passavam... e assim por diante.

Kapai é associado à figura do pajé, alguém com capacidade de curar e que, em certo momento, se retirou para um igarapé no rio Ayari, onde vive até os dias atuais. Pode, inclusive, ser procurado por aqueles que sabem de sua existência e falam sua língua, condição para a relação, tal como indicada por Manuel na articulação entre “língua” e “grupo” que vemos em seu relato: “você não é meu grupo, você não é meu neto, você é outro”, diz *Kapai*, ao que o visitante respondia “eu sou neto, eu falo minha língua”; dito de outro modo, a língua faz diferenciações, o que, parece-me, pode ser lido na chave da teoria

do *umé* formulada por Irving Goldman (2004). A língua, enquanto voz, remete ao *umé* e é ao mesmo tempo manifestação da potência do grupo, dizia Goldman (2004:345 e ss.), ou tal como ouvi diversas vezes de Luiz Gilberto, “a língua é a força da comunidade”.

Vimos também que *Kapai* é irmão de *Tekui*, outro personagem a quem se atribui capacidades de cura. Ambos estão vivos, sendo que *Kapai* se transformou em onça. Tal afirmação merece atenção, isto é, o fato de muitos dos seres ancestrais aos quais os nomes remetem estarem vivos. Os nomes conduzem ao passado, ao momento da criação, é certo; contudo, é preciso estar vigilante para não supor um corte e encerramento desses seres ancestrais no passado, uma vez que personagens como *Tekui*, *Kapai* etc. estão vivos, têm casas nas serras e igarapés, ao contrário do que afirma Viveiros de Castro quando diz “there is no doubt that the ancestors from which spirit names come are agnates not affines – but they are dead agnates” (2006:94). Avancemos.

Vimos alguns dos personagens masculinos de onde provêm determinados *pupui amiya*. Contudo, tanto homens como mulheres recebem *pupui amiya*. O *Yúriwawa* Manuel falou o seguinte sobre alguns nomes femininos:

[...] próprio *Yúri* tinha esse nome, que se chama como se fosse avô da criação, da origem... deveria ser só para *Yúri*... *Yúri* é o principal seria... como se fosse criador dessa tribo... nós chamamos de nosso avô. Mas agora... irmão dele nasceram outro, e outro... aí colocaram cada apelido do irmão; não ficaram com cabeça. Aí colocaram assim... aí cabeça devia ser *Yúri* mesmo... [...]. Nome de benzimento vem da origem, é próprio da origem. [...] Avós, que acompanhavam *Yúri*, que chamavam *Ñamatakó*, por isso minha filha chama *ñamatakó bukako*, depois vem *Hintaçu*, *Huredanaçu*, o principal, são três que acompanhavam o *Yúri*... esses são os principais do grupo; aí esse benzimento sempre pega essa avó, o nome dela...*Huredanaçu*, *Ñamatakó*... tudo isso que ele pega. *Ñamatakó* era irmã do *Yúri*... eram essas três... o principal era *Huredanaçu*, depois *Ñamatakó*, depois vem *Hintaçu*... esse nome vai para grupo de *Yuremawa*, por isso que colocam na filha *Hintaçu*, *Huredanaçu*. Nós vivíamos em grupo com os *Yuremawa*, por isso que nós temos... assim... são nossos cunhados.

Tal como para os nomes masculinos, também os nomes femininos têm sua origem em personagens do momento da criação, transmitidos da avó para a neta. Na fala de Manuel, vemos que *Yúri* tinha três irmãs: *Huredanaçu*, considerada a principal, que na narrativa de origem dos *Yúri Parāmena* é a responsável pela emergência dos primeiros grupos, *Ñamatakó* e *Hintaçu*.

Por fim, lembremos que as listas apresentam conjuntos de nomes diferentes para os *Yuremawa* e *Yúriwawa*. Contudo, o compartilhamento de nomes por dois grupos distintos não é algo impossível. José Bernardo diz que *Yuremawa* e *Tarabuawɪ*, para citar um caso, compartilham os mesmos nomes de benzimento:

Nome dos *Yuremawa* é diferente dos *Yúriwawa*. *Yuremawa* não pode colocar benzimento de *Piada*, isso aí já é outra parte, eles já têm os nomes deles. Assim, *Yuremawa*, *Tarabuawɪ* têm os mesmos nomes... são a mesma tribo... só o nome está trocado... *Tarabuawɪ* é maior dos *Yuremawa*, é maior irmão deles... agora, qualquer *Tarabuawɪ* que chega ele chama de meu irmão, minha irmã, os filhos “tia”; entre eles não pode casar, *Yuremawa* e *Tarabuawɪ*; mas nome de benzimento é igual; entre eles não pode casar, são parentes mesmo, só que nome está mudado, *Yuremawa* e *Tarabuawɪ*.

Se compartilham os mesmos nomes, embora grupos diferentes, indica que são parentes, “não podem casar”, portanto. Avancemos.

Nomes e crescimento

Luiz Gilberto, em outra de tantas conversas sobre *pupui amiya* e *pupuye* (benzimento), disse que “cada grupo tem o seu conjunto de nomes de benzimento, que vem dos antigos; a lista de nomes não é muito extensa, e os nomes se repetem muitas vezes”¹⁶. Explicou fazendo analogia com o batismo e a crisma: a criança recebe um “nome de benzimento” quando nasce (o “batismo”), e tal nome é confirmado com o Jurupari, no caso do homem, e com a primeira menstruação, no caso da mulher. Ainda segundo as análises desse *Yuremawa*, tais “ritualizações” não são praticadas atualmente, o que implica “problemas de saúde, desnutrição e fraqueza para os jovens de hoje”, ou seja, o não crescimento.

As consequências da não observância de certas práticas nos dias que correm também foram problematizadas por Eduardo, *Yuremawa* de Querari:

[...] tem que fazer, tomar banho de madrugada, cheirar pimenta. Hoje em dia, 9h vai tomar banho, como vai ter força?! Nem sabe pescar também [risos]. O quanto antes começar a praticar essas coisas, não acha dificuldade quando casar. [...] E por isso a cultura indígena, o crescimento do pessoal diminui muito, porque ele não obedece pela lei, começa a tratar a pessoa mais pelo sexo, por isso que antigamente não era autorizado usar sexo, porque não acaba de crescer, dizem. Nossa etnia tá aqui, nós era alto, gordo, não tinha baixinho gente não, agora já tá ficando parece criança, mais velhinho, porque não respeita o conselho do pai, não acaba crescendo, e pratica sexo já, não desenvolve.

Eduardo, tal como Luiz Gilberto, afirma o não crescimento como uma das principais consequências da falta de observância de certas práticas. Assim, em tempos atrás “nossa etnia [...] era alto, gordo, não tinha baixinho”, e agora “já tá ficando parece criança, mais velhinho”, resultado de não respeitar os conselhos do pai. A ruptura na replicação das orientações paternas bloqueia, portanto, o crescimento ou desenvolvimento do filho. Novamente, vemos a importância do *crescimento corporal*, já formulada por Goldman ao descrever os *Bahúkiwa* (1963). Faz parte desse conjunto de práticas do crescimento a atribuição de *pupui amiya*.

O *pupui amiya*, portanto, diz respeito fundamentalmente à produção da pessoa. Está, desse modo, relacionado ao manejo de vitalidades ou “energia”, “força” (expressões em português usadas por Luiz Gilberto), ou para usar o termo kubo, manejo de *umé*. O nome articula-se ao crescimento corporal, é constitutivo do correto desenvolvimento da pessoa. Simon Valencia fala em “crescimento mágico” propiciado pelo nome: “Se decía que *estos nombres eran importantes porque permitían el crecimiento*

16 Aqui, Luiz Gilberto usa o termo “grupo” tanto no sentido de “clã” ou “sib” (no sentido usado por Goldman 1963), como em sentido mais inclusivo, de grupos exogâmicos (sentido C. Hugh-Jones 1979); assim, tanto *Yuremawa*, *Yúriwawa*, *Bahúkiwa* têm cada qual seu conjunto de nomes, como Tukano, Desana, Arapasso etc. têm também seu conjunto próprio de nomes.

como un atributo dado por los antiguos pero no era un crecimiento común sino que era un crecimiento mágico, un crecimiento en el poder espiritual de la persona” (s/d:70, itálico meu).

Não apenas o crescimento é resultado do manejo de *umé* que se faz por meio da atribuição de *pupui amiya*. Aquilo que a pessoa virá a ser quando adulta pode ser moldado, dentre outros elementos, também pela atribuição de nomes. Aqui, para entender essa afirmação, retomemos em linhas gerais a teoria dos papéis especialistas, formulada por Christine Hugh-Jones a partir de seu trabalho com os Barasana (1979).

Começamos com duas advertências. Primeira, apesar de partir dos dados Barasana, Christine Hugh-Jones sugere que tal teoria não se limita a esse grupo tukano e pode ser estendida para o contexto do Uaupés de modo geral (1979:27). Segunda, ao elaborar seu modelo, Christine toma o cuidado de alertar o leitor que se trata da *reconstituição* de um sistema passado, pois ela encontrou entre os Barasana apenas fragmentos, mais especificamente apenas os papéis de xamã, cantor e dançador (sendo que cantor e dançador pertencem à mesma categoria). Os outros três papéis (chefe, guerreiro e servo) foram descritos a partir de fontes indiretas. Assim, segundo essa antropóloga,

The function of the specialist role system is more problematic. It is an ideological system and can be analysed as such whatever its practical functioning: it is this approach that the present-day anthropologist is bound to adopt. The content of the role categories can be drawn from the specialist individual roles existing in present-day society – there are dancers, chanters and shamans – and from idealized descriptions of the other roles of chief, warrior and servant. However, speculation about the past is inevitable (1979:27-28, itálico meu).

A teoria dos papéis especializados de Christine Hugh-Jones sustenta que os Barasana estão arranjados em grupos exogâmicos simples, constituídos idealmente por um conjunto de cinco sibs ordenados segundo uma escala hierárquica baseada na ordem de senioridade: chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo. Contudo, ao apresentar em detalhes esse sistema, a autora é levada a considerar os papéis especializados em termos individuais:

First of all, the ideal behaviour associated with the roles must be presented in more detail. The difficulty with this, as suggested before, is that sib roles barely function at all at a practical level and therefore I am obliged to present a system, which above all applies to specialist groups, in terms of individual specialist roles (1979:54, itálico meu).

Por fim, Christine Hugh-Jones observa outra particularidade do sistema em relação ao modo como devia ser no passado, a saber, “the specialist roles essential to a functioning of present-day society are performed in an individual capacity. Individual specialists are not confined to sibs of the same speciality” (1979:28). Assim, a posse de um papel ritual não impede o indivíduo de possuir outro, e “for any specialist role there are degrees of competence and recognition” (1979:28).

A autora chama esse sistema de “estrutura hierárquica”, o que acontece porque os papéis especialistas são associados a uma ordem de nascimento “hierárquica” dos siblings (indivíduos ou grupos):

The birth order of these siblings may be understood as a political order, with the older sibling always having the superior power but, when we look at the specialist roles in isolation from sibling relations, it seems that this political order is only reflected in the outer roles of chief and servant. The position of these roles gives the entire set the appearance of a hierarchical order but, in fact, there is nothing obvious in the intrinsic nature of the middle three roles (dancer/chanter, warrior and shaman) to suggest why they should occur in this particular order (1979:65).

Como explicar a ordem hierárquica da sequência xamã, guerreiro, cantor/dançador (ordem crescente)? Christine Hugh-Jones apresenta duas hipóteses: a primeira, uma hierarquia derivada da associação do conjunto de papéis com a ordem de nascimento (do primogênito ao último a nascer), isto é, “the first treats the set of roles as analogous to five stages in the passage of an individual male through a single descent-group generation” (1979:75). Para essa primeira explicação, a autora explora as seguintes analogias: servo/criança, xamã/iniciado, guerreiro/homem na fase do casamento, dançador-cantor/homem casado (fase da procriação), chefe/homem casado (fase do crescimento dos filhos) (1979:65 e ss.).

A segunda hipótese consiste em afirmar uma organização bilateral simétrica baseada nas inter-relações de três domínios: o chefe e servo inserem-se no domínio político-econômico; o dançador/cantor e o xamã no domínio metafísico; e o guerreiro no domínio orientado para as relações com o fora, o que é externo à sociedade barasana. Assim, Christine Hugh-Jones “treats the set of roles as a model for relating the internal functioning of Exogamous Groups to the range of modes of communication with outside groups” (1979:75). Essa segunda explicação mostra que todos os papéis especialistas são duais, isto é, possuem um aspecto externo e outro interno. Desse modo, do ponto de vista das relações com o exterior, teríamos o seguinte quadro (em ordem crescente de relação com o exterior): servos (sem nenhum contato com o exterior), xamã (responsável pelas agressões metafísicas aos outros grupos), guerreiro (agressão física direta aos outros grupos), dançador/cantor (contato semi-amigável, ambíguo), chefe (organiza e inicia todos os diferentes modos de contato) (ibid:69 e ss.). Eis, portanto, o modelo em seus traços essenciais. Voltemos aos Kubeo.

Com efeito, Goldman (2004) tentou olhar os dados *Hebénewa* a partir da teoria dos papéis especialistas¹⁷. Tal como Christine Hugh-jones para os Barasana, também esse antropólogo não encontrou mais que fragmentos de tal sistema. Com efeito, Goldman (1993; 2004) sistematiza as modalida-

17 A partir de uma leitura do conjunto dos trabalhos de Irving Goldman sobre os Kubeo podemos divisar duas posturas em relação ao problema da hierarquia. Segundo esse autor, os arranjos dos sibs e das fratrias Kubeo são formulados e fundamentados nas *narrativas de origem e formação da humanidade* que, em linhas gerais, fala da viagem de uma Cobra Canoa ancestral que conteria em seu interior a humanidade em gestação, e cuja ordem de emergência (ordem de senioridade) dos primeiros seres do interior dessa Cobra corresponderia à posição ocupada pelos grupos e pessoas kubeo numa escala a qual Goldman se refere por meio da *noção de hierarquia*, arranjo esse que definiria determinadas modalidades de relação entre pessoas no interior de grupos e entre grupos.

Contudo, apesar de notar a presença de *modalidades de relações ditas hierárquicas* compondo a estrutura social kubeo, Goldman reserva na sua primeira monografia (1963) um tratamento secundário a essa questão, afirmando tratar-se de um princípio pouco importante no cotidiano, e que se manifestaria apenas em contextos rituais, ou seja, *sem implicações de ordem econômica e política* para as relações sociais, que seriam marcadas fundamentalmente por um *ethos igualitário*.

Mais de vinte anos depois, no final da década de 1960, Goldman retorna aos Kubeo para nova pesquisa de campo junto a outro grupo: os *Hebénewa*, grupo dito de *alta hierarquia*. Esse novo campo terá implicações ao lugar reservado pelo antropólogo norte-americano ao *problema da hierarquia*, pois, se na primeira pesquisa observou a pouca importância dada ao assunto pelos próprios Kubeo, dessa vez a questão da ordem de senioridade se faz presente cotidianamente nas falas nativas, levando Goldman a reformular a importância dessa noção para a vida social desse povo e concluir que no Uaupés, de modo geral, estaríamos diante de grupos com estruturas sociais atravessadas por relações hierárquicas.

des de relações ditas hierárquicas em três categorias: a) sistema de três classes: sênior, júnior e servos; b) sistema diádico de relações de parentesco (pai/filho; avô/neto; tio/sobrinho); e por fim, c) uma série ordenada de posições rituais que, nos termos desse antropólogo, embora não mais operativas, ainda são lembradas (1993:146): chefes, líderes rituais, xamãs, guerreiros e servos¹⁸. Segundo Goldman, “it is unfortunate (for scholars only) that what appears to have been *the most elaborate expression of hierarchy – namely, the organization of ritual ranks, or, as they have been called, ‘specialist roles’* (Hugh-Jones 1979) – no longer exists anywhere in the Vaupés” (1993:148). Assim, o autor compartilha da tese segundo a qual estaríamos diante de um sistema do qual restam apenas “fragmentos”, isto é, “*only a skeletal infrastructure of hierarchical relations now sustains what had been a total system*. Kubeo recall the existence of the former system and so do the Barasana of the Río Pirá-Paraná” (1993:148). Portanto, “neither the Kubeo nor the Barasana authorities could describe in substantial detail how the older system worked. But we can reconstruct it from proffered recollections, from the remaining forms of these ranks as they are today, and ultimately from our perception of the whole structure of rank that originally contained these ranks” (1993:149). E qual o lugar dos *Yuremawa* e *Yúriwawa* em relação a essa teoria dos papéis?

Em muitas oportunidades, tive conversas sobre relações pretéritas entre grupos e possíveis especialidades. Ouvi com certa frequência relatos de guerra e a afirmação de que os *Yuremawa* e *Yúriwawa* eram guerreiros. O próprio nome do rio Querari, *Kurá Hwriya*, que pode ser traduzido como “rio de sangue”, remete à ideia de putrefação, referência aos cadáveres de guerreiros resultantes dos enfrentamentos no passado entre Kubeo e Tukano. Como especulação, poderíamos nos perguntar se tais falas do passado guerreiro desses grupos não poderiam ser ligadas à função guerreira no sistema de Christine Hugh-Jones. Contudo, não tenho condições de desenvolver tal hipótese, fiquemos apenas com a sugestão.

Como a teoria dos papéis especialistas formulada por Christine Hugh-Jones e recuperada por Goldman para os dados kubeo se articula com os nomes? Muitos *Yuremawa* e *Yúriwawa* compartilham a ideia de que a atribuição de um nome afeta a pessoa, no sentido de propiciar o desenvolvimento de certas habilidades ou capacidades. Assim, alguém pode receber o nome de um poderoso pajé ou conhecedor, como o nome *Kapai*, por exemplo, com o propósito de que tal pessoa venha a ser um grande conhecedor. Pode-se receber, para citar mais um exemplo, o nome *Piada*, mestre de surra no Jurupari, para que a pessoa venha a ser um habilidoso mestre de surras. Tal ideia não é formulada apenas pelos *Yuremawa* e *Yúriwawa*. Encontramos esse aspecto constituinte do nome no cálculo envolvido no momento de sua escolha nas análises que Flora Cabalzar (2010) faz do material tuyuka.

Com efeito, em conversa com Mandu, interlocutor tuyuka, a autora reproduz uma fala em que esse conhecedor explica como se dá a escolha do “nome de benzimento” a partir da expectativa do que a criança pode vir a ser:

Ele por meio da reza pensava,
será que esse menino pode ser *baya* ou rezador?
Concentrava e, se desse bem, rezava para ser *baya*.

18 Curioso notar que a ordem apresentada por Goldman (1993) para os Kubeo difere daquela de Christine Hugh-Jones para os Barasana (1979) quanto à posição do xamã: em Goldman ele vem antes da posição de guerreiro, em Christine vem depois; lembremos que a própria autora já destacava que no caso da ordem desses papéis não é possível ter certeza sobre qual é maior ou menor.

O benzedor já sentia por meio da concentração na reza.
 Para a menina a mesma coisa, será que ela vai ser *yarige pako*¹⁹ totalmente?
 [...]
 Assim a criança é feita por meio da reza.
 [...]
 Para ser bom trabalhador, tem benzimento sim,
 mas é diferente do benzimento para ser *baya*.
 Ao invés de colocar adornos na cabeça,
 já dão seus instrumentos de trabalho, como se já fosse trabalhar.
 Dá o machado e o terçado para trabalhar (não para brigar).
 Hoje pode também benzer para ser bom estudante.
 Hoje em dia que é mais preciso agora, pode benzer também,
 dão como se um aluno estivesse estudando,
 dão um livro, lapiseira, todo tipo de lapiseira, cadernos.
 Dão para ele, para ele pensar em estudar.
 Se o cara fizer assim, ele não vai esquecer nada o negócio de livro,
 todo o tempo vai se lembrar de estudar com livro.
 Bom, tem que rezar também quando ele está pequeno, os alimentos. (Cabalzar 2010:174-175).

Vemos, portanto, o nome produzindo pessoa; “a criança é feita por meio da reza”, diz o interlocutor tuyuka de Flora Cabalzar. Devemos lembrar que, apesar de seu papel central, uma vez atribuído o nome, outras práticas devem ser observadas ao longo da vida para a produção da pessoa.

Avançando nessa análise comparativa encontramos referência a essa capacidade do nome de benzimento atribuído afetar o que a criança virá a ser, ou os atributos e qualidades que ela virá a ter, na etnografia de Rivelino Barreto (2012). Com efeito, esse antropólogo Tukano nos diz:

Em prática, toda criança indígena, do noroeste amazônico, ao nascer recebe um nome do “benzimento de coração” (*heripōra barséke*), nesse caso as nomações dependem de cada etnia. No caso dos tukanos (as) (falante da língua) os nomes são: (homens) *Dóe*, *Yuúpurí*, *Buú*, *Yeparã*, *Arkato*, *æremiri*, *Seribibi*, *Sué*, *Wërsemi*... (mulheres) *Pinroduhigo*, *Duhigo*, *Yeparío*, *Diatho*, *Yustó*... E são nomes hierarquizados, ou seja, são uma sequência de nomes se estabelecendo de irmãos maiores para irmãos menores, a princípio os irmãos menores não podem obter nomes de direito dos irmãos maiores. Lembrando que os nomes que apresentamos não estão em ordem, mas apenas para mostrar os nomes e esclarecer mais a questão. Em outras palavras, no dia em que o *kumu* benze “coração da criança” a criança recebe o nome que o *kumu* revela, e tradicionalmente era nesse dia que também acontecia a revelação que aquela criança seria futuramente, isso com inspiração do benzimento realizado pelo *kumu*. Mas complementando essa questão e trazendo exemplarmente os nomes em destaque, *Dóe*, por exemplo, tinha como função (vocação) a de ser chefe da maloca, e precisamente era um grande *kumu*, enquanto que *Yuúpurí* é o magnata de *Uúkunse*; *Buú*, por sua vez, é o mestre de música e muitas vezes também um grande *kumu*, enquanto que *Yeparã* se destaca como *Yái* (pajé), claro outros nomes também trazem seus destaques de funções e domínios em vários aspectos do conhecimento tukano. Em termos precisos, vamos nos concentrar para dar

19 Termo tuyuka para “dona da alimentação” (Cabalzar 2010:174).

exemplo mais claro destacando os integrantes tukano do sib *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* de São Domingos Sávio, começando por Eremundo *Buuú* (com isso podemos se estender a várias gerações da ancestralidade do referido sib) que era um magnata *kumu*. Seus filhos foram *Dóe* e *Yarka Yai*, o primeiro era um renomado chefe da maloca, um *kumu*, e, portanto, um grande detentor de *Uúkunse*, enquanto que seu irmão *Yarka Yai* era um grande *Yai* (pajé), mas que não se destacava como detentor de *Uúkunse*. Os filhos de *Dóe* se chamaram *Yuúpuri* (1º filho) e *Yeparã* (2º filho). O primeiro filho tornou-se um *kumu*, enquanto que o segundo tornou-se *kumu* (benzedor) e *yai* (pajé). Seguindo *Yeparã*. Os filhos de *Yeparã* (Manoel Kuriano) vamos citar apenas dois, se chamaram *Dóe* (José Barreto) e *Yuúpuri* (Luciano Barreto), o primeiro se tornou um grande *Bayá* (mestre de música) e o segundo se tornou um renomado *Kumu* (benzedor), nesse caso existe desavença. É mais ou menos esta dinâmica que ocorre seguindo a ordem do “benzimento do coração” da criança indígena, e vale ressaltar que a virtude de uma criança indígena em se tratar do “benzimento do coração” são variantes, portanto, não estão limitados a tornarem-se *Yai*, *Kumu* ou *Bayá*, a capacidade de ser tukano ou ser indígena varia muito, assim por exemplo, um tukano pode estar destinado através do “benzimento do coração” para ser um bom pescador, caçador, trabalhador, mulherengo, brincalhão, isolado, etc. Significa dizer que essa questão também é amplo e complexo, mas possível de ser compreendido (2012:66, nota 29).

Rivelino Barreto sustenta a existência de certa ordem na distribuição dos nomes, “são hierarquizados”, afirma o autor, querendo com tal noção indicar que se trata de “uma sequência de nomes se estabelecendo de irmãos maiores para irmãos menores”. Tal afirmação coincide com o modo como Luiz Gilberto descreve os *pupui amiya kubeo*, os quais, como vimos, remeteriam a determinadas posições numa escala de irmão maior e menor, posições essas assentadas numa espécie de distribuição de potência ou “força” do nome. O nome, para Rivelino, tal como vimos no material Tuyuka analisado por Flora Cabalzar, faz a pessoa.

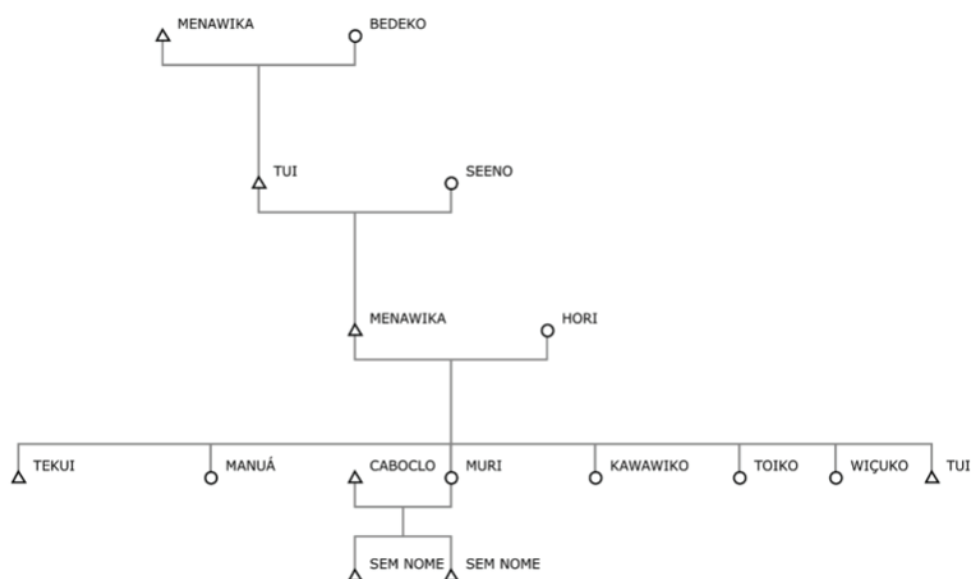
Contudo, apesar desse papel na produção de pessoas, suas capacidades e habilidades, a constatação geral nos dias de hoje, frequentemente enunciada pelos *Yuremawa* e *Yúriwawa*, parece ser que tal dimensão da atribuição dos nomes não é mais levada a sério pelas atuais gerações. Aqui, vale lembrar que também entre os Tuyuka, Flora Cabalzar notou algo semelhante no que diz respeito ao cálculo envolvido na escolha do nome a ser atribuído, implicando, nos termos da autora, em “reajustes cosmopolíticos”:

Dentre tantas mudanças que os índios citam ao falar destes seus saberes ou cultura (entre “saberes maiores que ainda temos e aquilo que já perdemos”), uma segunda motivação deste capítulo é *a idéia corrente entre alguns conhecedores, de que os benzedores de hoje, em comum acordo com as famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor* (como *baya* ou dançador, *basegt* ou benzedor, *yuaamt* ou entoador cerimônia (também *wederige higt*); *básegt* ou protetor de doenças da Casa em Festa). *Desse modo, dizem evitar os grandes riscos que se corre quando se possui saberes maiores sem, entretanto, dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção e incrementação. Agências nesse sentido, de reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, são aqui entendidas como reajustes cosmopolíticos no âmbito da hierarquia e fabricação do corpo* (Cabalzar 2010:80, itálico meu).

A noção de que *pupui amiya* produz a pessoa *Yuremawa* ou *Yúriwawa*, por sua vez, nos remete também ao tema da patrilinearidade. Com efeito, segundo certa imagem tradicional da patrilinearidade os nomes dos ancestrais e o pertencimento ao grupo passam por linha paterna. Como formula Stephen Hugh-Jones (2002) a partir da análise do material tukano, os nomes constituem a essência imortal do clã, ao lado do sêmen do pai, responsável pelos ossos da pessoa, que carregariam capacidades subjetivas e espirituais; a atribuição de nome e a procriação constituem, portanto, aspectos da construção da pessoa como membro de um clã. Em meu trabalho com os Kubeo encontrei alguns casos de filhos de pais brancos que moram com mãe kubeo, e são considerados como *Yuremawa* ou *Yúriwawa*, tendo como um dos elementos centrais na expressão desse reconhecimento a atribuição de *pupui amiya* próprio ao grupo, em geral dado pelo avô materno. Há muitos casos também de filhos que não recebem o nome do pai, seja porque o genitor faleceu, ou porque não foi reconhecido ou criado pelo pai. Aqui, o caso mais comum é aquele de filho de mulher indígena com homem branco.

Segundo Luiz Gilberto, quando uma mulher indígena tem filho com branco, o “nome de benzi-mento” é dado pelo avô materno, mas isso não é o “correto”. Esse nome não tem a mesma “energia” – para usar o termo de Luiz Gilberto, ou “potência”, pensando a partir de sugestão de Lolli (2010) –, que tem o nome dado pelo avô de pai indígena; é antes uma “imitação”, uma “cópia”, não é “original”. Esse é um assunto delicado, em geral envolve relações extraconjugais, relações sobretudo com militares, que muitas vezes deixam a mãe sozinha etc. Mas cito um caso envolvendo tal tema, que penso não afetar negativamente meus interlocutores, e fundamenta o argumento que estou avançando aqui. Segue um diagrama que comentarei a seguir.

Muri (*pupui amiya*), a terceira filha do indígena *yuremawa* em questão (*Menawika*), casou-se com um soldado proveniente de São Gabriel da Cachoeira, que prestava serviço temporário no PEF de Querari. Desse casamento tiveram dois filhos. Quando conversei com o pai de *Muri* a respeito do *pupui amiya* de seus netos, ele me disse, em tom de brincadeira, “eles são filhos de caboclo, pai misturado”; e afirmou que as crianças seriam “consideradas” (no sentido de “consideração”/*puedaino*) como Kubeo e, embora ainda não tivessem recebido *pupui amiya*, estava certo que seu pai – bisavô das crianças – daria os nomes (ver diagrama abaixo).



Esses dados parecem confirmar a tese enunciada por Andrello (2014) segundo a qual “o caráter patri dos clãs não é assegurado automaticamente com a concepção ou o nascimento. Não se trata de um dado a priori, mas de uma qualidade propiciada por um processo de reciclagem de nomes ancestrais” (:3), o que leva esse autor a afirmar que, neste caso, “ao invés de regra de descendência, talvez seja mais apropriado falar em produção de ascendência, isto é, não se trata de algo dado, mas sim de algo a ser construído permanentemente” (idem). Eis, portanto, que o nome, além de produzir qualidades/capacidades/habilidades, também faz da pessoa um(a) *yuremakα/yuremakó*, ou *yuriwakα/yuriwakó*.

Aqui, vale insistir novamente na comparação com outros materiais. Encontramos formulação próxima a de Andrello em Rivelino Barreto, que nos diz:

Em outras palavras, é a descrição de uma linha de pensamento patrilinear, no caso a linha não é uma linha de sangue, não é uma linha de filiação nos termos dos antropólogos, é uma linha de *barsesé*, *heripora barsesé*; sendo que a vigência da patrilinearidade no noroeste amazônico não se condimenta como linha de sangue, mas sim da linha de fala, de nome (2012: 62).

Portanto, não estaríamos diante de “linhas de sangue” ou transmissão de substância, mas antes, na precisa formulação de Rivelino, “linhas de fala, de nome”. A expressão usada por Rivelino não poderia ser mais apropriada se lembrarmos da associação *kubeo* entre *pupui amiya*, língua e *umé*; ao nomear, que se dá por meio da fala (voz), “estabiliza-se” o *umé* (Goldman 2004:349), a pessoa passa a compartilhar da “energia” ou “vitalidade” – nas traduções oferecidas por Luiz Gilberto para *umé* – do grupo, “energia” essa que do ponto de vista metafísico²⁰ faz o grupo (Goldman 2004:345 e ss.).

Considerações finais

O *pupui amiya* se insere, portanto, num complexo de práticas e cuidados relacionados à produção da pessoa por meio do manejo do *umé*, bem como produção de grupos, dado que a construção da ascendência parece se realizar com a atribuição de *pupui amiya*, constituindo-se assim “linhas de fala, de nome”. O *pupui amiya*, assim entendido, aponta para uma política onomástica que supõe uma concepção agentiva da linguagem, na qual nomes provenientes de personagens míticos operam sobre a vitalidade-energia (*umé*) que anima os seres humanos, conformam pessoas e determinam capacidades e habilidades. Além disso, o nome também se insere numa escala de “consideração” ou “respeito” devido a pessoas e grupos, distinguindo assim os “irmãos maiores” dos “irmãos menores”, isto é, remete aquilo que a literatura chamou de relações hierárquicas, a saber, a diferenciação de pessoas e grupos segundo uma ordem de senioridade. Vê-se, portanto, como uma política onomástica parece estar na base do uso e manejo de categorias de designação de si e do outro como mecanismo de produção de diferenças no alto rio Negro.

Diego Rosa Pedroso é mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

20 Em sua monografia sobre os Kubeo *Hehénewa* (2004), Irving Goldman faz largo uso do termo “metafísica”, que, segundo esse autor, designa o pensamento kubeo acerca de entidades abstratas como *umé* e as regras de seu manejo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- ANDRELLO, Geraldo. 2014. *Peixes e pessoas: reflexões sobre o parentesco tukano*. Ms.
- ANDRELLO, Geraldo. 2016. Nomes, posições e (contra) hierarquia. Coletivos em transformação no alto rio Negro. *Ilha – Revista de Antropologia* 18:57-97.
- ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- BARRETO, João Rivelino Rezende. 2013. *Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das Comunidades*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.
- CABALZAR, Flora F. S. D. 2010. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pléiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 2002, 8(2):45-68.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.
- GOLDMAN, Irving. 1993. Hierarchy and Power in the Tropical Forest. In *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, ed. J. S. Henderson e P. J. Netherly. Ithaca: Cornell University Press.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hebénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB.
- LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas Jurupari (Tí)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PEDROSO, Diego Rosa. 2019. *O que faz um nome: etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- REICHELDMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.

RODRIGUES, Raphael. 2019. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. Tese (Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos).

ROCHA, Pedro. 2007. *Bahsare Wamã*. Parentesco e onomástica na Bacia do Uaupés. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VALENCIA, Simon. s/d. *Los Yuremawa*. Mitú. Ms.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “Appendix to chapter 4: On Tukanoan Onomastics: four remarks and a diagram”. In: *The Anthropology of Names and Naming*, ed. G. Vom Bruck e B. Bodehorn. Cambridge: Cambridge University Press.

A POTÊNCIA DO NOME: POLÍTICA ONOMÁSTICA NO RIO UAUPÉS (AM)

Resumo: Neste artigo proponho uma análise dos nomes pessoais no alto rio Negro. Especificamente, detenho-me nas falas e práticas dos Kubeo do alto Uaupés brasileiro acerca do *pupui amiya*, noção comumente traduzida no português local como “nome de benzimento”. Argumento que uma política onomástica assentada em certa concepção agentiva da linguagem pode ser divisada nas práticas de atribuição do nome, bem como nas formulações acerca de sua substância metafísica.

Palavras-chave: Linguagem; política; onomástica; Alto rio Negro; Kubeo.

THE POWER OF A NAME: ONOMASTIC POLITICS IN THE RIO UAUPÉS REGION (AMAZONAS/BRAZIL)

Abstract: In this paper, I propose to analyze the personal names in the Upper Rio Negro. Specifically, I focus on what the Kubeo from the Upper Uaupés of Brazil do and say about the *Pupui Amiya*, which is usually translated in the local Portuguese language as “nome de benzimento”. I argue that an onomastic politics based on the agentive idea of language can be identified both in the name attributing practices and in the statements about its metaphysical substance.

Keywords: Language; politics; onomastic; Upper Rio Negro; Kubeo.

RECEBIDO: 18/11/2019

APROVADO: 02/03/2020

DOSSIÊ

Kuambü: poética e política em uma festa xinguana¹

ANTONIO GUERREIRO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP), CAMPINAS/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-2986-3622](https://orcid.org/0000-0002-2986-3622)

MARINA PEREIRA NOVO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP), CAMPINAS/SP, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9843-4258](https://orcid.org/0000-0002-9843-4258)

Introdução

O objetivo deste artigo é discutir algumas relações entre poética e política entre os Kalapalo, um povo de língua karib do Alto Xingu (MT, Brasil), a partir de cantos pertencentes a uma festa chamada *kuambü*. Distintamente de outros rituais da região, com repertórios fixos e muitas vezes em outras línguas, o *kuambü* tem como cerne a composição individual e improvisada de cantos feitos ao mesmo tempo para ferir e divertir, atacar e se defender, zombar e alegrar. Eles geralmente lidam com temas espinhosos da vida cotidiana, das relações intra- e inter-aldeias, e das relações com os não indígenas. Tais cantos mobilizam relações que fazem e desfazem alianças características da política xinguana (Franchetto 1997) e podem ser vistos como reflexões críticas sobre os desafios da contínua criação da socialidade de uma aldeia. Os próprios Kalapalo dizem que o *kuambü* “é como a política”, porque as pessoas “discutem” e “querem mostrar quem está certo”. Mutua Mehinaku também argumenta nessa direção, sugerindo que, no *kuambü*, é possível “sentir como a política é feita por meio do canto no exercício da liberdade de criticar” (Mehinaku 2010:85). Do que seria feita, então, essa política, e como ela pode ser descrita a partir da criatividade poética e performática característica desse ritual? O *kuambü* nos convida a realizar um deslocamento de foco dos estudos sobre a política alto-xinguana, e sobre as políticas ameríndias de

¹ Agradecemos à leitura atenta do manuscrito por Bruna Franchetto, que levantou questões e comentários valiosos, os quais foram incorporados à versão final deste texto. Também agradecemos a leitura dos/as pareceristas anônimos/as, que apontaram questões importantes para a finalização do artigo e para reflexões futuras. Pesquisa financiada pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP (Processos no. 2012/20200-1; 2018/07747-8; 2013/26676-0; 2018/25900-8)

modo mais amplo. Enquanto a antropologia política xinguanas e das terras baixas vem tradicionalmente se ocupando dos problemas da chefia, do poder e do Estado, o *kuambü* dá acesso a elementos de uma “micropolítica” da vida cotidiana, indispensável para a contínua produção da vida coletiva.

Este trabalho está centrado no *kuambü* enquanto um gênero verbo-musical e tem como foco apenas um conjunto limitado de cantos. Apesar de já termos visto filmagens feitas pelos Kalapalo e outros xinguanos e contarmos com descrições de interlocutores sobre essa festa, esse ritual não é feito há mais de dez anos na aldeia Aiha, a maior aldeia Kalapalo, onde a pesquisa vem sendo conduzida². Por essa razão, aspectos de sua organização e de sua performance serão, aqui, deixados de lado. Nos limitamos a descrever e traduzir alguns de seus cantos, procurando identificar e discutir elementos-chave de sua forma poética, de sua semântica e de sua pragmática.

Uma festa ambígua

Os Kalapalo são um dos grupos que vivem na região conhecida como Alto Xingu, habitada por uma dezena de povos pertencentes a diferentes agrupamentos linguísticos. Estes povos compartilham um conjunto de valores que orientam a produção de pessoas, as relações nos grupos locais e as relações supralocais que, por sua vez, marcam uma diferença entre a “gente xinguanas”, que cultivava um *ethos* de não agressividade pública, e seus vizinhos a leste e ao norte, tidos como “bravos” pela prática da guerra (Basso 1973; Franchetto 2011; Franchetto & Heckenberger 2001; Gregor 1990; Menezes Bastos 1983).

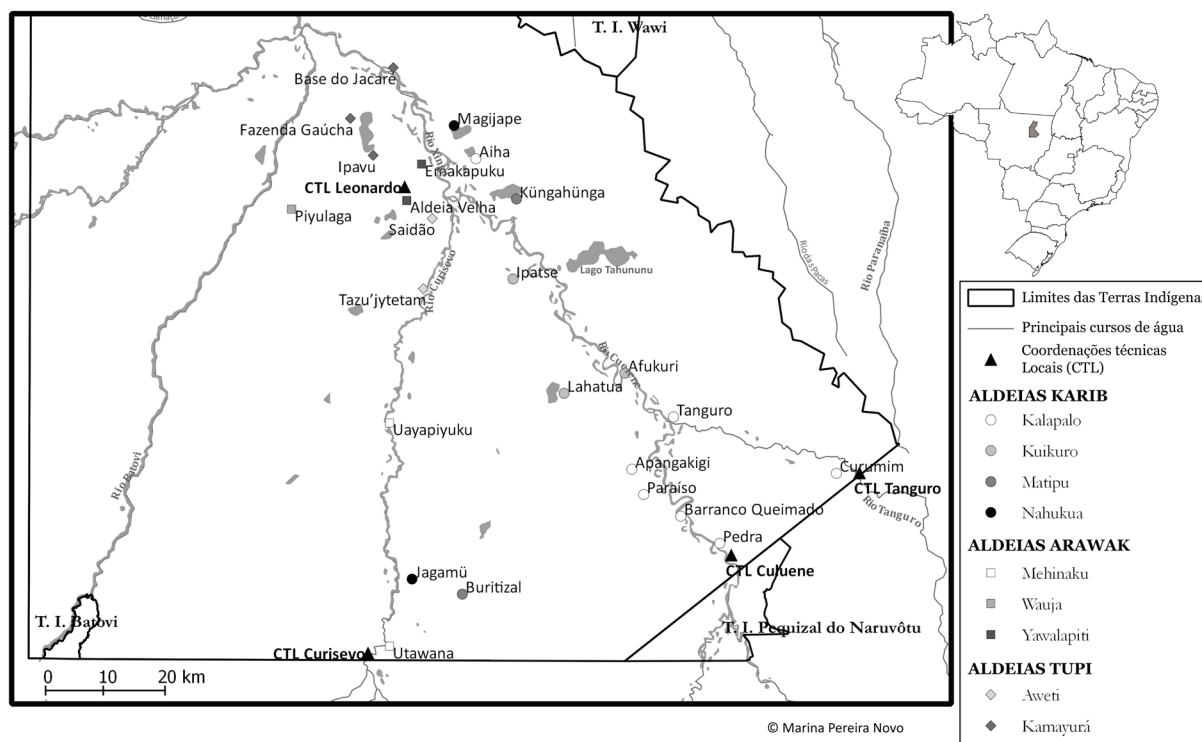


Figura 1: mapa do Alto Xingu. Fonte: Marina Pereira Novo.

2 Não obstante, ocorreu um *kuambü* em uma pequena aldeia kalapalo em 2017, e a festa continua ocorrendo entre outros povos alto-xinguanos.

O *kuambü* é um dos vários rituais de máscaras³ realizados pelos alto-xinguanos e, como tal, está associado a um processo de adoecimento, diagnóstico e cura mediado pelo xamanismo (Barcelos Neto 2008). Quando alguém tem sua alma raptada por um “Hiper-Ser”⁴ (*itseke*), a cura depende de um processo que envolve a identificação do espírito causador da doença e a realização de um ritual para ele. Alguns desses Hiper-Seres possuem rituais próprios, enquanto outros, que não possuem festas específicas, podem aparecer para o doente durante o sonho, ou para o xamã durante o transe, utilizando máscaras de alguma festa. Este é o caso do *kuambü*, que não é um Hiper-Ser em particular, mas um tipo de máscara usada por seres aquáticos. Caso o Hiper-Ser causador da doença de alguém apareça utilizando essa máscara, é um sinal de que essa festa deve ser realizada. A festa “domestica” o Hiper-Ser, antes agressor, transformando-o, por meio da oferta de alimentos, bebida e da performance ritual, em um parente adotivo do ex-doente: o doente se torna dono/pai das máscaras.

Imagens de máscaras do *kuambü* estão presentes na literatura desde os relatos de Karl von den Steinen (1940) e, até onde sabemos, trata-se de uma festa realizada por todos os povos alto-xinguanos, e também pelos Bakairi, que viveram na região do Alto Xingu até o início do século XX (Barros 2003).

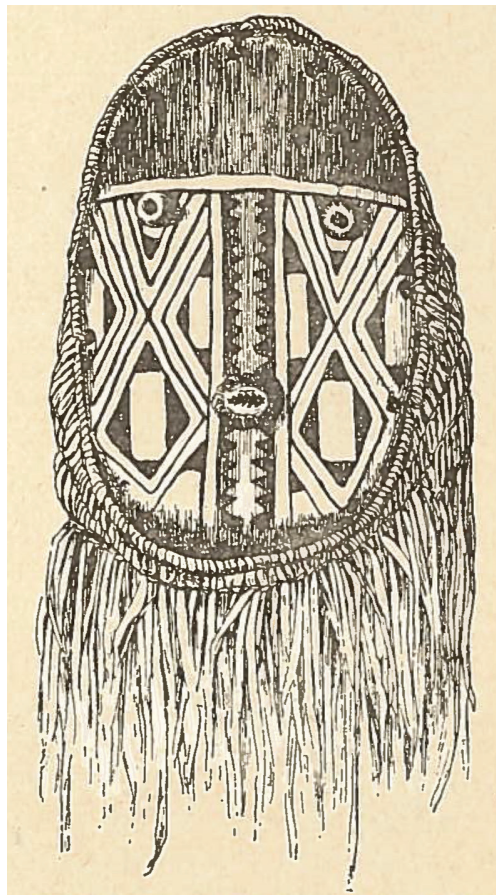


Figura 2: máscara do *kuambü*, registrada por Von den Steinen (1940: 401) entre os Aweti em 1887.

3 Apesar de tratarmos aqui todos esses rituais como “rituais de máscaras”, alguns deles possuem outros tipos de apetrechos, que podem ser saíotes de palha, chocalhos, flautas ou clarinetes. Retomaremos essa questão adiante.

4 Seguimos aqui a proposta de tradução de Bruna Franchetto (2018), que coloca em primeiro plano o caráter “excessivo” desses seres – muito grandes ou muito pequenos, muito distantes, excessivamente poderosos, com alguma característica corporal exacerbada, etc. Outra tradução comum na literatura para *itseke* é “espírito”.

A primeira descrição desta festa no Alto Xingu foi feita entre os próprios Kalapalo, por Ellen Basso. Segundo ela, no *kuambü* “the effective structure of social life is gradually eroded by the conditions of a performative process that ends in a remarkable display of anarchic chaos” (Basso 1985: 258). Basso destaca que o ritual contrasta com outros pelo fato de que ele enfatiza “the individuality of each performer and personal antagonisms revealed by gossip” (Ibid, loc. cit.). Ao invés das performances focalizarem na beleza da musicalidade de tradições coletivas de cantos, como em outras festas, elas colocam em primeiro plano “fofocas”, “palavras ruins” (Ibid:259). Trata-se de um repertório de cantos que não é fixo, mas criativamente renovado a cada vez que a festa é realizada. Assim, pode-se cantar tanto “cantos dos antigos” quanto cantos criados pelos próprios cantores para aquela ocasião específica.

Seja qual for o caso (mas principalmente quando se trata de cantos “novos”), os cantos podem provocar *raiva, vergonha e dor*. Ao mesmo tempo, uma caracterização caricata dos cantores adiciona graça ao ritual, amenizando ou oferecendo um contraponto à gravidade dos assuntos dos cantos. Basso descreve, por exemplo, como pessoas acusadas de serem sovinas dançavam e cantavam carregando inúmeros objetos pessoais, pendurados no corpo ou amarrados em bastões, e como o parente de um homem perseguido por feitiçaria uma vez se vestiu com partes de um uniforme militar e dançou apontando uma arma para as pessoas. Como ela diz, “(...) there is no attempt to make oneself a beautiful ritual object (as is done during other rituals). During the Kwambü, people try to embarrass the gossipers by appearing as innocently absurd as possible” (Basso 1985:260). Ainda assim, uma tônica agressiva se sobrepõe, evidenciada tanto pela dinâmica das canções (as pessoas podem compor cantos para responder a canções de acusação dirigidas a elas, produzindo disputas poéticas), quanto por elementos da estética corporal (como o ato de portar signos de agressividade, como arcos, espingardas ou, no caso das mulheres, pesadas mãos de pilão).

Franchetto também apresenta e comenta alguns cantos *kuambü* entre os Kuikuro (outro povo de língua karib, do Alto Xingu) e argumenta que eles se situam em um contínuo em relação à fala, que “está presente, embora constrangida na estrutura e forma poéticas” (Franchetto 1986:250). Esta fala, diferentemente das falas bonitas da praça (os discursos rituais dos chefes), e dos cantos multilíngues e pouco inteligíveis dos rituais interaldeias, gravita em torno de assuntos particulares, como as relações entre amantes e a fofoca (Ibid:265; 267). Franchetto sugere que o *kuambü* seria um “carnaval entre muros” (Franchetto 1997:59), em que as pessoas se apresentam fantasiadas, personificando alegorias do que criticam. Os motivos seriam “mexericos” sobre “amores e amantes, adultérios, feitiçaria, os problemas da afinidade, a presença dos brancos” (Ibid, loc. cit.), uma trama pela qual “se tece a política intra e inter-aldeias nos jogos faccionais em que se articula a disputa pelo prestígio e pelo poder” (Ibid:62).

Outra discussão sobre essa mesma festa, na sua versão aweti (tupi), foi feita por Marina Vanzolini (2015). Os Aweti chamam a festa de *morezowagetu*, que a autora traduz como “debate”. Essa tradução chama atenção para a organização dos cantos na forma frequente de diálogos, geralmente de tom conflituoso, que ocorrem em vários níveis: internamente aos cantos, com a citação de fofocas e acusações das quais o cantor procura se defender; e entre o compositor de um canto de acusação e seu acusador, que pode responder por meio de outro canto (Vanzolini 2015:332). Vanzolini apresenta traduções de cantos executados por homens e argumenta que eles tratariam de dois temas: relações amorosas e acusações de feitiçaria (Ibid:328). Ela destaca a centralidade de uma oposição entre os gêneros em cantos com

ambos os temas, pois mesmo naqueles sobre feitiçaria “É comum as mulheres aparecerem no papel de acusadoras, ou eventualmente na figura de uma filha que foi ou será vítima de feitiçaria, ou da amante que sentirá saudade do cantor, quando este for embora em decorrência das acusações” (Ibid:329).

O caráter generizado do ritual apareceria no modo como os homens e mulheres aweti dançam: os primeiros, portando sua flecha/pênis⁵, e as segundas, com mãos de pilão (objetos que, como nota Vanzolini, também lembram a borduna, principal arma dos Aweti antes da xinguanização). Logo, “Homens e mulheres assim ‘armados’ sugerem que a oposição entre acusadores e acusados tematizada em quase todos os cantos pode ser análoga a uma oposição entre os sexos” (Ibid:332). Esta festa tematizaria, portanto, a feitiçaria como parte de uma “guerra” entre homens e mulheres que se desenrola desde o tempo mítico, quando os primeiros tomaram delas as flautas sagradas e o domínio sobre a vida pública/ritual, relegando as mulheres à periferia e ao domínio do parentesco. Recorrendo a mitos sobre a vida no tempo em que as mulheres eram donas não só das flautas, mas de todos os bens culturais, e de como o roubo dos instrumentos rituais é vingado pelas mulheres no ritual do Jamurikumã⁶, Vanzolini argumenta que os mitos representam a socialidade feminina como uma na qual inexistem distinções, enquanto a socialidade do ritual seria, ao contrário, aquela capaz de produzir macrodistinções (entre humanos e não humanos, homens e mulheres, entre os diferentes grupos alto-xinguanos, entre os grupos que partilham uma mesma vida ritual e inimigos, etc.). Enquanto aos homens caberia, desde o roubo, produzir as diferenças da vida social por meio do ritual, às mulheres caberia produzir o parentesco, um modo de identificação marcado pela intensa circulação de coisas, palavras e substâncias. Contudo, como argumenta a autora, esse processo de identificação nunca é completo, e o parentesco revela uma face perigosa, que por meio da inveja, do ciúme e da proximidade excessiva, pode se converter em feitiçaria. “A guerra entre os sexos em torno do feitiço expressa nos cantos rituais de *morezowagetu* pode ser entendida, desse modo, como mediação insolúvel – infinito debate – entre o modo relacional próprio ao parentesco e à feitiçaria, e o modo relacional próprio ao ritual e à vida pública” (Ibid:338). O ritual apresentaria, de forma controlada, fraturas da vida cotidiana, do parentesco, como parte dos problemas de se tentar conciliar a socialidade masculina com a socialidade feminina, a socialidade do ritual com a do parentesco.

O argumento de Vanzolini parece tocar no ponto central do *kuambü* e abre uma agenda de investigações que ainda precisam ser conduzidas sobre as relações entre gênero, parentesco e política no Alto Xingu. Neste artigo, pretendemos dialogar com este argumento, explorando outras qualidades do *kuambü* que parecem importantes para ampliar sua compreensão: a primeira refere-se à presença marcante de outros temas nos cantos kalapalo, como a chefia e os brancos, para além das relações amorosas e da feitiçaria já apontadas na literatura; outra, refere-se à poética própria aos cantos *kuambü*, que apresentam uma estrutura muito similar, um vocabulário recorrente e fórmulas que permitem a sua contínua variação/invenção; e, por fim, o modo como este ritual mobiliza afetos contraditórios, como alegria e dor, graça e raiva, articulando-se, por meio deles, à micropolítica da vida cotidiana, algo que pode ser explorado pela constante referência dos cantores aos contextos de composição e execução original de cada canto.

5 Pois “flecha” e “pênis” são designados em aweti por uma mesma palavra. O mesmo vale para o kalapalo e as demais variedades do karib alto-xinguanos.

6 Ritual em que as mulheres ocupam o centro da aldeia, performando cantos e danças. Para uma etnografia deste ritual, ver Mello (2004).

Cantar para outros, cantar sobre si

Como a maioria dos rituais realizados pelos Kalapalo, o *kuambü* foi aprendido de Hiper-Seres. Aposa era um grande xamã kalapalo, que viveu na aldeia Hagagikugu (“Lugar de Seriemas”). Ele era “parente de Hiper-Seres” (*itseke hisuütngü*), como são os xamãs capazes de entrar em transe. Mas Aposa era especial e não precisava entrar em transe para interagir com os espíritos. “Com seu próprio corpo” (*tihü ake*), como se diz, ele ia até suas moradas. Ele costumava ir até o fundo das águas buscar comida e bebida, que ofertava para as pessoas como “o beiju dos seus irmãos” e “o mingau de seus irmãos”. Ele tinha uma filha, já adulta e casada, chamada Kügümbü, que também se tornou xamã. Assim como seu pai, ela transitava livremente no mundo dos espíritos. Um dia, ela foi para o fundo das águas buscar comida. No centro da aldeia dos peixes, viu ali alguns casais de máscaras e ouviu seus cantos: *jakuikatu*, *kuambü*, *müma* e *piju*. Depois de ver a dança dos seres aquáticos mascarados, ela voltou para sua aldeia. No dia seguinte, ela conversou com o chefe e disse ter encontrado algo “divertido”. Ela contou para o chefe sobre as festas, que depois anunciou à aldeia que “nossa irmã” lhes mostraria “nossos Hiper-Seres”. Kügümbü foi ao centro da aldeia, e explicou às pessoas como fazer as máscaras. Depois de prontas, as máscaras foram pintadas: as máscaras-homens (maridos) de preto, com jenipapo, e as máscaras-mulheres (esposas) de vermelho, com urucum. Em seguida ela cantou os cantos de cada uma delas, começando com *jakuikatu*. Somente depois ela apresentou *Kuambü*, com o seguinte canto⁷:

Meu semelhante, meu semelhante, meus semelhantes
Meu semelhante, meus semelhantes
Veja só, veja só, veja só, veja *kuambü*
Veja o que eu vi, meu semelhante
Meu semelhante, meu semelhante, meus semelhantes
Meu semelhante, meus semelhantes
Uma aparição, uma mascarada [*undube*], veja só
Veja *kuambü*
Veja o que eu vi, meu semelhante
Uma mascarada do fundo das águas, veja
Veja *kuambü*
Veja o que eu vi, meu semelhante
Meu semelhante, meu semelhante, meus semelhantes
Meu semelhante, meus semelhantes

Nesse canto, *Kügümbü* (o cantor chamou a atenção para a proximidade entre seu nome e o nome da festa) apresenta o *kuambü* como um *undube* dos peixes. Optamos por traduzir *undube* por “mascarada”, e não apenas por “festa” (como é comum), porque nem toda festa é *undube*. Ao mesmo tempo em que é o nome de uma festa específica (ver Novo 2018), o termo *undube* pode ser utilizado para fazer referência a qualquer atividade ritual que envolva Hiper-Seres e apetrechos rituais (em sua

7 Por se tratar de um conhecimento ritual valioso, este canto não será transcrito em kalapalo. Apresentamos apenas uma tradução, reduzindo ao mínimo as repetições paralelísticas.

maioria, máscaras, mas também podem ser flautas, clarinetes ou outras “vestimentas”, como no caso da festa chamada *undube*, cujos apetrechos utilizados são saiotos de palha). Muitos desses eventos são, efetivamente, considerados “festas” pelos Kalapalo, mas alguns não o são, pelo fato de não possuírem cantos em sua execução e, por isso, não “alegrarem” as pessoas. Assim, os *undube* de Ahasa (Hiper-Cabaça Canibal) e Atugua (Hiper-Redemoinho), por exemplo, *não* poderiam ser chamados de “festas” (*ailene*), segundo os Kalapalo. Ainda que não se tratem, portanto, exclusivamente de eventos em que se usa máscaras, optamos pelo termo “mascarada” por entender que possibilita tratar desses rituais sem generalizar a forma-festa para além de onde ela realmente é aplicável. Em paralelo a isso, apesar da grande sobreposição entre o que a antropologia costuma chamar de ritual e o que os povos indígenas costumam chamar de festa (Perrone-Moisés 2015), preferimos seguir usando um conceito específico de ritual para recobrir todos os eventos (sejam festas ou não) nos quais formas relacionais tidas como antagônicas são sobrepostas, produzindo contextos interativos complexos próprios para a ação ritual, dos quais esta extrai sua eficácia (Berthomé & Houseman 2010; Houseman & Severi 1998).

A narrativa esclarece que o *kuambü* é parte de um conjunto de mascaradas aquáticas que deveriam ser tratadas em conjunto, mas infelizmente não dispomos de dados para tanto. Cabe apenas destacar que a socialidade dos peixes é frequentemente comparada à socialidade dos humanos, em oposição às socialidades dos animais terrestres (inimigos/afins potenciais dos vivos) e das aves (inimigos/afins potenciais dos mortos). As festas aquáticas são, em sua maioria, festas que põem em evidência a socialidade do grupo local, e o *kuambü* não é diferente. Ao final do artigo apontaremos sugestões de comparação com outros rituais alto-xinguanos.

Os cantos analisados a seguir formam parte de um *corpus* de 80 cantos documentados com um cantor e uma cantora da aldeia Aiha, dos quais 54 foram transcritos, traduzidos e analisados. Todos os cantos documentados estavam acompanhados de explicações sobre seus sentidos e contextos de composição, que servem de pano de fundo para os argumentos aqui apresentados. As transcrições e traduções foram feitas por Yamalui Mehinaku, e posteriormente revisadas pelos autores com Ugise Kalapalo, com participação pontual de outros colaboradores kalapalo. O que se segue deve ser visto apenas como ensaios de tradução, ainda em fase experimental.

Como já foi dito, o centro das atenções do *kuambü* é formado por canções que tocam em temas sensíveis das relações pessoais. Compostos na língua dos executores e ouvintes, eles contrastam com a maioria dos cantos rituais alto-xinguanos, que são em línguas ininteligíveis para os Kalapalo, como arawak ou tupi. Mesmo para os falantes dessas línguas, os cantos possuem conteúdos semânticos limitados, e sua ênfase recai sobre seus contornos rítmicos e melódicos. Já os cantos de *kuambü*, como são abertos à composição individual e construídos como provocações/autodefesas, estão entre os poucos que podem ser compreendidos – como também é o caso do *toló*, conjunto de cantos femininos de origem kalapalo⁸. Eles também diferem de outros repertórios por seu modo de organização. A maioria das

8 Trataremos mais desse gênero de cantos adiante. Para análises do *toló*, ver Franchetto (1997, 2018) e Franchetto e Montagnani (2011).

canções e músicas instrumentais xinguanas está organizada em conjuntos formados por suítes. Esses conjuntos são fechados, e as peças de cada suíte (*gepa*) são organizadas em uma ordem, assim como as suítes podem, dependendo do ritual, ser ordenadas entre si (Fausto, Franchetto & Montagnani 2011). Peças musicais organizadas dessa forma são *tinapisinhü*, “ordenadas” ou “enfileiradas”. Já o conjunto de canções do *kuambü* é aberto a frequentes invenções, e as peças não formam conjuntos nem são ordenadas – são tratadas, portanto, como *tapebagalingo*, “espalhadas”. Por fim, se nos repertórios fechados de outros rituais as canções são atribuídas a seres míticos ou coletivos, no *kuambü* a autoria das canções é individual, podendo ser compostas e executadas tanto por homens quanto por mulheres. Em termos de sua organização, portanto, ele representa o avesso dos rituais multicomunitários.

Alguém pode compor um canto questionando, ou ridicularizando, o que outro disse sobre ele/a ou algum parente, ou expondo alguma ação reprovável. As acusações são feitas sempre de modo indireto, sem explicitar a quem se dirigem. Todavia, para qualquer ouvinte que conheça o contexto de sua composição, os alvos são facilmente identificados. Também é possível compor cantos fazendo caricaturas de si mesmo ou de outros, apenas para provocar o riso da audiência. Alguns desses cantos podem cair nas graças do público, tornando-se conhecidos em aldeias vizinhas. Ao fazê-lo, podem ser lembrados e executados no futuro, em outras festas. Nesses casos, a autoria dos cantos é sempre lembrada. Há ainda cantos muito antigos, cuja autoria é desconhecida, mas que permanecem na memória coletiva e são acompanhados de exegeses que revelam seu sentido original e seu contexto de composição. Com efeito, a quase totalidade dos cantos registrados foram compostos por *outras pessoas*: o cantor disse nunca ter composto um canto próprio, apesar de conhecer um longo repertório, enquanto a cantora disse ter composto vários, mas aceitou registrar apenas duas de suas composições. Dos cantos de outros, alguns são de pessoas desconhecidas (*ngiholo*, “antigos”) e outros de parentes próximos, como pais, tios, tias e avôs. Nesse último caso, porém, para nossos registros, foram executados apenas cantos de parentes já falecidos. Isso sugere que a execução de cantos fora do contexto do ritual pode ter efeitos indesejáveis. Acusar alguém, ou defender-se de uma acusação, fora do contexto do ritual, significa atualizar essa acusação; e cantar o canto de alguém ainda vivo, seja qual for o seu teor, é o mesmo que se intrometer em seus assuntos particulares.

O *kuambü* e seus cantos são associados a sentimentos ambíguos. Trata-se de uma festa: *ailene*, uma “alegria”, ou *ailoho*, algo “feito para alegrar”, e alguns de seus cantos e as performances corporais exageradas ou caricatas são tidas como “divertidas/gostasas”, *tapoginhü*. Ao mesmo tempo, várias pessoas ressaltam que a festa e seus cantos, pelo teor acusatório, também são “feios/ruins” (*hesinhü*) e “dolorosos” (*sininhü*). Como a cantora explicou, o *kuambü* é *doloroso* porque as pessoas “brigam” ou “disputam”, *imütonkgijü* (lit., “ficam face a face”).

Nessa festa há dois tipos de composição. Um deles é referido pela palavra verbal *tolotelü*, de difícil tradução, mas que faz referência aos cantos feitos sobre outras pessoas, com algum destinatário específico. Outras composições são ditas “costuradas”, *ataheĩtsügü*, que, no contexto do *kuambü*, referem-se a cantos feitos sobre si mesmo ou algum parente próximo. *Tolotelü* é formada a partir da raiz *tolo*, que pode significar “pássaro”, “xerimbabo” ou “amante”. Com efeito, parece haver alguma ressonância entre esses três sentidos possíveis. As aves são os xerimbabos por excelência dos alto-xinguanos, e qualquer

outro animal doméstico também é chamado de *tolo*. Amantes também são *tolo* uns dos outros, porque manter uma relação amorosa é equivalente a um processo mútuo de “domesticação”, feito pela contínua sedução, por meio das relações afetivas, sexuais e da oferta de presentes. *Tolo* também é como se chama um enorme conjunto de cantos femininos, que se originaram entre os antepassados dos Kalapalo quando viviam às margens do grande lago Tahununu (localizado ao sul de Aiha, também na margem direita do Rio Culuene; cf. mapa acima) e se difundiram entre os karib xinguanos (ver Franchetto 2018)⁹.

Segundo Franchetto, a palavra *tolotelü* é formada pela raiz *tolo* acrescida do morfema *-te*, um “verbalizador transitivo com beneficiário” (Franchetto 2018:32). Os cantos *tolo*, assim, “são ‘feitos para ir para alguém’” (Ibid, loc. cit.). São como cantos-mensagens, enviados pela executora a um destinatário explícito ou apenas insinuado. O mesmo vale para as composições *tolotelü* do *kuambü*, mas que possuem um estilo bastante diferente das canções femininas *tolo* e uma forma particular de identificar o destinatário na estrutura do canto (voltaremos a essa comparação adiante).

Para entender os possíveis sentidos de *tolotelü*, cabe pensar sobre o campo semântico da palavra *tolo*. Na cosmologia xingwana, os pássaros ocupam duas posições possíveis em relação aos humanos: podem aparecer tanto como inimigos quanto parentes. Os pássaros são os inimigos arquetípicos dos mortos, com quem entram em guerra durante os eclipses. Ao mesmo tempo, pássaros que foram xerimbabos dos humanos em vida recebem os mortos no céu como parentes adotivos (as almas dos pássaros tornam-se filhas adotivas das almas humanas) e os ajudam no difícil trajeto até a aldeia dos mortos (repleto de perigos que podem extinguir as almas humanas; cf. Guerreiro 2015a) e nas guerras contra as aves (outras, perigosas). Entre os vivos, os xerimbabos (sejam aves ou outros animais) também ocupam uma posição ambígua: são filhos adotivos de seus donos (*oto*), mas filhos não humanos, que podem manifestar sua condição animal por meio do comportamento, podendo fugir ou até mesmo agredir¹⁰. Vale lembrar que, para os alto-xinguanos, o *tolo* arquetípico é a harpia, que era mantida em grandes gaiolas cônicas feitas com madeira, havendo relatos de pessoas que foram mortas no trato com essas aves. Os amantes também são marcados por uma ambiguidade semelhante: mesmo muito bem cuidados e satisfeitos, podem se envolver com outros/as namorados/as, com quem talvez venham a se casar. Adicionalmente, tomados por ciúmes, os/as amantes podem enfeitiçar seus/suas namorados/as.

Às vezes *tolotelü* é descrito como uma ação/composição feita entre primos cruzados. No cotidiano, primos cruzados devem ser tratados com o mesmo tipo de respeito e generosidade devido aos irmãos, mas frequentemente mantêm relações jocosas em público. Quando alguém patrocina um trabalho coletivo (como a abertura de uma roça, ou a construção de uma casa), um primo cruzado pode pedir um pagamento especial pelo trabalho. Enquanto todos recebem alimento, o primo que fez o pedido deverá receber algum objeto que ele próprio escolherá. Espera-se que o primo tenha bom senso e peça objetos de pouco valor, mas às vezes as pessoas exageram, constrangendo o devedor. O primo, em contrapartida, deve trabalhar mais que os outros, ajudando na coordenação do trabalho. Além disso,

9 Franchetto (2018) descreve os *tolo* como “curtos poemas cantados” (Ibid:24), nos quais as mulheres jogam com a duplicidade de sentido da palavra *tolo* (“amante” e “bichinho-de-estimação”) e cantam sobre temas como “saudades, desejo de fuga, vaidade, orgulho, assim como relações de antagonismo e disputa entre mulheres, entre homens, entre homens e mulheres, entre, afinal, parentes” (Ibid:33-34).

10 Como Carlos Fausto argumenta a respeito da maestria na Amazônia, as relações entre donos/mestres e seus xerimbabos é sempre ambígua e oscilante (Fausto 2008).

no *hagaka*, ritual de arremesso de dardos¹¹, primos cruzados distantes de diferentes povos falam publicamente coisas jocosas e, muitas vezes, agressivas, uns sobre os outros, e se enfrentam arremessando dardos com ponta de cera de abelhas. Os Kalapalo se referem às relações jocosas entre primos cruzados pelo verbo *handilü* (*ha-Ndi-lü*, primo.cruzado-VBLZ-PNCT), que traduzem como “sacanear”. Aqui, optamos por traduzi-lo como “aprimalhar”, como um modo de resguardar a dependência da sacanagem da condição de primos cruzados. Na falta de uma expressão adequada em português, essa tradução permite evocar a jocosidade ligeiramente agressiva entre primos associada à mera revelação dessa relação.

Segundo a cantora, a associação entre *tolo* e *handilü* pode ser encontrada na narrativa de origem dos rios. Não havia água na terra, apenas no céu, guardada em uma grande panela dentro da casa ritual da aldeia do chefe do Povo-Estrela. Sol o engana para roubar sua água e pede ajuda dos Hiper-Seres aquáticos para quebrar a panela. A panela se quebra, a água começa a descer para a terra e leva junto todos aqueles Hiper-Seres, que se tornariam os donos dos rios. Porém, Sol não deixa toda a água escorrer, apenas o suficiente para formar lamaçais e, com isso, os donos dos rios quase morrem (que era a real intenção de Sol). Nesse momento, o pássaro *tomonho*, primo do Sol, o ofende, e este, surpreso e irritado, acaba deixando o restante da água escorrer, formando os rios. Sol então pergunta quem o havia “aprimalhado”, e os seres da água respondem que havia sido “seu irmão” (fazendo referência a *tomonho*). Para se vingar, Sol veste *tomonho* com a máscara *piju* que ele tinha sobre sua cabeça, e esta toma o lugar de seu rosto. Desde então, qualquer ofensa pública é considerada *tolo*, equivalente ao que *tomonho* (uma ave, *tolo*) fez ao Sol.

Tolo parece recobrir, assim, categorias marcadas por ambiguidades, por uma sobreposição entre identidade e alteridade, cuidados e agressividade, proximidade e distância: as aves, na cosmologia, são inimigos ou aliados; os xerimbabos são filhos adotivos, mas não deixam de ser animais que, mesmo deixando-se domesticar pelos cuidados, podem manifestar sua ferocidade; as relações entre os amantes, apesar de envolverem pessoas muito próximas, costumam se manter ocultas e guardam os perigos do ciúme, da traição e da feitiçaria; e os primos, por fim, são um tipo particular de “irmão”, “igual mas diferente”, com quem se coopera e se compete. *Tolotelü*, então, implica em enviar cantos-mensagens que evidenciam a alteridade oculta, perigosa e inescapável de quem está muito próximo. Por esse motivo, mesmo desviando do sentido mais literal sugerido pela morfologia da palavra, *tolotelü* talvez possa ser traduzido como “apassarinhar”, como um modo de evocar ambiguidades marcadas no campo semântico da palavra *tolo*, especialmente visíveis no episódio envolvendo Sol e seu primo-ave¹².

Como já afirmamos, além dos cantos referidos como *tolotelü*, o repertório do *kuambü* é composto também por outro tipo de cantos, considerados *ataheĩtsügü*, “costurados”. De forma geral, todo canto composto é considerado “costurado”, porém, quando os Kalapalo utilizam essa palavra ao falar sobre o *kuambü*, eles quase sempre se referem a cantos diferentes de *tolotelü*: canções feitas sobre si mesmo, em geral para se defender de acusações ou, nas formas mais leves, criar um estereótipo de si. Vemos então dois tipos de composição no *kuambü*, em oposição. *Tolotelü* (“apassarinhar”) é uma ação

11 Regionalmente conhecido como Jawari. Sobre essa festa, ver Menezes Bastos (2013).

12 Esta proposta se inspira em outra feita por Basso (1985), que traduz *tolo* como “*birding*”, sem se aprofundar, contudo, nos possíveis sentidos dessa tradução.

transitiva, em que a composição é provocativa/agressiva para um destinatário. Pode-se dizer, nesse caso, “*uhaü tolotega uheke* (Eu estou *apassarinhando* meu primo cruzado)”. Já *abejü* (*costurar*) aparece como uma ação reflexiva e defensiva: “*utabeïtsa hegei* (Eu estou compondo sobre mim)”.

Feitiçaria, afinidade e chefia: sobre os cantos do *kuambü*

Os cantos são melodicamente diferentes uns dos outros, mas mesmo para ouvidos leigos fica clara a existência de um estilo. Cada peça é aberta com a execução, em tom baixo, do som vocal *he* com um vibrato lento, e fechada em tom alto com o vocalismo *kao*, geralmente prolongando o final e com repetição (*kaoooo!, kaoooo!*). O conteúdo do canto é seu *corpo* ou tronco (*ihü*), geralmente composto por um conjunto de dois ou três versos seguidos de uma bifurcação (*itsikumbapügi*)¹³, depois da qual retorna-se (*opijü*) para os versos iniciais. Os cantos também apresentam com frequência o que chamam de *etimbetoho* (lit., “que serve para chegar”), ou *destinatário*. Um *destinatário* frequente são as mulheres (que aparecem sob a forma comum *itaõ* ou como *itaõni*¹⁴), ora no final de cada verso, no final de um bloco de versos que se *bifurcaram*, ora no final da canção (nos últimos dois casos, com o mesmo tom grave e o vibrato da abertura). Outro *destinatário* comum é *uagingo*, “meu semelhante”, ou *uagingoni* (“meus semelhantes”), que podem aparecer nos mesmos lugares que *itaõ* e *itaõni*. Vejamos um exemplo de canto abaixo:

1.		
	<i>Tü itsekegüi tina uatehe uhunalü uheke?</i>	Com o Hiper-Ser de quem eu poderia saber?
	<i>Tü itsekegüi tina uatehe uhunalü uheke?</i>	Com o Hiper-Ser de quem eu poderia saber?
	<i>Itaõni</i>	Mulheres
	<i>Itaõni</i>	Mulheres
	<i>Osiha tueke ulimoha tueke</i>	Vá, mate meus filhos, mate
	<i>Osiha tueke uhamoha tueke</i>	Vá, mate meus sobrinhos, mate
	<i>Tü itsekegüi tina uatehe uhunalü uheke?</i>	Com o Hiper-Ser de quem eu poderia saber?
	<i>Tü itsekegüi tina uatehe uhunalü uheke?</i>	Com o Hiper-Ser de quem eu poderia saber?

As duas primeiras linhas são o *corpo* do canto, enquanto as duas linhas seguintes indicam o *destinatário*, que aqui é o coletivo das mulheres, *itaõni* (que os Kalapalo e outros xinguanos traduzem como “mulherada”, opção tradutiva usada por Vanzolini 2015; aqui, propomos utilizar “mulheres”, para evitar eventuais conotações pejorativas que o termo “mulherada” pode vir a ter nas relações de gênero locais). As outras duas linhas que se seguem são a *bifurcação* do canto, seguida por um *retorno* aos versos do *corpo*. Como veremos, os cantos costumam ser variações dessa estrutura básica. Este é o *tolotelü* de um xamã, no qual ele ameaça seus inimigos feiticeiros. Ao mesmo tempo em que os desafia a matar seus parentes (filhos e sobrinhos), ele ironicamente deixa claro que ele próprio, sendo um xamã, descobrirá a identidade do assassino por meio de seu Hiper-Ser auxiliar. Descobrir a identidade de um feiticeiro é abrir caminho para a vingança, o que faz do canto uma ameaça antecipada, com a expectativa de proteger o xamã e seus parentes.

13 Os Kalapalo comparam as *bifurcações* aos refrões de músicas sertanejas.

14 De acordo com Franchetto (comunicação pessoal, 2020), /-ni/ seria “uma sílaba *filler* para adaptar o verso à sua estrutura melódica”.

O *destinatário* explícito do canto acima é o coletivo de mulheres, mas que se encontra no lugar de um destinatário implícito: um homem feiticeiro. Esse tipo de formulação é recorrente no *kuambü*, em que os homens, mesmo quando claramente se dirigem uns aos outros, elegem as mulheres como interlocutoras. Assim, mesmo os confrontos entre homens aparecem como ataques dirigidos às mulheres, como se a conversão de uma “fala ruim” ou “fofoca” em ato público e ritual dependesse da inclusão das mulheres no circuito. As mulheres quando cantam também tomam outras mulheres como destinatárias de seus cantos, e não parecem se dirigir aos homens.

Faremos uma apresentação dos cantos selecionados agrupando-os a partir de dois grandes temas, a feitiçaria e a afinidade, que podem, eventualmente, ser atravessados por um terceiro: a chefia. Essas aproximações temáticas são arbitrárias, já que, como veremos, esses temas podem se interpenetrar e se aproximar em algumas das canções, mas essa parece ser uma estratégia útil para evidenciar alguns “centros de atração semântica” das composições. Começaremos explorando a “vizinhança” do canto anterior, um dos grandes motes do *kuambü*: a feitiçaria.

2.

<i>Ugeingoingo kaha ukaengoingo kaha ukitsipügü inde</i>	Serei eu, sobre mim é que recairá a culpa, quando morrermos aqui
<i>Ugeingoingo kaha ukaengoingo kaha ukitsipügü inde</i>	Serei eu, sobre mim é que recairá a culpa, quando morrermos aqui
<i>Ekü heke tuepügü ekü heke isoinjü</i>	“Fulano o matou, fulano o enfeitiçou”
<i>Tohoingoingo hüna ukaengoingo hüna ukitsipügü inde</i>	Logo recairá uma acusação de morte sobre mim, quando morrermos aqui
<i>Ekü heke isoinjü ekü heke tuepügü</i>	“Fulano o matou, fulano o enfeitiçou”
<i>Tohoingoingo hüna ukaengoingo hüna ukitsipügü inde</i>	Logo recairá uma acusação de morte sobre mim, quando morrermos aqui
<i>Ugeingoingo kaha ukaengoingo kaha ukitsipügü inde</i>	Serei eu, sobre mim é que recairá a culpa, quando morrermos aqui
<i>Ugeingoingo kaha ukaengoingo kaha ukitsipügü inde</i>	Serei eu, sobre mim é que recairá a culpa, quando morrermos aqui

Este canto é uma *costura*, feito em sua defesa, por um homem acusado de feitiçaria. O cantor diz publicamente que é acusado, o que no contexto do *kuambü* é um modo de colocar a acusação em dúvida. Por que um feiticeiro de verdade se exporia em público? *Costurando* sobre si mesmo, o acusado muda seu lugar na relação, se colocando como *vítima* de acusações infundadas e espera, com isso, que as acusações cessem, ou se voltem à outra pessoa.

Além de atacar feiticeiros (reais ou potenciais) ou defender a si mesmo, outros cantos sobre o tema podem assumir uma forma de agressão a alguma vítima de feitiçaria:

3.

<i>Apungu apungu itaõ</i>	Você morreu, você morreu, mulher
<i>Eitsilü eitsilü itaõ</i>	Você faleceu, você faleceu, mulher
<i>Itaõni</i>	Mulheres

<i>Ingikeha ingikeka akitingope ake apungu itaõ</i>	Veja só, veja só, sem aquele de quem você gostava você morreu, mulher
<i>Ingikeha ingikeha eingunkgingope akela apungu itaõ</i>	Veja só, veja só, sem aquele em quem você pensava você morreu, mulher
<i>Undena tajoko atani</i>	Onde estaria então a taturana?
<i>Unde isike atani</i>	Onde estaria então a tocandira?
<i>Apungu apungu itaõ</i>	Você morreu, você morreu, mulher
<i>Eitsilü eitsilü itaõ</i>	Você faleceu, você faleceu, mulher

Nesse canto, um homem, o mais velho de quatro irmãos, *apassarinhou* uma mulher. Seu irmão mais novo estava noivo da filha de seu tio materno e, anos depois, quando o casamento aconteceu, a mulher o deixou dizendo: “*Uakitingo ila kenguhitsani, uingugu akitingo*”, “Eu ainda vou procurar alguém de quem eu goste, alguém de quem meus olhos gostem” (repare no embutimento enunciativo de uma fala atribuída à mulher na composição). Após deixá-lo, a moça morreu. Quando seu pai já havia saído do luto, houve *kuambü* e o irmão mais velho do noivo abandonado compôs esse canto, reprovando a atitude da mulher (sua prima) e sugerindo que sua morte havia sido o troco dado por um feiticeiro, que aparece aqui referido como uma taturana ou uma formiga tocandira (dois insetos que causam dor).

A história desse canto dá pistas da capacidade do *kuambü* produzir efeitos na vida social para além do contexto ritual. Logo após a morte da moça, diziam que o irmão mais velho de seu ex-marido a havia matado com feitiço, mas não houve acusação pública. Porém, depois de ouvi-lo cantar o pai da jovem teve certeza de que aquele era o feiticeiro. Pagou outra pessoa para vingá-lo e o cantor foi executado um dia depois da festa. Este canto também pode ser visto como um comentário sobre a proximidade entre feitiçaria e relações amorosas ou de afinidade que, conforme apontamos, são o mote de muitas composições.

4.

<i>Tüna otoinjü kilüi itaõ</i>	Como você disse estar enfeitçada, mulher?
<i>Tüna otolükijü kilüi itaõ</i>	Como você diz que alguém vai te matar, mulher?
<i>Uointsa tale igei itaõ kilü egei</i>	“Estou amarrada!”, é o que disse uma mulher
<i>Uihitsa tale igei itaõ kilü egei</i>	“Mexeram comigo!”, é o que disse uma mulher
<i>Tünohandühügü heketsü itaõ kilü egei</i>	Sobre sua gravidez, é o que disse uma mulher
<i>Tetijinkgitsügü heketsü itaõ kilü egei</i>	Sobre seu aborto, é o que disse uma mulher
<i>Tüna otoinjü kilüi itaõ</i>	Como você disse estar enfeitçada, mulher?
<i>Tüna otolükijü kilüi itaõ</i>	Como você diz que alguém vai te matar, mulher?

Uma mulher engravidou de seu namorado, mas fez um aborto. Com medo da situação, ela teria acusado o namorado de enfeitçá-la para provocar o aborto, o que, segundo quem me narrou os eventos, seria mentira. O homem, em sua composição *apassarinha* a mulher, ao mesmo tempo citando o que teriam sido suas palavras, e revelando aos demais o que teria acontecido de fato. Novamente há uma inversão da relação prévia entre emissor e destinatário: aquele que era acusado, torna-se aqui vítima e acusador (não de feitiçaria, neste caso, mas de uma mentira).

5.

<i>Angolo heke nikale itaō kilü egei</i>	Será verdade o que disse uma mulher?
<i>Imütongo heke nikale itaō kilü egei</i>	Será que uma mulher disse isso na cara dele?
<i>Itaōni</i>	Mulheres
<i>Unhoi heitse itaō kilü egei</i>	“Seja meu marido”, é o que disse uma mulher
<i>Ukaengaha eitse itaō kilü egei</i>	“Fique junto a mim”, é o que disse uma mulher
<i>Unhoi heitse itaō kilü egei</i>	“Seja meu marido”, é o que disse uma mulher
<i>Eititegomitihā uheke itaō kilü egei</i>	“Para que eu possa fazer sua rede”, é o que disse uma mulher
<i>Atahitsegomitihā uheke itaō kilü egei</i>	“Para que eu possa fazer sua esteira”, é o que disse uma mulher
<i>Angolo heke nikale itaō kilü egei</i>	Será verdade o que disse uma mulher?
<i>Imütongo heke nikale itaō kilü egei</i>	Será que uma mulher disse isso na cara dele?

Este canto é direcionado por um pai a uma mulher que havia pedido secretamente seu filho em casamento, mas o homem desaprovou a união. Mais um canto representativo de um conjunto de peças que relatam conflitos em torno de relações amorosas e de afinidade: namoros terminados, traições, noivados e casamentos fracassados, desrespeito entre sogros/as e genros/noras. Mesmo as relações de afinidade intergeracional, de extremo respeito, podem aparecer como objeto de conflito, como no caso de um canto em que uma sogra se queixa indiretamente das coisas que sua nora havia lhe dito:

6.

<i>Ületsügü hüngü etuhijü hüngüti uhokon- diküembeke</i>	Não foi só uma vez, não começou agora, a me caluniar
<i>Ületsügü hüngü etuhijü hüngüti uhokon- diküembeke</i>	Não foi só uma vez, não começou agora, a me caluniar
<i>Itaōni</i>	Mulheres
<i>Aiha aihā tühokonditi tihā uanügü iheke</i>	Chega, chega, ela já me caluniou
<i>Aiha aihā tunkguliti tihā uanügü iheke</i>	Chega, chega, ela já falou mal de mim
<i>Ületsügü hüngü etuhijü hüngüti uhokon- diküembeke</i>	Não foi só uma vez, não começou agora, a me caluniar
<i>Ületsügü hüngü etuhijü hüngüti uhokon- diküembeke</i>	Não foi só uma vez, não começou agora, a me caluniar

Já o canto a seguir foi composto pela esposa de um homem para uma de suas amantes:

7.

<i>Engikondetomi tsüha iheke</i>	Para que ele lhe dê coisas
<i>Atautegomi tsüha iheke</i>	Para que ele lhe dê cestos
<i>Itaōni</i>	Mulheres
<i>Inhabeke tsüha agatohondeke itaō</i>	Se amigue logo a ele, mulher
<i>Inhabeke tsüha etigondeke tsüha itaō</i>	Junte logo sua rede à dele, mulher
<i>Engikondetomi tsüha iheke</i>	Para que ele lhe faça coisas
<i>Atautegomi tsüha iheke</i>	Para que ele lhe faça cestos
<i>Itaōni</i>	Mulheres

A cantora provoca a amante de seu marido a casar-se logo com ele (é este o sentido de “amigar-se” e “juntar sua rede”), insinuando que seu interesse seria ter um marido para fazer objetos que lhe faziam falta, como cestos. O destinatário explícito é uma mulher, mas é interessante notar que aqui também o coletivo de mulheres aparece como um “destinatário genérico” do canto.

Apesar de menos frequentes, as relações intercomunitárias também podem aparecer no *kuambü*, associadas a relações de afinidade:

8.

<i>Tekinhü kitoho tisugei</i>	Estrangeiros falam de nós
<i>Katutolo kitoho tisugei</i>	Todos falam de nós
<i>Inkeha tisetu tekinhü</i>	Veja nossa aldeia, estrangeiro
<i>Inkeha tisitsitsü tekinhü</i>	Veja nosso lugar, estrangeiro
<i>Tolo nhengeni ekitoho</i>	Para você dizer “são comedores de aves”
<i>Kajü nhengeni ekitoho</i>	Para você dizer “são comedores de macacos”
<i>Katutolo kitoho tisugei</i>	Todos falam de nós
<i>Tekinhü kitoho tisugei</i>	Estrangeiros falam de nós

Este canto foi composto para um homem *kuikuro* que era famoso por dizer que nunca iria na aldeia dos *Kalapalo* para não ter que comer aves e macaco (a comida mais valorizada pelos alto-xinguanos é o peixe, mas a antiga aldeia *kalapalo* ficava longe do rio). Contudo, este *kuikuro* acabou se casando com uma mulher *kalapalo* e foi morar com ela, tornando-se destinatário de um *tolotelü*. Vale notar que aqui o *destinatário* (nos versos 3 e 4) não são as mulheres, nem é referido como um semelhante, mas como um estrangeiro (*tekinhü*).

Como já apontamos, para além dos temas da feitiçaria e das relações amorosas e de afinidade e, muitas vezes, relacionado a ambos, outro tema bastante recorrente nos cantos é a chefia, algo pouco mencionado nos trabalhos sobre o *kuambü*. Fizemos, então, uma seleção de cantos que tratam dessa temática, conforme apresentados a seguir.

9.

<i>Ukuge toho utetani</i>	“Ser chamado de gente, me deixem ser”
<i>Anetaō tinhügüti utetani</i>	“Ser chamado de chefe, me deixem ser”
<i>Uābüngü kana gitse euege uagingo</i>	Ainda que você o seja, meu semelhante
<i>Ukuge toho mbogitsügü umbege gitse euege uagingo</i>	Em vão você nasceu de alguém chamado de gente, meu semelhante
<i>Anetaō toho mbogitsügü umbege gitse euege uagingo</i>	Em vão você nasceu de alguém chamado de chefe, meu semelhante
<i>Ahütü tubutila tisuge uagingo</i>	Nós não somos reconhecidos, meu semelhante
<i>Ukuge toho utetani</i>	“Ser chamado de gente, me deixem ser”
<i>Anetaō tinhügüti utetani</i>	“Ser chamado de chefe, me deixem ser”

Este é o canto de um chefe (*anetü*) para seu primo cruzado, que também era chefe, mas não era reconhecido como tal. Nas duas primeiras linhas, o cantor desvaloriza o desejo de seu primo pela chefia, argumentando na *bifurcação* (linhas 3-6) que, ainda que ele tenha ascendência de chefes, sua condição de chefe não será reconhecida. Nesse trecho há a publicização de uma disputa sutil entre os chefes. O cantor chama seu primo de *uagingo*, “meu semelhante”, reconhecendo seu parentesco com ele e a condição de chefe de ambos. Contudo, na última linha, quando o cantor diz “Nós não somos reconhecidos, meu semelhante”, ele utiliza uma forma exclusiva da segunda pessoa do plural (*tisuge*), implicando que o *destinatário* não faz parte desse coletivo de verdadeiros chefes que, apesar de sua ascendência, não são reconhecidos como tais. Este canto tem uma dupla mensagem: é uma provocação ao primo que quer ser chefe, que desvaloriza seu desejo e questiona seu real pertencimento ao coletivo dos verdadeiros chefes; mas é também uma crítica à desvalorização dos chefes pelos seus seguidores, uma queixa frequente de todo *anetü*.

10.

<i>Ketego ketego isakandobona</i>	Não vamos, não vamos, para onde ele se senta
<i>Ketego ketego inhüngatabonga</i>	Não vamos, não vamos, para a frente de sua casa
<i>Ülepeneghale isakanümingo</i>	Depois disso ele ainda se sentará
<i>Tuätuhugu ake isakanümingo</i>	Com sua borduna, ele se sentará
<i>Tügipondogu ake isakanümingo</i>	Com seu chapéu, ele se sentará
<i>Ketego ketego isakandobona</i>	Não vamos, não vamos, para onde ele se senta
<i>Ketego ketego inhüngatabonga</i>	Não vamos, não vamos, para a frente de sua casa

Este canto é uma provocação a um chefe, considerado dono da aldeia, que havia ficado com raiva porque seu filho estava doente. Com isso, ele passou a carregar consigo uma borduna, dizendo em público que ia matar seus irmãos e seus primos. Seu filho melhorou e, tempos depois, ele chefiou seu pessoal quando foram a um Quarup¹⁵, carregando nas mãos arco, flecha e borduna¹⁶. Algum tempo depois, quando sua raiva já tinha passado, ele voltou a atuar como chefe, discursando no centro da aldeia exortando as pessoas a ficarem calmas e boas. Seu primo cruzado, que ele havia acusado de enfeitiçar seu filho, não gostou de vê-lo agindo como chefe depois do acontecido e, quando dançaram *kuambü*, ele criticou o comportamento agressivo do chefe. Os primeiros dois versos recomendam que as pessoas evitem passar na frente de sua casa, pois poderiam ser mortos. Os versos seguintes falam sobre o chefe “se sentar”, que é sinônimo de “chefiar”: os chefes de um grupo, quando levam seu pessoal a uma festa, são conduzidos pelos chefes anfitriões a se sentar sobre bancos de madeira, onde ficam nos momentos de recepção e despedida, e durante as performances rituais. Chefes devem ser pessoas calmas e de atuação pacificadora, devem se adequar ao modelo da ética alto-xinguana e não podem exibir agressividade pública. Contrastando o comportamento do chefe durante a doença de seu filho com seu comportamento posterior, o cantor questiona que uma pessoa agressiva possa “se sentar”, portando publicamente seus instrumentos de chefia (como o chapéu de couro de onça e a borduna – posteriormente substi-

15 Ritual mortuário em memória de pessoas importantes, como chefes e seus parentes (Guerreiro 2015a).

16 Dizem que antigamente os chefes andavam o tempo todo armados com um arco, para discursarem para as pessoas.

tuída por arcos e, mais recentemente, por espingardas), que devem ser utilizados apenas para proferir discursos rituais.

11.

<i>Ingitüe etepegane</i>	Vejam uma falsidade
<i>Itsatüe etepegane</i>	Ouçam uma falsidade
<i>Itaõni</i>	Mulheres
<i>Ugihongope tale ugei itaõ kilü egei</i>	“Eu fui daquelas sobre o banco”, é o que disse uma mulher
<i>Anatugohope tale ugei itaõ kilü egei</i>	“Eu fui uma queridinha”, é o que disse uma mulher
<i>Ingitüe etepegane</i>	Vejam uma falsidade
<i>Itsatüe etepegane</i>	Ouçam uma falsidade

Um homem compôs este canto para sua prima cruzada que, quando jovem, era uma mulher bonita e, ao envelhecer, gostava de dizer às pessoas que havia chefiado seu povo em festas (tinha ido “sobre o banco”, isto é, se sentado nos bancos de chefe), e que ela sempre havia agradado sua mãe no passado. Como ela nunca havia sido chefe de fato, seu primo decidiu expor sua mentira em público.

12.

<i>Anetü toho engimbükike uoho</i>	Acabe com quem é chamado de chefe, por favor
<i>Tongisa toho engimbükike uoho</i>	Acabe com quem é chamado de <i>tongisa</i> , por favor
<i>Itaõni</i>	Mulheres
<i>Euege leha eitsatomi ülei</i>	Para que você fique em seu lugar
<i>Anetü toho unkgupügü hüngü</i>	Que não é filho de alguém chamado de chefe
<i>Tongisa toho unkgupügü hüngü</i>	Que não é filho de alguém chamado de líder
<i>Anetü toho engimbükike uoho</i>	Acabe com quem é chamado de chefe, por favor
<i>Tongisa toho engimbükike uoho</i>	Acabe com quem é chamado de <i>tongisa</i> , por favor

Este canto é um bom exemplo da mistura das temáticas da feitiçaria e da chefia. Foi composto para um feiticeiro que já havia matado muitos chefes. O cantor ironiza a situação de duas maneiras: pede para acabar com os chefes (ênfatizando por meio do uso do termo *tongisa*, vocativo para “chefe”), mas ao mesmo tempo em que sugere ao feiticeiro que tome seu lugar, destaca que ele não tem ascendência nobre para isso.

Uma última temática que marca o *kuambü* são algumas relações com os brancos:

13.

<i>Ülegote gitse utsünginda gitse</i>	Que isso vá acontecer, está me preocupando
<i>Ihatote gitse utsünginda gitse</i>	Que ele vá aparecer, isso está me preocupando
<i>Itaõni</i>	Mulheres
<i>Ati aketsange Elō enta ina</i>	“Veja lá, Elō está vindo pra cá!”
<i>Ati aketsange Elō enta ina</i>	“Veja lá, Elō está vindo pra cá!”
<i>Ülegote gitse utsünginda gitse</i>	Que isso vá acontecer, está me preocupando
<i>Ihatote gitse utsünginda gitse</i>	Que ele vá aparecer, isso está me preocupando
<i>Itaõni</i>	Mulheres

No canto acima, uma mulher chefe explicita sua preocupação com as fofocas que circulam sempre que um de seus amigos não indígenas vem visitar sua família. A cada visita, ele lhe trazia muitas miçangas, o que deixava as mulheres das outras casas com inveja, na expectativa de que ela distribuísse tudo o que ganhasse. Em seu canto direcionado ao coletivo de mulheres, ela compartilha a angústia de ser colocada em uma posição desconfortável por causa de suas relações com os brancos. Ainda, ao expor em público as fofocas que sempre correm quando seu amigo a visita, a cantora espera que suas adversárias se envergonhem e não façam rumores a seu respeito.

14.

<i>Tü hekena ubinhondengalüingo?</i>	Quem será que vai me proteger?
<i>Tü hekena ubinhondengalüingo, itaõ?</i>	Quem será que vai me proteger, mulher?
<i>Tü hekena ubinhondengalüingo?</i>	Quem será que vai me proteger?
<i>Itaõni</i>	Mulheres
<i>Togonha hekeha ugepulenümingo tübügiki igei</i>	Noronha é quem me queimará com a pólvora de sua arma
<i>Tuminkgu hekeha ugepulenümingo tübügiki igei</i>	Domingo é quem me queimará com a pólvora de sua arma
<i>Tü hekena ubinhondengalüingo itaõ?</i>	Quem será que vai me proteger, mulher?

Neste canto, um homem expõe sua preocupação de ser morto por dois brancos, antigos funcionários da Expedição Brasil Central que moravam perto da aldeia onde os Kalapalo viviam quando o canto foi composto. Apesar da proximidade e do contato com os brancos ter motivado os Kalapalo a se estabelecerem perto de seu acampamento, o cantor não esconde sua preocupação com a possibilidade de tal proximidade revelar uma face violenta.

Perto demais

Apesar da liberdade de invenção e do frequente encaixe de falas dos outros nas composições, o *kuambü* tem um estilo claro, tanto em termos de sua forma poética quanto de seu campo semântico. Assim como em outros gêneros verbais xinguanos, vemos a recorrência do paralelismo e de fórmulas. O paralelismo é uma marca das artes verbais (Franchetto 2000, 2003) e pode aparecer como a repetição estrita de versos, a repetição de versos com pequenas variações e a repetição alternada de blocos de versos.

Junto com o paralelismo, algumas expressões formulaicas são peças-chave tanto para caracterizar um “estilo” (o enquadramento epistêmico de relações ou interações) quanto para a dinâmica criativa dos cantos. Como as mulheres são fontes centrais de assuntos dos cantos, muitos versos são compostos por uma fala citada seguida da fórmula *itaõ kilü egei*, “é o que disse uma mulher” (como nos cantos 4, 5 e 11). Outros versos são iniciados pela formulação *angolo nikale*, “será verdade”, acompanhada da descrição de um evento, situando o canto no campo dos rumores (como no canto 5 dos nossos exemplos, havendo outros que ficaram de fora da seleção). Ainda, a descrição dos efeitos da ação de outros sobre o

cantor e que se tornam motivo de sua composição são seguidas da fórmula *uanügü eheke*, “você me fez assim” ou “você me deixou assim” (canto 6). Há ainda termos recorrentes para se falar dos feiticeiros, marcados como não humanos (onça, taturana e formiga tocandira), evitando-se referências diretas.

Por fim, alguns cantos trazem partículas epistêmicas recorrentes, como *gitse*, *nika* e *tüha*. *Gitse* é descrito por Basso como uma “partícula afetiva”, usada para expressar “unfortunate circumstances” (Basso [s.d.]:371), tendo o sentido de “poorly” ou “incomplete” (Basso 2009). Segundo Franchetto (2000), *gitse* seria uma partícula de desvalorização. Ela é bastante frequente nos discursos de chefes kalapalo quando estes falam sobre o presente, evidenciando como o mundo atual é relativamente infeliz e imperfeito quando comparado ao passado (Guerreiro 2015b). *Nika*, por sua vez, é um epistêmico usado em interrogativas que indica dúvida e busca confirmação (Basso [s.d.]:380). O epistêmico *tüha* também indica dúvidas por parte do falante, mas em construções afirmativas, deixando explícito que o enunciador não tem conhecimento em primeira mão dos fatos narrados (Rabello 2013). Ou seja, os marcadores epistêmicos identificados nessa pequena amostra de cantos evidenciam que os objetos das composições pertencem ao mundo do desagradável, do duvidoso e do incerto – em suma, ao mundo oculto dos rumores, tornados públicos no contexto ritual.

Quanto ao campo semântico, como já dissemos, as canções parecem girar em torno de alguns temas básicos, como feitiçaria, afinidade, chefia e mesmo os brancos. Longe de formar subgêneros no *kuambü*, é comum que esses temas se sobreponham. Se não o fazem em um canto, podem se conectar nas interpretações sobre as peças e as memórias das situações que suscitaram as composições. É como se o ritual revelasse que as relações evocadas por tais temas (o amor, a violência, o sexo, o casamento, o poder), apesar de parecerem pertencer a dimensões distintas da vida social, são terrivelmente próximas, a ponto de se converterem umas nas outras, como se fossem transformações de um mesmo problema de fundo.

Com efeito, pode-se pensar esses grandes temas como referências às formas de “alteridade interna” ao grupo local. Os chefes são vistos como “pais” e protetores de uma aldeia, mas as marcas da alteridade se fazem visíveis quando atuam em público, com a prerrogativa do uso de adornos de animais predadores e do porte de armas (arco, flecha, borduna, espingarda), que os marcam como inimigos em potencial. A feitiçaria, como demonstra Vanzolini (2015), ocorre nos limites do parentesco, ali onde a proximidade pode despertar inveja, ciúmes e mostrar que um parente era (ou sempre pode vir a ser), no fundo, um inimigo. E a diferença de gênero, por sua vez, se é o que une casais em unidades domésticas e famílias em aldeias, também é uma fonte inesgotável de tensões entre homens e mulheres, e entre afins ligados pelo casamento de seus filhos, filhas, irmãos e irmãs. Mesmo os brancos, quando aparecem nesses cantos, são pessoas muito próximas dos compositores.

O *kuambü* parece jogar com a ambiguidade aparentemente irreduzível dessas relações, que estão sempre na fronteira da identidade com a alteridade, do eu e do outro, do parente e do inimigo. A alteridade, que é o ponto de partida de produção da vida social, pode ser domesticada, mantida sob controle, mas nunca completamente apagada. Ela será sempre contraefetuada de alguma forma (Viveiros de Castro 2002).

Este ponto sugere conexões entre o *kuambü* e outros rituais de origem aquática – o *undube* propriamente dito e o *kagutu*. O primeiro é uma festa que possui duas versões: uma “festa de peixes” (possuída/performada pelos Kalapalo) e uma “festa de cobras” (que seria executada pelos povos de origem arawak). A versão Kalapalo foi aprendida junto aos peixes, e seu repertório musical inclui cantos que tratam tanto de peixes como também de outros bichos, como aves e animais terrestres. Os homens, paramentados com saiotos de palhas e adornos de folhas, dançam ao som desses cantos, que representam os animais, tais como feitos pelos peixes. As mulheres acompanham os homens nas danças e, na maior parte do tempo, não é marcada nenhuma distinção entre chefes e não chefes, e as relações entre homens e mulheres não são marcadas por antagonismo (ao contrário, são marcadas por jocosidade nos cantos de alguns animais, como a cotia). Mas se uma oposição entre homens e mulheres não é marcada nas performances do *undube* propriamente dito, ela aparece quando, durante a festa, as flautas *kagutu* são tocadas. Esse conjunto de flautas interditas às mulheres possui um ritual próprio, mas é também executado junto com os cantos do *undube*, sendo considerado *akongo* (“que vai junto”, “acompanhamento”) dessa festa. Assim, toda vez que se realiza a festa *undube* as flautas devem ser tocadas, o que ocorre, em geral, dentro da casa dos homens, evitando que sejam vistas pelas mulheres, que dançam no centro da aldeia.

Uma versão “simplificada” do *undube* (com um repertório restrito) é executada frequentemente por prazer e, como parece ser comum, para comemorar a conclusão de algum trabalho coletivo (como a abertura de uma aldeia, de uma roça ou a construção de uma casa) ou durante eventos esportivos (como torneios de futebol) e reuniões envolvendo distintos povos da região¹⁷. Nesses momentos, é comum que mulheres de um povo dançam junto a homens de outro povo. Os Kalapalo também relatam que povos como os Kawaiweté e Kísêdjê realizam suas próprias versões dessa festa. A versão “completa” do *undube*, quando seu repertório completo de cantos é executado¹⁸, ocorre no período das chuvas, momento das festas restritas ao grupo local. Essa é também a festa que marca as atividades vespertinas do *uluki* (mais conhecido por moitará, seu nome em kamayurá), uma festa em que duas aldeias de povos distintos se reúnem para trocar seus objetos e dançar (Novo 2018). É a única festa interaldeias que ocorre no auge do período de chuvas e na qual anfitriões e hóspedes tratam-se como amigos e parentes, o que se evidencia com os visitantes dormindo em alguma casa do círculo de casas da aldeia anfitriã, com visitantes e anfitriões comendo alimentos preparados conjuntamente e com as mulheres visitantes dançando junto com os homens anfitriões e vice-versa. O *uluki* cria a imagem de que duas aldeias de povos distintos podem se ver, temporariamente, como consanguíneos e corresidentes, e o *undube* é um dos pilares dessa construção relacional (Novo & Guerreiro 2020).

O ritual do *kagutu* propriamente dito é feito quase sempre à noite, com mulheres e crianças fechadas em casa para que as flautas possam percorrer a aldeia (mas o ritual também pode ocorrer durante o dia, a depender do que motivou sua execução). O *kagutu* divide a aldeia em dois grupos hierarquizados pelo sexo, com uma relação de agressividade dos homens direcionada às mulheres. Por ser um acompanhamento do *undube*, o *kagutu* também é realizado durante o *uluki*, quando os homens do grupo visitante tocam as flautas dos anfitriões.

17 Nesses eventos, geralmente as flautas *kagutu* não são tocadas.

18 Sobre a diferença entre as versões “completa” e “simplificada”, ver Novo (2018).

Undube e *kagutu* geram imagens alternativas e complementares do grupo local: um grupo de pessoas que preparam alimentos, comem, dançam e se alegram juntas, de um lado; mas que podem ser divididas em dois grupos em uma relação assimétrica – homens e mulheres –, de outro. É como se o *kuambü* completasse o quadro, revelando aquilo que, apesar de atravessar essas duas perspectivas da socialidade local, permanece oculto tanto no cotidiano do parentesco (ao qual pertencem a afinidade e a feitiçaria), quanto na excepcionalidade dos grandes rituais (domínio por excelência da chefia).

Também é preciso investigar mais a fundo as relações do *kuambü* com o tolo feminino. Esses cantos são descritos como “traduções”, pelas mulheres, das melodias das flautas masculinas (Franchetto 2018:27). Como já discutido por Franchetto, são cantos que falam de “falta, fuga, ciúmes ou inveja, provocação” (Ibid:31), descritos pela autora como pequenos poemas nos quais encontram-se “pinceladas ou imagens mentais de situações excitantes, relações clandestinas e vitais, sentimentos, que atravessam a vida das mulheres (e dos homens), por vozes femininas e, como seu reflexo sobredeterminado, também por vozes masculinas” (Ibid, loc. cit.). Estes cantos também são marcados pela “recursão de falas citadas”, emolduradas pela fórmula “*uhisü kilü uheke (hegei)*, ‘eu disse para o meu jovem irmão/primo/amado’” (Ibid:32)¹⁹. Vale notar a semelhança entre essa construção e a fórmula *itaõ kilü egei*, “é o que uma mulher disse / é o que as mulheres disseram”, presente no *kuambü*, que ao trasladar a perspectiva da enunciação das mulheres aos homens, produz uma desvalorização da fala feminina. Com efeito, ao discutir um canto *kuambü* dos Kuikuro em que um homem critica a circulação de fofocas feita por “vaginas” e “clitóris”, Franchetto demonstra como “a fala feminina é radicalmente naturalizada: são as vaginas e os clitóris que contam” (Franchetto 1997:62).

O tolo feminino transforma o ritual das flautas proibidas revelando que os instrumentos dos homens guardam uma perspectiva feminina, enquanto talvez seja possível dizer que o *kuambü* transforma o *undube* revelando que a socialidade idealizada do grupo local como um grupo de parentes guarda uma perspectiva afim/inimiga. Quanto às relações de gênero em particular, é como se o tolo fizesse um contraponto à hierarquia entre homens e mulheres, levando as mulheres ao centro da aldeia e colocando em primeiro plano as relações intensamente afetivas entre eles (nos cantos de amor, sexo, ciúme), lado a lado com seus antagonismos (nos cantos de provocação aos homens)²⁰. Num certo sentido, o *kuambü* também joga com transformações das relações de gênero, pois ao mesmo tempo faz os homens cantarem publicamente sobre rumores (ritualizando a “fala do quintal”, como a chama Gregor [1977], atribuída às mulheres), assim como permite às mulheres falarem/cantarem publicamente sobre política. Ao invés de explicitar uma separação assimétrica entre os gêneros, como no *kagutu*, ou buscar sua conjunção, como no *undube*, os cantos de *kuambü* enfatizam a “síntese disjuntiva” efetuada por suas relações, explicitando conflitos entre afins de sexo oposto (homens e mulheres), afins efetivos de mesmo sexo (sogra/genro, sogra/nora) ou afins potenciais (primos cruzados) de ambos os sexos. Com esse

19 Entre os Kalapalo também é comum encontrar uma variação dessa fórmula: *uhisü kilü uheke*, “meu jovem irmão/primo/amado disse para mim”.

20 Sob esse aspecto, *tolu* e *jamugikumalu* (Jamurikumã) parecem questionar a hierarquia androcêntrica a partir de duas perspectivas alternativas e complementares: enquanto o *tolu* põe em evidência os afetos e a sexualidade entre homens e mulheres, apontando para a socialidade do parentesco, o *jamugikumalu* destaca a possibilidade de emergência de uma socialidade ritual hiperfeminina, da qual os homens podem estar (como já estiveram no passado mítico) excluídos.

movimento, o *kuambü* recoloca a afinidade do grupo local em evidência, e talvez por isso atraia para seu universo outros tipos de afins potenciais/inimigos, como os chefes e os brancos.

Por fim, cabe perguntar sobre aspectos pragmáticos e relacionais do ritual. Como as composições extraem seu sentido de contextos sociais apenas indicados nelas, mas que são facilmente desdobrados pelos ouvintes²¹? Que tipo de efeitos isso gera, e como são produzidos? Ao menos alguns cantos analisados deixam claro que cantar pode ter efeitos extrarrituais: em um caso, o cantor foi executado (canto 3); em outro, espera-se que o chefe criticado reflita sobre seu comportamento e se envergonhe (canto 10); em um terceiro, o canto pretende cessar a fofoca *antecipando-a*, também pela vergonha das destinatárias (canto 13). A recusa pelos cantores de executar suas composições fora do contexto ritual, ou de reproduzir cantos de pessoas vivas, também é um indicador de que o ato de cantar pode ter sérios efeitos na vida cotidiana.

Uma perspectiva pragmática e relacional da ação ritual, tal como proposta por Houseman e Severi, pode nos ajudar a pensar. Que tal perspectiva seja pragmática significa que os rituais devem ser considerados como contextos interativos construídos a partir de modos de relacionamento da vida cotidiana e produzindo efeitos sobre ela. E que ela seja relacional implica em dar atenção ao modo como o ritual é criado enquanto um contexto com uma lógica própria, que (geralmente) combina modos de interação que, em outros contextos, são tidos como contraditórios e incompatíveis (Houseman & Severi 1998). Adicionalmente, um dos argumentos de Berthomé e Houseman que sugere uma conexão com o contexto xinguano é a centralidade das emoções nos rituais. Segundo eles, as emoções são as qualidades sensíveis das relações, e é por meio delas que os rituais ao mesmo tempo criam configurações interativas próprias e produzem efeitos sobre outras relações sociais (Berthomé & Houseman 2010).

Com efeito, um idioma das emoções marca muito do que os Kalapalo dizem sobre sua vida ritual, e também sobre seu *ethos*: vergonha, raiva, alegria, tristeza, são emoções associadas a diversas relações sociais. Mas qual o propósito de fazer uma festa que, se por um lado é divertida, por outro também é tida como “feia” ou “dolorosa”? Uma de nossas interlocutoras dizia que “*kuambü* é muito *doloroso*. As pessoas nos enviam *toló*, e nós *sentimos* com isso. No *kuambü* as pessoas se atacam”. Outro interlocutor, comentando os cantos que traduzíamos, me disse: “Se alguém cantar sobre você, *você vai sentir com isso*. Se a pessoa falar de alguma coisa que você fez, alguma coisa que você falou, *você vai ficar com vergonha*. Às vezes as pessoas cantam mentiras, e *alguém pode ficar com raiva* e responder. Faz tempo que não fazemos essa festa, porque da última vez quase deu briga de verdade”. Perguntando como as pessoas ficavam depois da festa, esse mesmo interlocutor disse: “Durante a festa pode cantar qualquer coisa. As pessoas que ouvem um canto *ficam pensando, pensando*, e depois da festa fica tudo bem, ninguém briga mais”.

Os cantos parecem ter duas audiências distintas, que se afetam por ele de modos diferentes. O destinatário, ao ser criticado em público, pode sentir *vergonha* ou *dor*, e esta pode se converter em *raiva*;

21 É notável como as pessoas conseguem reconstruir os contextos de composição da maioria das canções ao ouvi-las. É tentador pensar essas canções como pequenas “crônicas” da vida social e que funcionam como uma espécie de “pílulas de memória”. Seguindo uma sugestão de Carlos Fausto (comunicação pessoal, julho de 2019), talvez os cantos *kuambü* estejam entre o registro histórico e a condensação ritual (Houseman & Severi 1998): suas formas convencionalizadas podem apontar tanto para situações arquetípicas de composição quanto para situações concretas.

já a audiência ampla, diante das performances caricaturais dos cantores, pode muito bem achar graça (rir de um alguém retratado como sovina, de quem se comporta como um agressor em potencial, de um pai orgulhoso que não permitiu o casamento de seu filho ou filha). Isso parece permitir inversões das relações sociais previamente existentes: quem tinha vergonha, estava calado e era ofendido, no ritual perde a vergonha, canta e pode ofender; quem ouvia fofocas e acusações como verdadeiras, é convidado a rir delas, como se não fossem plausíveis; e quem recebe um canto-mensagem como acusação, passa da posição de ofensor a ofendido, e a *dor* e a *vergonha* provocados pelo canto podem mudar o seu comportamento.

É como se a imagem da *costura* que marca o ato da composição também remetesse a alguma capacidade desejada de “sutura” do tecido social. Exibindo os cortes desse tecido, torna-se possível costurá-lo, o que o *kuambü* faz criando um contexto interativo no qual alegria e feiura, riso e dor, desinibição e vergonha, fala/ação privada e fala/ação pública, se sobrepõem. A produção de afetos específicos por essa configuração interativa, por sua vez, permite a reconfiguração de um conjunto de relações sociais. Não se trata nem de “expressir” a socialidade da vida aldeã nem de “restaurá-la”, mas de oferecer meios para sua *reinvenção*.

Isso nos remete de volta, por fim, à associação do *kuambü* à política pelos alto-xinguanos. Ele parece incidir sobre as relações sociais mobilizando falas, ações e afetos que constituem uma “micropolítica”. Segundo Deleuze e Guattari, esta seria uma política molecular, que se desenrola em um campo de intensidades infinitesimais formado por “crenças e desejos” que compõem o “fundo da sociedade” (Deleuze & Guattari 1996: 98) – “uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa, etc.” (Ibid:99). Diferentemente dos rituais multicomunitários, que estabilizam, ainda que por um tempo limitado, as diferenças entre aliados e adversários, anfitriões e estrangeiros, consanguíneos e afins, o *kuambü* revela como “intensidades infinitesimais” – o ciúme, a inveja, a raiva, a dor –, não param de agitar e remanejar os segmentos da macropolítica. Não estamos aqui no plano dos debates sobre o poder e a chefia, que tendem a ser o pivô dos trabalhos sobre política na etnologia amazônica, mas no plano das pequenas coisas que podem juntar ou separar as pessoas: trocas, amores, respeito, riso, dor, vergonha, raiva. Pode ser produtivo nos aproximarmos dessa linguagem se quisermos entender melhor do que trata a criatividade ritual xinguna. Expondo fissuras e tentando, nem sempre com sucesso, suturá-las, o *kuambü* reflete sobre uma dialética da qual depende a produção da vida: o parentesco se produz contra alteridades perigosas, procurando se distanciar delas, mas parece sempre acabar contraproduzindo mais alteridade. Esse “perpétuo desequilíbrio”, no fim das contas, não permite que esse movimento termine nunca. Talvez ele pudesse acontecer sem o *kuambü*. Mas por que não cantar?

Antonio Guerreiro é doutor pelo PPGAS/UnB e professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP.

Marina Pereira Novo é pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da UNICAMP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- BARROS, Edir Pina de. 2003. *Os filhos do sol. História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karib: os Kurâ-Bakairi*. São Paulo: EDUSP.
- BASSO, Ellen. [s.d.]. *A Grammar of Kalapalo, A Southern Cariban Language*. Tucson.
- BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rimehart and Wine-ton Inc.
- BASSO, Ellen. 1985. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BASSO, Ellen. 2009. Civility and Deception in Two Kalapalo Ritual Forms. pp. 243–269 in *Ritual communication*, org. G. Senft e E. Basso. Oxford and New York: Berg.
- BERTHOMÉ, François; HOUSEMAN, Michael. 2010. Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. In *Religion and Society* 1: 57–75.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Editora 34.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In *Mana* 14(2): 329–366.
- FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2011. Les formes de la mémoire: arts verbaux et musique chez les Kuikuro du Haut Xingu (Brésil). In *L'Homme* 197: 41–70.
- FRANCHETTO, Bruna. 1986. *Falar Kuikuro: Estudo etnolingüístico de um grupo karib do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FRANCHETTO, Bruna. 1997. Tolo Kuikúro: Diga Cantando O Que Não Pode Ser Dito Falando. In *Invenção do Brasil, Revista do Museu Aberto do Descobrimento*: 57–64.
- FRANCHETTO, Bruna. 2000. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. pp. 481–509 in *Les Rituels du Dialogue. Promenades Ethnolinguistiques en Terres Amérindiennes*, org. A. Monod-Becquelin & P. Erikson. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- FRANCHETTO, Bruna. 2003. L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil). In *Ameríndia* 28: 213–248.
- FRANCHETTO, Bruna. 2011. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. pp. 3–38 in *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*, org. B. Franchetto. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai.
- FRANCHETTO, Bruna. 2018. Traduzindo tolo: “eu canto o que ela cantou que ele disse que...” ou “quando cantamos somos todas hipermulheres”. In *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea* 53: 23–43.
- FRANCHETTO, Bruna & Michael Heckenberger. 2001. Introdução: História e cultura xinguana. Pp. 7–18 in *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, org. B. Franchetto & M. J. Heckenberger. Rio

de Janeiro: Editora da UFRJ.

FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2011. Flûtes des hommes, chants des femmes. Images et relation sonores chez les Kuikuro du Haut-Xingu. In *L'Homme* 13: 94–111.

GREGOR, Thomas. 1977. *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

GREGOR, Thomas. 1990. Uneasy peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu. pp. 105–124 in *The Anthropology of War*, org. J. Haas. Cambridge: Cambridge University Press.

GUERREIRO, Antonio. 2015a. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp.

GUERREIRO, Antonio. 2015b. Political chimeras: The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. In *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5: 59-85.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlos. 1998. *Naven, ou le Donner à Voir: essai d'interprétation de l'Action Rituelle*. Paris: CNRS - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MEHINAKU, Mutua. 2010. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MELLO, Maria Ignez C. 2004. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1983. Sistemas Políticos, de Comunicação e Articulação Social no Alto Xingu. In *Anuário Antropológico* 81: 43–58.

NOVO, Marina Pereira; GUERREIRO, Antonio. 2020. Exchange, Friendship and Regional Relations in the Upper Xingu. In *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology* 17: 1-19.

NOVO, Marina Pereira. 2018. “Esse é o meu patikula”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

Perrone-Moisés, Beatriz. 2015. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Universidade de São Paulo.

RABELLO, Aline Varela. 2013. *Marcadores de modalidade epistêmica nas narrativas históricas Kuikuro*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do cúme - o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 401–455.

VON DEN STEINEN, Karl. 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura.

KUAMBÛ: POÉTICA E POLÍTICA EM UMA FESTA XINGUANA

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir algumas relações entre poética e política no Alto Xingu, a partir da análise de canções do ritual *kuambü* entre os Kalapalo (falantes de língua karib daquela região). Por meio da repetição de canções compostas por outros ou de improvisos, o *kuambü* é um contexto marcado pela expressão musical pública de conflitos, medos, acusações, demandas ou reflexões sobre problemas cotidianos. Este trabalho analisa um fragmento deste repertório, buscando evidenciar algumas das características dos cantos e compreender as relações entre as composições e as situações que lhes deram origem. Pretende-se demonstrar como este ritual, com seu tom ao mesmo tempo grave e jocoso, constitui um momento em que fraturas micropolíticas do cotidiano podem ser expostas e negociadas por meio de uma linguagem poética, revelando uma face geralmente oculta da socialidade do grupo local e criando condições para sua reinvenção.

Palavras-chave: Artes verbais ameríndias. Políticas ameríndias. Ritual. Alto Xingu. Kalapalo.

KUAMBÛ: POETICS AND POLITICS AT A XINGU FESTIVAL

Abstract: This article intends to discuss some relations between poetics and politics in the Upper Xingu, based on the analysis of songs from the *kuambü* ritual among the Kalapalo (Carib-speakers of that region). Through the repetition of songs composed by others or improvisations, *kuambü* is a context marked by the public musical expression of conflicts, fears, accusations, demands or reflections on everyday problems. This work analyzes a fragment of this repertoire, seeking to highlight some of the characteristics of the songs, and to understand the relationships between the compositions and the situations that gave rise to them. It is intended to demonstrate how this ritual, with its tone at the same time serious and playful, constitutes a moment in which micropolitical fractures of everyday life can be exposed and negotiated through a poetic language, revealing a generally hidden face of the sociality of the local group and creating conditions for its reinvention.

Keywords: Amerindian verbal arts. Amerindian politics. Ritual. Upper Xingu. Kalapalo.

RECEBIDO: 02/12/2019

APROVADO: 18/08/2020

ARTIGO

“Isto não é uma taberna, é um casino!”: o curso de pagador de banca

JOÃO GOMES

UNIVERSIDADE DE LISBOA E FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E TECNOLOGIA, LISBOA, PORTUGAL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3954-1977](https://orcid.org/0000-0002-3954-1977)

Introdução

Durante longas décadas, os casinos em Portugal permaneceram universos sociais e laborais hermeticamente fechados. Moralmente condenado e juridicamente proibido desde as Ordenações Afonsinas, no século XV, o jogo proliferava por todo o território nacional, pelo menos, desde o século XIX (Vaquinhas 2006; Crespo 1981; 2012). Em virtude da ineficácia da sua proibição generalizada, o Estado decide regulamentar o jogo em 1927, já no contexto da Ditadura Militar (Vaquinhas 2006; Deus e Lé 2016; 2017). Mas a regulamentação do jogo não foi sinónimo de liberalização (Gomes no prelo). Pelo contrário, a regulamentação visava isolar a actividade em determinadas “zonas de jogo” legalmente definidas pelo Estado e garantir o monopólio da sua exploração (Decreto-lei nº 14643 de 3 de Dezembro). Este documento estabelecia duas “zonas de jogo permanentes”: Estoril e Funchal; e seis “zonas de jogo temporárias” (abertas de 1 Junho a 31 de Outubro): Santa Luzia (transferida, posteriormente, para a Póvoa do Varzim), Espinho, Cúria, Figueira da Foz, Sintra e Portimão (*Ibidem*)¹. Mimetizando o isolamento em “guetos de riqueza” (Lefebvre 2011:98) a que a indústria do jogo havia sido votada, os trabalhadores dos casinos rapidamente se apropriaram deste contexto, manipulando-o em seu próprio benefício. O isolamento e o reduzido mercado de trabalho, aperceberam-se, poderiam ser utilizados como armas, permitindo assegurar privilégios profissionais através de práticas de “oclusão social” (Weber 1968; Parkin 1979) que visavam restringir o acesso à categoria profissional de pagador de banca (*dealer/croupier*), preservar a raridade do seu título (Bourdieu 2018) e impedir a vulgarização do “segredo da arte” (Mónica 1986:91).

1 Apesar das inúmeras alterações legislativas desde 1927, o modelo das “zonas de jogo” e da concessão em regime de monopólio sobrevive ainda hoje (Roque 2011).

Este entrincheiramento profissional permitia, aos trabalhadores, construir “uma muralha à sua volta, tentando proteger-se, de mil e uma maneiras, da invasão de estranhos” (Patriarca 1994:813). Ao regime corporativo do Estado Novo, o Sindicato Nacional (SN) do jogo respondia com políticas de *closed shop* (Gomes no prelo). Inclusivamente, o primeiro regulamento da escola profissional de pagadores de banca apenas foi oficializado em 1956, 29 anos depois da regulamentação do jogo em Portugal (*Ibidem*). Mesmo neste caso, o SN não aceitara, voluntariamente, este desfecho. Pelo contrário, foi a isso obrigado pela Direcção-Geral do Trabalho e das Corporações, dado que as suas sistemáticas práticas de “oclusão social” haviam resultado numa generalizada “falta de profissionais” (ANTT, SAS/003/003/00139:s/p). Durante todo o período do regime corporativo, observamos a mesma dinâmica: as empresas concessionárias propõem novos recrutamentos e o SN, dispondo dos instrumentos corporativos da sindicalização obrigatória e da concessão da carteira profissional (Patriarca 1994), rejeita a sua inclusão (Gomes no prelo). Ainda hoje, o Sindicato dos Profissionais de Banca nos Casinos define-se como um organismo corporativo, embora já sem a capacidade de impor a anterior dinâmica de *closed shop*. No entanto, o acesso ao universo laboral dos casinos permanece selectivo, dado que depende, em grande medida, de relações clientelistas (*Ibidem*).

Ao contrário do que sucede, por exemplo, em Las Vegas, onde as escolas de *dealers* funcionam ininterruptamente (Sallaz 2009), em Portugal, os cursos são organizados pelo Turismo de Portugal a pedido das empresas concessionárias. Os cursos têm a duração de 3/4 meses e são compostos por 5 módulos: “técnicas de atendimento”; “turismo”; “higiene e segurança no trabalho”; “legislação”; e “serviço em banca de casino”. No final do curso, os alunos são submetidos a duas provas: uma teórica, que procura avaliar o conhecimento dos formandos sobre a legislação do jogo; e uma prática, que pretende apreciar as competências dos candidatos nos jogos da roleta americana, *blackjack* e banca francesa². O curso não implica a contratação definitiva dos candidatos, apenas o ensino das competências profissionais de pagador de banca e a certificação que habilita ao exercício da profissão.

Este é o primeiro artigo que propõe analisar, etnograficamente, as dinâmicas de constituição do “habitus” (Bourdieu 2010) profissional dos pagadores de banca em Portugal³. Em primeiro lugar, pretende-se examinar os métodos de inculcação e incorporação das técnicas e atitudes *correctas*. Em detrimento de uma rígida separação entre corpo e mente, que tende a objectificá-los, procura-se analisar “os processos de incorporação das maneiras de pensar e de agir” (Monteiro 2014:12). Em segundo lugar, este artigo procura averiguar os processos de apropriação destas competências, simultaneamente, subjectivos e objectivos, mentais e físicos, materiais e simbólicos. Esta “elaboração pessoal de um habitus social” (Elias 1994:141), este “ajustamento inconsciente das posições e das atitudes” (Bourdieu 2018:95), esta transformação da “história reificada” em “história incorporada” (*Ibidem*), esta conversão das “estruturas sociais” em “estruturas disposicionais” (*Idem* 2010) e, por fim, este processo de adequação entre “habitus primários” (familiares) e “habitus secundários” (escolares) (*Idem* 1992) fazem da “necessidade”, “virtude” (*Idem* 2010) e evocam “[...] todo o processo de investimento que leva os trabalhadores a contribuírem para a sua própria exploração pelo próprio esforço que fazem para se apropriarem do seu trabalho e das suas condições de trabalho e que os faz apegarem-se ao seu ofício” (*Idem* 2018:95). As “técnicas do corpo”

2 Por questões de espaço, este artigo debruça-se, exclusivamente, sobre o jogo da roleta americana.

3 Os casinos e os interlocutores mencionados neste artigo estão protegidos pelo anonimato. Todos os nomes presentes neste texto são fictícios.

(Maus 2003) e da mente inculcadas, incorporadas e apropriadas introduzem o agente a todo um universo social e laboral, material e simbólico que é, igualmente, o processo de constituição de todo um saber ser e saber estar. Para analisar estes processos, entre Outubro de 2018 e Março de 2019, utilizando a técnica da observação participante, frequentei o curso de pagador de banca de casino.

O cálculo, “a skill mais importante”

No início de Outubro de 2018, submeti a minha candidatura ao curso de pagador de banca de casino. Realizados os testes de selecção, um de “cultura geral” e outro de “cálculo mental”, seguiu-se a convocação de entrevistas presenciais. Na pequena sala de entrevistas da Escola Superior de Hotelaria e Turismo da localidade, um dos Directores de Jogo do casino, de semblante carregado e austero, perscrutava-me de alto a baixo. Segundos depois, debruçou-se sobre a mesa e questionou: “o que é que se passou no teste de cálculo? Você chumbou! Já não devia estar nesta fase”. Perplexo com a objectividade sem rodeios do Director, desculpei-me com a falta de prática a matemática. Incrédulo, o Director de Jogo insistiu: “a sua nota deixa-me preocupado, porque você falhou naquela que é a *skill* mais importante no trabalho de um pagador de banca”.

Apesar da reprimenda, fui seleccionado para o curso de pagador. No entanto, previa enormes dificuldades, dada a minha comprovada incompetência na tarefa do cálculo. Para minha surpresa, decorridas duas semanas de formação, eu era já um dos melhores alunos nos exercícios de cálculo. Não era, de todo, o mais rápido, mas era um dos mais precisos. Quando, na quarta semana de formação, realizámos uma bateria de testes para averiguar o nosso progresso, eu sentia-me já perfeitamente à vontade neste particular. Sentado numa banca de *baccarat*, realizava um conjunto de exercícios através de uma aplicação no *tablet* de um dos formadores. O Director de Jogo que me havia entrevistado, aproximou-se, mas eu não me apercebi, dado que estava concentrado nos exercícios. A determinada altura, o Director interrompeu-me: “isso está bem melhor”. Olhei para trás, surpreendido, e respondi: “é a prática”. Mas não era só a prática. Isto porque os formandos, no curso de pagador, não exercitam propriamente o cálculo. O que aprendemos, na verdade, são truques e atalhos que nos permitem chegar ao resultado sem utilizar, ou reduzir ao máximo, o cálculo. Efectivamente, aquilo que desenvolvemos no curso de pagador é, em primeiro lugar, a memória visual.

Especificamente para os pagamentos na roleta americana, os candidatos devem aprender aquilo a que os formadores chamam de *picture bets*. *Picture bets* são apostas, feitas pelos clientes, cujo resultado os pagadores devem conhecer pela mera visualização das fichas no pano. Mas comecemos pelo princípio. A roleta tem 37 números (do 0 ao 36)⁴ e é um jogo que permite uma enorme diversidade de apostas e resultados. O *pleno* ou *straight up* (a aposta num único número) paga 35x o valor da aposta, o *cavala* ou *split* (aposta em dois números) 17x, a *rua* ou *street* (aposta em 3 números) 11x, o *quadro* ou *corner* (aposta em 4 números) 8x e a *linha* ou *line* (aposta em 6 números) 5x. Existem ainda as *casas exteriores* que pagam o mesmo valor da aposta – as *cores* (encarnado ou preto), o *par-ímpar* e o *baixo-alto* (1-18 ou 19-36) – e as *casas interiores* que pagam 2x o valor apostado – as *dúzias* (1-12, 13-24, 25-36) e as colunas. Para complicar a tarefa do cálculo, nas *casas interiores*, podem apostar sete jogadores em simultâneo, não existindo um número máximo de jogadores nas *casas exteriores*. Além disso, o cliente, dependendo do casino, pode jo-

⁴ Em Las Vegas, existem roletas com dois zeros, representadas no exemplo da figura 1.

gar com fichas de 1€, 2,5€, 5€, 10€, 25€ ou 50€. Os jogadores têm ainda a possibilidade de apostar várias fichas nas mesmas casas de aposta, por exemplo, duas fichas no *pleno*, quatro no *cavalo*, duas no *quadro*, cinco na *rua*, dez na *linha*, etc.



- | | |
|---------------------|---------------------|
| Apostas interiores: | Apostas exteriores: |
| A – Pleno, 35x. | F – Coluna, 2x. |
| B – Cavalo, 17x. | G – Dúzias, 2x. |
| C – Rua, 11x. | H – Cores, 1x. |
| D – Quadro, 8x. | I – Pare/ímpar, 1x. |
| E – Linha, 5x. | J – Alto-baixo, 1x. |

Figura 1. Possibilidades de aposta na roleta. Fonte: www.google.pt.

Assim, as *picture bets* são uma determinada exposição das fichas no pano que o aspirante a pagador deverá estudar afincadamente. Conhecer instintivamente as *picture bets* e os resultados que lhes correspondem permite reduzir, substancialmente, esta enorme imprevisibilidade de resultados. Desta forma, se o jogador apostar duas fichas no *quadro* ($2 \times 8 = 16$) e uma no *pleno* ($1 \times 35 = 35$), o pagador deverá saber imediatamente e sem cálculo que o resultado é 51 unidades, porque esta aposta corresponde à *picture bet* do *mickey mouse*. Se, por outro lado, a aposta vencedora corresponder a um *pleno* ($1 \times 35 = 35$) e quatro *cavalos* ($4 \times 17 = 68$), o pagador deverá saber, rapidamente, que o prémio ganho corresponde a 103 unidades, porque esta é a *picture bet* do *dinner for four*. Existe uma enorme diversidade de *picture bets*, quase todas, individualmente denominadas. Olhando para as fichas dispostas no pano, já não estamos a calcular, mas a reconhecer um padrão, um nome e um número. O cálculo nunca é completamente erradicado, mas reduzido a somas e subtrações básicas. Vejamos, por exemplo, a *picture bet* representada à direita e na linha inferior da figura 2. O resultado, como assinalado na legenda, é 59 unidades: um *pleno* (ou, $1 \times 35 = 35$) + três *quadros* (ou, $3 \times 8 = 24$). O pagador, no entanto, não faz estes cálculos individuais. Ao invés, ele chega, imediatamente, às 51 unidades, porque o *pleno* e os dois *quadros* da linha superior correspondem à *picture bet* do *mickey mouse*. Desta forma, o pagador apenas acrescenta o *quadro* da linha inferior, ou seja, apenas soma oito aos 51.



Figura 2. Exemplos de picture bets. Os resultados são, por ordem da esquerda para a direita e de cima para baixo: 52 (*dinner for one*), 33 (*christ*), 60 (*gun*), 156 (*completo dos números centrais*), 59 (*mickey mouse* mais um *quadro*). Fonte: www.youtube.com.

Para além das *picture bets*, existem muitos outros atalhos que simplificam o trabalho dos pagadores de banca na roleta. O próprio *layout* do pano pode auxiliar o pagador a chegar aos resultados das apostas, como podemos observar na figura 3.

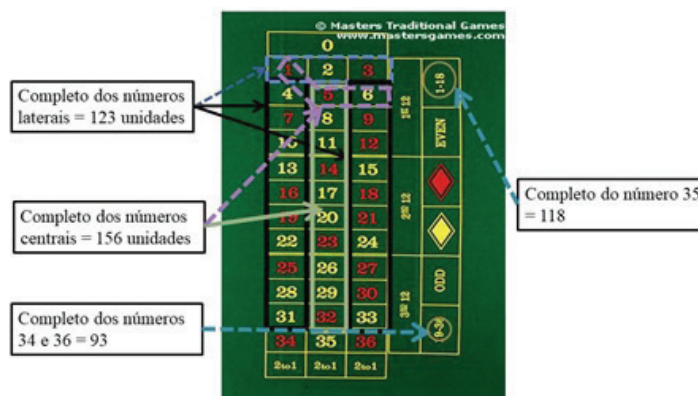


Figura 3. Atalhos no layout da roleta. Fonte: www.google.pt.

A tarefa complica-se quando pretendemos calcular o valor do prémio do cliente e não meramente o número de fichas ganhas. Isto porque o cliente, tal como assinalado anteriormente, pode jogar com fichas de 1€, 2,5€, 5€, 10€, 25€ ou 50€. No entanto, também neste caso existem truques que nos permitem reduzir o cálculo ao máximo. Vejamos o exemplo mais comum, as apostas com fichas de 5€. Neste caso, bastará dividir por 2 o número de fichas ganhas, acrescentando, de seguida, uma casa decimal. No exemplo da *picture bet* do *mickey mouse*, o jogador premiado com 51 unidades, ganhou 255€, porque $51 : 2 = 25,5$. Porém, este atalho era desaconselhado pelos formadores, porque não dispensava, suficientemente, a utilização do cálculo. Mais uma vez, eles insistiam no desenvolvimento da memória visual. Como referia um dos formadores:

Se usarem a matemática, mais tarde ou mais cedo, vão enganar-se. Um dia que estejam cansados, às quatro da manhã numa banca, vão bloquear e depois não se conseguem desenrascar. Utilizem os truques que vos ensinamos, se os souberem de cor nunca se enganam.

Desta forma, para calcular, em dinheiro, os prémios dos jogadores, devemos *imaginar* a exposição dos pagamentos no pano. Como qualquer outro procedimento na roleta americana, os pagamentos são expostos de acordo com um método específico. Imaginemos, novamente, a *picture bet* do *mickey mouse*. O resultado, como observámos, é 51 unidades. Por sua vez, os conjuntos unitários de fichas que os pagadores podem manipular são os seguintes: 20 fichas (ou *stack*); cinco fichas reunidas num único monte; e uma, duas, três ou quatro fichas *deitadas* sobre o pano.



Figura 4. Stack de fichas. Fonte: autor.

Assim, para pagar 51 unidades, o pagador expõe de imediato duas *stacks*, ou seja, 40 fichas, colocando-as lado a lado sobre o pano. Ficam a faltar, portanto, 11 fichas para completar o pagamento. Como tal, o pagador expõe, de seguida, dois montes de cinco unidades (10 fichas) e uma ficha isolada (ver figura 5).



Figura 5. Exposição do pagamento de 51 unidades. Fonte: autor.

Este método é utilizado para quase todos os pagamentos. Se o jogador for premiado com 60 unidades, o pagador expõe, simplesmente, três *stacks* sobre o pano ($20 + 20 + 20 = 60$). Se o jogador ganhar 74 unidades, o pagador expõe os mesmos três *stacks* (60 unidades), dois montes de cinco fichas (10 unidades) e quatro unidades *deitadas* sobre o pano. Mas como calcular o valor monetário dos prémios a partir da exposição dos pagamentos? Os pagadores de banca devem conhecer, intuitivamente, o valor monetário dos conjuntos unitários de fichas. Se o cliente estiver a jogar com fichas de 5€, o pagador deverá saber, sem cálculo, que uma *stack* representa 100€. Da mesma forma, o pagador saberá que um monte de cinco fichas representa 25€. Assim, imaginando as fichas expostas para pagamento no pano, que cumprem sempre o mesmo método, o cálculo é reduzido substancialmente. No exemplo da *picture bet* do *mickey mouse*, o pagador *imagina*, imediatamente, a exposição das fichas no pano: duas *stacks* ($100 + 100 = 200$), dois montes de cinco fichas ($25 + 25 = 50$) e uma ficha isolada (5). O jogador ganhou 255€. O cálculo, não desaparecendo totalmente, é reduzido a somas básicas.

Este método de *cálculo* assinala uma importante característica do trabalho dos pagadores de banca. Se conhecemos, intuitivamente, os valores das *stacks* e dos montes de cinco fichas, já não estamos a calcular, mas a *traduzir*. Mais especificamente, estamos a *traduzir* o valor unitário em valor monetário. Aliás, um dos formadores costumava assinalar que as unidades eram a “linguagem nativa” ou “primária” dos pagadores de banca. O pagador trabalha sempre em unidades, pensa sempre em unidades e calcula sempre em unidades. Quando pretende saber o valor monetário, o pagador imagina a exposição dessas unidades no pano e *traduz* o valor unitário em valor monetário. A preponderância da *tradução* supera de tal forma a tarefa do cálculo que, inicialmente, tal como acontece quando somos introduzidos a dois idiomas em simultâneo, confundimos e misturamos os dois códigos linguísticos. Acontece com bastante frequência, por exemplo, que um formando conte duas fichas no valor de 5€, como 2€ e não como duas unidades que valem 10€. Ou, inversamente, conte duas fichas no valor de 5€, como 10 unidades e não duas unidades que equivalem a 10€. Ou seja, isto não são erros de cálculo, mas de *tradução*. O trabalho dos pagadores depende, portanto, de duas competências fundamentais: memória visual e tradução. No entanto, só a prática e o treino permitem adquirir a celeridade, a precisão e a destreza necessárias. Mas se o cálculo não representa, afinal de contas, “a *skill* mais importante no trabalho de um pagador”, quais são as competências que assumem maior preponderância?

Os taberneiros

Na pequena sala de formação, os alunos distribuíam-se, uniformemente, pelas três bancas de roleta americana. Seguindo as indicações dos formadores, todos eles antigos pagadores de banca, executavam um exercício simples: o *chipping*. Este procedimento, que permite o aquecimento das mãos, pulsos e dedos, consiste em recolher, individualmente, as fichas deitadas e dispersas pelo pano até refazer a *stack* original. Porém, a recolha das fichas não é destituída de método. O objectivo é pressionar, com o polegar, uma das extremidades da ficha e, com o indicador, recolhê-la a partir da extremidade oposta. Esta ficha deve ser preservada junto à palma da mão, enquanto recolhemos as restantes unidades. Este processo deve ser realizado com as duas mãos em simultâneo. Ao fim de algumas semanas, o formando deverá conseguir refazer cinco *stacks* (100 fichas) em menos de 30 segundos. Somos sempre aconselhados a não contar as fichas para refazer as *stacks*. O objectivo é que o candidato *sinta*, manualmente, que está a segurar 20 fichas.

Posteriormente, aprendemos outras técnicas e movimentos básicos: o *corte* (*cutting*) e o *encosto* (*sizing*). Estes exercícios são repetida e intensivamente treinados durante o curso de forma a inculcar, nos formandos, o *correcto* manuseamento das fichas. Só com o tempo, os alunos ganham a celeridade e a precisão técnica exigidas. Aliás, o grau de *excelência* apenas é alcançado depois de vários anos de experiência profissional. Isto porque a técnica depende de movimentos pouco *naturais*, de uma coordenação motora precisa e de posturas minuciosamente treinadas. As posições dos dedos, mãos, pulsos, braços, torço, ombros e pernas são fundamentais para o sucesso destas diferentes tarefas. A primeira dificuldade apresenta-se, desde logo, em segurar e manusear uma *stack* na mão, sem que as fichas caiam no pano. Todos os dedos têm um posicionamento específico, mas o mais importante é o mindinho. Enquanto os outros dedos caem verticalmente sobre a *stack*, rodeando-a, o mindinho deve posicionar-se bem atrás, contrabalançando todos os movimentos da *stack* na mão. Ele nada segura, mas a sua colocação estratégica permite realizar todos os movimentos necessários. Paulatinamente, uma dor tímida, mas persistente começou a invadir as mãos, os pulsos e os dedos dos alunos. No entanto, um dos formadores, corrigindo, pormenorizadamente, os procedimentos dos candidatos, assegurava: “é suposto doer. Se não dói, não estão a fazer bem”.

A técnica do *corte*, por sua vez, consiste em retirar um determinado número de fichas de uma *stack*. Mais uma vez, existe um método e uma técnica *correctas*. Por exemplo, nunca se retira, num único movimento de *corte*, seis fichas de uma *stack*. Podemos *cortar* uma, duas, três, quatro ou cinco fichas num único movimento de *corte*, mas nunca um número superior. Por exemplo, se pretendemos retirar 11 fichas de uma *stack*, o procedimento é o seguinte: *corte* de cinco fichas + *corte* de cinco fichas + *corte* de uma ficha. A performance *correcta* deste procedimento é, mais uma vez, altamente dependente do posicionamento do mindinho. Em primeiro lugar, devemos segurar uma *stack* numa única mão. O mindinho deve contrabalançar os movimentos da mão e dos restantes dedos, mas é o indicador que deve efectuar o *corte*. Este deve deslizar suavemente pela *stack* num movimento vertical e ascendente. Quando o indicador alcança o número de fichas que pretendemos separar da restante *stack*, efectuamos o *corte*. Não devemos contar as fichas à medida que deslizamos o indicador pela *stack*. Mais uma vez, o objectivo é *sentir*, manualmente, o número de fichas que estamos a *cortar* para que o movimento pareça o mais natural, fluido e instintivo possível. Ao realizar o *corte*, o indicador deve pressionar, para trás, as fichas imediatamente acima das pretendidas. Ao empurrar as fichas, o mindinho suporta-as, impedindo-as de caírem no pano. Por sua vez,

o indicador, ao efectuar o *corte* e ao empurrar as fichas contra a mindinho, deve fazer um arco invertido e nunca o que os formadores designam por *gancho*, isto é, um arco interior.

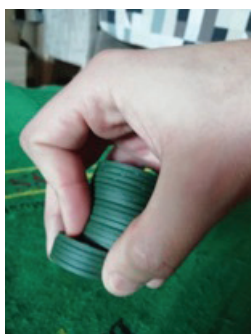


Figura 6. A técnica do corte. Fonte: autor.

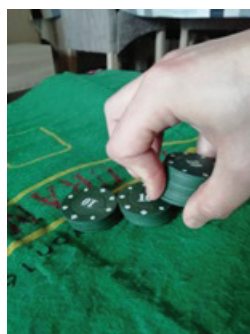


Figura 7. A técnica do encosto. Fonte: autor.

O *encosto*, por sua vez, deriva do primeiro movimento de *corte* executado, mas apenas realizamos este procedimento se o objectivo for retirar conjuntos de fichas em múltiplos de cinco (ou de quatro, no caso das fichas de 2,5€ ou 25€). Por exemplo, se pretendemos retirar 15 fichas de uma *stack*, o método *correcto* é o seguinte: *cortamos* as primeiras cinco fichas; pousamos a restante *stack* no pano e deslizamo-la suavemente até esse primeiro monte; de seguida, utilizamo-lo como unidade de medida, ou seja, o indicador, em vez de cortar directamente da *stack*, desliza pela superfície da ficha que coroa o primeiro monte de cinco unidades e, nesse movimento, empurra as fichas da restante *stack* para trás, contra o mindinho. Repete-se o mesmo procedimento de forma a deixar, no pano, 15 fichas em três montes de cinco unidades.

Para além destes movimentos, aprendemos também a *empurrar* (*puxing*) as fichas para o cliente. Mais uma vez, o sucesso desta tarefa depende do correcto posicionamento dos dedos. De outra forma, as *stacks* tombam, inevitavelmente, sobre o pano. Basta um dedo mal posicionado, um movimento demasiado brusco, uma hesitação nos gestos, uma ligeira convulsão na mão e os prémios dos jogadores caem desajeitadamente sobre a banca. Mas a colocação dos dedos varia consoante a dimensão dos prémios. Mais concretamente, varia de acordo com a quantidade de *stacks* que os compõem. A técnica *correcta* para *empurrar* duas *stacks* (40 fichas) é diferente da que é exigida para empurrar um *bloco* (cinco *stacks*, ou 100 fichas).

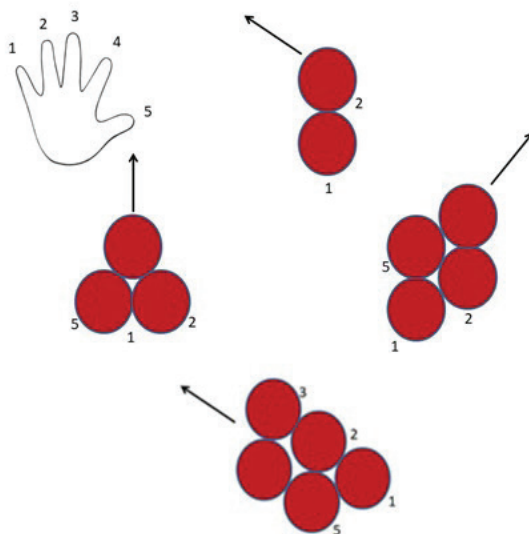


Figura 8. A correcta posição dos dedos consoante o número de stacks a empurrar. Fonte: *Manual do Croupier*.

Apesar da diversidade de técnicas e procedimentos, o princípio é sempre o mesmo: os gestos, os movimentos e as técnicas devem ser executados de forma precisa, natural e fluida. O objectivo do curso é transformar em *atribuída*, uma técnica arduamente *adquirida*, tornar *natural*, uma técnica que implica esforço e treino intensivos. As fichas devem fazer parte da nossa mão e a técnica deve ser uma *segunda natureza* que performatizamos instintivamente. A “violência simbólica” e material da inculcação e incorporação deste “arbitrário cultural” (Bourdieu 1992), desta “técnica do corpo” (Mauss 2003) específica, permanece encoberta pelo estado acabado em que a encontramos no casino. Por outro lado, o ajustamento entre “posição” e “atitude”, a dialéctica da apropriação entre posto e agente também dissimula a violência que está na sua origem (Bourdieu 2018). Os alunos, com o tempo, incorporando o “arbitrário cultural” que a formação pretende inculcar, começam a desenvolver uma técnica específica e individual. Tendo sido apropriados pelo posto, pela técnica que lhes constrange os movimentos, que lhes disciplina os gestos, que lhes “dociliza” os corpos (Foucault 1999), que lhes “inscreve” no corpo (Clastres 2003) e na mente esse saber específico, os indivíduos começam a apropriar-se desse posto, dessa técnica e desse saber. É uma “elaboração pessoal de um habitus social” (Elias 1994:141). Na sua investigação sobre a cultura de trabalho dos *dealers* em Las Vegas, H. Lee Barnes (2002:3,104) assinalava: “each dealer has his own signature. In that neatly fanned-out deck is an expression of who that dealer is. It is subtle [...]. Years go into honing finger dexterity to the degree that hand and mind coordinate complex moves seemingly without willful effort”. A dor, com o tempo, desvanesce-se. Os movimentos, gestos e procedimentos que antes levavam longos minutos e que exigiam uma enorme concentração, parecem agora operar-se *através* dos corpos dos alunos, automática e instintivamente. O corpo parece agora o meio *domesticado* através do qual a técnica se exprime. Mas esta é, naturalmente, uma forma equívoca de apreender o fenómeno, dado que o corpo, *domesticado* pela técnica inculcada, é também o corpo que se apropria dessa técnica e que a performatiza. Assim, os processos simultâneos de inculcação e de apropriação produzem o “ajustamento” entre posto e agente e transformam a “história reificada” em “história incorporada” (Bourdieu 2018). A “necessidade” torna-se “virtude” (*Idem* 2010) a partir do momento em que o agente se investe no posto, moldando-o e sendo moldado por ele.

Inicialmente, quando começámos a aprender os procedimentos de trabalho na roleta americana, fiquei surpreendido com o grau de constrangimento a que os corpos dos pagadores se sujeitavam. De tal forma que começava a dar razão ao gracejo de um dos formadores: “isto só custa os primeiros 40 anos”. Na roleta, o pagador deve manter-se encostado ao estrado da banca, movendo-se lateralmente. As pernas devem estar ligeiramente afastadas, as costas direitas e a cabeça inclinada sobre o pano. As mãos devem estar sempre abertas e visíveis em cima da banca. Recebendo fichas dos clientes, o pagador deve manuseá-las com a *mão de fora*, mas quando lança a bola ou compõe os prémios dos jogadores, deve manipular os instrumentos de trabalho com a *mão de dentro*⁵. Antes de tocar em fichas ou dinheiro, deve sempre *limpar as mãos*. Este último procedimento consiste em passar uma mão sobre a outra, demonstrando, às câmaras de vigilância, aos superiores hierárquicos e aos jogadores, que o pagador não subtraiu nem adicionou qualquer valor monetário ao prémio ou aposta do jogador. Este procedimento é de tal forma inculcado que dei por mim a *limpar as mãos* fora do contexto do curso: a pagar o café, co-

5 Na roleta, a *mão de fora* é a mão que se encontra mais distante do prato giratório. A *mão de dentro* é a que dele mais se aproxima.

locava as moedas em cima do balcão e *limpava as mãos*; no supermercado, retirava produto da prateleira, colocava-a no carrinho das compras e *limpava as mãos*; chegava a casa, pendurava o casaco e *limpava as mãos*. No entanto, apesar desta rígida e minuciosa formação, os alunos vão-se apropriando do posto. Ao fim de algumas semanas de treino, comecei, como outros colegas meus, a sentir um certo orgulho em relação à minha técnica e à minha forma de pagar, elogiada pelos formadores. Num determinado dia de formação, regressando de uma pausa de 15 minutos, entrei na sala antes dos meus colegas. Um dos formadores estava sentado numa cadeira, enquanto conversava descontraidamente com um dos seus pares. Como não estava mais ninguém na sala, resolvi praticar os exercícios do *corte* e do *encosto*. Ao fim de alguns segundos, o formador interrompeu-me: “João, estás a ir bem, consegues fazer isso com a esquerda?”. Repeti os exercícios com a mão esquerda. Finalizada a tarefa, ele afirmou: “Ok, com a direita está muito bem, a esquerda precisa de prática”. O elogio repetiu-se alguns dias depois, quando o formador anunciou: “tens um belo toque”. Estes dois relatos não procuram evidenciar a minha qualidade numa banca, mas ilustrar o processo pelo qual os formandos se tornam investidos no curso. Este processo era comum à grande maioria dos alunos, à medida que iam ganhando um certo orgulho relativamente à sua técnica. Desta forma, os agentes apropriavam-se do seu posto pela elaboração pessoal de um habitus social. O domínio de uma técnica específica, escassa no mercado de trabalho nacional, garantia o investimento dos alunos no curso e funcionava como recurso que eles mobilizavam para se constituírem, simbolicamente, como “agentes não subordinados” (Sherman 2007; Lamont 2000). Mas que técnica era esta? O que significava, na verdade, este “belo toque”? Como referido anteriormente, o “belo toque” remete para a fluidez e naturalidade da performance. Mas, mais concretamente, o “belo toque” é a *elegância*, a *graciosidade* e a *suavidade* dos movimentos e gestos corporais. Inclusivamente, os formadores costumavam insistir: “não façam as coisas com pressa, façam com calma, a rapidez vem com o tempo, o importante, para já, é fazer bem”; “não façam tanto barulho a mexer nas fichas, isto é um casino”; “sintam as fichas, não as contem”; “não sejam brutos, as fichas são vossas amigas”. Portanto, o “fazer bem”, isto é, a técnica *correcta* é a *elegância*, *graciosidade*, *suavidade*, *fluidez* e *naturalidade* da performance. Como assinalava H. Lee Barnes (2002:2): “the dealers hand movements are in themselves the real art, a ballet of motion, the paying of cards or cutting of chips or sweeping of a layout – all art, all invisible”. A este respeito, Jeffrey Sallaz (2009:3), na sua investigação etnográfica sobre os *dealers* em Las Vegas e Joanesburgo, referia: “dealing remains a craft”.

Mas a inculcação, incorporação e apropriação desta técnica não se realiza sempre da mesma maneira, ao mesmo ritmo e com o mesmo grau de sucesso. O carácter selectivo deste processo manifesta-se, mais nitidamente, junto daqueles que apresentam maiores dificuldades de aprendizagem. Estas dificuldades, no entanto, não representam diferenças qualitativas universais ou diferentes níveis de inteligência. Ao invés, representam um desajuste entre “habitus primários” e “habitus secundários” (Bourdieu 1992). A eficácia de qualquer “acção pedagógica” é função da distância entre “habitus primários” e “habitus secundários” (*Ibidem*). “O corpo que mediatiza a aquisição de um saber”, que serve de “ponto de encontro” entre o indivíduo e o “ethos tribal” (Clastres 2003:198) não é uma tábua rasa. É um corpo já dotado de “habitus primários”, isto é, familiares (Bourdieu 1992). O se exige dos formandos no curso de pagador é, portanto, a inculcação, incorporação e apropriação de um “habitus secundário”, que será tanto mais efi-

caz quanto mais próximo estiver dos “habitus primários” dos alunos, ou seja, quanto mais os formandos possuírem, em si, o código que lhes permita decifrar a mensagem transmitida (*Ibidem*). A distância entre “habitus primários” e “habitus secundários”, distância que complica a dialéctica de apropriação entre posto e agente manifesta-se, frequentemente, em momentos de avaliação, quando os formandos se encontram sob intensa observação. Nestas alturas, as mãos de alguns formandos (eu incluído) começavam a tremer incontavelmente. Por vezes, os formadores solicitavam aos alunos a repetição dos exercícios, enquanto filmavam com a câmara do telemóvel. Automaticamente, os gestos, ainda agora fluidos, tornavam-se hesitantes e espasmódicos. “Liga-se a câmara e vocês desmontam-se todos”, gracejava um dos formadores. A *elegância*, a *suavidade*, a *naturalidade* e a *fluidéz* dos movimentos e gestos corporais dependem, em grande medida, de um auto-controlo e de uma auto-disciplina, simultaneamente, corporais e emocionais. A mente e o corpo nunca se separam. Qualquer hesitação ou tremor, por mais breves que sejam, prejudicam a performance técnica, baseada numa minúcia de disposições corporais. O suor, que se imiscui pelos dedos em momentos de tensão, introduz fricção nos movimentos e prende às mãos dos alunos, as fichas e os restantes instrumentos de trabalho. As fichas, empurradas pelo pano, caem com o tremor das mãos e o mau posicionamento dos dedos. As bolas na roleta, presas às mãos dos alunos pelo suor, são lançadas para fora do prato, embatendo com estrondo nas paredes. Não tremer atrás de uma banca de jogo, não hesitar nos procedimentos de trabalho, realizar os movimentos com *fluidéz*, *naturalidade* e *elegância*, são as marcas do ajustamento e da apropriação, isto é, são os sinais da pertença e da identificação sócio-profissional. Assim, este “capital físico” (Shilling 2003; Wolkowitz 2006), assente na *elegância*, *graciosidade*, *fluidéz*, *naturalidade* e *confiança* de gestos e movimentos corporais, detendo o seu respectivo valor no “campo social” em que se apresenta (isto é, nos casinos), é parte integrante de todo um “habitus” (Bourdieu 2010) e de todo um saber ser e saber estar. A performance da *elegância* corporal implica a performance da *elegância* emocional e uma determinada relação com o corpo implica uma determinada relação com o mundo. Os diferentes graus de sucesso do ajustamento entre posto e agente, expressando a distância entre “habitus primários” e “secundários”, não reflectem meramente a hierarquia entre os formandos no curso de pagador, sinalizam, igualmente, a existência de assimetrias sociais mais amplas, porque as “estruturas disposicionais” evidenciam “estruturas sociais” (*Idem* 1992). O processo de apropriação e ajustamento pode resultar numa síntese entre “habitus primários” e “secundários”, mas nunca na eliminação de um dos dois (*Ibidem*).

Dada a importância da *elegância*, *graciosidade*, *suavidade* e *confiança* na performance da técnica *correcta*, não surpreende que o melhor aluno do curso, aquele que se destacava, de longe, de todos os outros, tivesse praticado, desde tenra idade, danças de salão. Apesar da evidente discrepância entre estes “campos sociais”, existe uma certa homologia estrutural, ou “afinidade” (*Idem* 2018:253), entre a técnica e, por consequência, os “habitus” que, num e noutro caso, são inculcados, incorporados e apropriados. Esta homologia estrutural dissimulada entre diferentes “campos”, que favorece “o parentesco das visões do mundo” (*Ibidem*), transforma o ajustamento entre posto e agente, consequência de assimetrias sociais e de condições de vida desiguais, em *talento inato* e *habilidade natural*. Este formando não apenas estava familiarizado com a *graciosidade*, o *requinte*, a *sofisticação* e a coordenação *harmónica* dos movimentos e gestos corporais exigidos, como possuía ainda um auto-controlo e uma

auto-disciplina que não tinham paralelo no curso. Estivessem colegas à sua frente, formadores ou um dos próprios Directores de Jogo, ele não tremia, nem vacilava. Danilo, por outro lado, tinha sérias dificuldades técnicas. Possuía uma capacidade de cálculo impressionante. A rapidez e precisão com que chegava aos resultados era uma espécie de espectáculo a que todos, alunos e formadores, assistíamos com curiosidade. Mas, tecnicamente, soçobrava. Estava em Lisboa apenas temporariamente e, aos fins-de-semana, regressava à zona rural onde residia. Suava abundantemente das mãos e pequenas convulsões percorriam o seu corpo quando se sentia observado. Quando executava a técnica do *corte* ou do *encosto* fazia-o com demasiada brusquidão. As fichas embatiam umas contra as outras, num movimento excessivamente ruidoso, ou caíam-lhe desajeitadamente das mãos. *Empurrava* as fichas com demasiada força e estas saltavam da banca, tombando grosseiramente no chão. Ao lançar a bola na roleta, esta saía disparada com tanto ímpeto que a mesa balançava durante alguns segundos. Numa tarde de formação, Danilo estava a baralhar as cartas numa banca de *blackjack*. No entanto, em vez de seguir rigorosamente os procedimentos ensinados pelos formadores, ele baralhava as cartas informalmente. Um formador, de sobrolho carregado, aproximou-se e protestou energicamente: “houve lá, isto não é uma taberna, é um casino! Deves pensar que estás a jogar sueca com os teus amigos. Isso é forma de baralhar?”. Ruborizado, Danilo desculpou-se, mas a sua alcunha estava já decidida: o *taberneiro*. No entanto, algumas semanas depois, “taberneiro” já não era apenas uma alcunha que Danilo aceitara divertidamente, era uma unidade de medida que os formandos utilizavam para classificar a qualidade técnica de cada um. Eu próprio, orgulhoso da minha técnica, era um *taberneiro* a lançar a bola na roleta. Por incrível que possa parecer, esta era a minha maior dificuldade no curso de pagador de banca e não o cálculo. Em cada cinco lançamentos, a bola saía, pelo menos, duas vezes da roleta. Por vezes, atingia as paredes da sala com estrondo e, em algumas circunstâncias, embatia contra colegas meus. As gargalhadas subiam, então, de tom e os meus colegas questionavam, estupefactos: “então, mas não consegues lançar a bola?”. A bola deve ser pressionada contra o estrado interior do prato giratório e deve ser colocada na segunda falange do dedo médio, sendo suportada pelo polegar. Posteriormente, ao mesmo tempo que retiramos o polegar, o dedo médio deve ser lançado contra a bola. Durante este procedimento, o pulso deve permanecer imóvel. De facto, este gesto, aparentemente simples, era para mim extremamente difícil de executar. Inicialmente, procurando esconder a minha própria dificuldade, lançava a bola de uma forma que, embora *incorrecta*, apresentava maior eficácia. Colocava a bola entre a primeira falange do dedo médio e o polegar, encostava a bola ao estrado e fazia o movimento de *estalar os dedos*. A bola saía com *efeito*, rodopiando sobre si mesma, o que não é suposto acontecer, mas, pelo menos, mantinha-se no estrado. Quando fui avaliado na roleta, no entanto, um dos formadores apercebeu-se, repreendendo-me de imediato. Pediu-me que parasse o exercício e explicou-me novamente o procedimento *correcto*. As três primeiras vezes, a bola caiu no prato em rotação. A cada lançamento, ficava mais nervoso e o suor começava a prender a bola aos meus dedos, dificultando ainda mais a tarefa. O formador, a cada lançamento, repetia: “outra vez”. Por uma vez, o movimento saiu de acordo com o pretendido e, para meu alívio, o formador pareceu satisfeito. Nos dias seguintes, tentei cumprir o procedimento à risca, mas, uma e outra vez, voltava a encontrar as mesmas dificuldades. Desgostoso, voltei à minha técnica anterior e foi com este método que, no final, fui aprovado no curso.

O adjetivo *taberneiro*, como referido anteriormente, foi rapidamente assimilado pelos restantes alunos como a unidade de medida básica através da qual hierarquizavam a sua qualidade técnica e a dos outros. Isto é, o par *casino-taberna* reunia as diversas performances técnicas dos formandos num sistema de valor hierarquizado. O *casino* representava a *elegância* e a "distinção" (Idem 2010) da técnica *correcta*, do procedimento rigorosamente seguido, da auto-disciplina e do auto-controlo emocional e corporal. A *taberna*, por sua vez, classificava os gestos, movimentos e acções desajeitados, rudes, bruscos, hesitantes, inseguros e "poluidores" (Douglas 1991). Os formandos assimilavam, desta forma, o "arbitrário cultural da cultura dominante", entendida como a cultura legítima e natural daquele "campo" (Bourdieu 1992). A divisão entre *casino* e *taberna* reflectia não apenas a "visão e divisão" (Idem 2018) do mundo social, tal como definidas pelos grupos dominantes na figura delegada do formador, mas as relações de força estabelecidas entre "instâncias pedagógicas" e "arbitrários culturais" concorrenciais (Idem 1992). O *casino* e a *taberna*, enquanto "instâncias pedagógicas" e "arbitrários culturais" concorrenciais, ganham a sua respectiva posição na hierarquia do "campo social" onde se inserem através das relações de força objectivas que o pulverizam e da expressão simbólica dessas relações (Idem). "O acto de força simbólico [...] só é bem-sucedido porque está bem fundado na realidade" (Idem 2018:250). Porque "o natural é o que não põe a questão da sua legitimidade" (Idem), este "acto de força simbólico" procura naturalizar o "arbitrário cultural dominante" dissimulando as relações de força que lhe deram origem (Idem). Os *taberneiros*, procurando apropriarem-se do posto, são conduzidos, inconscientemente, à inevitável conclusão: para tal, devem incorporar o "arbitrário cultural dominante" e a sua escala de valor "arbitrária", consentindo à sua própria dominação e reconhecendo a "ilegitimidade de seu [próprio] arbitrário cultural [...], levando consigo a desvalorização do saber e do saber-fazer que eles efectivamente dominam" (Idem 1992:52). Incorporar uma técnica é "gravar na carne e nos ossos dos agentes" a "ordem das coisas" (Wacquant 2002:79). Neste contexto, o contraste entre o "arbitrário cultural dominante" e o seu próprio "arbitrário cultural", ou seja, o contraste entre o *casino* e a *taberna* não lhes aparece como produto de assimetrias sociais, mas como fracassos pessoais. O caso mais claro era o de Daniel. Por um lado, este formando era extraordinariamente dedicado, maduro e responsável. Por outro e tal como Danilo, revelava algumas dificuldades técnicas. O extremo nervosismo que o acometia nas bancas quase o incapacitava. Em momentos de avaliação, pressionado pelo olhar dos formadores e dos colegas, Daniel tremia violentamente na banca. O suor, por sua vez, escorria-lhe pela testa. Enquanto pagava, os seus lábios comprimiam-se e as suas feições retesavam-se. Quando empurrava os pagamentos, as fichas precipitavam-se, invariavelmente, sobre o pano. Nervoso, tentava apanhar as fichas e refazer as *stacks*, mas os espasmos retardavam a tarefa. Ao fim de algumas semanas de formação, Daniel desistiu do curso. Quando lhe liguei no final do dia, ele afirmou pesaroso: "*epá*, aquilo não é para mim, eu não consigo". Regressou no dia seguinte, depois de um telefonema persuasivo de um dos formadores do curso, mas manteve as suas dificuldades até ao final. Apesar destas observações, o agente, mais uma vez, apropria-se do posto. Daniel costumava elaborar as suas próprias "hierarquias simbólicas alternativas" (Lamont 2000; Sherman 2007), baseando-se nos critérios dominantes, mas acentuando o que considerava ser mais apropriado. Aceitava as suas debilidades técnicas, mas criticava os alunos que falavam e gracejavam na sala de formação, porque ele, assumindo uma postura séria e profissional, representava, nesse particular, a *atitude* exigida a um pagador de banca.

Mas num universo social e laboral tão, eminentemente, masculinizado, como são os casinos portugueses⁶, como conciliar a exigência de *elegância* nos movimentos e gestos corporais com os valores e práticas da masculinidade hegemónica, assente em valores como a *força*, a *virilidade* e a *robustez* (Willis 1981; Nixon 2009; McDowell 2003; Leidner 1993; Cameron 2000; MacDonald e Merrill 2009)? Noutros contextos laborais, as competências exigidas aos pagadores de banca, assentes na *elegância* e *graciosidade* dos movimentos, seria considerada *efeminada*. Nos casinos, pelo contrário, estas mesmas características são ostentadas como marcas de “distinção”, detendo um “capital físico” considerável. Naturalmente, estas competências apenas emergem como símbolos de “distinção” porque adquirem o seu respectivo valor no “campo” específico e relativamente autónomo dos casinos, ou seja, estas competências encontram-se ajustadas, elas próprias, a esse universo material e simbólico. Como afirmava Marcel Mauss (2003:14): “cada técnica, cada conduta, tradicionalmente aprendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico”. O “arbitrário cultural” inculcado, incorporado e apropriado não deixa de ser “necessário” por ser “arbitrário” (Bourdieu 1992). A necessidade de determinado “arbitrário cultural” manifesta-se pela coerência simbólica que ele apresenta em relação ao universo social a que se reporta e no qual se inscreve (*Ibidem*). Ou seja, a técnica inculcada, incorporada e apropriada pelos formandos do curso de pagador de banca, desenhada em função do espaço físico e simbólico onde ela é deve ser performatizada (o casino) e do público que a deve consumir (a elite⁷), incorpora os valores e as práticas desse “campo” e desse público. A força de trabalho, as suas *skills* e a sua performance laboral devem corresponder ao casino e ao seu público. De facto, só conseguimos compreender a associação entre a elegância da técnica e a óbvia masculinização da força de trabalho dos casinos através de uma análise “interseccional” (Casaca 2012; MacDonald e Merrill 2009) entre género e classe. A potencial contradição entre técnica e masculinidade é resolvida, nos casinos, pela “intersecção” da categoria de classe. A masculinidade exigida aos formandos não é, como tal, uma masculinidade estereotipada como operária ou proletária, mas uma masculinidade *sofisticada* e *requintada*, desenhada em função do espaço e do público para o qual deve ser performatizada. Esta “intersecção” entre género e classe, que explica como a *elegância* e a *graciosidade* da técnica encontra legitimação no “campo social” dos casinos e como a ele se encontra ajustada, revela toda a sua pertinência na inculcação, incorporação e apropriação da atitude *correcta*.

“O que interessa é a vossa atitude”

Ao fim de duas semanas de formação, os alunos foram divididos em três grupos claramente hierarquizados de acordo com as avaliações dos formadores. O primeiro grupo, composto por apenas quatro candidatos, caracterizava-se menos pela sua excelência técnica e mais pelo *ambiente* de aprendizagem que performatizava. Constituído por uma mulher e três homens, era um grupo bastante silencioso, sério

6 As primeiras mulheres a integrar a categoria profissional de pagador de banca em Portugal foram recrutadas apenas em 1989 para o Casino do Estoril (Estoril-Sol 2007). Um casino a norte do país emprega apenas uma mulher pagadora de banca numa força de trabalho de cerca de 100 profissionais.

7 O Decreto-lei n.º 41562 de 18 de Março de 1958 estipulava que as “mulheres casadas” e os “assalariados” não poderiam entrar nas salas de jogo dos casinos.

e formal. Raramente participavam nas conversas dos outros grupos, falavam entre si em murmúrios e só muito esporadicamente soltavam gargalhadas altissonantes. Xavier e Martim pertenciam a este grupo. O primeiro, antigo dançarino de salão, raramente falava com os colegas, dentro e fora do curso, e o segundo, mais extrovertido, costumava repreender os colegas quando os ânimos se exaltavam: “olhem aí, estamos aqui para trabalhar”. Danilo, sem sombra de dúvidas, o melhor candidato nos exercícios de cálculo mental, encontrava-se no segundo grupo. Tavares, um dos melhores alunos em termos técnicos, encontrava-se, igualmente, neste grupo intermédio. No entanto, Danilo tinha algumas dificuldades técnicas e Tavares costumava assumir uma postura trocista e estrepitosa. Ele não conseguia fazer um pagamento, lançar uma bola ou distribuir uma carta sem um comentário jocoso ou um gracejo divertido. À medida que o curso avançava, Tavares mostrava-se crescentemente preocupado. Nas suas palavras: “tenho medo que os gajos pensem que eu não sou sério porque às vezes estou na galhofa”. De facto, os alunos do segundo grupo eram constantemente repreendidos por estes momentos esporádicos de socialização e divertimento. Um dos formadores afirmava com frequência:

Levem isto a sério, eu não vou contratar um pagador que eu sei que uma semana depois já está na galhofa com os colegas e com os clientes lá em baixo. Esta sala tem que estar em silêncio absoluto, para vocês se concentrarem. Isto não é difícil, mas exige concentração, não quero palhaçadas na banca.

Os momentos de socialização eram, portanto, constantemente reprimidos e, como podemos observar, existia uma clara preponderância atribuída às *competências sociais*, ou *soft skills*. Mais do que o cálculo ou a componente técnica, era a *atitude* que estruturava a hierarquização dos formandos. Jeffrey Sallaz (2009), trabalhando como *dealer* em Las Vegas, já havia observado que a componente técnica era constantemente subestimada pelos gestores dos casinos. Estes indivíduos focavam, sobretudo, na “personalidade” dos candidatos, procurando “*people’s people*”, isto é, pessoas sociáveis e capazes de estabelecer relacionamentos interpessoais com relativa facilidade (*Ibidem*). Os formadores em Portugal também insistiam: “não se preocupem com as *skills*, isso vem com o tempo, o que interessa é a vossa atitude. A atitude não pode ser treinada, tem que vir de vocês”. No entanto, em Portugal, a atitude exigida aos formandos é manifestamente distinta daquela que Sallaz (2009) observou em relação aos casinos de Las Vegas.

Numa tarde de formação, Neto, um candidato com enormes dificuldades técnicas e de cálculo, estava a fazer de pagador na roleta. Enquanto calculava o resultado, olhava para cima, balançava as pernas e gesticulava. Ao mesmo tempo, ia pronunciando em voz alta: “ora... 17+35, ora isto dá 52. 52+16, ora... 68”. De seguida, fitava os colegas à sua frente, aguardando o seu aval. Então, um dos formadores aproximava-se exaltado e repreendia-o: “queres saber as horas [ora] é isso? Não há cá conversa. Pensas, chegas ao resultado e pagas. Não falas, não dizes ora e não esperas que os teus colegas confirmem se está certo. Isso é forma de estar numa banca? Leva as coisas a sério”. Alguns dias mais tarde, Neto já não pronunciava as contas em voz alta, mas continuava a olhar para cima e a mexer os lábios enquanto calculava o resultado. O formador voltou a interrompê-lo. Nitidamente insatisfeito, convocou a turma completa. Tal como solicitado, os alunos reuniram-se em torno da roleta. De seguida, o formador deu início à repreensão: “é por isto que não queremos que utilizem o cálculo. O vosso colega está aqui a mexer os lábios enquanto faz as contas. Não é bom vocês estarem na banca a olhar para cima e a murmurarem

as contas, ou a mexerem a boca enquanto calculam o valor”. O formador, comicamente, ilustrou a sua argumentação: levantou os olhos para o tecto, perscrutando o horizonte. Ao mesmo tempo, mexia os lábios enquanto balançava ligeiramente a cabeça. Exagerando, a sua mão acariciava, lentamente, o queixo. Os formandos riram em conjunto. Como podemos observar, a atitude subordinava o cálculo. Sempre que o cálculo prejudicava a atitude, os formandos eram repreendidos. Portanto, o perigo da utilização extensiva do cálculo não era apenas um problema de precisão, mas os seus efeitos sobre a atitude do pagador. Os truques e os atalhos serviam, não apenas para auxiliar a tarefa do cálculo, mas para auxiliar a performance de uma determinada atitude. O pagador deve olhar para as fichas no pano e saber, de imediato, o resultado. Tal como a técnica, o cálculo deve ser natural e fluido. O trabalho e o esforço não devem ser evidentes, ou seja, o trabalho deve ser afastado do trabalho. Dissimular o cálculo é, portanto, fundamental para a performance da atitude *correcta*.

Se o cálculo deve ser obliterado para facilitar a performance da atitude *correcta*, a técnica, por sua vez, deve ser desenvolvida para lhe corresponder. De facto, é inevitável estabelecer a associação entre técnica e atitude. Como referido anteriormente, a técnica não é apenas uma mera activação de disposições corporais, mas, igualmente, mentais. Assim, a *graciosidade, fluidez e elegância* dos movimentos não podem ser dissociadas da exibição de uma atitude *confiante, segura e assertiva*. Tremer na banca, não apenas compromete a execução da técnica *correcta*, como, segundo um dos formadores, “mostra incerteza e insegurança, mostra que não estão confiantes na banca e que não estão seguros do que estão a fazer”. O contrário também é verdade. A exibição da atitude *correcta* depende, em grande medida, da execução da técnica *correcta*. Não podemos assumir uma atitude *confiante, segura e assertiva* se a nossa qualidade técnica desmente a pertença e o ajustamento ao posto. Técnica e atitude encontram-se, portanto, intimamente associadas. Como tal, a atitude nos casinos portugueses não é uma mera “personalidade” (*Ibidem*). Técnica e atitude são duas faces da mesma moeda. A técnica está na atitude e a atitude na técnica. Se a técnica pressupõe e exige o controlo emocional, a atitude pressupõe e exige o controlo técnico. Não é possível a performance da atitude *correcta* sem a performance da técnica *correcta* e *vice-versa*. Se, num primeiro momento, assinalei que a técnica é todo um conjunto de disposições físicas e emocionais, todo um “habitus” profissional que garante a “compreensão mútua” (Monteiro 2014:25) entre pagador e casino, todo um esquema de interpretação, representação e acção apropriado a esse “campo social”, todo um saber ser e saber estar, tal acontece apenas porque a técnica implica já o seu complemento necessário: a atitude. Técnica e atitude, ajustadas ao espaço objectivo dos casinos e ao seu público, formam um todo coerente que nada mais é do que o “habitus” profissional dos pagadores de banca. Se a técnica e a atitude nos casinos se ajustam simbólica e materialmente e se ambas se ajustam, simbólica e materialmente, ao espaço objectivo dos casinos e ao seu público, tal significa que a atitude nos casinos, tal como a técnica, foi desenhada em função de valores e práticas masculinas. Mas, mais uma vez, trata-se de uma masculinidade apenas compreensível a partir do elemento de classe e *vice-versa*. Mas que atitude é esta?

Logo no início do curso, os formadores disponibilizaram um “Manual do Croupier” aos alunos. Segundo o manual: “50% do nosso trabalho baseia-se na formação de estudantes e isto é o aspecto técnico, mas os restantes 50% baseiam-se na educação profissional (a maneira de se comportar nos casinos não é a mesma que noutras empresas)”. Mais à frente, o manual referia:

A educação e a cortesia são indispensáveis: o *croupier* deve [...] acolher com gentileza todos os clientes que se acercam da mesa de jogo e deve estabelecer imediatamente contacto visual. O *croupier* deve sempre falar e utilizar uma linguagem adequada: deve ter uma postura correcta [...]. É indispensável manter a tranquilidade e serenidade nas situações de tensão e controlar toda a mesa de jogo.

No decorrer do curso, estas prescrições assumiram formas concretas. No decorrer de uma tarde de formação, os candidatos, dispersos pelas várias bancas de jogo, executavam alguns exercícios básicos. Sentado numa cadeira elevada, junto a uma roleta, um dos formadores observava Danilo. Em cima do pano verde estava um telemóvel que servia, temporariamente, de cronómetro. Danilo deveria executar, correctamente e no menor tempo possível, cinco pagamentos diferentes. Deveria expor as fichas no pano e, de seguida, empurrá-las para o cliente imaginário no outro lado da banca. Danilo, de semblante carregado, não levantava os olhos do pano. A determinada altura, o formador voltou-se para a restante turma: “cheguem todos aqui”. Em silêncio, terminámos os exercícios e aglomerámo-nos em torno da roleta. Danilo sentia-se claramente desconfortável devido ao inesperado protagonismo. O suor escorria-lhe pela testa e as mãos tremiam-lhe convulsivamente. Uma colega do curso, com a melhor das intenções, aconselhou-o: “não tremas”. Ele levantou os olhos por uns instantes, olhou para a colega e protestou sarcasticamente: “obrigado, agora estou mais calmo”. Como tremia intensamente, *cortava* o número errado de fichas. Quando se apercebia do erro, abanava violentamente a cabeça e protestava em voz alta. Em movimentos hesitantes, *empurrava* os prémios para o cliente imaginário. No entanto, a meio caminho, os dedos, mal posicionados, desequilibravam as *stacks* e as fichas caíam no pano. O resultado final foi claramente negativo: cinco pagamentos (quatro incorrectos) em oito minutos. O formador, de braços cruzados, aguardou tranquilamente que Danilo terminasse o exercício. De seguida, questionou: “o que é que correu mal?”. Como ninguém respondeu, continuou:

A atitude estava totalmente errada. As costas estavam tortas, demasiado debruçadas sobre o pano. As costas têm que estar direitas e apenas a cabeça deve estar inclinada sobre o pano. Depois, afasta-se muito da banca. Devemos andar encostados e paralelamente ao estrado. Os dedos também... devem estar correctamente posicionados para que não desposicionem as fichas nas *stacks*. O braço deve esticar-se para empurrar as fichas, não as costas, as costas mantêm-se direitas. Não deveria estar a tremer, porque mostra insegurança, incerteza, causa má impressão. Muito menos bufar ou mostrar desagrado cada vez que faz alguma coisa corre mal. Vocês são a imagem do casino, não podem estar a tremer. Mais vale estarem a tremer agora connosco do que depois diante dos clientes, é para isso que o curso serve, mas devem tentar ter uma postura mais serena e confiante. Nós só contamos o tempo para vos meter sob pressão, para vermos como vocês trabalham sob pressão, para vermos a vossa atitude na banca. Não é para competirem ou para fazerem rápido, é para fazerem com calma, mas bem.

Algumas semanas depois, o mesmo formador reuniu os alunos em torno de uma banca de *baccarat*. Para nossa surpresa, começaram a ser chamados alguns alunos para servir de exemplo à restante turma. O primeiro foi um aluno do primeiro grupo. Segundo as indicações do formador, o candidato deveria executar, com as duas mãos, as técnicas do *corte* e do *encosto*. O aluno, apesar de se encontrar no primeiro grupo, sentiu algumas dificuldades. As mãos tremiam-lhe, dobrava as costas e flectia as pernas, debruçando-se desajeitadamente sobre o pano. Inclinava a cabeça em diagonal para contar o número de

fichas cortadas. Os seus movimentos eram hesitantes e ruidosos. Por fim, suspirava profunda e sonoramente quando cometia um erro. Quando terminou o exercício, o formador não fez qualquer comentário e o candidato afastou-se pesaroso. De seguida, o formador pronunciou o nome de Xavier. Este aproximou-se calmamente do pano e colocou-se em posição: pernas esticadas e ligeiramente afastadas, costas direitas e cabeça inclinada sobre o pano. O formador deu o sinal de partida e Xavier, tranquilo, executou o exercício na perfeição. As suas mãos não vacilavam, exibindo um controlo emocional invejável. A fluidez e naturalidade da sua técnica eram impressionantes. As fichas pareciam fazer parte do seu corpo e da sua mão, obedecendo voluntariamente à sua vontade. Os seus movimentos eram silenciosos e se estava nervoso, não o demonstrava, apresentando um semblante calmo e sereno. Quando *cortou* quatro fichas, em vez de cinco, não inclinou a cabeça em diagonal para verificar o número de fichas sobre o pano. Percebeu o erro, observando de cima. O seu rosto permaneceu imóvel e plácido. Recolheu o monte de quatro fichas e voltou a cortar. Desta vez, *cortou* o número correcto de fichas. Repetiu o exercício com a mão esquerda e fê-lo com idêntica destreza e celeridade. No fim do exercício, o formador comentou as duas performances, elogiando profusamente o trabalho de Xavier:

Viram como ele [Xavier] mexeu nas fichas? Ouviram as fichas a bater umas nas outras? Não fizeram barulho nenhum. Alguns de vocês fazem demasiado barulho com as fichas. É preciso ter alguma elegância. E a postura? Costas direitas, cabeça inclinada, mão esquerda em cima do pano para apoio, pernas ligeiramente afastadas. Ele vê se está a *cortar* quatro ou cinco fichas cá de cima, não precisa de baixar a cabeça para *contar* quantas fichas está a cortar, como alguns de vocês fazem. Nós não contamos as fichas que vamos cortar, temos que saber quantas fichas cortamos pela sensibilidade dos dedos e depois confirmamos sem contar e sem baixar a cabeça, vemos cá de cima. Viram como ele reagiu ao erro? Ele falhou um *encosto* mas não bufou como o vosso colega fez há pouco. Não alterou a sua expressão, nem a sua postura, pegou na ficha caída e continuou o exercício, não se deixou afectar. Viram a atitude? Ele não tremeu, estão aqui todos a olhar para ele, mas ele não quer saber, faz o seu exercício e continua como se nada fosse, com calma, com segurança e confiança.

Como podemos observar, a atitude e a técnica confundem-se e implicam-se de tal forma que, a determinada altura, não conseguimos distingui-las. Os discursos dos formadores fazem referência, não a uma técnica ou atitude isoladas, mas a todo um “habitus” profissional. Não apontam no sentido de uma “actuação de superfície”, mas de uma “actuação profunda” (Hochschild 2003). Mas também observamos, nesses discursos, as principais características da atitude exigida aos aspirantes a pagador: *segurança, confiança, assertividade, formalidade e elegância*. Esta atitude é, manifestamente, distinta daquela que é requerida noutros sectores de actividade.

O sector dos serviços, em expansão desde 1960, transformou significativamente o universo laboral, nomeadamente, o perfil exigido à força de trabalho (Casaca 2012; Matos 2015). Actualmente, as empresas, procurando garantir vantagens competitivas no mercado, atribuem uma importância crescente à “relação de serviço” entre trabalhador e cliente (*Ibidem*). Como tal, as competências sociais (*soft skills*) – o *relacionamento interpessoal*, a *amabilidade*, a *simpatia* e a *boa apresentação* – ganham relevância em detrimento das competências técnicas (*hard skills*) (*Ibidem*; Hochschild 2003; MacDonald e Sirianni 1996; MacDonald e Korczynski 2009). A “nova morfologia do trabalho”

(Antunes 2013), na era da “acumulação flexível” (Harvey 1989), é constituída por um “proletariado emocional” (MacDonald e Merrill 2009) que se movimenta num “mercado da personalidade” (Mills 1951). Não devemos, no entanto, exagerar a “imaterialidade” da “relação de serviço” (Pettinger 2004; Witz, Warhurst e Nickson 2003; Warhurst, Thompson e Nickson 2009; Casaca 2012). Os ambientes e espaços de consumo, por exemplo, são intensamente estilizados, tematizados e teatralizados, com o objectivo de produzir uma experiência de consumo que corresponda às expectativas do público que se pretende atrair ou reter (*Ibidem*). Da mesma forma, os trabalhadores e os seus corpos, para além das suas emoções, são parte integrante e “animada” de toda uma “cenografia” e “paisagem organizacional” “inanimadas” (*Ibidem*). Assim, o trabalho é, simultaneamente, “estético e emocional” (Hochschild 2003; Casaca 2012; MacDonald e Sirianni 1996; MacDonald e Korczynski 2009; Wolkowitz 2006). As empresas, neste contexto, procuram recrutar ou formar os “*habitus certos*”, isto é, as disposições emocionais e corporais adequadas à imagem e valores corporativos e ao público que pretendem atrair e reter (*Ibidem*). Os “*habitus certos*” são, portanto, aqueles que demonstram uma maior proximidade entre “*habitus primários*” e “*habitus secundários*”. Dadas as competências estéticas e emocionais exigidas aos trabalhadores não surpreende que o crescimento exponencial do sector dos serviços tenha sido acompanhado pela intensa feminização da força de trabalho (*Ibidem*). Isto porque as competências requeridas a estes trabalhadores assentam, fundamentalmente, em estereótipos associados à feminilidade subordinada, ou seja, derivam de qualidades que as mulheres possuem, supostamente, em *estado natural* (*Ibidem*). Por esta razão, o trabalho de serviço tende a ser percebido como incompatível em relação à masculinidade hegemónica (Nixon 2009; McDowell 2003; Leidner 1993; Cameron 2000; MacDonald e Merrill 2009). O sorriso, por exemplo, é conceptualizado não apenas como *feminino*, mas como um acto de subordinação (Cameron 2000). Se a masculinidade operária valoriza elementos como a *frontalidade*, a *autoridade* e o *auto-controlo*, as competências sociais requeridas aos trabalhadores do sector dos serviços, como o *sorriso*, a *amabilidade* e a *deferência*, tendem a expressar subordinação (*Ibidem*). No entanto, o sector dos serviços não produz exigências uniformes (Sherman 2007; Sallaz 2009). Os casinos, enquanto “regimes de produção de serviços”, formulam as suas próprias regras formais e informais de atendimento que derivam, inevitavelmente, de estruturas sociais mais amplas e da própria lógica interna do “campo” (Sallaz 2009). Nos casinos analisados, a atitude exigida é, simultaneamente, masculinizada e privilegiada, fenómeno que apresenta óbvias relações com o universo de isolamento e exclusivismo a que a indústria do jogo foi, historicamente, votada. Os casinos requerem, sem dúvida, elementos tipicamente estereotipados como masculinos, como a *autoridade*, a *confiança* e o *auto-controlo*. Desta forma, rejeitam os serviços considerados *efeminados*, assentes na *deferência*, *empatia*, *sociabilidade*, *simpatia* e *amabilidade*. De facto, os pagadores de banca não são incitados a sorrir, a demonstrar deferência ou a evidenciar a sua subordinação. No entanto, a atitude exigida nos casinos também sinaliza uma certa “distinção” relativamente a outros tipos de masculinidade, ou seja, exige-se um elevado nível de *formalidade*, *seriedade*, *profissionalismo*, *respeitabilidade* e *cordialidade*. Tal como observámos em relação à técnica, existe uma preocupação acrescida em ajustar, simbólica e materialmente, a atitude dos pagadores ao espaço objectivo dos casinos e ao público que, idealmente, o frequenta. A *elegância* na técnica deve espelhar a *elegância* na atitude e *vice-versa*.

Se, por um lado, o curso de pagador, introduzindo o agente ao posto, é um micro “processo civilizacional” (Elias 1990), que procura expurgar os gestos e as emoções “poluidoras” e inculcar as marcas da “distinção” profissional, por outro, a apropriação do posto pelo agente é sempre facilitada pela proximidade entre “habitus primários” e “habitus secundários”. Aliás, os formadores, insistindo que a atitude “tem que vir” dos candidatos, admitem, desde logo, a impossibilidade de treinar e formar, completamente, os “habitus” certos. Não é apenas a formação dos “habitus” certos que está em causa no curso de pagador, mas o recrutamento e a selecção desses “habitus”. Molda-se e inculca-se, tanto quanto se observa aqueles que mais facilmente moldam e inculcam. Mas assim que posto e agente se ajustam, a técnica e a atitude performatizadas transformam-se em recursos que os trabalhadores manipulam para seu próprio benefício, nomeadamente, para se constituírem como “agentes não subordinados”, para reforçarem uma identidade sócio-profissional e para inverterm, simbolicamente, as hierarquias sociais que os subordinam (Sherman 2007; Lamont 2000), soluções que, apesar de tudo, permanecem no âmbito do “consentimento” (Burawoy 1979) e não da emancipação.

Conclusão

Este artigo procurou analisar os “habitus” profissionais dos pagadores de banca de casino em Portugal, nomeadamente, os processos de inculcação, incorporação e apropriação da técnica e atitude *correctas*. A técnica dos pagadores de banca, relegando o cálculo mental para segundo plano, assenta, fundamentalmente, na performance de movimentos e gestos corporais *elegantes, fluidos, graciosos e naturais*. A atitude exigida aos candidatos, por sua vez, privilegia a *formalidade, a seriedade, o profissionalismo e a respeitabilidade*. Técnica e atitude correspondem, material e simbolicamente, entre si. Mas ajustam-se, igualmente, ao “campo social” dos casinos e ao público que, idealmente, o frequenta. A força de trabalho dos casinos faz derivar o seu “habitus” profissional, isto é, a sua técnica e atitude, dessa “intersecção” entre masculinidade e privilégio de classe. Naturalmente, o sucesso da inculcação, incorporação e apropriação desse “arbitrário cultural” depende, em grande medida, da proximidade entre “habitus primários” e “habitus secundários”. Mas, assim que o agente se ajusta ao posto, técnica e atitude já não são meras imposições, surgem, ao invés, como recursos mobilizados pelos trabalhadores para se constituírem como agentes não subordinados. Porém, investindo-se no curso e no “arbitrário cultural dominante”, apropriando-se do posto e criando dignidade na subalternidade, estes trabalhadores contribuem para a reprodução das relações sociais que os subordinam.

João Gomes é bolseiro de doutoramento em Antropologia no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. A bolsa é financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, Ricardo. 2013. *Os Sentidos do Trabalho – Ensaio Sobre a Afirmação e a Negação do Trabalho*. Coimbra: Almedina.
- BARNES, H. Lee. 2002. *Dummy up and deal: inside the culture of casino dealing*. Reno e Las Vegas: University of Nevada Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1992 [1970]. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- BOURDIEU, Pierre. 2010 [1979]. *A Distinção – Uma Crítica Social da Faculdade de Juízo*. Lisboa: Edições 70.
- BOURDIEU, Pierre. 2018 [1989]. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Edições 70.
- BURAWOY, Michael. 1979. *Manufacturing consent: Changes in the labor process under monopoly capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAMERON, Deborah. 2000. "Styling the worker: Gender and the commodification of language in the globalized service economy". *Journal of sociolinguistics* 4(3): 323-347.
- CASACA, Sara Falcão. 2012. *Trabalho Emocional e Trabalho Estético na Economia dos Serviços*. Coimbra: Almedina.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Nayfy.
- CRESPO, Jorge. 1981. "Os jogos de fortuna ou azar em Lisboa, em fins do Antigo Regime". *Revista de História Económica e Social* 8: 77-94.
- CRESPO, Jorge. 2012. *O espírito do jogo, estudos e ensaios*. Lisboa: Edições Colibri.
- DECRETO-LEI N° 14643 de 3 de Dezembro de 1927 do Ministério do Interior. Diário do Governo n° 267/1927, série I.
- DECRETO-LEI N° 41562 de 18 de Março de 1958 do Ministério do Interior - Secretaria-Geral. Diário do Governo n.º 56/1958, série I.
- DEUS, José Pereira e António Jorge Lé. 2016. *Fortuna ou Azar: Dupla Improvável*. Figueira da Foz: Rainho e Neves Lda.
- DEUS, José Pereira, e António Jorge Lé. 2017. *Jogos de Fortuna ou Azar: evocando a primeira lei do jogo em Portugal, 9 décadas de apostas legais*. Figueira da Foz: Sociedade Figueira Praia.
- DOUGLAS, Mary. 1991 [1966]. *Pureza e Perigo – Ensaio sobre a Noção de Poluição e Tabu*. Lisboa: Edições 70.
- ELIAS, Norbert. 1990 [1939]. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Volume I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- ELIAS, Norbert. 1994 [1987]. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- ESTORIL-SOL. 2007. *Uma História – 50 anos Estoril-Sol (1958-2008)*. Estoril: Estoril-Sol.
- FOUCAULT, Michel. 1999 [1975]. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GOMES, João. (no prelo). "O movimento sindical nos casinos: a Associação de Classe e o Sindicato Nacional". *Ler História*.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. 2003 [1979]. *The Managed Heart: commercialization of human feeling*. Califórnia: University of Califórnia Press.

- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- LAMONT, Michèle. 2000. *The Dignity of Working Men*. Nova Iorque: Russell Sage.
- LEFEBVRE, Henri. 2011 [1968]. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora.
- LEIDNER, Robin. 1993. *Fast food, fast talk*. Berkeley: University of California Press.
- MACDONALD, Cameron Lynne e Carmen Sirianni. 1996. *Working in the service society*. Filadélfia: Temple University Press.
- MACDONALD, Cameron Lynne e Marek Korczynski (eds.). 2009. *Service work: critical perspectives*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- MACDONALD, Cameron Lynne e David Merrill. 2009. "Intersectionality in the emotional proletariat: a new lens on employment discrimination in service work". In: *Service work: critical perspectives*, ed. C. L. MacDonald & M. Korczynski. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- MATOS, José Nuno. 2015. *O Operário em Construção: do empregado ao precário*. Lisboa: Deriva.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1950]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MCDOWELL, Linda. 2003. *Redundant Masculinities*. Oxford: Blackwell.
- MILLS, Charles Wright. 1951. *White Collar*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- MÓNICA, Maria Filomena. 1986. *Artesãos e Operários – Indústria, Capitalismo e Classe Operária em Portugal, 1870-1934*. Lisboa: Edições de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- MONTEIRO, Bruno. 2014. *Frágil como o mundo: etnografia do quotidiano operário*. Porto: Edições Afrontamento.
- NIXON, Darren. 2009. "I can't put a smiley face on: working-class masculinity, emotional labour and service work in the "new economy". *Gender, Work and Organization* 16(3): 300-322.
- PARKIN, Frank. 1979. *The marxist theory of class: a bourgeois critique*. Londres: Tavistock.
- PATRIARCA, Fátima. 1994. "A regulamentação de trabalho nos primeiros anos do regime corporativo". *Análise Social* 128(4): 801-839.
- PETTINGER, Lynne. 2004. "Brand culture and branded workers: service work and aesthetic labour in fashion retail". *Consumption Markets & Culture* 7(2): 165-184.
- Regulamento da Escola Profissional do Sindicato Nacional dos Empregados de Banca nos Casinos*. 1956-1957. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Código de referência: PT/TT/SAS/003/003/00139. Cota actual: Serviços de Acção Social, cx. 10, proc. 17.
- ROQUE, Vasco. 2011. *A Lei do jogo e seus regulamentos: anotada e comentada*. Coimbra: Coimbra Editora.
- SALLAZ, Jeffrey. 2009. *The Labor of Luck: Casino Capitalism in the United States and South Africa*. Califórnia: University of Califórnia Press.
- SHERMAN, Rachel. 2007. *Class acts: service and inequality in luxury hotels*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- SHILLING, Chris. 2003. *The Body and Social Theory*. Londres: Sage Publications.
- VAQUINHAS, Irene Maria. 2006. *Nome de código 33856: os jogos da fortuna ou azar em Portugal entre a repressão e a tolerância (de finais do século XIX a 1927)*. Lisboa: Livros Horizonte.

- WACQUANT, Louis. 2002. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de Boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WARHURST, Chris, Paul Thompson e Dennis Nickson. 2009. "Labor process theory: putting the materialism back into the meaning of service work". In: *Service work: critical perspectives*, ed. C. L. MacDonald & M. Korczynski. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- WEBER, Max. 1968 [1922]. *Economy and Society*. Berkeley: University of California.
- WILLIS, Paul. 1981 [1977]. *Learning to labor: how working class kids get working class jobs*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- WITZ, Anne, Chris Warhurst e Dennis Nickson. 2003. "The labour of aesthetics and the aesthetics of organization". *Organization* 10(1): 33-54.
- WOLKOWITZ, Carol. 2006. *Bodies at Work*. Londres: Sage Publications.

“ISTO NÃO É UMA TABERNA, É UM CASINO!”: O CURSO DE PAGADOR DE BANCA

Resumo: Durante longas décadas, os casinos em Portugal permaneceram universos sociais e laborais hermeticamente fechados. O Estado impôs, desde cedo, o seu isolamento social, procurando, igualmente, restringir o acesso dos jogadores aos seus espaços. Esta selectividade e exclusivismo foram, prontamente, apropriados pelos trabalhadores do sector, ou seja, eles não hesitaram em mobilizar práticas de “oclusão social” que visavam restringir o acesso à categoria profissional de pagador de banca (*dealer/croupier*), preservar a raridade do seu título e impedir a vulgarização das suas competências profissionais. Este artigo, baseado numa investigação etnográfica, procura analisar as dinâmicas de constituição do “habitus” profissional dos pagadores de banca de casino, nomeadamente, pretende examinar os métodos de inculcação, incorporação e apropriação da técnica e atitude *correctas*. O artigo procura demonstrar, igualmente, como essa inculcação, incorporação e apropriação representam, simultaneamente, um ajustamento a todo um universo material e simbólico, isto é, a todo um saber ser e saber estar.

Palavras-chave: Casinos; ensino; pagadores de banca; técnica; atitude.

“THIS IS NOT A TAVERN, IT’S A CASINO”: THE DEALERS COURSE

Abstract: Portuguese casinos remained, for many decades, hermetically closed universes. From an early age, the Portuguese State imposed the social isolation and exclusivity of the gambling industry. These factors were readily appropriated by casino workers, that is, they did not hesitate to mobilize practices of “social closure” that aimed at restricting access to the professional category of dealers, preventing the dissemination of their professional skills. This article, based on ethnographic research, seeks to analyze the construction of their professional “habitus”. The intention is to examine the methods of inculcation, incorporation, and appropriation of the *correct* technique and attitude. The article also seeks to demonstrate how this inculcation, incorporation, and appropriation represent, simultaneously, an adjustment to an entire material and symbolic universe.

Keywords: Casinos; trainin; dealers/croupiers; skills; attitude.

RECEBIDO: 22/04/2020

APROVADO: 01/07/2020

ARTIGO

Sexualidades kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial

LUCAS CIMBALUK

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), FLORIANÓPOLIS/SC, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5183-0341](https://orcid.org/0000-0002-5183-0341)

Introdução

O percurso das análises em torno da sexualidade na antropologia é de longa data. Temos, por exemplo, trabalhos de Malinowski (1932; 2013), que trouxeram controvérsia ao descrever entendimentos de geração de filhos desvinculados do sexo nas Ilhas Trobriand, e que, em debate com Freud, buscou indicar as diferenças sociológicas que implicam em diferenças nos “complexos” psicológicos gerados no núcleo familiar. Outra referência é Margareth Mead (1979) que traçou uma diferenciação entre sexos e sua associação a temperamentos determinados culturalmente. Na discussão estruturalista, como em Lévi-Strauss (1982), a sexualidade ficou subordinada à discussão da troca de mulheres e da proibição do incesto como regra social universal primordial. O debate feminista posterior, buscou indicar o caráter cultural da própria definição de gênero, contra a noção de reflexos de dados biológicos universais e irredutíveis. Podemos destacar ainda, na sequência, o trabalho de Strathern (2006) na desconstrução do caráter fixo de papéis sexuais, de homem/mulher, macho/fêmea, investindo na caracterização das formas de construção da pessoa (para um resumo bastante sintético deste histórico ver Almeida 2003).

Nos estudos sobre povos indígenas das terras baixas da América do Sul, como destaca Belaunde (2015a), o tema da sexualidade data ao menos dos anos 1950, tendo importante inflexão com o trabalho de Siskind (1973) ao introduzir na clássica discussão da troca, o sexo como elemento na relação. A partir dos anos 1980, como referência central destes trabalhos podemos destacar a noção de construção da pessoa na proposta de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979). Tal proposta coloca no centro a questão do corpo e corporalidade e sua construção social, sobressaindo-se às definições prévias clássicas de clãs e linhagens abordadas em estudos africanistas. Avançando neste caminho, com

foco na especificidade da constituição dos coletivos e grupos sociais, em especial o parentesco, temos proposições gerais bastante contrastantes. Por um lado, a que veio a ser conhecida como “economia simbólica da alteridade”, com foco no fundo de afinidade que seria prevalente e dado no mundo ameríndio, contra o qual se construiria o parentesco; por outro lado, a “economia moral da intimidade”, com foco no cotidiano, na estética da vida social e nos domínios de intimidade dos consanguíneos (para uma proposta de equalização destas abordagens ver McCallum 2013). Trabalhos como os de McCallum (1994), Belaunde (2015b), Pissolato (2015) e Lasmar (2005) entre outros, representam diferentes abordagens do desenvolvimento destas propostas teóricas, voltando-se a discussões sobre sexo e sexualidade, tendo como referência diferentes contextos etnográficos, pensando a sexualidade como elemento constituinte do processo de criação de relações sociais, construção de pessoas, e da relação com a alteridade.

Inspirado em alguns desses trabalhos, proponho aqui a abordagem da relação sexual em alguns contextos específicos *kanhgág*¹ em que se coloca como uma forma de relação com a alteridade². Mais especificamente das relações com aquilo que poderíamos denominar de afins potenciais, seguindo as definições de Viveiros de Castro (2000). Inspiram-me aqui sobretudo as relações estabelecidas com os não indígenas, os brancos, em casos em que estas relações não geram casamentos, ou ao contrário, visam o casamento com mudança de residência para fora da aldeia.

Tenho como referência, de um lado, a definição do corpo como matriz de símbolos e objeto de pensamento ameríndio, conforme a mencionada proposição de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979). De outro lado, tomo a discussão dos processos de consanguinização e afinização entendidos como constituintes tanto da construção da pessoa a partir da corporalidade indígenas como da produção da coletividade (Viveiros de Castro 1996; 2000), entendendo esta coletividade enquanto composição cosmopolítica. Nesta proposta, os “afetos” informam o ponto de vista de humanidade do sujeito a partir de seu corpo. Afetos, neste sentido, significam as afecções ou capacidades que singularizam os corpos: o que come, como se move, como se comunica, onde vive, etc. (Viveiros de Castro 1996: 128). Assim sendo, indicam sua posição de humanidade a partir de suas características corpóreo-afetivas. Sexo e sexualidade, enquanto afetos, entram, desta maneira, como elementos que produzem e deslocam alteridades e diferenças, tanto no nível humano como não humano, produzindo parentesco e corpos, com possibilidade de mudanças de ponto de vista a partir tanto da troca de substâncias envolvida, como pela posição relacional entre os envolvidos. Podem conformar as oposições nós/eles, consanguíneos/afins, definindo grupos a partir de políticas, neste caso, sexuais. E, de outro lado, produzem pessoas a partir de suas características particulares, no que chamaríamos de gênero. Desta forma, pode-se afastar concepções ocidentais de pessoa enquanto definida por identidade sexual, com base na noção de sujeito de direito, indivíduo, proprietário e autônomo em sua vontade, por exemplo, para pensar a

1 Utilizo a grafia *kanhgág*, que é a que vem sendo adotada contemporaneamente por alguns de meus interlocutores, em vez da mais usual *kaingang*.

2 Versão anterior deste trabalho foi apresentada na XI Conferência sesquianual da SALSA - Society for the Anthropology of Lowland South America - ocorrida em Lima, Peru, em julho de 2017. Agradeço aos colegas do Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA)/UFPR pelas discussões sobre outra versão deste trabalho, que trouxeram importantes transformações de minha perspectiva sobre o tema. Agradeço muito especialmente à leitura criteriosa e crítica feita por Flávio Wiik, que fez valiosas contribuições e sugestões, que pude incorporar, no entanto, menos do que gostaria. Também os pareceristas da Campos contribuíram muito gentilmente. Os equívocos são todos meus.

sexualidade associada aos trânsitos e as mudanças contextuais e produzidas entre as posições relacionais. Tais posições, como veremos, podem dizer respeito tanto às de homem/mulher, macho/fêmea, como também a de indígena/mestiço/não indígena.

Tenho aqui o sexo como constituinte da consanguinização de parentes, produção de pessoas e corpos de parentes, mas procuro explorá-lo, ao contrário, nos casos em que se dá nos perigosos contextos dos não parentes, não consanguíneos ou afins efetivos onde então temos jogos ambíguos entre predação e consanguinização.

É muito importante destacar que minha perspectiva, além de minha própria vivência nas aldeias, parte da captura de comentários e histórias, sobretudo de homens mais velhos, mais do que inquirindo sobre seus sentidos. Não tanto pela dificuldade de tratar o tema a não ser em situações jocosas, mas pelo meu próprio posicionamento e condição em campo, que informa também minha perspectiva. Entendo que a experiência por que passa o pesquisador em campo, além de estabelecer relacionalidade na pesquisa, deve ser interessante na medida em que possa fazer refletir e explorar as possibilidades de alteridade motivadas por sua presença enquanto “outro” para aqueles com quem trabalha, já que ele também os considera em alguma medida “outros”. A sexualidade entra como um dos elementos a ser pensado a partir da experiência do etnógrafo, uma vez que é um dos constituintes da existência humana (e para que seja considerado como humano, considerando-se seus afetos). Por esta forma de abordagem, ressalto, não se trata de fazer um mapeamento sistemático e definitivo de práticas e de sua articulação sociocósmica ou chegar a um padrão ou descrição geral de comportamento ou cultura “Kaingang”. O que procuro é indicar para algumas possibilidades a partir de determinados “casos” *kanhgág*. O artigo é, assim, em boa medida uma espécie de “caso” ele mesmo³.

Tratarei especialmente de algumas situações limite e algumas alternativas de relação com os não indígenas principalmente, que apontam para diferentes maneiras de operar os processos de consanguinização e indianização do Outro, ou devir branco às vezes aparentemente deliberado, incluindo atores que parecem conseguir transitar entre estes movimentos, aparentando transcendê-los. Parto do contexto da “bagunça” dos bares e bailes. Trato de alguns sentidos do ato sexual para avaliar como ele opera relações com o Outro, pensando as posições relacionais entre os envolvidos a partir da economia das trocas. Abordo as situações de não casamento por algumas mulheres que podem passar por relações com não indígenas, pensando as implicações da posição de uma maior alteridade nestas relações. Relato casos de casamentos com brancos e as possibilidades de indianização do branco ou devir branco e suas ambiguidades e possibilidades a partir de visões que podem desafiar o que entendemos por “vontade” e a autonomia da pessoa, em relações que podem mudar a perspectiva do sujeito a partir de seus afetos. Chego então a discutir, com base comparativa, como esses casos podem operar os processos transformativos relacionais, nunca definitivos, entre consanguinização e afinização.

O trabalho tem como base pesquisas de campo realizadas por mim entre os anos de 2012 e 2015 em Terras Indígenas (TI) da região da bacia do rio Tibagi, localizada no norte do Estado do Paraná, nas quais estive pesquisando de maneira muito desigual. São cinco TI de relativamente pequena extensão territorial, bastante relacionadas entre si por laços históricos e de parentesco, ainda que difiram, por exem-

3 Optei, no entanto, por não diferenciar os contextos de cada comunidade ou aldeia.

plo, em população, uso da língua *kanhgág* e composição étnica, com guarani, xetá e poucas famílias ou indivíduos de outras etnias, ainda que predomine no conjunto a etnia *kanhgág*, à qual me deterei aqui.

As aldeias, também ditas por vezes pequenas cidades, têm número de habitantes que já chegou em um caso a cerca de 1500 em um passado recente. As maiores aldeias hoje, porém, giram em torno de 500 ou 600 pessoas. São dispostas em ruas compondo núcleos de habitações rodeadas pela área agrícola e mata mais à periferia. Nas aldeias também estão locais de encontro e de construção de sociabilidade mais ampla, como praça, escola, escritório e campos de futebol. Cosmologicamente, podemos identificar, seguindo Robert Crépeau (1997), uma distinção concêntrica *casa/limpo/mato virgem*, que localiza diferentes espaços (não necessariamente efetivados fisicamente de maneira concêntrica) e configura diferentes escalas de relação. A casa como lugar de habitação, limpo como a área pública e agrícola de entorno e o mato virgem como a área florestal menos acessada.

Desde o início de minha relação com *kanhgág* na região observei as formas de identificação da indianidade, fundamentais para tratar das formas de caracterização da alteridade. Estas classificações me ativeram mais que as classificações clínicas dualistas, classicamente descritas ao grupo, expressas ali através das marcas corporais (Veiga 1994; 2000). O contexto das TI da região do Tibagi é, em graus diferentes, de uma relação mais ou menos cotidiana com não indígenas, seja na cidade ou mesmo na própria TI, com regionais que ou trabalham nas TI ou residem nas proximidades. Os indígenas, mesmo quando residentes em TI distantes de núcleos urbanos, mantêm com estes relações próximas, sendo comum a presença indígena nas cidades.

Investi (Cimbaluk 2013) em caracterizações sobre quem era ou não indígena na perspectiva de meus interlocutores. Pude desenvolver a partir daí, então, uma noção de gradiente relacional em uma tríade *índio puro/mestiço/branco*. Estas categorias nativas são frequentemente usadas ao se falar de outros, especialmente quando se está conversando com um pesquisador de fora. Além de relações de filiação, tal identificação era bastante variável de acordo com o contexto de enunciação, podendo tanto o interlocutor identificar-se ou identificar a terceiros diferentemente de acordo com a relação de interlocução e os elementos em questão em determinada situação. Se podemos sob certo ponto de vista afirmar bastante categórica e irredutivelmente a diferença entre quem seja branco e quem seja índio (*kanhgág*) em determinadas situações, em outros contextos a mestiçagem presente em maiores ou menores graus nas TI da região pode dar margem a avaliações muito divergentes. Local de residência, uso da língua *kanhgág*, conhecimento e consumo de comidas tradicionais, tempo de convivência, casamentos, geração de filhos, forma de criação destes, relações políticas e o comportamento para com outros também no âmbito da afinidade são elementos gerais que poderiam ser destacados. Chamando a atenção às teorias postuladas aqui, podemos colocar que temos o corpo e a consubstancialidade como elementos fundamentais da produção de parentesco, de corpos de parentes⁴. Diante disso, as classificações não são estanques e são relacionais mesmo dentro da aldeia, sendo definidas muito mais pelas relações que se produzem na coletividade do que por critérios definidos e definitivos.

4 Uma importante análise neste sentido entre *kanhgág* é feita por Patrícia Carvalho Rosa (2011).

Assim, no caso da mestiçagem, a própria definição de pertencimento a metades clânicas era desafiada. Na região do Tibagi, expressos os grupos exógamos através de marcas corporais, encontrei posições contraditórias sobre o pertencimento clânico de mestiços, uma vez que prevalece a definição patrilinear do clã e que não indígenas, a princípio, não teriam marcas, apesar de, em certos casos, as adquirirem ao longo de sua convivência com o grupo.

No que tange mais especialmente à temática deste artigo, na caracterização de “mestiço” entrava em questão diretamente o comportamento dos mais novos naquilo que se chamava de “bagunça”: as “mestiçadas” não respeitavam mais seus esposos e esposas, ou seja, não mantinham relações de casamento monogâmico com exclusividade sexual. Apesar de esta não ser uma noção generalizada, pois como afirmei, é sempre relacional, mostra como a sexualidade pode ser também um elemento de avaliação das relações atuais e contraste com avaliações de épocas passadas. A afirmação não significa, no entanto, que os jovens sejam sempre consideráveis como mestiços. Trata-se, neste caso, de uma avaliação moral com base em uma noção determinada de parentesco e sexualidade indígena e não indígena.

A dita “bagunça” nestes discursos estava muito relacionada à circulação de jovens de dia e de noite pela aldeia. Era um indicativo de que tais jovens, além de, durante o dia, não trabalharem para sustentar uma potencial família, durante a noite andavam bebendo e mantendo relações sexuais supostamente com diferentes parceiros, sem a perspectiva do casamento. E, nestes trajetos noturnos, localizamos um dos pontos da relação com afins potenciais a partir do qual podemos colocar nosso ponto de vista para o presente ensaio: os bares indígenas presentes em algumas das aldeias na região⁵.

Para descrever o contexto das relações com os não indígenas, trago inicialmente aqui uma perspectiva bastante localizada e peculiar, que não “entra”, por assim dizer, na “bagunça”. Até mesmo porque considerar a “bagunça” como tal já nos localiza fora dela. Ela era colocada como tal por quem considerava reprováveis tais comportamentos. Mesmo assim, para falar da bagunça devemos entrar em perspectivas de uma antropologia noturna.

Os bares e os trajetos na noite na aldeia

Os pequenos bares em algumas das comunidades, especialmente nos fins de semana, representavam um lugar de relativo grande movimento. Nas noites, nas regiões mais centrais de certas aldeias, as caixas de som com músicas comerciais populares, sertanejos com temas românticos, *funks* com temas ambígua ou explicitamente sexuais, pareciam competir entre si e com as músicas, cantos e discursos de pastores das igrejas evangélicas⁶. Potentes aparelhos de som de algumas casas também eventualmente entravam nesta disputa. Por vezes mesmo durante o dia esses sons ecoavam na aldeia.

A maioria dos bares era bastante simples: um balcão atrás do qual eram oferecidos alguns produtos, sendo o principal as bebidas alcoólicas – cervejas, vermouths, conhaques e cachaças. Alguns também

5 Deixo a discussão sobre a “bagunça” em seus termos e consequências em relação ao casamento *kanhgág* e tensões com a monogamia e exclusividade sexual para outro artigo.

6 A presença evangélica, especialmente pentecostal, é bastante forte em boa parte das aldeias da região, por vezes chegando a contar com cerca da metade dos seus habitantes.

ofereciam itens de consumo alimentar básico. Destacavam-se nos bares, além disso, as mesas de sinuca, que assim como as caixas de som funcionavam através de pequenas taxas. Eram sobretudo os homens que iam aos bares jogar e beber com os parentes e amigos. Eventualmente, homens indígenas e não indígenas bebiam e jogavam juntos, mas a situação mais comum era que esta distinção fosse notável, por se produzirem e reproduzirem ali as redes de sociabilidade. O dono do bar, por isso, às vezes cumpria um papel de mediador entre os frequentadores.

Há várias formas de beber. Nos bares se bebe com os amigos e parentes (especialmente afins efetivos), pagando eventualmente bebida para eles. Eram pontos de referência pelos quais indígenas e não indígenas passavam. Os indígenas que frequentavam estes bares eram não só jovens solteiros como também adultos casados. Podia-se perceber alguma relação entre a família extensa do dono do bar e os frequentadores, ainda que esta relação não fosse sempre colocada. Os não indígenas eram residentes nas redondezas, ou homens que tinham algum emprego em projetos mais ou menos temporários nas aldeias, como os derivados de projetos de compensação por empreendimentos. Em geral, dentro dos que cheguei a conhecer, tinham algum histórico de relações com os indígenas, inseridos no contexto local, ou cujo trabalho os inseria neste contexto por algum tempo. Alguns eram casados, outros não.

Mas os bares podiam ser apenas um ponto de passagem, um ponto intermediário em um *trajeto* da noite na aldeia, em um *circuito* mais amplo⁷, que, dependendo das intenções dos atores, pode envolver diferentes espaços para além dos bares: praça, campos de futebol, entre outros. Uma das intenções mais evidentes dos trajetos era o divertimento entre grupos de jovens indígenas, moças e rapazes, animados nestas circulações, e também as relações sexuais. Os bares eram lugares potencializados da troca de olhares, risos, conversa com indígenas e não indígenas, eram também ponto de passagem onde as potencialidades sexuais eram testadas e tentadas. Se nos circuitos indígenas há diferentes espaços para estas potencialidades no interior da aldeia, para os não indígenas, os bares poderiam resumir de maneira mais restrita estes circuitos.

Em várias situações pude ver alguns homens não indígenas que chegavam com seus carros em algum bar, trazendo com eles mulheres e rapazes indígenas, ou encontrando com estes ali, bebendo com eles ou apenas comprando para eles litros de bebidas, por vezes em grande quantidade, e partindo com ou sem as indígenas para outros locais. Alguns ficavam transitando de um bar a outro até ver onde estavam as indígenas que procuravam. Os rapazes que andavam com as moças incomodavam um pouco tais brancos, que, ao menos avaliando pelo que diziam, estavam interessados apenas nas mulheres. A presença destes rapazes, “amigos” (na verdade muitas vezes parentes também) das moças, parecia inibir, portanto, que as relações dos brancos com as indígenas se desenrolassem. De outro ponto de vista, parecia favorecer este jogo de seduções e interesses indígenas, de rapazes e moças, sem levar a relações sexuais com os brancos necessariamente.

As indígenas e os indígenas às vezes seguiam com estes brancos, percorrendo vários bares. Muitas vezes, porém, apenas bebiam com eles e se recusavam a continuar o trajeto. Assim, eu pensava que se tratava de uma estratégia para beberem e fazerem jogos de sedução com tais homens, aparentemente uma forma de diversão para as indígenas e os indígenas. Eu mesmo, neste ambiente bastante público do

7 Os conceitos *trajeto* e *circuito* são tomados da análise da antropologia urbana de José Guilherme H. Magnani (2008).

bar, ainda que sem bebida e sem uma aproximação direta, não deixava de ser eventualmente atingido por olhares interessados seguidos de risos entre jovens.

Os trajetos dos jovens, no entanto, terminavam algumas vezes em pontos fora dos limites da Terra Indígena, seja na casa de algum destes não indígenas (mais raro) ou em outros pontos conhecidos nas proximidades, nas periferias das aldeias, como determinada árvore próxima a uma roça, ou certo local ao lado de tal ponto de referência. Estes pontos pareciam bastante dinâmicos e eu sabia deles muito pouco.

As circulações de grupos de indígenas pela noite eram menos dependentes dos bares, sendo mais comum que apenas passassem pelos bares para comprar bebida e seguissem para outros espaços, seja a praça central da aldeia, campos de futebol, eventualmente levando a lugares mais remotos como roças e beira da mata, ou mesmo outras aldeias próximas, a depender do contexto da noite. Essa circulação também pode se conectar a festividades públicas ou também às casas indígenas, em “bailes em casa” promovidos por seus residentes.

Os chamados bailes, que ocorrem em ocasiões públicas como festas de santo ou festividades cívicas como a semana do índio, entre outras, podem atrair diferentes participantes. Sua dinâmica varia bastante conforme quem as promove, seja a chefia ou certas famílias. Algumas, especialmente as promovidas pela chefia da aldeia, possuem um caráter de maior interação interaldeã, atraindo também regionais. Pode haver, então, várias noites seguidas de rodeios boiadeiros e bailes, estes últimos sempre com muita música, grupos musicais convidados, procurando agradar a diferentes gostos. Não raro, além dos espaços centrais dos bailes, há uma periferia deles onde, assim como nos bares, podem se iniciar caminhos para outras relações, incluindo sexuais, dentro dos circuitos de circulação, levando a outros espaços.

Outra situação são os “bailes em casa”, que soube ocorrerem em apenas algumas das TI da região. Eram feitos apenas eventualmente por certos indígenas, casados ou solteiros. Além de música e bebida, disseram-me haver relações sexuais bastante abertas entre presentes, incluindo extramaritais e seriais. Até onde soube estes bailes ocorriam exclusivamente com indígenas. Contrariavam frontalmente noções da monogamia e exclusividade sexual, sendo alvo de reprovações⁸.

A “bagunça”, nesta perspectiva, vai do centro às periferias, até alcançar o exterior, ou então pode ir até os espaços mais íntimos, havendo atores que seguem tais trajetos e outros que vão apenas até determinado ponto. O “centro” da aldeia e os locais onde são eventualmente realizados bailes podem se tornar em alguns casos tão característico destes circuitos, como ponto de encontro de jovens para beber, conversar, paquerar, que famílias passam a tomar a iniciativa de se mudarem para lugares mais afastados desses sons noturnos.

Considerando a perspectiva de uma espacialidade concêntrica cosmologicamente caracterizada pela tríade *casa/limpo/mato virgem* mencionada antes, teríamos a bagunça como algo transversal a estes espaços, ainda que se coloque de maneiras e tempos muito diferentes em cada um deles, sempre predominando o período noturno. Vai desde as casas, passando pelos bares, eventualmente chegando até os locais mais afastados, os espaços caracterizados pela maior alteridade, ou a afinidade potencial, na periferia da aldeia ou mesmo fora da TI, ainda que menos frequentemente ou apenas para certas

⁸ Este tema, que diz respeito mais às relações entre *kanhgág*, será trabalhado em maior detalhe em outro lugar.

pessoas. Assim, a temporalidade da noite em alguma medida dobra, e oblitera em parte, a tríade, que, não obstante, podemos continuar percebendo como operativa de diferenças espaciais. Esta alteração é fonte estrutural de conflitos.

Várias pessoas mais velhas na aldeia criticavam tais comportamentos. Criticavam as circulações que, de dia, indicavam que os jovens não trabalhavam e à noite ficavam “bagunçando”. Eventualmente procurava-se medidas junto à liderança da comunidade para evitar ou reduzir tais comportamentos.

Da perspectiva destas pessoas, o mundo jovem atual seria de predominante “bagunça”. Alguns mais velhos, viúvos ou separados, homens e mulheres, tinham até desistido de voltar a procurar esposas ou esposos, pois as mulheres novas não respeitavam mais os maridos, ou porque experiências de violência, traição e ciúmes os fizeram desistir da vida de casados. Um senhor, inclusive, sondou se eu conhecia índios da Amazônia ou em outras partes, pois ele achava que em outros lugares os “índios” podiam ser ainda como índios antigos. As índias podiam ainda respeitar os maridos. Ele disse estar disposto a aprender outra língua e abandonar suas roupas de “civilizado” se fosse o caso. Ou seja, a “bagunça” estaria generalizada e o modo de ser indígena só poderia ser alcançado alhures. Em um lugar de alteridade construído dentro de uma posição relacional em que o “índio puro” se coloca como possibilidade fora do mundo *kanhgág*. Coloca-se mesmo fora do mundo indígena conhecido, já que outras etnias locais também não representariam esta posição de “índio puro”. Ali as “mestiçadas” não respeitavam mais o marido, não ajudavam mais no trabalho. Casar-se com mulheres neste contexto representaria uma transformação necessária no sentido “mestiço”. A “bagunça” entra como aspecto que afastaria do ser indígena, aproximando-o do polo “branco”.

Considerando o “mestiço” como uma construção histórica de uma posição de relação com a alteridade, representa aquele que se coloca entre um termo e outro. É uma posição que pressupõe um Outro além e um Outro aquém. Como mencionei, é posição relacional, ou seja, um ator pode ser mestiço em relação a um certo índio, e ser índio em relação a outro considerado como mais adiante em uma cadeia de transformações. Em nenhum caso temos posições fixas, havendo transformações ou reposicionamentos possíveis tanto em um como em outro sentido. E, assim, o que é “mestiço” hoje pode ser “índio” amanhã.

O bar, ponto de encontro com brancos, é também lugar que pode ser considerado como característico do comportamento não índio, mestiço. Podemos ver isso por os donos de bar poderem às vezes ser considerados “mestiços”, desconsiderando sua relação de parentesco com indígenas. Podem prevalecer aspectos relacionados a sua própria condição de donos de bar, que além de mediador com brancos, propaga uma lógica de venda que contraria as relações esperadas do parentesco e generosidade. Suas casas, anexas aos bares, passam a ser referência da mestiçagem e branquitude nesta perspectiva. O bar seria o lugar próprio da mestiçagem e do encontro entre indígena e não indígena. Isto não significa que esta posição não seja ela própria mediada. Isto pode se dar, por exemplo, ao dono do bar vender fiado, havendo dívidas que sabidamente nunca serão pagas, que são perdoadas eventualmente, ou mesmo doações feitas seguindo lógicas de parentesco e relações sociais estabelecidas historicamente ou resgatadas a partir de critérios de pertencimento social. Se não pela via da consanguinidade egocentrada, via metades clônicas, ou mesmo pela histórica relação entre os indivíduos na Terra Indígena ou

em trabalhos fora dela. Estas relações, quando necessário, são resgatadas ou (re)construídas através de discursos apropriados. Desta forma, mesmo alguém que tenha o bar como um lugar que cosmologicamente marca mestiçagem e queira se afastar desta posição, isso não impede de frequentar o local com alguma regularidade, ou até mesmo abrir um bar próprio, como era o caso do senhor que considerava a necessidade de casar com indígenas da Amazônia. Ele tentava a muito custo manter um ponto de venda, ainda que não vendesse bebidas alcoólicas, pois ele, além disso, era evangélico. Isto reforça a relatividade da consideração sobre a mestiçagem e a possibilidade de pensar o espaço do bar como também um espaço indígena, onde se reúnem afins efetivos e consanguíneos para se divertir, jogar, beber juntos, reforçando a consubstancialidade.

Neste sentido, poderíamos considerar o bar como expressão desta ambiguidade posicional, onde se pode indianizar o outro ou embranquecer-se. Ambiguidade típica dos lugares “entre”. Por isso um lugar de bastante potencialidade e também bastante perigo. Para perceber tais potencialidades e perigos, podemos observar o que algumas expressões sobre o ato sexual podem indicar, para depois retornar à relação com os não indígenas que ali frequentam.

“Aproveitar” e “comer”: o ato sexual e as posições relacionais entre os envolvidos

Se o bar pode ser lugar de relação com afins potenciais e especialmente com não indígenas, em relação ao contexto mais ampliado da “bagunça” e de outros encontros possíveis, em outros locais, chamaram-me a atenção termos usados para caracterizar certas formas do ato sexual. Destaco as noções de “aproveitar” e de “comer”.

Não é raro que um etnógrafo solteiro em campo receba propostas de casamentos ou se veja rodeado de comentários sobre estas possibilidades. Estas propostas podem representar tanto uma forma de estabelecer determinados tipos de relações com o estrangeiro como um modo de inseri-lo no contexto aldeão. Em meu caso, alguns homens chegaram a propor levarem mulheres para mim, para que eu as “aproveitasse”. Isso ocorreu especialmente nas fases iniciais de meu campo durante o mestrado, mas também posteriormente em certas ocasiões quando chegava a estreitar novos laços com novos interlocutores, até mesmo no caso de uma liderança evangélica. Em algumas ocasiões fui colocado em situações que favoreciam isso, com ou sem bebida (pois logo optei por não beber com nenhum indígena), deixando-me em situações no mínimo constrangedoras.

A ideia de “aproveitar” também podia ser utilizada para jovens que nós chamaríamos de “homossexuais”, termo este que não parece o mais apropriado. Um interlocutor designava os jovens que mantinham práticas homoeróticas em posição súbica⁹ como “machos-fêmea”, destacando a distinção sexual dos papéis masculinos e femininos na definição de gênero. A posição íncuba do ato sexual entre homens não era considerada da mesma forma. Este mesmo interlocutor tratou em contexto jocoso da possibilidade de um homem se tornar macho-fêmea dizendo que sua cabeça poderia “virar”. Ele pró-

9 Opto por usar uma caracterização exógena súbica/íncubo apenas para esclarecimento de forma sintética da atividade sexual. Além dos verbos “comer”, “aproveitar” ou também “mexer” eram utilizados em significação próxima ao português usual “meter” e “dar”, por exemplo.

prio evitava qualquer contexto que pudesse favorecer tal abertura ao “virar”, mesmo que fosse porque os outros pudessem assim pensar. Ele imediatamente mudava de comportamento, como se houvesse um risco de isto acontecer¹⁰. Também dizia temer casar com mulher que andava com “macho-fêmea” pois ela depois poderia ir embora com este. Isto indica a não permanência de “identidades” sexuais, colocadas muito mais em termos relacionais.

O “aproveitar” dá um sentido de consumo ao ato sexual, como se o papel feminino representasse um dispor sexual, havendo uma espécie de relacionalidade entre posição macho e fêmea, ou de masculino e feminino, que tal abertura ao “virar” indica. Neste caso, podemos comparar ao que coloca Orlando Calheiros (2015) ao tratar do desejo no contexto Aikewara no Pará. Segundo o autor, próprio do corpo masculino seria o desejo pela carne das mulheres e vice-versa, sendo este desejo construído nas brincadeiras desde a infância, constitutivo do próprio compor do corpo, levando a “estágios” de humano/animal, homem/mulher. Assim, entre os Aikewara também seria possível a existência de homens-mulheres, sendo que todos os homens seriam também em parte mulheres. O fundamental é que o desejo se dê pelo diferente, não algo próximo a mim. A alteridade, portanto, representada muito mais nos estados opositivos, mas intercambiáveis, é mais fundamental que as identidades, sendo também constitutiva dos corpos. A discussão lembra a da proposta da dividualidade de Strathern (2006), de um campo de dualidades no ser divíduo, campo este que é acionado e polarizado conforme as relações. No caso *kanhgág*, poderíamos colocar as posições de feminino/masculino como estágios relacionais mais do que definições prévias e fixas. Neste caso, o comportamento para com o outro parece mais indicador dos afetos de macho ou fêmea, ainda que sejam também ancorados na composição física, já que as posições cruzadas são caracterizadas por caráter duplo, “macho-fêmea”, ao menos na perspectiva apresentada.

Sendo assim, temos um referente relacional ancorado no corpo. Lembrando proposições de Viveiros de Castro (1996), o ponto de vista estaria dado nos corpos, entendidos enquanto construídos pela cadeia afetiva multinatural. Neste sentido, a sexualidade estaria ancorada nos corpos enquanto suas agências afetivas. No entanto, o referente físico não é em todo caso necessariamente descartável; pelo contrário, ele pode aparecer na caracterização do duplo, a pessoa ocupando, portanto, ambas posições, vistas de pontos de referência diferentes (físico e afetivo), reunidas nesta perspectiva (macho-fêmea).

A alteridade envolta nas relações sexuais no caso *kanhgág* também se coloca na relação humano/animal. Há relatos míticos que falam de pessoas que teriam tido relações sexuais com animais. Esta relação pode transformar a própria pessoa, seus afetos e seu físico. Assim, um homem que tinha relações com uma cadela passou, como um cão, a rodear antes de se deitar. Outro, que teve relações com uma égua teve um filho que, como cavalo, cresceu muito. Ou seja, não apenas a relação sexual pode modificar o ser entendido enquanto polo corpóreo-afetivo, como pode também ser uma relação frutífera, derivando em filhos que adquirem características de ambos pais, com humanidade de um, mas características físicas de outro. Voltarei às possibilidades de enlacs cósmicos interespecíficos adiante.

10 Inclusive sugeri de maneira sutil que, solteiros ambos, não andássemos mais juntos sozinhos em áreas pouco movimentadas.

A noção de consumo é ainda mais marcada no termo “comer”. A noção do ato sexual como “comer”, nos remete à analogia entre estes dois atos que, como chamava atenção Lévi-Strauss (2006), seria presente em muitas sociedades. Usada também no português, ouvi ser empregada tanto para homens como para mulheres, que “comeriam” seus parceiros. Indica, assim, uma ambiguidade em relação ao ato sexual e as posições femininas e masculinas. Como me contava um interlocutor, sua avó tentava assustá-lo, e assim atrasar sua iniciação sexual, dizendo que as mulheres tinham dentes na vagina e iriam tentar comer seu pênis. Outro interlocutor comentou de um terceiro que chegou a comparar, de maneira evidentemente controversa, a mulher à criação (galinhas, porcos), como algo que se cria para comer, justificando desta forma ele próprio “aproveitar” a filha adotiva que havia criado. Apesar destas serem situações-limite, demonstram como o termo indica para uma noção de substancialidade e consumo do ato sexual. Destacando-se aqui termos dois sentidos do devorador/devorado em relação ao masculino e feminino. Em um caso focando-se na genitália e em outro na relação de criação. O sentido do “comer” significando a relação sexual tinha sujeito predominantemente masculino (o homem comeu a mulher), mas eventualmente ouvi narrações ao inverso (a mulher comeu o homem), neste caso especialmente quando é destacada a fogueira da mulher. Além disso, em narrativas em que homens consideravam que mulheres não respeitavam monogamia, ouvi comentários conclusivos do tipo “mulher é bicho!”, indicando também um sentido de animalização do feminino (outro). Sentido que reforça a noção de predação do ato sexual e a não humanidade do outro relacionada aos comportamentos sexuais.

A palavra em *kanhgág* é *ko*¹¹ ou também *konh há* ou *koko*, que dão uma ideia de comer bem (algo bom, saboroso, em grande quantidade ou que se deseja bastante). O “comer”, usado também em português, podia expressar a tensão sexual entre cunhados, ao se chamar um homem, em brincadeira entre afins, de “comedor de cunhada”.

A noção de comer associada ao ato sexual, nos remete a uma noção de predação neste último. Mas, sem nos aprofundar nessa clássica discussão etnológica e psicanalítica, em *kanhgág* há outras expressões que conotam o ato sexual que também são possíveis neste contexto jocoso ou íntimo, como, por exemplo, a palavra *tāpry*, tradução possível do termo em português “trepar”, na expressão *fī kri tāpry*, ou seja, trepar em cima da mulher, como se trepa em uma árvore. Além disso, Wiesemann (2012) traduz como ato sexual a expressão *jagnē mré n̄y*, que indica uma mutualidade de relação entre duas pessoas (fazer um ao outro deitado), sendo que o termo *jagnē* pode ser usado em várias outras expressões que comunicam algum tipo de relação entre dois, desde a paz e a similaridade até a luta e oposição. Outra possibilidade apontada pela autora é a expressão *mré n̄y* (deitados juntos)¹².

O ato sexual também pode ser pensado em seu caráter gerativo. Como me falava um interlocutor de cerca de 60 anos, a masturbação seria como “jogar fora” sua própria força. Os homens mais velhos tinham bastante resistência a usar camisinha, que eram distribuídas gratuitamente nos postos de saúde, sendo esta resistência bastante menor entre os mais jovens, em especial nas “bagunças” e “bailes em

11 Wiik (2004) também identifica termo similar para os Xokleng, grupo que junto aos Kaingang constituem os Jê meridionais. O verbo *ko-* expressaria tanto comer como fazer sexo e estaria relacionado ao estabelecimento de laços socio-afetivos e composição de alianças políticas.

12 O trabalho de Wiesemann é ligado ao Summer Institute of Linguistics e missões evangélicas, o que deve ser considerado nessas traduções mais próximas aos sentidos valorizados pela perspectiva cristã contemporânea, possivelmente em detrimento de outras expressões.

casa”¹³. Esta noção gerativa e de força pode ser associada à noção de consumo que vimos antes. Outro interlocutor de idade similar disse que ejacular dentro do “plástico” (camisinha) seria equivalente ao ato de se masturbar, pois não teria “usado” a mulher. Ele especificou isto para o caso de mulheres profissionais do sexo. Elas sairiam rindo dos homens que lhes teriam dado o dinheiro de graça, sem as “usar”. Este interlocutor destacava neste caso o medo do homem em ejacular. E a mulher como “macho” ao colocar este medo no homem. Ou seja, inverteria as posições de masculinidade e feminilidade do ato. Valeria, portanto, na posição masculina, aquele que prevaleceu ao consumir, usar, tirar algo do outro sem uma contrapartida equivalente. Temos também alterado o tema da vagina devoradora, referido às posições relacionais e não especificamente à genitália. Estes comentários indicam o interesse material feminino no ato sexual, apesar de ser focado na relação com mulheres não indígenas. Parece haver uma disputa da prevalência de perspectiva do ato, com a posição masculina neste caso sendo considerada dominante. Similar a quando se considera o “comer”, com possibilidade de atribuição ao homem mas também à mulher como sujeito da ação.

As relações sexuais também estão envoltas em contrapartidas, o que não quer dizer trocas necessariamente equitativas. No caso *kanhgág*, esta contrapartida mais frequentemente é representada pela bebida. Ela teria uma dupla função, já que ao mesmo tempo que representa uma troca, também implica uma alteração dos estados de consciência, que, como vimos no contexto do bar, acompanha as relações sexuais na “bagunça”. Mesmo fora de contextos da “bagunça”, especialmente entre casais mais jovens, a bebida está frequentemente presente nas relações sexuais, excetuados, ao menos discursivamente, os jovens evangélicos. No caso da “bagunça” a bebida representaria algo próximo à pescaria. Como um homem falava, ao ir pescar, que ia “pegar” e “comer a mulher do mandi” (uma espécie de peixe), fazendo metáfora cujo sentido está na ambiguidade do termo “comer” colocado junto à especificação “mulher de”. A bebida seria uma espécie de isca que permite a captura na pesca. Este homem sugeria a mim que caso eu bebesse ou tivesse bebida em minha casa na aldeia (nesta época eu morava sozinho), mulheres e machos-fêmeas entrariam ali sem que eu precisasse fazer mais nada. No entanto, não sabia ele que em meu caso a bebida não era essencial para tanto. Um dia um rapaz, já alterado pela bebida, entrou em minha casa efetivamente. A filha de meu anfitrião, vendo isso, o fez sair dali, apesar de eu ter tentado estabelecer uma conversa amistosa com ele. Certa manhã me surpreendi também com algumas mulheres dormindo à minha porta após uma noite de bebedeira. Em outras ocasiões, à noite, outro rapaz também bateu à porta, uma vez já tendo bebido e outra não. Nem sempre, nestas situações, após longo tempo de permanência na aldeia, o “aproveitar” era algo que parecia tão distante, capturando minhas próprias perspectivas em favor de um contexto de pesca.

Estas colocações e situações indicam, de um lado, para a possibilidade de troca envolvendo sexo, com uma mutualidade ou mesmo companheirismo presente em algumas das expressões e, de outro lado, uma perspectiva predatória através do sexo. Vimos esta perspectiva predatória ou de consumo

13 Uma avaliação sobre o uso da camisinha entre os mais jovens necessitaria de uma análise mais detalhada, podendo relacionar-se à anticoncepção (a gravidez, especialmente para as mulheres, pode implicar em limitação à “bagunça”), mas também a outro caráter das relações nestas situações. Considera-se que a filiação se dá a partir de uma única relação sexual. Exames de DNA já passam a fazer parte das disputas em relação à paternidade, especialmente quando se vislumbra pensões alimentícias, mais característico em caso de pais não índios. Estas são situações raras entre pais indígenas, já que a adoção de crianças não desejadas pela mãe é comum. Os pais da moça ou algum outro parente frequentemente a ajudam ou adotam a criança quando não há casamento com o pai da criança.

poder ser colocada tanto para homens como para mulheres. Nela o pressuposto da “troca” é evidentemente desigual quando não um engodo (considerando-se o ponto de vista masculino), e como destacarei adiante, o desejo passa por relações potencialmente alheias à “vontade” do sujeito. Estas duas alternativas, de mutualidade ou predação, não são incompatíveis entre si, pois a primeira também pode envolver a segunda, o que se reforça pela mútua asserção do comer, para homem e mulher. Nem sempre fica evidenciado haver uma relação muito desequilibrada. Em outros casos seria justamente o embate de qual perspectiva prevaleceria em relação ao ato sexual que se torna uma espécie de jogo “perigoso”, destacado enquanto tal. Note-se que nem sempre a bebida precisa necessariamente estar envolvida, ou o fato de ter bebido às vezes já é suficiente para se colocar neste jogo e envolver nele terceiros.

A proposta de sexo como troca foi colocada por Siskind (1973), propondo a existência de uma troca de carne e sexo entre homens e mulheres, inserindo a autonomia feminina no esquema levistrausiano da troca. Retomando esta e outras contribuições sobre o tema, Vanessa Lea (1994; 1999), estudando o caso mēbengokre, expande o interesse sexual das mulheres como derivado de um interesse em troca tanto por proteína como por bens manufaturados ou mesmo dinheiro. De maneira bastante diversa, Bruna Franchetto (1996) estudando o caso kuikúro e afirmando a autonomia feminina, propõe que o prazer feminino (que os modelos baseados na teoria da aliança tendem a ignorar) estaria muito mais em jogos de sedução, nos arrepios da clandestinidade e das brincadeiras que precedem a penetração, na excitação causada pelos bens dados como pagamento. Prazer e paixão estariam fora do domínio familiar e desvinculados da procriação. Assim, as mulheres, com bastante autonomia constituiriam um domínio de relações extraconjugais formando uma rede de trocas paralela, difusa e vital.

A partir de minha experiência entre *kanhgág*, tenho dificuldade em ver os domínios do desejo feminino como tão separados do domínio familiar, ainda que isto que Franchetto afirma possa eventualmente também fazer sentido, especialmente com relação às redes de trocas paralelas, extraconjugais. Sobretudo considerando os jogos de sedução com os não indígenas como veremos, haveria um certo prazer na sedução mesmo quando não implica em efetivação de relações sexuais. De outro lado, em relação à troca, mesmo que possamos considerar haver este interesse, ele pode se revelar ser uma relação desequilibrada, e, para além da relação de troca material, está colocada a possibilidade de relação com a alteridade, de afins potenciais (*kanhgág* ou não *kanhgág*) em um modelo invertível de predação.

Poderíamos considerar a sedução sexual como um aspecto da relação com a alteridade na qual o Outro representa destino (Viveiros de Castro 2002) em uma lógica de captura de forças exógenas. Algo semelhante à sedução estética produzida por certas mercadorias estrangeiras entre alguns grupos indígenas (Lagrou 2013). No caso sexual, teríamos uma aproximação neste sentido tanto no que diz respeito às substâncias corpóreas envolvidas na relação sexual, como também às contrapartidas potencialmente envolvidas nas trocas sexuais, seja bebida, dinheiro ou outras mercadorias. No caso *kanhgág* em análise, porém, temos algo mais complexo, visto que há possibilidades de transformações nos dois sentidos. No que tange às possibilidades sexuais e de casamentos, há bastante ambiguidade e caminhos diversos possíveis. Incluindo em especial as tendências indianizadoras do branco em algumas destas relações como veremos.

O que chamo a atenção aqui, mais do que o sexo como um dos elementos da troca, é que se constitui como elemento produtivo, no sentido de alterar relações entre Eu/Outro ou Nós/Outros. Elemento que,

assim como a comensalidade, é um dos afetos fundamentais, seja como substancialidade produtiva, seja como definidor de perspectivas tanto de parentesco como de alteridade, incluindo e também para além do par feminino/masculino. Sempre estando em alguma medida presentes possibilidades do parentesco e alteridade no jogo da sexualidade, necessariamente alterados através do próprio sexo nestes jogos que ele envolve. Sexo como relação entre dois elementos, constitui ou polariza ambos. Neste sentido, nas análises acima, o aceitar a carne ou outros bens e oferecer sexo seriam relações que colocam em posição feminina o sujeito, ou ao menos posição feminilizada. Seria o caso dos “machos-fêmeas”. Já no contexto da relação com o branco temos também a operação da oposição índio/branco. Em todo caso, temos sentidos que não estão dados de antemão na relação. Podendo um homem branco ser seduzido e comido, mesmo que tenha posição íncuba no ato. No sentido de que tem sua perspectiva capturada pela relação de predação. Ou, ao contrário, podendo o indígena ser também capturado pela perspectiva não indígena.

Considerando ainda o desejo, e que o próprio ato traz a possibilidade “alimentar”, ele também pode variar bastante entre as mulheres (assim como entre os homens). Assim, se os homens por vezes gavavam sua potência sexual, podendo manter sucessivas relações em uma noite, eram conhecidos em uma das aldeias em que trabalhei casos de mulheres sabidamente fogosas, levantando dúvidas se seus maridos conseguiriam satisfazer-lhes. Estas mulheres acabavam trocando de maridos com alguma frequência ou mantendo conhecidas ou supostas relações fora do casamento. Alguns índios diziam que apenas os brancos poderiam satisfazê-las, ou que nem brancos haviam dado conta delas. Em alguns casos isso implica que estas mulheres nunca se casem efetivamente, ou que após casamentos frustrados tivessem relações mais estáveis apenas por alguns períodos de tempo. Especialmente no caso de mulheres mais jovens, ao não se casarem podem passar a ser consideradas como mulheres “sem marido”, “*mén tũ*”.

***Mén tũ* e relação com não indígenas**

Voltando agora aos bares, aos poucos fui notando que embora algumas moças passassem por ali, a maioria não se deixava levar muito longe com os homens brancos. Bebiam, conversavam com eles, mas continuavam andando em grupos. De algumas poucas, porém, inclusive de um pouco mais idade, eu ouvia dizer terem acompanhado alguns destes homens para espaços mais distantes e teriam relações sexuais com eles. Assim como saíam com eles, também seguiam por vezes com outros indígenas, tendo sido vistas por terceiros em locais próximos às matas, por exemplo.

Como notava Veiga (2000:104), *mbéditũ*, ou em outra grafia *mén tũ*, seriam mulheres “sem marido”. Elas manteriam relações sexuais através de pagamentos. Isto existiria desde antes do contato mais intenso com brancos. Paola Gibram (2016), estudando o contexto da TI Rio da Várzea (RS), afirma que seriam mulheres que teriam optado por não casar devido ao contexto de agressividade masculina. Seriam mulheres “sem parentes”, perdendo assim, sua marca e a condição de incesto a partir da regra exogâmica, superando assim o caráter de interdição e animalidade do incesto¹⁴.

14 É interessante destacar a diferença de atitude pressuposta para os pesquisadores e as situações limite que envolvem nosso posicionamento em campo. Ao contrário de mim, Gibram (2016) descreve a tensão em que era colocada como mulher, tendo que evitar andar sozinha ou estar sozinha com homens. Ela teve sua posição melhor estabelecida a partir de denúncia que fez ao cacique de um rapaz que chegou a sua casa à noite. Isso fez com que ela passasse a ser considerada como de respeito. Em meu caso, tal denúncia não faria sentido e, ao contrário, era pressionado a “aproveitar”, como se minha posição sem isso fosse um tanto incompleta e ambígua sob certos pontos de vista.

Assim, sobre estas mulheres em especial havia uma noção masculina de que bastava dar-lhes bebida para se ter relações sexuais. Eram poucas mulheres e bastante conhecidas. É como se elas representassem uma extensão do contexto da “bagunça” para a idade adulta. Elas, além de causarem ciúmes entre casais indígenas, também pareciam corresponder a certas pressuposições de não indígenas sobre as indígenas.

Assim como a noção de uma bagunça generalizada que tinham alguns indígenas, a ideia de disponibilidade sexual e de uma “promiscuidade indígena” parecia condizente com aquilo que alguns homens regionais esperavam. Os brancos regionais procuravam mais frequentemente justamente as indígenas marcadas por uma “liberalidade sexual” nos contextos de bagunça, e especialmente mulheres “sem marido”, já que, apesar de “tentarem” as outras jovens solteiras, acabavam não conseguindo muito com elas.

Os brancos que procuram as indígenas e caem ou as levam, dependendo da perspectiva, em seus jogos de sedução e bebida também não são quaisquer brancos, e sim aqueles que frequentam regularmente as aldeias e têm alguns laços já estabelecidos. Trata-se, portanto, de pessoas conhecidas. Os próprios brancos mencionavam serem “estranhados” ao irem a bailes em outra aldeia, onde não frequentavam tanto e não conheciam bem os indígenas. Mesmo assim, tais homens, sem conhecer as redes indígenas de parentesco, podem cometer gafes ao investir em uma moça que esteja no bar quando um parente dela, irmão ou cunhado, esteja também ali, o que pode gerar alguma confusão. Um alerta do dono do bar ou de algum indígena mais próximo deles pode ser a salvação do desavisado. De qualquer forma, a concretização de uma relação sexual, pode levar bastante tempo, ou mesmo nunca passar dos jogos de sedução com os quais as mulheres conseguem bebida e se divertem. Por outro lado, não indígenas que buscam muitas mulheres, gerando conflitos com famílias, podem eventualmente ser “expulsos” pela liderança, não podendo retornar à comunidade. Vi isso ocorrer especialmente com brancos recém chegados à localidade.

Esta busca feita por não indígenas era reprovada por alguns. De certo ponto de vista indígena, podemos dizer que a hipersexualização seria característica do branco¹⁵. Ora, eram as “mestiçadas” que não “respeitavam” mais os esposos. Eram os brancos que vinham, aproveitavam das mulheres indígenas e iam embora. Eram os brancos que talvez pudessem satisfazer desejos de indígenas mais fogosas. Nesta perspectiva temos que a transformação no sentido do branco (mestiçagem) implica uma desconsideração às regras de casamento onde deveria prevalecer a manutenção conjugal e o respeito entre famílias. Neste caso, a “bagunça” representaria uma das vias desta transformação. A visão de generalização dessa bagunça, como vimos, faz deslocarem o indígena para outro espaço, a Amazônia, ou uma aldeia mais conservadora.

Por parte das mulheres, o interesse por estes homens poderia parecer ser mais imediato, garantindo uma noite de bebida e por vezes sexo, talvez sem as complicações que relações com indígenas podem envolver e experimentando uma corporalidade sexual distinta, sendo que a presença de um estrangeiro pode despertar olhares muito interessados. Mesmo entre jovens rapazes isso foi comentado a mim, dizendo que se fossem brancos como eu pegariam todas as índias ali, o que não podiam fazer sendo índios porque os pais delas já queriam casá-los. Em outros casos me parece que a própria efetivação de casamentos com brancos parecia representar uma alternativa às dificuldades de se adequar a um modelo

15 Esta não é uma visão *kanhgág* para todos os contextos, pois alguns consideravam que os brancos não conseguiam ter relações sexuais consecutivas e não tinham seus pênis eretos, especialmente os maiores, tão rijos como os dos indígenas.

de relações com os índios, ou mesmo de se efetivar relações desejáveis em um contexto visto como de “bagunça” e até violência potencial por ciúmes. O jogo de sedução, porém, tem na alteridade um elemento cosmologicamente produtivo, trazendo potencialidades de trocas de substâncias, mercadorias, implicando em potencialidades de transformação. Transformação esta que pode ter sentidos diversos.

Bagunça, mestiçagem e indianização do branco

A perspectiva de que os homens brancos, mesmo que conhecidos, procuram sexo e não têm respeito pode também se inverter. Se alguns homens me ofertaram mulheres para eu “aproveitar”, uma mulher casada, por outro lado, veio me perguntar se eu não tinha interesse em me mudar definitivamente para sua aldeia, pois conhecia moças de lá que, vendo meu “jeito”, estariam interessadas em casar comigo. Diferente dos outros brancos que vinham aproveitar as índias e depois iam embora, eu estava “respeitando” a todos (e permanecendo bastante tempo na aldeia, comendo com os índios).

Indianização a rigor seria o caminho no sentido indígena na tríade *índio puro/mestiço/branco*. Indianizar pode expressar uma série de transformações contextuais e relacionais que aproximam do polo indígena, sem necessariamente gerar consanguinização e produção de parentesco. A comensalidade, como aspecto substancial, é elemento de grande relevância neste processo, e que se coloca entre a indianização e a consanguinização, uma vez que corpos que se alimentam conjuntamente se produzem ou são produzidos de maneira similar. O mesmo pode ser dito para a residência. De maneira similar, o sexo com suas trocas de substâncias se coloca nesta equação. Neste caso de forma ainda mais intensa quando gera descendência. O casamento, ainda mais, gera comensalidade, coresidência e descendência comum.

Em algumas aldeias, há casos de não indígenas que casaram com mulheres indígenas e passaram a morar na aldeia ou em suas proximidades, seguindo a regra indígena da uxorilocalidade. Ainda que tenha poucos dados sobre como se deram estes casamentos, podemos colocar que sua efetivação indica para formas bastante importantes de aproximação relacional do polo indígena. E o casamento representa a culminância de um processo de aproximações, precedido da residência próxima, por exemplo. Não significa dizer que tais brancos se tornem índios de maneira definitiva ou em termos essencialistas. Se tornam consanguíneos. A diferença quanto à indianidade é notada, e em certos sentidos a branquitude é irreduzível. Não torna alguém mais índio que os demais índios ou mestiços, apenas em relação aos demais brancos. E a branquitude se perpetua na consideração da mestiçagem dos descendentes, em matizes e circunstâncias diferenciadas como exposto no início. Tais matizes da mestiçagem podem, por exemplo, depender do grau de indianização do pai e da indianidade mãe, se esta ensina a língua *kanh-gág* ou prepara comidas de índio aos filhos e filhas, etc. Neste sentido o casamento e a consanguinidade não são garantias absolutas da indianidade, já que podem gerar transformações também no sentido inverso, nos casos em que a mãe deixe de fazer estas coisas.

Nestes processos transformativos é possível indicar o contraste de gênero. Homem indígena casar com mulher não indígena é algo mais raro e implica mudança para fora da aldeia. Segundo alguns interlocutores, não seria desejável, pois o homem não iria mais comer comida de índio, peixe assado, bolo de milho. Os conhecimentos e gostos culinários, portanto, conformam também o domínio da

indianidade, sendo que mesmo a culinária de mulheres consideradas mestiças já apresentava diferenças notáveis aos homens. As mulheres, deste ponto de vista, teriam domínio da indianidade por esta via. Novamente vemos a consubstancialidade como definitiva nestas conformações de parentesco e possibilidades de aproximação entre índios e brancos, regulando passagens progressivas de uma posição a outra, ainda que não se possa falar em termos de identificação, mas de posições relativas.

As relações inclusive podem se tornar mais complexas, com casamentos sucessivos em famílias não indígenas com famílias indígenas, lógica de aliança também realizada entre famílias indígenas que cria fortes grupos políticos no interior das comunidades, mas que neste caso pode implicar residência longe da aldeia, mesmo de mulheres indígenas.

As relações com não indígenas, incluindo eventualmente aquelas da “bagunça”, portanto, podem derivar em casamentos e descendência. No entanto, esta possibilidade é apenas um dos sentidos possíveis iniciados nas aproximações e jogos de sedução.

Sexo e casamento no contexto da afinidade potencial

O ingresso nos jogos de sedução pode fugir à nossas concepções possíveis do “desejo” enquanto vinculado a uma identidade e autonomia do ser. Conheci uma jovem *kanhgág* que tinha descartado a possibilidade de casamento com índios (exceto no caso de seu cunhado, de quem já engravidara duas vezes, sempre acusando o cunhado de a ter pego à força, com consequentes brigas familiares) pois os índios não trabalhavam e só queriam bagunçar. Ela parecia gostar de provocar alguns índios, especialmente os parentes de seu cunhado, procurando seduzi-los para depois refutá-los. Suas colocações, porém, eram ambíguas. Dizia estar apaixonada por um não indígena da região e ligou para ele vir buscá-la à noite na aldeia, mas em outra ocasião, de dia, fora da aldeia, fugiu dele apavoradamente. Fugiu igualmente de mim algumas vezes em que nos encontramos sozinhos, apesar de eu frequentar a casa em que ela morava, conversar com ela, comer sua comida. Mesmo com certa consubstancialização e a possibilidade de pensar em uma alteração dos afetos no sentido de se buscar uma alternativa não indígena de casamento, a potencialidade e o perigo da alteridade ainda se mantêm e pode prevalecer no encontro de apenas dois.

A paixão que esta moça sentia pelo não indígena, descrevia ela, não tinha razão de ser, pois ele não fizera nada para ela gostar dele. Ela, porém, ficava dias pensando só nele. Associava o apaixonar-se também a um sofrimento, já adiantando este sentimento ao enamorar-se. Ora dizia que era louca por um, só pensando nele, depois dizendo que não gostava dele, que já o esquecera, temendo estar apaixonando-se por outro. O sentido predatório destas relações também aparecia, ainda que lateralmente, nos roubos de cigarro que ela fazia, tomando o cigarro das mãos de certos brancos ou indígenas e fugindo, ou fazendo com que os homens lhe dessem dinheiro, insinuando uma posterior relação sexual, que não se concretizava por ela fugir antes, e depois desconversando dizendo que não fora ela que “comera” o dinheiro e sim a máquina de som. Isto reforça a troca comensal expressa ou em bebida ou em dinheiro como contrapartida ao sexo, associada a uma perspectiva de pesca e engodos da sedução.

Nas paixões desta moça, seu plano era de fugir com um desses homens, sendo que alguns deles eram casados com não indígenas. Ela pressupunha que eles largariam suas esposas por ela. No caso em que havia maiores chances de fuga (justamente o homem de quem certa vez “escapara”), ela chegava a imaginar como seria sua vida fora da aldeia, com os filhos que ela já tinha, não sendo cogitado o retorno de residência na aldeia¹⁶. Neste caso, é como se pudéssemos analisar as relações com afins potenciais como algo que captura os afetos da pessoa, levando-a a comportamentos ora de esquivas, ora mudança de perspectiva no sentido do outro, levando a uma consanguinização nos domínios da afinidade potencial.

Podemos contrastar as situações das *mén tũ* e da paixão e possibilidade de casamento vislumbrado com não indígenas com outras situações analisadas entre grupos indígenas das terras baixas, para pensar o que estas situações representam em nível cosmológico na relação com a alteridade e afinidade potencial.

Eduardo Nunes (2010) analisa uma aldeia karajá na cidade. Segundo o autor, lá os índios escolheram experimentar o casamento na lógica dos brancos, com um empenho em aprender a ser branco, efetuado da maneira indígena, isto é, pela mudança dos afetos, de perspectiva. Esta experimentação seria resultado de os Karajá em questão estarem procurando possuir uma duplicidade de perspectiva típica do xamanismo, com a possibilidade de adquirirem dois corpos, isto é, dois conjuntos de afetos distintos, e alternar entre eles. Já no contexto do alto Rio Negro, Lasmar (2005) aponta o casamento com branco como um processo de transformação. Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, polo regional desta transformação, o conhecimento escolar, o viver na cidade e o casamento eram formas de contrabalançar a relação desequilibrada desde os primórdios míticos entre índios e brancos. Neste contexto, a alteridade entre etnias fica reduzida em relação à alteridade representada pelo branco.

Os jogos de sedução aparecem, como no caso das mulheres kuikúro na análise de Bruna Franchetto (1996), como domínio excitante da relação com a alteridade, onde as mulheres¹⁷ exercem autonomia, individual e coletivamente, controlando sua riqueza, seus corpos, seu sexo e estabelecendo alianças. Neste caso, alianças que podem dizer respeito aos conhecimentos cósmico-corpóreos da alteridade. No caso de São Gabriel da Cachoeira, a “putaria e saca”, espécie de caça aos homens feita pelas mulheres na cidade, através de canibalização contracoloniais, estaria justamente oposta à exploração sexual promovida pelos brancos (Olivar 2019). Ou seja, as formas mais desequilibradas de relação possuem também sua contraefetuação possível, na forma de uma captura ao inverso. Seria possível, assim, pensar o jogo de seduções, como uma forma de potencialização da agência feminina no estabelecimento de alianças, como já destacava Lasmar (2005). Os jogos de sedução, porém, ao mesmo tempo que representam a autonomia e possibilidade de captura do outro, como pontos de fuga também podem representar uma perda de autonomia e de perspectiva para uma relação que implica em afastamento no sentido da consanguinização em domínios afastados do parentesco indígena e mesmo plenamente humano.

16 A mãe da moça havia abandonando o pai na aldeia e sumido na cidade com não indígenas. Tanto o irmão como irmã da moça haviam casado com não indígenas. Podemos pensar, portanto, em uma tendência familiar, o que indica que essa alternativa não era apenas imaginada, mas efetivada em outros casos a despeito inclusive da reprovação do pai. Dada esta reprovação, o casamento neste caso implicaria fuga da moça para fora da aldeia ao menos temporariamente.

17 Pensando no caso *kanhgág* eu colocaria o *feminino*, visto que algo assim poderia ser considerado para mulheres e também para aqueles considerados *macho-fêmeas*.

São jogos perigosos, especialmente quando envolvendo os domínios da afinidade potencial não previamente consanguinizada ou domesticada em alguma medida. A relação com os brancos implica relação com outras gentes, de perspectivas, substâncias e afetos muito diferentes e por isso trazendo riscos de uma transformação incontrolável, que faria com que se estranhasse os próprios parentes ao tornar-se branco em alguma medida. Esta transformação pode ser neutralizada ou revertida ao longo do tempo e especialmente através da descendência. Mas nem sempre isso parece possível ou garantido. E quanto menos consanguinizado, maiores parecem estes perigos e incertezas.

Neste sentido, coloca-se a associação de um personagem de outro mundo com homem branco. O boto, conhecido na Amazônia como ser que seduz e engravida mulheres, levando-as para seu mundo subterrâneo, aparece como um belo e elegante branco galanteador. Ele faz as mulheres se apaixonarem perdidamente por si, e esta paixão as leva para o fundo do rio, fazendo com que adoeçam e morram, podendo levar também seus parentes nesta viagem sem retorno, para um mundo onde viveriam uma sexualidade sem restrições. O boto é associado ao abandono dos parentes, sendo ditado característico a associação de filhos sem pai conhecido como “filho do boto”, indicativo também de mestiçagem, de um modo de viver mestiço e um modo de relacionar-se sexualmente (Lasmar 2005; Belaunde 2015b).

O sexo com seres do cosmo também é presente entre os *kanhgág*, para além dos casos míticos mencionados antes. Um dos caminhos do conhecimento xamânico é o estabelecimento de uma relação com duplo de animal da mata virgem, ou seja, domínio de alteridade radical (Cimbaluk 2018). É relação tão perigosa como aquela com o boto na Amazônia e pode implicar em consequências similares no caso de não ser controlada. Ou seja, encontros na mata com espíritos animais por pessoas que não sejam mestres nos trânsitos entre perspectivas podem fazer com que a pessoa seja levada para sempre por eles (Nimuendajú 1993). As pessoas que conseguem controlar estes trânsitos se tornam *kujá*, e esta relação toma o potencial xamânico, com o guia indicando remédios do mato virgem e levando o *kujá* a lugares do cosmos onde se perderam espíritos dos vivos. Estas relações são sempre muito peculiares e possuem suas próprias idiossincrasias. As relações com este duplo, guia animal, se dá com um ser de sexo oposto ao do xamã, aparecendo sob a forma humana, e tem conotação de casamento, podendo chegar a relações sexuais. Como nota Rogério Rosa (2011), a relação entre *kujá* e seu guia, *jagrê*, pode ser marcada pelo ciúme e disputas com o cônjuge humano. Esta relação, porém, se dá com guia da mesma metade que o *kujá*, e, ao que sei, não gera descendência. São relações no contexto de alteridade potencial característico da mata virgem, que têm como marca sua infertilidade em termos de descendência, e contravenção em termos das regras sociais. A relação com os *jagrê* pode ainda remeter a uma anti-socialidade humana a partir de uma alteração de perspectiva relacionada aos domínios mais exteriores. Transgride regras do casamento e produção do parentesco a partir da exogamia de metades e não teria em vista a produção de parentesco e parentes.

Há também explicações para comportamentos dos “bagunceiros” de caráter cosmológico. Sob certas perspectivas, não apenas os *kujá*, mas todos os *kanhgág* teriam guias espirituais (*jagrê*), não tendo neste caso uma conotação de relação conjugal, mas algo como um espírito acompanhante. Afirma-se assim que as pessoas “bagunceiras” teriam como guia espiritual espíritos “maus”, “ruins” (*jagrê kórég*) ou então seriam influenciadas por espíritos maus atraídos por seu próprio comportamento errático, com

um mútuo reforço. Outra explicação possível era a da feitiçaria. No próprio caso da moça que descrevi, seu pai a levou a curadores regionais não indígenas, que indicaram que a moça vinha sofrendo por algo que outro indígena tinha feito a ela, fazendo com que ela saísse para circular à noite na aldeia (para perspectivas nestes sentidos ver Cimbalk 2018: 146; 2019). Estas noções aproximam ao que Wiik (2004) postula para os Xokleng, com uma tradução ao sentido cristão da influência diabólica, similar ao que havia também entre *kanhgág* evangélicos.

Assim podemos ver que as relações no âmbito da afinidade potencial, localizadas cosmologicamente em um espaço exterior da mata virgem ou de outros contextos extra aldeãos como a cidade, podem remeter a um grande risco ao mesmo tempo que uma grande potencialidade, expressa não em termos de fertilidade, mas de outras formas de potência. Poderíamos dizer que a associação da bagunça com os espíritos “ruins” (*kórég*) explicita a noção de que a “bagunça” estaria em relação contrária à própria fertilidade. Ainda que efetivamente a bagunça seja um dos meios de estabelecimento dos casamentos usuais entre indígenas *kanhgág*. Seria tolerável sob certos pontos de vista, desde que se encerrasse quando do primeiro filho da mulher, levando então ao casamento.

Parece-me que as mulheres “bagunceiras” e aquelas e aqueles *kanhgág* que buscam casamento ou relações sexuais com brancos, podem ter nesta busca de experimentação posições e intensidades distintas em relação à transformabilidade relacional com a alteridade, e daí sua intrigante potência e caráter sedutivo. Quando se coloca o desejo de se ter casamento com brancos, é por eles serem mais trabalhadores que os índios, e terem mais dinheiro e mercadorias. Neste caso, é possível pensar o jogo de seduções como uma forma de potencialização da agência feminina a partir das possibilidades de troca. Mas vimos que mesmo nestes casos não são sempre decorrentes de uma “vontade” clara da mulher, podendo representar, ao contrário, espécie de captura, uma perda de ponto de vista decorrente de um jogo de seduções.

O sexo pode se aproximar à alimentação e predação, que se reforça pela predação poder ser colocada tanto para homens como para mulheres, dando um caráter de mutualidade a ela, sem necessariamente levar ao casamento. Se podemos aproximar a questão da predação à relação com a alteridade, tal tipo de relação se exacerba na relação com os brancos. Isto pela posição dos brancos fora das redes de parentesco, hipersexualidade, e pelo sexo não implicar as complexas relações intra e interaldeias, sendo uma posição contra as redes de parentesco. Favorece tal desfrute, que permite ir além da liberalidade sexual em um processo de passagem, e permitindo estabelecer uma forma de relação com a sedutora e potencializada, aparentemente opulente, alteridade radical da afinidade potencial, sem procurar neste movimento necessariamente a produção de parentesco. Há a relação que envolve a “troca” de bebida e sexo, mas ela não é necessária, e ao mesmo tempo a bebida pode ser uma isca. É o jogo de seduções e captura que parece central na apreensão da alteridade do outro, em um perigoso e intrigante dar-se para capturar o outro, disputando-se a prevalência de perspectivas, de maneiras nem sempre tão bem controladas, especialmente se efetuadas de maneira individualizada, sem a companhia dos parentes que asseguram que não se irá perder a perspectiva para o outro. Tanto mais quanto menos conhecido e consubstancializado seja este outro. Um tal deslocamento de perspectivas redundaria na impossibilidade de manutenção da relação e a visão de ter-se perdido a própria subjetividade ou ponto de vista, no caso

de ter-se podido recuperá-la posteriormente ainda que transformada. Caso contrário, seria uma efetiva transformação dos afetos do sujeito.

São relações perigosas. Como se ao dar-se a capturar para poder capturar o outro já se estivesse implicado e implicando o outro na relação presa-caçador ou pescado-pescador, podendo gerar consequências às vezes não “desejadas” previamente por talvez nenhum dos envolvidos. Como se a relação de alteridade, a mútua implicação pescado-pescador, pudesse superar seus elementos individuais. E neste sentido, ela pode ser guiada por “outros” dos próprios envolvidos, *jagré kórég* ou seres demoníacos. Ou ainda orientada por serviços de feitiçaria. Podemos considerar uma relação de troca, que desloca o Outro, captura-o, por assim dizer, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de captura da perspectiva do sujeito por Outros.

O processo de aproximação que os não indígenas passam até chegar às possibilidades mais efetivas de relação parece fazer com que também eles se coloquem sob risco de perderem ou terem transformadas suas perspectivas e afetividades. Tanto maior quanto mais trocas e consubstancialização por outras vias forem estabelecendo com indígenas na aldeia. Mas a simples presença de um não indígena nestas situações, devido a suas às vezes insuspeitas potências, coloca ele e alguns de seus outros nesta relação pesca-pescador, envoltos ambos no contexto dos jogos de sedução e do “aproveitar”. Mesmo sem bebida ou oferta de qualquer troca, a captura pode se dar, para um lado e/ou para o outro, pressupondo-se as possibilidades de uma efetivação da afinidade, mesmo que controversa ou não aceita socialmente.

Podemos considerar um desejo pela mudança de perspectiva em termos próximos aos xamânicos, guardadas as proporções dos graus de alteridade envolvidos. Assim seria a perspectiva das mulheres “bagunceiras” e “*mén tũ*” que flertam ou têm relações mais frequentes com os brancos sem casamento e sem perderem-se e serem levadas efetivamente por eles. Ela parece bastante mais próxima, em grau diferente, ao xamanismo no sentido da busca por um conhecimento experimental (no sentido de ser experimentado) com pessoas que representam polo de alteridade carregado de potências. Parecem ser a ponta de lança, não necessariamente “intencional”, do movimento de consanguinização e potencial produção de parentesco. Assim como no caso xamânico, são capazes de atrair potências Outras e, aos poucos, torná-las também indígenas. Ainda que seu “peixe” possa escapar ou roubar-lhes a isca. Ao que tudo indica, conseguem fazer isso em alguns casos sem uma perda irreversível de perspectiva, ainda que de certos pontos de vista já sejam “mestiçadas”.

A defesa do casamento, em especial o monogâmico, pode representar o oposto a estes perigos. No caso do senhor que queria casar com uma índia da Amazônia, seria a tentativa de efetuação de casamentos com estrangeiros através de projeção de um indígena no lugar da alteridade, um índio estrangeiro, dada a aparente inviabilidade, na perspectiva do ator, em realizá-lo no contexto intraétnico. Quando do ponto de vista do ator os indígenas ali só bagunçam e não trabalham, são tudo “mestiçada”. Um índio de outra aldeia, outra etnia, um “índio” desconhecido de terras longínquas, poderia cumprir este papel de uma alteridade ideal, indígena. Diferente do caso da “bagunça”, a relação envolveria uma mudança efetiva, com afastamento da comunidade, e a mudança de hábitos, de língua, de moradia, de roupas, de comidas, de trabalho. Neste caso, ao inverso do caso de que trata Nunes, é para efetivar uma relação *kanhgág* (de “índio puro”), aceitável e plena na perspectiva do ator, que seria necessário

contrariar outros elementos afetivos *kanhgág*, mesmo o de casar com *kanhgág*. Com o polo da alteridade sendo um indígena não *kanhgág* ainda desconhecido. Seria o oposto do caso das paixões por não indígena, quando a opulência e suposta ética de trabalho atraem à mudança de afetos no sentido não indígena. Nos dois casos, transformar-se-iam radicalmente os afetos da mesma forma. Em um caso renunciando aos jogos de sedução da “bagunça” “mestiça”, em outro acedendo a eles perigosamente, em uma negação da “bagunça” branca. São situações limite, por vezes vivenciadas mais como expectativa que como efetividade. Mas permitem pensar em transformações no sentido do outro que podem representar interessantes potencialidades, incluindo no sentido da abundância e do respeito, resultando em novas alianças.

Em todo caso, a “bagunça” seria como uma contraefetuação da monogamia e exclusividade sexual. Com o desfrute sexual reforçando um modelo de predação mútua plural, possível tanto com o indígena *kanhgág* como com o não indígena, representando em cada caso intensidades distintas na relação com a alteridade e possibilidades de controle e neutralização ou não através da subsequente construção do parentesco. Mas, ao que parece, é a oposição a ela que representa uma maior abertura potencial à mudança deliberada dos afetos.

Lucas Cimbaluk é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. 2003. “Antropologia e sexualidade: consensos e conflitos teóricos em perspectiva histórica”. Pp.53-72 in *A sexologia, Perspectiva Multidisciplinar*, org. L. Fonseca, C. Soares e J. M. Vaz. Coimbra: Quarteto, vol.II.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2015a. “O estudo da sexualidade na etnologia”. *Cadernos de Campo* 24: 399-411.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2015b. “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. *Cadernos de Campo* 24: 538-564.
- CALHEIROS, Orlando. 2015. “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”. *Cadernos de Campo* 24: 487-504.
- CIMBALUK, Lucas. 2013. *A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.
- CIMBALUK, Lucas. 2018. *Nūgme to ēpry há, Kanbkã to ēpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

- CIMBALUK, Lucas. 2019. “Xamanismos *kanhgág*: as artes de Pedro ‘Chapéu Branco’”. *Espaço Ameríndio* 13(2): 211-241.
- CRÉPEAU, Robert. 1997. “Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo”. *Anthropologie et Sociétés* 21(2-3): 45-66.
- FRANCHETTO, Bruna. 1996. “Mulheres entre os *kuikúro*”. *Estudos Feministas* 4(1): 35-54.
- GIBRAM, Paola Andrade. 2016. *Penbkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural.
- LAGROU, Els. 2013. “Chaquirá, e inka y los blancos: las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual *kaxinawa* y ameríndio.” *Revista Española de Antropología Americana*, v.43, n.1: 245-265.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- LEA, Vanessa. 1994. “Gênero feminino *Mebengokre* (Kayapó): desvelando representações desgastadas”. *Cadernos Pagu* 3: 85-115.
- LEA, Vanessa. 1999. “Desnaturalizando gênero na sociedade *Mébengokre*”. *Estudos Feministas* 7 (1 e 2): 176-194.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAGNANI, José Guilherme C. 2008. “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*, org. J. G. Magnani. São Paulo: Edusp; Fapesp.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1932. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. Londres: George Routledge & sons.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2013. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes.
- MCCALLUM, Cecilia. 1994. “Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu”. Pp. 90-114 in *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, ed. P. Harvey e P. Gow. London; New York: Routledge.
- MCCALLUM, Cecilia. 2013. “Intimidade com estranhos: uma perspectiva *kaxinawá* sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia”. *Mana* 19(1): 123-155.
- MEAD, Margaret. 1979. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1993 [1913]. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié- Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- NUNES, Eduardo S. 2010. “O pessoal da cidade: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os *karajá* de buridina”. In: *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*, ed. E. C. Lima e M. Souza. Brasília: Athalaia.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. 2019. “Caçando os devoradores: agência, ‘meninas indígenas’ e enquadramento neocolonial”. *Revista de Antropologia* 62(1): 7-34.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2015. “Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas *mbya*”. *Cadernos de Campo* 24: 412-426.

- ROSA, Patrícia Carvalho. 2011. “*Para deixar crescer e existir*”: sobre a produção de corpos e pessoas *kaingang*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. 2011. “Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang”. *Espaço Ameríndio* 5(3): 98-122.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- VEIGA, Juracilda. 1994. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- VEIGA, Juracilda. 2000. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2000. “Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco”. *Ilha* 2(1): 5-46.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2(2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- WIESEMANN, Ursula Gojtéj. 2012. *Kaingang – Português; Português – Kaingang: Dicionário*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança.
- WIIK, Flávio Braune. 2004. *Christianity converted: an ethnographic analysis of the xokleng Laklanõ indians and the transformations resulting from their encounter with pentecostalism*. Doctoral dissertation, University of Chicago.

SEXUALIDADES KANHGÁG E ALGUMAS DE SUAS POTENCIALIDADES NO DOMÍNIO DA AFINIDADE POTENCIAL

Resumo: Este trabalho procura explorar alguns aspectos da sexualidade *kanhgág*. Tem como base experiências bastante particulares observadas e vivenciadas em campo, em Terras Indígenas no norte do Estado do Paraná. Esboça algumas possibilidades analíticas a respeito de relações indígenas no domínio da afinidade potencial, especialmente a não indígena ou não *kanhgág*. Situações que contrastam com as do domínio familiar e da afinidade efetiva, constituídas por consubstancialização e filiação. Tratando do contexto de “mestiçagem” e “bagunça” na avaliação dos comportamentos sexuais, analisa como certas situações vão contra processos de consanguinização, implicando ou devir outro deliberado ou a capacidade de trânsito entre pontos de vista diferentes implicados nas relações sexuais.

Palavras-chave: Sexualidade indígena; construção do parentesco; mestiçagem; Kaingang.

KANHGÁG SEXUALITIES AND SOME OF ITS POTENTIALITIES IN THE DOMAIN OF POTENTIAL AFFINITY

Abstract: This work seeks to explore some aspects of *kanhgág* sexuality. It is based on particular experiences observed and lived in the field, in Indigenous Lands in the north of the State of Paraná. It outlines some analytical possibilities for indigenous relations in the domain of potential affinity, especially non-indigenous or *non-kanhgág*. Situations that contrast with the family domain and effective affinity, constituted by consubstantialization and filiation. Approaching the context of miscegenation and “bagunça” in the evaluation of sexual behaviors, it analyzes cases that go against the processes of consanguinization, implying or deliberate becoming other or an ability to transit between different points of view involved in sexual relations.

Keywords: Indigenous sexuality; kinship construction; miscegenation; Kaingang.

RECEBIDO: 20/05/2020

APROVADO: 21/10/2020

ENTREVISTA

Antropólogos, missionários e imagens do continente africano: entrevista com Eric Morier-Genoud

ERIC MORIER-GENOUD

QUEEN'S UNIVERSITY BELFAST, BELFAST, REINO UNIDO
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9680-098X](https://orcid.org/0000-0002-9680-098X)

VICTOR MIGUEL CASTILLO DE MACEDO

MUSEU NACIONAL/UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ), RIO DE JANEIRO/RJ, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-6923-0734](https://orcid.org/0000-0001-6923-0734)

FRANCIELI LISBOA DE ALMEIDA

INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ (IFPR), PARANAGUÁ/PR, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6910-2676](https://orcid.org/0000-0002-6910-2676)



Eric Morier-Genoud. Queen's Belfast University – UK.
Créditos de imagem: Parkway Photography Ltd.

Eric Morier-Genoud é *Senior Lecturer* na *Queen's Belfast University*, Reino Unido, e esteve entre julho e agosto de 2018 como Professor Visitante do Departamento de Antropologia da UFPR. Com uma trajetória intelectual interdisciplinar, entre a Ciência Política, a Sociologia e a História, o profes-

sor Morier-Genoud foi também fundador e editor-chefe da revista *Social Sciences & Missions* (Leiden: Brill). Em sua formação teve contato com alguns dos principais pesquisadores e especialistas sobre o continente africano, entre eles: Patrick Harries, Jean François-Bayart e Georges Balandier. Publicou, em 2020, *Convertir l'empereur? Journal du missionnaire et médecin George-Louis Liengme* e, em 2019, a monografia *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*. Antes editou *Imperial Migrations: Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (em 2012, em parceria com o historiador Michel Cahen) e *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, publicado no mesmo ano. Em 2011, em colaboração com Didier Péclard e Caroline Jannerat publicou a monografia *Embroided. Swiss Churches, Apartheid & South Africa*.

Com uma experiência já consolidada na pesquisa sobre África, o professor Morier-Genoud faz parte de uma geração de pesquisadores interessados em desenvolver perspectivas que compreendam a realidade africana de modo a não se fechar em campos disciplinares. Assim as formas pelas quais a religião interpela a política no contexto moçambicano, ou a circulação de visões de mundo, objetos e estratégias de vida, dentro do contexto missionário suíço do período colonial, são enquadramentos que o interessam, entre outros.

Em sua estada no Brasil, o professor ofereceu à comunidade da UFPR o mini-curso “Visualidades e violências na África: novas abordagens” que se dividiu entre os módulos “A Fotografia como fonte histórica e antropológica” e “Novas abordagens sobre a Guerra Civil em Moçambique”, que atraiu estudantes de outros departamentos, como os de História e Sociologia. Aproveitou também para lançar sua obra, organizada com Michel Cahen e Domingos Rosário, *The War Within: New Perspectives on the Civil war in Mozambique 1976-1992*. Seu próximo projeto é lançar uma edição crítica do diário do médico missionário suíço, George Liengme, que ficou três anos na corte do imperador Gungunhane antes da sua conquista pelos portugueses – no que hoje é o território moçambicano. Aproveitando sua presença em Curitiba, realizamos essa entrevista¹ que percorre e abre caminhos possíveis para pesquisas antropológicas com documentos. É um encontro de diferentes lusofonias (o português africano e brasileiro) e certamente interessa a pesquisadores ou futuros interessados em investigar o continente africano.

Trajetória

Podemos perceber que os seus temas de pesquisa se concentram em grande medida em África, seja a questão da relação entre Antropologia e as missões ou então a guerra civil em Moçambique. Em que momento da sua trajetória surgiu esse interesse pela África e mais particularmente por Moçambique?

1 Entrevista realizada em 13 de agosto de 2018 nas dependências do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba. Agradecemos a prontidão com que o prof. Morier-Genoud aceitou o nosso convite para essa entrevista, realizada a poucas horas antes do seu embarque de retorno a Europa, bem como a paciência e generosidade nas sucessivas revisões que realizamos até concluirmos o material. Agradecemos também Gustavo Anderson e Flávia da Rosa Melo pelo excelente trabalho na transcrição dos áudios.

EMG: Essa é uma história um pouco complicada, com muitas vias. Mas digamos assim: tive um interesse antigo, da juventude, pela África assim como pela América Latina. Hesitei muito entre os dois continentes. Antes de entrar na universidade, tirei um ano sabático para fazer o serviço militar, como todos tínhamos que fazer naquela altura na Suíça, e viajar um pouco. Fiz o serviço militar, trabalhei e decidi ir para a África. Viajei à África austral onde fiquei uns três meses, visitando o Zimbábue, a África do Sul, a Namíbia e Moçambique. Neste último país havia uma guerra, que parecia muito complicada, a qual a literatura parecia ter dificuldade em explicar, o que suscitou o meu interesse. Entrei na universidade de Lausanne, na Suíça, em 1989, e lá procurei fazer o máximo de aulas relacionadas à África. Tive a chance de ter vários professores trabalhando com o continente. Em Lausanne tive aulas com o grande antropólogo francês Georges Balandier, com o grande cientista político Jean-François Bayart e com o historiador sul-africano Patrick Harries. Tanto o Bayart quanto Patrick Harries viraram meus mentores nos anos seguintes. Assim consegui cedo me especializar sobre a África. É, portanto, sem grande surpresa que decidi, no fim dos meus estudos, ir fazer um mestrado na *School of Oriental and African Studies* em Londres. O mestrado não saiu exatamente como queria, daí decidi ir viver e trabalhar em Moçambique. Fiquei lá 3 anos até surgir uma oportunidade (em 1997) de ir fazer um doutoramento nos Estados Unidos.

Comecei a universidade em 1989, portanto, o meu desenvolvimento intelectual é dos anos 90. Gramsci estava muito na moda e o debate era sobre as questões de estruturas, de agência e de cultura. Entrei um pouco na sociologia neo-gramsciana, já que Gramsci era dos poucos marxistas que tinha consideração plena para a cultura e a religião. No Reino Unido apanhei o “*cultural turn*” que estava a correr, onde a obra de Edward Said foi central para consolidar de vez o meu interesse com os assuntos de cultura, identidade e religião. Há uns anos James Beckford me classificou como sendo promotor de uma perspectiva de “*opportunity structure*”, ou seja, adepto de estudar a maneira como as pessoas agem dentro de estruturas². Acho esta descrição correta, pois o que me interessa é estudar as escolhas que as pessoas fazem dentro de constrangimentos existentes. Portanto, não é nenhum individualismo metodológico onde as pessoas escolhem supostamente de maneira livre o que querem fazer, nem é um estruturalismo que determina tudo e não deixa espaço a escolhas individuais. Mais, eu creio que as pessoas não só agem dentro de estruturas, mas que elas produzem estruturas pelas suas ações. Indivíduos são, ao mesmo tempo afetados e limitados pelas estruturas, e afetam e alteram pelas suas ações estas mesmas estruturas que são, de fato, dinâmicas.

Para o meu doutoramento, fui aos Estados Unidos no Departamento de Sociologia da *State University of New York at Binghamton*. Ofereceram-me oportunidade e um financiamento. Binghamton tinha um Departamento de Sociologia famoso com Immanuel Wallerstein e toda uma equipe a trabalhar na linha da Teoria do Sistema-Mundo, que é um tipo de mega ou meta-estruturalismo, o que não encaixa muito bem com a minha perspectiva. Mas eu fui lá para trabalhar como um professor em particular, o Martin J. Murray, que fazia (e ainda faz) pesquisa sobre a África do Sul, sobre memória e urbanismo. Ele, assim como uns outros tantos professores naquele departamento, como o James Petras, eram adeptos de um outro tipo de marxismo ou de pós-marxismo, no qual me encaixei bem.

2 Sobre esse tema ver James A. Beckford (2003:95-96).

Sobre a África, vale a pena referir também que não só fui lá em 1989 e entre 1995 e 1997, mas também que tive a oportunidade de trabalhar em arquivos missionários, o que me facilitou o trabalho de pesquisa. Durante meu mestrado, não tinha assim muita vontade de estudar a religião – tinha interesse em estudar a guerra em Moçambique. Mas fui nos arquivos e usei o material à contra corrente (*against the grain*) para pesquisar o que me interessava. Para o meu mestrado, estudei a relação do governo moçambicano com as igrejas cristãs. A experiência foi muito boa e o assunto me interessou muito. Isso me levou, com o tempo, a desenvolver pesquisa mais voltada a religião.

Em resumo, este foi o mundo intelectual no qual me formei, e que me levou a trabalhar com religião, identidade e cultura em África. Uma mistura de escolhas pessoais, oportunidades, influências intelectuais e de mentores. Sem esquecer o estímulo que este tipo de pesquisa me trouxe e que continua a me trazer ao tentar entender como pensar o Outro e outras sociedades, como pensar a si próprio e sua própria sociedade, e como pensar problemáticas humanas fundamentais tais como a violência, a fé e as práticas religiosas, e a política.

Diante dessa experiência moçambicana nos anos de formação, de que forma a África do Sul, as biografias de Henri-Alexandre Junod e seu filho Henri-Philippe Junod passaram a compor seus interesses de pesquisa?

EMG: Mais uma vez, é uma mistura de motivações pessoais, oportunidades e interesse intelectual. Havia em Lausanne, a cidade onde cresci e estudei, o arquivo da missão suíça que continha os documentos dos dois Junod: Henri-Alexandre, o pai, e Henri-Philippe, o filho. O arquivo estava aberto e muito acessível. Sob encorajamento do professor Patrick Harries, que lecionava História Sul-Africana na Universidade de Lausanne (na altura, escrevendo o seu livro sobre Henri-Alexandre Junod “*Butterflies & Barbarians*” (Harries 2007)³), eu decidi ir trabalhar não só neste arquivo como também me aprofundar sobre o Henri-Philippe Junod. De fato, Harries estimulou uma nova geração de historiadores numa linha de história cultural e intelectual assim como transnacional. Em 2003 ele organizou uma conferência muito importante em Basileia, na Suíça, sobre a cultura imperial neste que era um país sem império (a Suíça)⁴. Era muito inovador e foi quando apresentei pela primeira vez o meu trabalho sobre a história de Junod filho, que virou um artigo mais tarde (Morier-Genoud 2011).

A trajetória de Henri-Philippe Junod é a de um sujeito cuja história merece ser conhecida com a formulação de uma biografia intelectual e transnacional. Nascido em Moçambique onde o pai era missionário, ele foi mandado cedo à Suíça para estudar. Adulto, decidiu seguir o caminho do pai e foi viver e trabalhar como missionário em Moçambique, onde fez vários estudos etnográficos. Por razões de saúde na família, ele acabou por ir viver na África do Sul onde continuou a publicar até a crise e separação entre a Antropologia e os missionários no fim dos anos 1920. Sentindo-se marginalizado, ele deixou a escrita e contribuiu para lançar a Liga Penal Sul-Africana cuja meta era combater a pena de morte. Pouco depois começou a trabalhar com a Cruz Vermelha Internacional (CVI), sediada na

3 Sobre Patrick Harries na Suíça, ver Morier-Genoud (2015:11-13).

4 Em 2003 Patrick Harries organizou na Universidade de Basileia uma conferência intitulada “*Imperial Culture in Countries without Colonies: Africa and Switzerland.*”

Suíça. Foi ativo durante a segunda guerra mundial e depois no Quênia durante a guerra de Mau Mau⁵. Considerado na Suíça como um grande antropólogo e “conhecedor dos africanos”, foi chamado a Genebra em 1960 para dirigir o novo Instituto de Estudos Africanos, sediado lá, cuja meta era formar diplomatas africanos. Esta experiência, como a do Quênia, não correu bem e não durou muito. Mas a trajetória de Junod ilustra perfeitamente a circulação de homens e ideias entre a África e a Europa no século 20.

Voltando à pergunta, eu tinha um interesse por arquivos e desenvolvi interesse por assuntos missionários. Patrick Harries me puxou a focar em Henri-Philippe Junod. Ele não só me encorajou, como me mostrou os caminhos para uma perspectiva que transformava um assunto aparentemente fora da moda (os missionários) num assunto fascinante e inovador (história transnacional e intelectual) que era, na altura, a fronteira ou a frente da inovação intelectual.

História e Antropologia

Como o professor vê a relação entre Antropologia e História? E como essas duas disciplinas marcam suas investigações?

EMG: Há duas vertentes em questão. Primeiro, a História da Antropologia sobre a qual falei no meu curso na UFPR. Esse foi um dos grandes interesses que tive no meu estudo sobre Henri-Philippe Junod, pois ele esteve num dos grandes momentos de ruptura entre a Antropologia e os missionários, e ele foi um dos atores da separação destes dois mundos, aceitando-a e pedindo aos teólogos para não abandonar a Antropologia, portanto, para desenvolver uma Antropologia especificamente cristã. O ponto aqui não é só de fazer a história de uma disciplina (ou de outra), mas sim de estudar a história da emergência das disciplinas profissionais. Este é um fenômeno recente, de um século atrás, quando disciplinas acadêmicas constituíram-se e profissionalizaram-se. Pierre Bourdieu falaria da emergência de um “campo” disciplinar, portanto, de áreas autônomas com as regras delas, com lutas para estabelecer estas regras, os limites do campo, e as regras da legitimidade dentro do campo (ou subcampo) científico.

Este tipo de pesquisa sobre a história das disciplinas me parece extremamente interessante e útil, na medida que todas as ciências (ou campos científicos) têm tendência a naturalizar a sua origem e sua existência, e a esconder conflitos e origens menos expressivos. Os antepassados muitas vezes são inventados e míticos. Numa disciplina que conheço bem, a Sociologia da Religião, há autores que tentam buscar intelectuais do século 18 para dizer que faziam Sociologia e que são, portanto, precursores da disciplina. Os homens citados, no entanto, não se concebiam como sociólogos (nem como cientistas, se calhar) e a subdisciplina da Sociologia da Religião simplesmente não existia. A própria palavra So-

5 O movimento dos Mau-Mau foi um grupo surgido entre a etnia Kikuyu (apesar de ter membros Merus, Kambas e Embus) que desenvolveu uma oposição violenta aos desmandos do colonialismo britânico de povoamento no território que hoje conforma o Quênia. Pode-se dizer que eles foram fundamentais na luta anti-colonial, uma vez que consolidaram a expulsão dos colonos brancos de grande parte das áreas rurais do Quênia. Para mais detalhes ver: M'bokolo (2011).

ciologia não existia! Portanto, é preciso um processo de desconstrução e de reconstrução crítica das genealogias das disciplinas. Desconstruir coisas vistas como “naturais”, estudar os debates e as lutas e, por fim, reconstruir a trajetória e evolução das disciplinas. As lutas não são, e não precisam ser físicas; neste caso são geralmente simbólicas, o que não é menos complicado ou violento.

No caso da Antropologia, penso que a história da Antropologia Missionária é particularmente interessante pela colaboração e depois separação (nos anos 1930 – onde os dois Junod tiveram um papel importante) que ocorreu em ambos os lados, porque na separação destas duas disciplinas entra o assunto da relação entre a fé e a religião, e as relações entre os dois, o que constitui um assunto fundamental de debate sobre o que é, e o que pode ser a ciência. Como sabemos, este é um assunto que não foi fechado com a profissionalização da Antropologia. O debate continua hoje. Pode haver ciência religiosa? Podemos ou temos que separar ciência e fé? Um cientista pode ter fé assumida ou deve se distanciar quando faz trabalho científico?

Agora a outra vertente da relação entre História e Antropologia tem a ver com a interdisciplinaridade. Virou grande moda nos últimos 20 ou 30 anos. Eu próprio tenho uma trajetória bastante interdisciplinar e gosto desta perspectiva. Comecei em Ciência Política, depois fiz doutorado em Sociologia, e agora faz 12 anos que eu ensino e escrevo História. De maneira interessante, antes de conseguir o lugar que eu tenho agora num Departamento de História, muita gente pensava que eu era historiador porque fazia pesquisa sobre tempos passados e trabalhava em arquivos. Às vezes parece que quem trabalha em arquivo só pode ser um historiador! Mas, ao mesmo tempo, devo dizer que minha experiência também mostra que há a barreira disciplinar que é às vezes muito difícil superar. Não tanto intelectual, mas social e institucionalmente. Primeiro, pelo menos no mundo acadêmico anglófono, as instituições gostam da ideia da interdisciplinaridade, mas depois têm dificuldade em colocá-la em prática. Instituições acadêmicas e de financiamento podem, pois, querer que a gente faça interdisciplinaridade, mas muitas vezes as realidades institucionais não deixam. Colaborar com alguém de outro departamento cria complicações senão problemas administrativos. Quem vai receber os créditos do ensino entre os departamentos que colaboram e como vão partilhar os fundos, por exemplo? Estes são assuntos quentes e muitas vezes barreiras muito difíceis de superar, mesmo que a instituição queira em teoria que a gente colabore intelectualmente. Segundo, há tradições, perspectivas e práxis diferentes entre as disciplinas, algumas delas também difíceis de superar. Historiadores trabalham em arquivos e antropólogos fazem observação participante. É verdade que há cruzamento de métodos, mas só até certo ponto. Estes métodos são, pois, constitutivos da identidade das disciplinas. Historiadores gostam do papel mesmo que façam também história oral, e antropólogos podem ir em arquivos, mas a observação (participante) continua sendo o método privilegiado da disciplina. E às vezes estas diferenças geram tensões: alguns historiadores acham que a maneira que os antropólogos fazem pesquisa é menos séria do que a deles. Antropólogos observam algo umas semanas e já vão escrever, enquanto “nós” vamos em arquivos meses, em vários arquivos, e levamos anos até escrever. Verdade ou não, estas ideias sobre o que acham os métodos mais legítimos criam tensões e desacordos.

Depois há também ciclos históricos quando uma disciplina está mais na moda do que outra. A História teve momentos onde era muito vívida e legítima, com debates interessantes, pensemos, por

exemplo, na escola dos *Annales* ou na História Social. A Antropologia teve uma crise de legitimidade nos anos 1960-70 com as acusações de colaboração com o colonialismo e com os militares americanos no Vietnã, mas hoje está de vento em popa. Hoje é uma das disciplinas mais dinâmicas e férteis teoricamente, com inovações e debates muito interessantes sobre emoções, sons, consumo, performance, entre outros. Estes ciclos podem criar tensões, mas também levam a colaborações. E ainda bem que seja o caso, pois temos que ter capacidade de ouvir, aprender e deixar-nos inspirar por outras disciplinas – o que os anglófonos chamam de *cross-fertilization*. Testemunhamos isso historicamente: nos anos 1960 a Escola dos *Annales* se inspirou muito na Antropologia; e nos anos 1980 a Antropologia se inspirou bastante na História, até fundar em 1984 a revista *Historical Anthropology*.

Missionários & ciência

O senhor identifica dois momentos da relação entre os missionários e a ciência: um que vai até o fim do século 19 aproximadamente, quando haveria uma sobreposição de campos e um trabalho colaborativo e, um segundo momento, a partir das primeiras décadas do século 20 em que há a separação e um tensionamento desses campos. Qual seria o ponto de inflexão marcador dessa mudança? E quais seus efeitos para a Antropologia e para a Missiologia, na experiência anglófona?

EMG: No mundo anglófono é muito claro que houve uma viragem no início do século 20. Eu identifiquei os anos 1920 até 1934 como sendo os anos da viragem definitiva, seguindo Patrick Harries. Vemos pois, a emergência do campo antropológico com a profissionalização da disciplina. Criaram-se cadeiras de Antropologia e departamentos de Antropologia nas universidades do mundo. A primeira cadeira dessa disciplina no mundo imperial inglês foi a de Radcliffe-Brown em Cape Town, África do Sul, em 1921. A seguir foi a de Winifred Hoernle, nomeada em 1923 na Universidade de Witwatersrand e a de Werner Eiselen, nomeado em 1926 na Universidade de Stellenbosch, ambas também na África do Sul. Juntos trabalharam para promover a disciplina, ensinando e formando uma primeira geração de antropólogos sul-africanos, e criando uma revista chamada *Bantu Studies*.

Eles estabeleceram a disciplina da Antropologia na África do Sul, com ligações fortes com o Reino Unido, e fizeram tudo para profissionalizá-la. Isso passou pelo estabelecimento de regras e métodos, afirmando, por exemplo, que a Antropologia deve ter pretensões teóricas e não pode ser somente empírica. Tem que ter como meta compreender e não mudar as sociedades africanas – estávamos pois, no mundo colonial e imperial inglês. E para assentar estas distinções de meta e de métodos, os novos profissionais distinguiram-na dos métodos que seguiam os... missionários! Henri-Alexandre era o grande missionário-antropólogo na altura, reconhecido como tal, graças a sua obra *The Life of a South African Tribe*, publicada em 1912-13. Por isso Radcliffe-Brown veio a atacá-lo diretamente. Acusou os missionários de quererem mudar as sociedades (acabar com as “más” tradições, acabar com o

alcooolismo, a poligamia, e, como diziam, as “compras de mulher” ou, seja, o *lobolo*⁶) quando deveriam, segundo ele, somente entender, explicar e desenvolver teorias.

A ruptura entre a Antropologia e os missionários se deu formalmente entre 1928 e 1934. Esta última data coincide com uma conferência em Johannesburgo na qual a “nata” da Antropologia nacional e internacional se reuniu, com a presença ativa de Bronislaw Malinowski, vindo de Londres para a ocasião. O filho de Henri-Alexandre participou da conferência, que ocorreu poucos meses depois da morte de seu pai. E nesta reunião ele entendeu que havia doravante uma separação profunda entre antropólogos e missionários. Embora não concordasse, ele aceitou esta separação forçada pelos profissionais da Antropologia. Decepcionado, ele escreveu no ano seguinte um artigo numa revista de Missiologia muito influente, a *International Review of Missions*, onde explicou a situação (e a conferência). Ele declarou no texto que aceitava a separação das esferas mesmo que achasse que era errado fazer ciência sem uma dimensão espiritual, e pediu aos missiologistas para não abandonar a Antropologia. Militou, portanto, para o desenvolvimento de uma Antropologia Cristã – separada da Antropologia acadêmica e secular.

Um tema que chamou muito a atenção em sua comunicação foi a intensa movimentação de objetos entre colônia e metrópole, orquestrada e praticada pelos missionários. Conforme demonstrado, os objetos de origem africana não serviam somente para as coleções de História Natural de museus do Estado, como também para museus missionários. Tendo esse contexto em vista, de que modo tais objetos eram adquiridos? Existem registros dessas transações?

EMG: Não é um assunto que pesquisei intensamente e sobre o qual publiquei. Tenho interesse, li sobre isso, visito museus com esse olhar e tento estimular estudantes a investigar o museu que está ao lado da nossa universidade (o Museu de História Natural de Belfast). Pois comerciantes e missionários foram grandes “contribuintes” de artefatos dos museus. Os administradores dos museus pediam a essas pessoas para trazer objetos para guarnecer os museus e suas exposições. Existem até hoje artefatos, e também registros, correspondências e documentos de pagamentos – com variação dependendo do museu. É um assunto importante e muito interessante porque até hoje estes objetos recolhidos existem e são expostos nos museus, muitas vezes sem desconstrução da história e das dinâmicas atrás deles, sejam elas as dinâmicas imperiais, coloniais, missionárias ou racistas. Portanto, é necessário conhecer esta história e integrar isto no museu de hoje para os visitantes poderem ter uma visão crítica destes objetos que são ainda muitas vezes apresentados como “neutros”.

Agora no caso dos museus missionários, as coisas são um pouco diferentes, porque os missionários montaram os seus museus, com uma meta específica que é promover as missões, ilustrar um discurso sobre o cristianismo, e demonstrar a necessidade de cristianização do mundo. Portanto, escolhiam objetos específicos, muitos deles sobre adivinhação, para ilustrar um discurso sobre o “mal” da divinação, do “paganismo”, e dos espíritos, um mundo que eles descreviam como sendo o da “escuridão”, do “diabo”, e que contrastam com o mundo “luminoso” do cristianismo e do Deus deles. Portanto, aí há

6 *Lobolo* é uma forma de casamento tradicional na região da África Austral – sobretudo entre Moçambique e África do Sul - que foi estudada, entre outros, por Radcliffe-Brown. Para uma discussão contemporânea à respeito do *Lobolo* em Moçambique, ver o trabalho de Paulo Granjo (2005) e Taibo (2012).

uma escolha de objetos diferentes, há uma exposição e disposição de objetos diferente, e no final um museu diferente. Quem trouxe os objetos, neste caso, foram os próprios missionários e eles fizeram uma seleção na origem. Às vezes, no entanto, era o próprio museu missionário a pedir aos missionários para mandar ou trazer objetos específicos. Isto é também diferente dos museus seculares que compravam e expunham um material mais diverso e o faziam dentro de um discurso, explícito ou implícito, de uma “nação” que se situava num mundo físico, geográfico e humano global (colonial e imperial).

No Museu da Missão Suíça, em Lausanne, a coleção que podemos chamar hoje de “etnográfica” (e que foi recentemente entregue ao museu de História Natural da cidade onde estava a sede da missão), é constituída por muitos objetos do dia a dia de Moçambique e da África do Sul. Há certos objetos repetidos cinquenta vezes, enquanto outros objetos existem num único exemplar, seja por causa da dimensão do objeto ou porque eram considerados importantes (ou não) dentro do pensamento missionário da época. Há, portanto, aí uma história interessante dos objetos que foram trazidos, uma história da circulação dos objetos, que ilustra um pensamento sobre o mundo. Se os museus de história natural têm como meta expor uma visão social e política do mundo, os museus missionários tinham como meta uma visão religiosa do mundo, como é e como devia ser. Portanto, construíram-se representações do mundo que muitas vezes não foram desconstruídas completamente, que ainda subsistem em partes ou no total nas coleções do arquivo e às vezes mesmo nas exposições permanentes. Precisamos desconstruir esses discursos, materializados em coleções e exposições, em termos de religião, raça, classe, gênero, etc, e talvez repensar mais criticamente as coleções e as exposições.

Vale a pena notar que os missionários também faziam exposições e, ainda mais, exposições itinerantes. O museu é fixo, portanto, a gente tem que ir até o museu, o que limita a sua audiência. Por isso os missionários fizeram muito, no fim do século 19 e início do século 20, na Suíça, no Reino Unido e em Portugal (muito provavelmente no Brasil também) exposições que circulavam em todo o país. Algumas exposições reproduziam uma rua chinesa ou uma aldeia de palhotas africanas – existem ainda hoje algumas fotos destes eventos. Estamos perto aí dos “museus humanos” que existiram neste período também. Existem bastantes trabalhos acadêmicos sobre as exposições humanas ou “zoo humanos”, e sobre museus seculares, mas muito pouco sobre os museus e as exposições missionários, que atingiam talvez mais gente e, como disse, tinham especificidades fortes. Seria bom haver mais pesquisa sobre eles.

E as exposições coloniais...?

EMG: Houve também exposições coloniais e depois exposições nacionais. As exposições coloniais começaram em 1879 e houve nada menos de três exposições coloniais ou imperiais só em Portugal. Exibiam-se objetos e pessoas, numa dinâmica igual à que descrevi. Existem muitos trabalhos acadêmicos sobre estas exposições. O que pouco foi estudado ainda, sobre estas e outras exposições, é como os objetos e sujeitos destas encenações atuavam – pois não eram somente passivos. Há um livro muito interessante do Andrew Zimmerman que mostra que nos zoo humanos na Alemanha, os sujeitos africanos “expostos” entendiam isto com bastante distância crítica, como sendo um tra-

balho, e uma oportunidade de viajar. Para a exposição, tiravam a roupa para corresponder à ideia do “primitivo”, faziam o “show”, e depois voltavam a meter a roupa e iam aos cafés ou bares onde conversavam normalmente entre eles e com alemães (Zimmerman 2001). Muita gente tem uma ideia um pouco miserabilista dos africanos, da gente da Oceânia ou da Ásia, ao serem trazidos para Europa, explorados e maltratados e acabou. Não há dúvida que houve exploração, mas Zimmerman mostra também um outro lado...

Tinha um revés...

EMG: Exatamente. Eles tinham consciência que iam fazer um “show” e, mesmo que explorados, eles aproveitaram para ganhar conhecimentos sobre o mundo. Desenvolveram novos conhecimentos das sociedades, e sobre as sociedades, onde foram trazidos e regressaram para terra natal deles com uma nova consciência e com novas ideias que lá partilharam. É fascinante. No fundo é parte da globalização, de uma fase da globalização dos séculos 19 e 20, onde nem toda gente podia viajar, pois o turismo de massa ainda não existia, mas onde se promovia uma consciência do mundo através de museus e de exposições tanto seculares como missionários. Uma criança ou um indivíduo que não tinha capacidade de viajar no mundo podia assim facilmente desenvolver uma ideia do mundo através de objetos, de imagens e de textos.

Ora mais uma vez, os missionários foram cruciais neste desenvolvimento. Há estudos que mostram que quase toda a população da Escócia, por exemplo, lia jornais de missionários, que tinham uma circulação extremamente alta. Era uma altura na Europa e nos Estados Unidos onde quase a maioria da gente ia à igreja no domingo, e quase todo domingo se falava de missões, se falava do mundo, se falava dos africanos, dos indianos, dos chineses, etc. A imagem que as igrejas construíram da África era negativa, mas também positiva. É um pacote complicado, que temos que desconstruir. O Patrick Harries mostrou no caso da Suíça como se formaram certas imagens, certos contrastes, alguns dos quais nós ainda carregamos – visão racial, nacional, de gênero, etc.

Portanto, para voltar à pergunta inicial, sobre os objetos dos museus, penso que eles seriam o ponto de partida da pesquisa. Tem que estudar a origem dos objetos, porque foram escolhidos, quais valores carregavam ou foram dados, para que visão do mundo? Desconstruir e entender porque um objeto está ali, entender a que concepção do mundo contribui, isto é, qual era o papel dele numa coleção e em um museu. Os objetos divinatórios, por exemplo, eram trazidos pelos missionários para fazer um contraste entre o “cristianismo luminoso” e a “divinação da escuridão”. Era esse o contraste, para promover uma visão de um mundo a favor da evangelização cristã. O objeto só está lá para isso, imbuído desse valor. Não é um objeto etnográfico que reflete os valores dados pelos usuários originais, pelo contrário. Temos que desconstruir para melhor reconstruir o entendimento destes objetos. Em Belfast o museu de História Natural tem objetos missionários que são mostrados, ainda hoje, como se tivessem um valor neutro, sem passado, sem uma história. A legenda na exposição só diz que o objeto foi oferecido por um missionário, sem mais. Talvez temos que rever as legendas dos objetos para reconstruir esse sentido histórico e explicar esses valores que foram imbuídos dentro dos objetos.

Missionários & fotografia

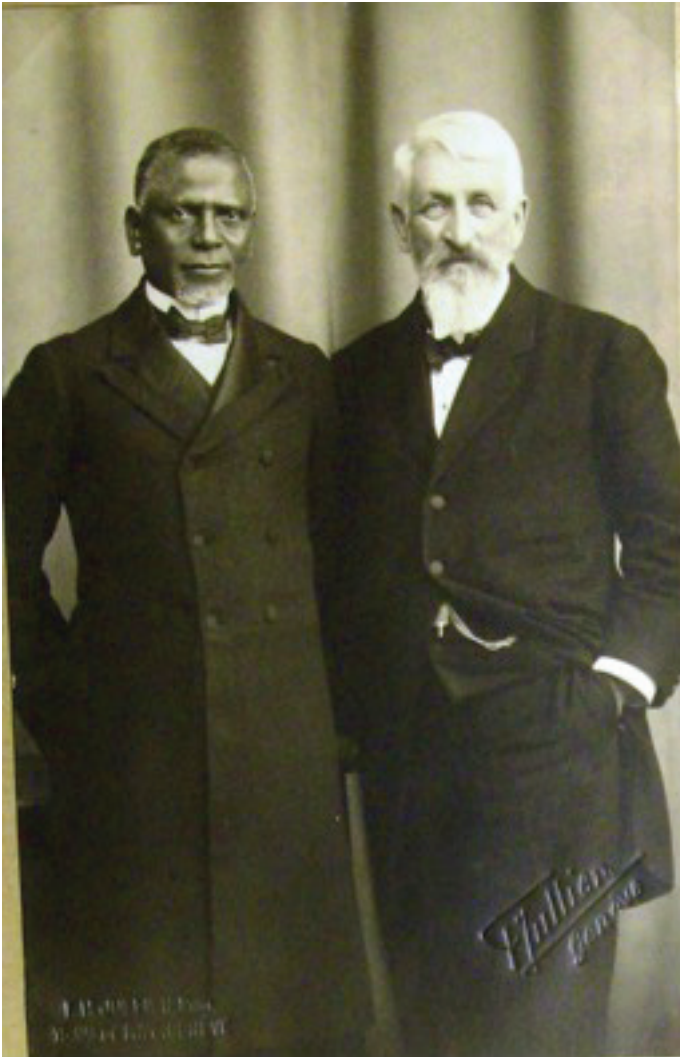


Figura 1. Calvin Mapopé e Henri-Alexandre Junod (Suíça; 1923).
Fonte: Copyright DM-échange et mission (Suíça).

Professor, a fotografia de Calvin Mapopé condensa de certa forma a relação de diversos líderes africanos com os missionários cristãos no continente. No caso moçambicano existem alguns exemplos de personalidades e intelectuais que se beneficiaram da relação com as missões, como o próprio Eduardo Mondlane. Quais elementos em comum podemos retirar dessas experiências entre africanos e missionários, que de certa forma se veem implícitos e explícitos, na imagem do pastor moçambicano com Henri-Alexandre Junod?

EMG: Há vários africanos importantes e influentes em Moçambique que se formaram nas missões cristãs. Entre os protestantes, temos Calvin Mapopé no início do século 20 e Eduardo Mondlane na metade do século. Outro grande intelectual foi Kamba Simango (que o professor Lorenzo Macagno e eu estamos a pesquisar) que se formou no início do século vinte nos Estados Unidos, em Hampton e depois na *Columbia University*.

A fotografia do Mapopé com o missionário Junod é muito específica de um período. Existem fotografias iguais para Mondlane e para Kamba, fotos que são similares e ao mesmo tempo ligeiramente diferentes, dependendo do contexto, do período e da intenção do fotógrafo. Em geral existem em todas estas fotos uma hierarquia entre o missionário e o pastor uma vez que estávamos num período colonial – a maioria dos missionários não contestaram o colonialismo até muito tarde. No caso da foto do Mapopé e Junod, vê-se no entanto uma igualdade entre o missionário e o pastor africano. Uma igualdade simétrica – são vestidos da mesma maneira, pode-se dobrar a foto ao meio e os dois homens superpõem-se perfeitamente. Mas é uma igualdade exemplar, que representa um ideal. O ideal do cristianismo e o ideal da civilização. É o ideal da missão Suíça, uma missão adepta do cristianismo social, que acreditava que os africanos podiam ser educados e levados ao nível dos europeus com tempo e paciência. É um ideal racista, mas específico e menos “negativo” que os segregacionistas, por exemplo. Ora, esta foto do Mapopé teve muito sucesso na Suíça e foi reimpressa como postal durante décadas. É uma fotografia milimetricamente organizada, usando o Mapopé para mostrar o que a missão conseguiu fazer e, portanto, o que poderia fazer mais com outros africanos se a missão recebesse apoio e finanças para este trabalho.

Outra vertente interessante da fotografia é que Calvin Mapopé sabia o que fazia, tanto como Eduardo Mondlane e Kamba Simango, quando aceitou tirar esta fotografia assim como outras imagens. Mapopé não foi se meter com os missionários para ser humilhado. Ele tinha um interesse na foto e interesse nos missionários que lhe abriam novos mundos. Recebeu educação missionária, obteve um trabalho como evangelista, e viajou da região do sul da África até a Suíça. Portanto, a sua conversão abriu-lhe um “novo mundo” de oportunidades, não somente cristãs ou meramente religiosas, mas também sociais e políticas. O mundo cristão e missionário ao qual Mapopé, Kamba e Mondlane aderiram era um mundo de oportunidades sociais, religiosas, econômicas e políticas. Estes três homens expandiram os mundos deles ao entrar no mundo dos missionários. Kamba foi viver e estudar nos Estados Unidos em 1914, Mapopé foi à Suíça em 1923 e Mondlane foi estudar na África do Sul, em Portugal e nos Estados Unidos nos anos 1940 e 1950.

O caso de Kamba Simango é muito interessante. Eduardo Mondlane tem uma trajetória similar embora mais tardia. Os dois foram aos Estados Unidos através de redes missionárias, para uma educação em universidades americanas. Daí os dois desenvolveram, além do saber “tradicional” deles, novos conhecimentos e novas correntes tais como o ecumenismo, o nacionalismo, o pan-africanismo, etc. que os transformou em “cidadãos globais”, como diríamos hoje. Eles não se converteram somente ao cristianismo e abandonaram o mundo do “paganismo”; eles entraram num novo mundo e entraram em redes internacionais, tanto geográfica, social quanto intelectualmente. Através do casamento dele nos Estados Unidos com uma mulher da elite ganense, Kamba foi introduzido no mundo da África Ocidental, do teatro, da música e dos filmes afro-americanos, do *Harlem Renaissance* e do pan-africanismo. Portanto, Kamba entrou num mundo global e bastante sofisticado. Calvin Mapopé não estudou na universidade nos Estados Unidos, mas frequentou um dos maiores seminários religiosos da África Austral, no Lesoto, e expandiu o seu mundo a nível regional, com uma consciência da região austral da África. E em 1923 viajou à Suíça por várias semanas, para celebrar o aniversário da Missão Suíça,

mas também conhecer outras terras e outras culturas. Esta fotografia do Mapopé e do Junod foi tirada na Suíça em 1923, precisamente para celebrar o sucesso da missão, do seu pastor Calvin Mapopé, e a esperança de um mundo melhor graças ao cristianismo.

Há muitos africanos que viajaram pelo mundo antes destes três homens. Há histórias de africanos em todo mundo desde... sempre! Na Europa, na Índia, até no Japão. Há uma história fascinante de um moçambicano chamado Yasuke que chegou ao Japão em 1579 e que veio a ser o primeiro samurai negro da história. Na verdade a região que viria a ser Moçambique no século 19 lidava sobretudo com o Oceano Índico, e através dele com o mundo árabe e asiático. Foi o colonialismo português que reorientou parte da dinâmica e das redes deste território para Europa. Aliás, a colonização é isso mesmo: redirecionar as dinâmicas econômicas, sociais e culturais para as metrópoles – neste caso Lisboa. Mas a história nunca é linear, portanto, mesmo que o colonialismo português quisesse que tudo fosse ligado somente a Portugal, outros atores envolveram-se e atores africanos aproveitaram todas oportunidades, resultando que enquanto alguns foram para Portugal, outros foram para a Índia, para os Estados Unidos e para a Suíça. O mundo das redes existentes nunca foi completamente controlado por Portugal.

Um historiador americano que trabalha com religião, Derek R. Peterson, fez um trabalho inovador sobre os cristãos convertidos no *African revival* da África Central (Quênia, Ruanda, Uganda) (Peterson 2012). Ele mostra como os novos cristãos entraram numa rede mundial de comunicação através das igrejas, de cartas que escreviam a outros cristãos em todo mundo, e os debates que tinham nos jornais das igrejas. Estas comunicações expandiram o mundo destes cristãos e operaram muitas vezes fora, senão ao contrário, das redes coloniais. E, portanto, a mesma dinâmica, sem as viagens e os estudos fora do território. Muitos cristãos se converteram e expandiram o mundo deles através desta conversão (que não se resume a deixar uma fé para aderir a outra). É também transformação e expansão intelectual, social, econômica, e política. Esta perspectiva não tenta apagar, ou mesmo minimizar, a questão do colonialismo, da desigualdade ou da exploração. A questão é entender porque pessoas se converteram, com que efeito, e como as pessoas aguentaram em condições de colonialismo. O mundo é complexo, e o colonialismo foi altamente complexo.

Voltando ao Calvin Mapopé, Eduardo Mondlane e Kamba Simango, eles (como muitos outros) foram pessoas que conseguiram aproveitar o sistema colonial. O que não significa que aceitaram o sistema colonial. Aliás, sabemos que dois deles, Kamba Simango e Eduardo Mondlane, envolveram-se na luta anticolonial nos anos 1950 e 1960. Estes indivíduos são fascinantes porque tiveram um pé em vários meios, circularam no mundo, e contribuíram de maneira importante para a emergência do que podemos talvez ainda chamar de “modernidade” tanto ocidental como africana. Em termos acadêmicos, Kamba Simango ajudou muito os antropólogos europeus e americanos a escreverem sobre o sudeste africano. Ele trabalhou com Franz Boas, Natalie Curtis, Henri-Philippe Junod e Melville Herskovits para sua tese de doutoramento, entre outros. Eduardo Mondlane veio a estudar décadas depois com Herskovits nos Estados Unidos. O Calvin Mapopé ajudou muito Henri-Alexandre Junod (o pai) nas pesquisas dele. Portanto, estes africanos foram contatos, informantes e formadores de homens chaves do pensamento europeu sobre a África e pessoas chaves na emergência da antropologia profissional, como já discutimos.

Estes africanos não só formaram estes intelectuais europeus e americanos. Eles influenciaram as ideias e as teorias destes intelectuais que mudaram com o tempo, sob influência destes africanos. O Henri-Alexandre Junod, por exemplo, era no início um grande evolucionista e difusionista, que achava que a África era o berço da humanidade ao mesmo tempo que estava num estágio muito atrasado da evolução. Com os anos, no entanto, ele aprendeu a apreciar as culturas e as histórias dos povos onde vivia, os lugares onde trabalhavam, e acabou revendo não só a sua apreciação destas sociedades e das culturas, mas também mudou as suas ideias evolucionistas. Vale a pena ler o livro do Patrick Harries sobre isso!

Moçambique

Passando ao bloco final de perguntas, recentemente o senhor publicou um livro com Domingos do Rosário e Michel Cahen (2018) a respeito do que ficou conhecido como guerra civil em Moçambique. Na sua opinião, qual é a maior contribuição deste trabalho coletivo para estudo desse período em Moçambique?

EMG: A nossa meta com o livro tinha três vertentes. Primeiro, visitar um tema que quase deixou de ser analisado na historiografia. Há pouquíssimos estudos sobre a guerra civil em Moçambique publicados hoje. Houve muitos estudos, artigos e livros durante o próprio conflito, mas o número diminuiu substancialmente após o acordo de paz de 1992. Houve perda de interesse por alguns, mas a maioria abriu-se para novos temas e problemáticas, tal como a desmobilização e reintegração dos soldados, a reconciliação da nação, a transição política, as eleições, a sociedade pós-guerra. Vinte anos depois achamos que era necessário visitar o tema.

A segunda vertente relaciona-se com nosso desejo de complexificar o entendimento desta guerra, cuja narrativa popular virou bastante simplista. Têria havido uma única guerra, com “bons” e “maus”, fatores internos e fatores externos, enfim... nada muito profundo e alinhado com os últimos desenvolvimentos na historiografia mundial sobre conflitos armados. Há, pois, toda uma nova literatura sobre as guerras mundiais e outros conflitos que desenvolveram novas perguntas e novas perspectivas, sobre cultura material, ecologia, combatentes, gênero, memória, entre outros, que precisam ser exploradas em relação a guerra civil em Moçambique. Achamos, portanto, que valia a pena visitar este caso, para complexificar e abrir novas janelas sobre o tema. E o livro de fato conseguiu isto em parte, olhando para milícias populares, milícias privadas, gênero e as igrejas. Creio que restauramos alguma complexidade, diversidade e algum sentido de mudança e periodização da guerra civil em Moçambique.

A terceira vertente tinha a ver com novas fontes primárias. Vários autores da coletânea conseguiram encontrar novos arquivos que foram abertos recentemente. Arquivos de uma administração provincial ou distrital, arquivos de igreja, etc. Outros autores fizeram um trabalho sistemático e extensivo de entrevistas, facilitado pelo tempo que esgotou e tirou alguma tensão em torno do assunto. Vale a pena mencionar também que há várias memórias que foram publicadas que abordam a guerra e que nos pusemos a usar. Talvez o melhor exemplo, neste respeito, é o livro de memória de uma vítima do

massacre de Homoine, que conta a sua experiência, como sobrevivente, dia a dia, durante o massacre, e o período a seguir após ter sido raptado pelos guerrilheiros da Renamo (Armando 2018)⁷.

Portanto, novas perspectivas, novas fontes, com nova distância em relação ao período, achamos que valia a pena revisitar o assunto. Agora o livro não é resultado de um projeto de pesquisa, onde cada um teria tido fundos e tempo para uma pesquisa nova, conjunta e coordenada. O livro é fruto do encontro de várias pessoas com a mesma ideia, com trabalho específico de cada um. Significa que este não é um livro completo e definitivo revisitando a guerra de maneira extensiva, mas sim uma tentativa sistemática de relançar o tema à pesquisa com alguns frutos que esperamos abram janelas, mostrem resultados inovadores, e guiem caminhos para o futuro.

No capítulo que o senhor escreveu fica evidente que a Igreja Católica participou não somente das negociações de paz na guerra civil, mas também participou ativamente dos seus dramas microssociais locais. Muito se falou das diferentes experiências que as regiões de Moçambique tiveram com o advento da guerra. O senhor poderia comentar ou diferenciar o papel de protestantes e católicos nesse período?

EMG: A Igreja teve um papel tanto de vítima como de ator nesta guerra. A Igreja Católica é a maior instituição cristã de Moçambique, presente com paróquias e missões em todo país, portanto, não teve a escolha de se envolver ou não: ela foi envolvida. No caso de Inhambane, a guerra chega em 1982 e logo neste ano oito missionários foram raptados. Não por acaso: a guerrilha quis raptar missionários para uma operação de comunicação política nacional e internacional. Ora, isto logo criou um dilema ao bispo e ele decidiu fechar a metade das missões em sua diocese – as missões mais no interior. Portanto, logo no início, a guerra afetou a igreja e esta teve que se adaptar. Como eu mostro no capítulo, a Igreja Católica reagiu fechando algumas missões e reforçando as comunidades de base para cuidar dos crentes. Um novo sistema emergiu onde um padre ia uma vez por mês nas comunidades, ou as comunidades vinham à paróquia ou missão, para assim assegurar os serviços religiosos mínimos. Viajar às comunidades ou para missão era perigoso. Às vezes os padres assumiam riscos, às vezes eram os cristãos, sendo que estes foram menos mortos que aqueles.

A dinâmica das Igrejas Protestantes não foi muito diferente. Não houve tratamento diferente por parte da guerrilha ou do Estado. Houveram raptos e assassinatos tanto de padres quanto de pastores. Em ambos casos, houve também desenvolvimento da ajuda humanitária, particularmente a partir de 1984, após uma grande e mortífera seca no sul de Moçambique em 1982-83. A seguir a um pedido do Estado, começaram a vir ONGs religiosas de fora e desenvolveram-se braços humanitários tanto da Igreja Católica como do Conselho Cristão de Moçambique. O que foi diferente entre as instituições católicas e protestantes foi o posicionamento político público delas. Tinha muito a ver com a história

⁷ Renamo - Resistência Nacional Moçambicana (1975), também conhecida como a principal força política de oposição à Frelimo - Frente de Libertação de Moçambique (1962), partido que nasceu como o movimento anti-colonial. A Frelimo se tornou um partido marxista-leninista após a independência, e segue desde 1975 no poder. A Renamo, por sua vez, surgiu como uma guerrilha na antiga Rodésia, apoiada ao longo da guerra civil por África do Sul e Estados Unidos, respectivamente. O antropólogo Luiz Henrique Passador desenvolveu sua tese a respeito dos dilemas contemporâneos vividos pela população de Homoine em meio às feridas da guerra contribuiu para a publicação do livro de Armando.

colonial, onde as hierarquias protestantes foram mais claramente anticoloniais do que a hierarquia da Igreja Católica. Depois da Independência as grandes igrejas protestantes (presbiteriana, metodista, batista, etc.) acharam que o governo era legítimo na sua missão socialista por resultar de um movimento de libertação, e elas adotaram uma posição “pastoral” em relação aos líderes. Ao contrário, os católicos decidiram desenvolver uma posição “profética” e fizeram críticas públicas contra o governo quando não concordavam como no caso da promoção do ateísmo, dos campos de reeducação e de execuções públicas. Esta distância da Igreja Católica do governo resultou em fortes tensões e explica em grande parte como esta igreja conseguiu mais tarde vir a ser mediadora do Acordo Geral de Paz – tanto o governo moçambicano como a guerrilha da Renamo acharam que esta Igreja era independente politicamente e aceitaram-na como mediadora.

A comunidade sobre qual não falamos aqui são os muçulmanos que, nos tempos coloniais, foram reprimidos pelo governo, a não ser no último período onde alguns foram cooptados estrategicamente. Depois da independência a comunidade muçulmana também sofreu bastante, pois houve um período de forte anticlericalismo por parte da Frelimo, (até 1981/82). Embora representando quase 20% da população, os muçulmanos tiveram pouca representatividade no governo pós-colonial – os poucos que existiam em lugares de poder eram bastante seculares. Portanto, o Islã tinha pouca visibilidade política antes e depois da independência. A partir de 1982, o governo da Frelimo mudou de posição e tentou controlar as religiões, pedindo para que cada religião tivesse um interlocutor único. Os protestantes tinham que ficar todos no Conselho Cristão, por exemplo, e o governo quis o mesmo para os muçulmanos. Em 1982 criou-se assim um organismo chamado “Conselho Islâmico de Moçambique”, com o apoio da Arábia Saudita. Só que por conta da Arábia Saudita e da sua religião fundamentalista escrituralista a maioria dos muçulmanos se negou a juntar-se ao Conselho Islâmico. Daí criaram um “Congresso Islâmico” um ano depois. O governo tentou negar a existência desta organização, mas ficou sem alternativa porque a maioria dos muçulmanos filiou-se ao Congresso. Isto resultou no fim em três organizações no país: o Conselho Islâmico (wahhabita), o Congresso Islâmico (favorável aos sufistas) e a Comunidade muçulmana (cujos donos e adeptos são indo-moçambicanos e paquistaneses)⁸.

Os muçulmanos não tiveram papel nas negociações para acabar a guerra civil. Os primeiros passos para haver negociações foram iniciados pelos protestantes. Para ter mais sucesso incluíram alguns bispos católicos, e isso resultou em negociações no Quênia em 1989, com a mediação de líderes religiosos protestantes e católicos. Quando as negociações enfrentaram dificuldades, sugeriu-se que elas ocorressem em outro país. O governo italiano e a organização católica de Sant’Egidio ofereceram-se e, a partir de 1990, as negociações decorreram em Roma. Desta mediação os protestantes foram excluídos. Há hoje um certo ressentimento por parte dos protestantes por ter iniciado o processo e ter incluído os católicos, para depois serem excluídos por esses do processo de Roma. Os muçulmanos, por sua vez, pediram também para serem incluídos na mediação, mas foram negados. O governo só deu algumas posições aos líderes muçulmanos nas comissões que levaram ao Acordo de Paz de 1992.

8 A ordem sufi ou sufismo em português brasileiro se refere a uma corrente mística do islã. Sobre esta história, ver Morier-Genoud (2002). Versão em português publicada na Revista Angolana de Sociologia, 15-16, Dezembro de 2015.

De maneira interessante, houve novas negociações recentemente entre o governo e a Renamo após um pequeno conflito armado entre os dois nos anos 2013-2015, e o primeiro grupo de mediadores chamado foi escolhido tendo em mente as negociações que levaram ao Acordo de Paz de 1992 (Morier-Genoud 2017). O governo e a Renamo escolheram, pois, um grupo de mediadores que eram quase todos religiosos, dentro do qual havia um padre católico, um bispo protestante, e um sheik muçulmano. Portanto, vinte anos depois do primeiro acordo de paz, o modelo da mediação foi reativado e corrigido para incluir todos os religiosos do país ou, melhor, um representante de cada uma das três maiores religiões do país. Houve aí uma continuidade e um eco das negociações do passado, assim como uma tentativa de correção ou melhoria do modelo passado.

Para concluir, notamos no nosso livro sobre a Guerra Civil em Moçambique que ninguém estudou o papel do Islã naquela guerra. Talvez não haja papel do Islã porque o Islã não é um ator, só existem gentes que se identificam como muçulmanos e que podem agir por este motivo, mas também por outros motivos. Eu estudei a Igreja Católica, mas faltam estudos sobre outras igrejas e sobre o Islã. Seria interessantíssimo saber mais sobre como a guerra se desenvolveu no norte do país, se a Renamo usou um discurso sobre o Islã, se o governo usou a carta religiosa no conflito, etc. Estão aí vários estudos fascinantes por fazer. Um campo aberto!

Tomando um pouco do clássico trabalho do Christian Geffray, “A Causa das armas”, a gente vê que as mulheres moçambicanas aparecem ou são representadas como muito vulneráveis aos ataques da Renamo ou aos imponderáveis da vida em uma sociedade em guerra. Em sua comunicação a respeito de visualidades em guerra, o senhor comentou a falta de estudos sobre a guerra sob uma perspectiva de gênero. Quais são os trabalhos que abordam esta questão e, a seu ver, quais outras leituras se pode fazer sobre as experiências das mulheres no Moçambique em guerra?

EMG: Há, de fato, poucos trabalhos sobre o gênero e a guerra em Moçambique. Estudos de gênero tem que considerar as mulheres e os homens. Sobre as mulheres existem alguns trabalhos. No nosso livro, há um único artigo. É preciso muito mais, pois é um assunto muito rico e, como disse, pouco estudado. O que interessa a mim em particular, não é tanto as mulheres como vítimas, mas como protagonistas. E claro que nas guerras a vitimização é muito baseada em gênero, as divisões de papéis sociais são muito duras, há muita violência sexual, etc. Durante a guerra civil em Moçambique, muitas mulheres foram capturadas e entregues a chefes ou combatentes como companheiras ou escravas sexuais. Portanto, há toda esta dinâmica sobre a qual ainda temos bastante por aprender. Mas houve também mulheres que foram comerciantes, que foram chefes na guerrilha ou no exército, governo, ou que ficaram “em casa” a carregar a família enquanto o marido estava na frente de combate. Portanto, é claro que o mundo militar é muito masculino, mas as mulheres existem nele, e numa guerra considerada no seu total, como “fato social total”, elas têm um papel importante, diverso e complexo, que deve ser estudado mais e mais largamente.

Outro aspecto é o da masculinidade. A guerra é muitas vezes vista como um “assunto de homens”, mas pouco refletimos, e pouco estudamos, sobre esta mesma masculinidade. Quais são os modelos e os tipos de masculinidades? Qual o modelo de masculinidade hegemônico? Como funciona a homo-sociabilidade nos exércitos, nos campos de batalha, etc? Há aqui, em relação a Moçambique um terreno simplesmente ainda não tocado, não trabalhado. Além disso, precisamos também pensar e estudar as relações de gênero, entre homens e mulheres, dentro da guerra e na vida civil longe dos campos de batalha, dentro dos exércitos, das milícias, etc. O assunto do gênero é largo e ainda um ponto fraco da historiografia sobre a guerra civil em Moçambique. Espero que alguns pesquisadores vejam aí mais uma oportunidade!

Eric Morier-Genoud é doutor pela State University of New York at Binghamton e Senior Lecturer na Queen's Belfast University, Reino Unido.

Victor Miguel Castillo de Macedo é mestre em Antropologia Social pela UFPR e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Francieli Lisboa de Almeida é mestre em Antropologia Social pela UNICAMP e doutoranda no PPGAA/UFPR. É também professora do Instituto Federal do Paraná em Paranaguá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMANDO, Hassane. 2018. *Tempos de fúria: memórias do massacre de Homoine, 18 de julho de 1987*. 1ª ed. Lisboa: Edições Colibri.
- BECKFORD, James A. 2003. *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press.
- GRANJO, Paulo. 2005. *Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Lisboa: Campo das Letras.
- HARRIES, Patrick. 2007. *Butterflies & Barbarians*. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa. Athens: Ohio University Press.
- M'BOKOLO, Elikia. 2011. “Os caminhos da emancipação”. In: *África Negra, História e Civilizações*, Tomo II. Salvador: EdUFBA.
- MORIER-GENOUD, Eric. 2002. “L'Islam au Mozambique après l'indépendance. Histoire d'une montée en puissance”. *L'Afrique Politique* 2002(1):123-146.
- MORIER-GENOUD, Eric. 2011. “Missions and Institutions: Henri-Philippe Junod, Anthropology, Human Rights and Academia between Africa and Switzerland, 1921–1966”. *Schweizerische*

Zeitschrift für Religions-und Kulturgeschichte (Fribourg) 105:193-219.

MORIER-GENOUD, Eric. 2015. "The Making of a Transnational Historian: Patrick Harries in Lausanne". Pp.11-13 in *Explorations in African History: Reading Patrick Harries*, ed. Veit Arlt et al. Basel: BAB.

MORIER-GENOUD, Eric. 2017. "Proto-guerre et négociations. Le Mozambique en crise, 2013-16". *Politique Africaine* 145:153-175.

MORIER-GENOUD, Eric, Domingos Rosário e Michel Cahen. 2018. *The War Within: New Perspectives on the Civil War on Mozambique, 1976-1992*. Woodbridge: James Currey.

PETERSON, Derek R. 2012. *Ethnic Patriotism and the East African Revival: A History of Dissent*. Cambridge University Press.

TAIBO, Ruben. 2012. *Lobolo(s) no Moçambique contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná.

ZIMMERMAN, Andrew. 2001. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

ANTROPÓLOGOS, MISSIONÁRIOS E IMAGENS DO CONTINENTE AFRICANO - ENTREVISTA COM ERIC MORIER-GENOUD

Resumo: Eric Morier-Genoud é *Senior Lecturer* na *Queen's Belfast University*, Reino Unido. Fundador e ex-editor-chefe da revista *Social Sciences & Missions* ele publicou no ano passado a monografia *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*. Nesta entrevista, o professor Morier-Genoud, nos conta a respeito da sua trajetória acadêmica e dos itinerários que o levaram a se interessar por atividades missionárias no continente africano. Os objetos e contatos de pesquisa, permitiram a ele transitar entre a História e as Ciências Sociais ao longo de sua carreira. Suas indagações inovadoras oferecem pontos instigantes a respeito das relações entre colonialismo, ciência e religião. Assim, convidamos as leitoras e leitores a seguir as histórias de imagens de missionários africanos ou os dilemas deixados pela guerra civil em Moçambique, como modos de pensar histórias da antropologia.

Palavras-chave: Antropologia da África; Antropologia das Missões; História da Antropologia; Moçambique.

ANTHROPOLOGISTS, MISSIONARIES AND IMAGES OF THE AFRICAN CONTI- NENT. INTERVIEW WITH ERIC MORIER-GENOUD

Abstract: Eric Morier-Genoud is *Senior Lecturer* on *Queen's Belfast University*, United Kingdom. Founder and former Editor-in-Chief of the *Social Sciences & Missions Journal*, he published last year the monograph *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*. On this interview, professor Morier-Genoud, tells about his academic trajectory and the itineraries that led his interests for missionary activities on the African continent. The research objects and contacts allowed him to transit between History and Social Sciences throughout his career. His innovating questions offer instigating points concerning the relations amongst colonialism, science and religion. Thus we invite the readers to follow the stories of African missionary images or the dilemmas left by the civil war in Mozambique, as ways of thinking about the histories of anthropology.

Keywords: African Anthropology; Missions Anthropology; History of Anthropology; Mozambique.

RECEBIDO: 13/12/2019

APROVADO: 21/02/2020



ENSAIO
ETNOFOTOGRAFICO

Cartografias sensíveis no e pelo Rio Sabará

FREDERICO LUIZ MOREIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG), BELO HORIZONTE/MG, BRASIL
[HTTP://ORCID.ORG/0000-0001-7475-1673](http://ORCID.ORG/0000-0001-7475-1673)

JÚNIA PATRÍCIA CARDOSO

GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS, BELO HORIZONTE/MG, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9962-8313](https://ORCID.ORG/0000-0001-9962-8313)

Boris Kossoy salienta que: “Toda fotografia representa um testemunho de uma criação. Por outro lado, ela representará sempre a criação de um testemunho” (2014: 54). Por meio desse “testemunho”, a fotografia inaugurou-se como um instrumento valioso de registro visual de fatos, de relatos, de linguagens simbólicas presentes nos costumes, nos modos de vida, nas práticas culturais, nos fazeres e nas narrativas nascidas a partir de visualidades. Desse modo, a fotografia torna-se uma “[...] contribuição que a imagem traz ao registro etnográfico não se resume, portanto, na valorização da técnica que gera imagens similares ao mundo sensível, mas reside no fato de que essas imagens são produtos de uma experiência humana” (Bittencourt 1998:197).

Nesse quesito, o presente ensaio fotoetnográfico¹ tem como ponto central trazer ao debate as relações entre a educação das sensibilidades pelas imagens fotográficas e pela memória (Le Goff 1990) e as discussões ambientais em espaços não-escolares. Essa discussão foi originada a partir das experimentações presentes durante a trajetória de duas oficinas fotográficas, realizadas pelos pesquisadores, em dois momentos e lugares distintos na cidade de Sabará, Minas Gerais, no ano de 2017.

A proposta educativa foi utilizada como intervenção no projeto de pesquisa e extensão universitária, ganhador do prêmio do Edital PAEx N°01/2017, “*Mãe Domingas: educação pelas águas do Rio Sabará*”², desenvolvido em parceria pelas instituições: Grupo de Pesquisa Polis e Mnemosine, da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG); Museu do Ouro/Instituto Brasi-

1 As fotografias 1, 2, 3, 4, 9 e 10 são de autoria de Júnia Cardoso e a de número 5 de autoria de Frederico Moreira. As demais foram feitas pelas senhoras do projeto Mãe Domingas.

2 Coordenado pela Prof.ª Dra. Lana Mara de Castro Siman, do PPGEx – FaE/UEMG e pela Ma. Isabella Carvalho de Menezes, Técnica em Assuntos Educacionais do Museu do Ouro, Ibram/MinC.

leiro de Museus (Ibram); Universidade de Laval - Quebec, Canadá, por meio da Professora Dra. Barbara Bader; Escola de Ciência da Informação - Curso de Museologia da Universidade Federal de Minas Gerais, através do Prof. Dr. Jezulino Lúcio Mendes Braga (tendo participado na primeira fase do projeto). Como nos contam suas coordenadoras, Lana Mara de Castro Siman e Isabella Carvalho de Menezes:

Este projeto visou o fortalecimento de relações de pertencimento, de sociabilidades e de sensibilidades com a finalidade de despertar e potencializar o engajamento ecocidadão das participantes, ou seja, a responsabilidade social e coletiva com relação ao uso sustentável da água e à sua preservação como um patrimônio cultural da cidade. Neste sentido, focou na ideia de sensibilizar a população de Sabará a partir de mulheres ex-lavadeiras. Quem são essas mulheres, onde elas estão, que tipo de relação estabeleceram com o rio-meio-de-vida, com o rio da infância, quando as águas eram limpas e habitadas por peixes? O que pensam diante do estado de degradação atual em que o rio se encontra, o que fazem pelo rio e o que teriam para compartilhar de suas experiências com a novas gerações, que, desde sempre, conheceram o rio poluído? Essas foram algumas questões que se colocaram. Por meio das ações educativas e culturais propostas, percebemos o engajamento das ex-lavadeiras e o crescente empoderamento observado na participação delas no projeto, na medida em que memórias subterrâneas foram trazidas à tona, sendo ressignificadas e revalorizadas pelo grupo.

Por intermédio de duas oficinas junto às ex-lavadeiras, moradoras da Rua Pereira Vieira (no Centro) e do Bairro Pompéu, no município de Sabará, nossa proposta foi a de tomar como ponto de partida o uso de fotografias, que inicialmente nos serviriam para deflagrar a curiosidade e a sensibilidade dessas senhoras e, a partir disso, desenvolver um exercício de deslocamento do olhar para ver (Barros 1996), apreendendo o Rio Sabará em dois pontos da cidade, como em dois tempos que se fizeram conectar por meio de um clique.

Não tinha máquina! Assim, na época, a gente não tinha máquina. A gente não registrava. Talvez, alguma coisa a gente possa ter, até mais antiga. Mas, mesmo os mais antigos não têm. Só memória mesmo. Eu moro no Pompéu, mas, não sou nascida lá. Lá eram ruas de cascalho, agora são ruas, tem asfalto, quebrado, mas tem. A casa da gente era terra varrida, tudo era completamente diferente de hoje.

Dona Nilza, moradora do Pompéu.

Por meio dessa fala e demais relatos e reflexões prévias sobre as memórias coletivas e individuais das senhoras participantes, atuamos na perspectiva de [re] estabelecer as relações de afeto e vínculo com seus trajetos, histórias e vivências diante das mudanças e permanências do Sabará. Ligando e conectando o rio às suas vidas e tradições, as senhoras, entre 51 e 93 anos, vivenciaram muitas transformações da e na cidade por meio do seu antigo ofício como lavadeiras.

A realização das duas oficinas que margearam o Rio Sabará foi sugerida para que fossem produzidas outras memórias por meio do registro fotográfico, o que originariam mapas afetivos. Essas representações (Chartier 1991) tomariam como ponto de partida o apontamento de locais de vivência, que visitados, como lugares de memória (Nora 1993), provocariam lembranças na construção de outras possíveis narrativas para a história desse rio. Às margens e curvas do rio que as deu sustento, por meio de admirações e pelas lentes das câmeras, as recordações dessas dezesseis mulheres se desdobraram para outros tempos quando o sentido do rio era outro. Enquanto caminhavam por uma ponte dizendo das

melhores pedras para bater roupas e dos locais zelados, os gestos e movimentos de seu antigo ofício eram descritos. Os relatos iam das plantas que usavam para quilar as roupas até que ficassem completamente brancas às relações tecidas entre o ofício e a vivência: as experiências sensíveis que levaram as lavadeiras a registrar, pela fotografia, não só imagens, mas reminiscências.

É interessante pensarmos no quanto a fotografia pode “revelar” de sentidos para além da aparente imagem visual. Ela pode, por exemplo, efetuar um discurso e destacar as relações entre um tempo e um lugar, entre corpos e culturas. Todavia, a fotografia foca apenas naquilo que almeja apresentar. Desse modo, o que torna um momento ressonante é perceber que quando um sujeito elege um objeto, naquele instante, as lentes da câmera capturam uma expressão, uma gestualidade em que se é possível vincular o indivíduo ao objeto e, mediante a essa ligação, apreender possíveis leituras e traduções dos eventos. Ao fotografar o rio e seu entorno, percebemos os registros de vozes, de formas, de ecos, de relatos em que podemos identificar uma vivência, uma “história visual”.

No percurso do Pompéu, pelo leito do *Sabará*, as senhoras equipadas com câmeras fotográficas capturaram denúncias, registraram histórias e retrataram camadas de tempo, vida e ausências. Os relatos revelaram saudades; desvelando águas, ora claras, ora turvas, diante do tempo e para além de seus quintais. No primeiro ponto, reencontraram ervas e plantas que na infância cercavam seus quintais e jardins: as avencas nos barrancos; as carquejas e os boldos nos jardins (para os chás quando a saúde não vai bem); limoeiros, canas-caianas, jabuticabeiras, pitangueiras, mangueiras e diversas flores, dentre elas os manacás, com seu cheiro adocicado e belas pétalas violetas e brancas. Encontramos a “Maria, fecha a porta” (*Mimosa pudica*), uma espécie nativa do Brasil, localizada em várias terras tropicais, que ao ser tocada fecha suas folhas e timidamente se encolhe. O movimento da planta ao encolher-se recompôs em todas as ex-lavadeiras presentes a nostalgia das brincadeiras da infância, quando passavam bons tempos apreciando seus movimentos e o verde presente próximo ao rio.

No mesmo impasse sobre a relação de um olhar para o ambiente, em se habitar o mundo e a incorporação mesma dos enlaces entre cultura e história, entre ser e estar no mundo, Tim Ingold (2010) enfatiza a premissa de um não distanciamento humano dos processos biológicos, o que denota, não apenas na ciência atual, em uma adaptação e em uma representação do mundo, mas em refletir sobre e com a história, enquanto possibilidade de experimentação, “compreendida como o movimento pelo qual as pessoas criam os seus ambientes e, portanto, a si mesmas, não é mais do que uma continuação do processo evolucionário” (Ingold 2010:17). É neste quesito que Ingold infere, a partir dos estudos da fenomenologia de Merleau-Ponty, que a compreensão se estabelece a partir da experimentação sensível dos sujeitos com os fenômenos que os cercam.

No centro urbano da cidade, no segundo ponto, e já tendo passado por outros bairros até alcançar as beiras do Pereira Vieira, a visibilidade dos dejetos distanciou as senhoras de suas lembranças, ou aproximou-as daquele *retrato*, daquela recordação de quando o rio era limpo e suas águas potáveis. Diferentes *relatos visuais* e sensibilidades se apresentaram entre as gerações de lavadeiras, manifestando pelas fotografias que, dentre cores e formas, *revelaram* um outro tempo e um outro no tempo (Pesavento 2005).

Enquanto no Pompéu, as senhoras observaram uma vívida mata ciliar, com menos degradação por despejo de dejetos e esgotos domésticos e industriais; no segundo, no centro da cidade, surgia o principal motivo de nossa atuação, já que se faz necessário uma “voz audível” de denúncia diante da rápida degradação da vegetação.

A maioria das participantes não possuía o hábito de usar câmeras, inclusive, nem as do celular. A intenção inicial era que elas mesmas fizessem seus registros fotográficos, mas houve um estranhamento diante da tecnologia, sendo que a maior parte delas preferiu chamar a atenção para aquilo que via e delegar a alguém a responsabilidade do registro, que poderia ser da monitora ou de alguma senhora que se sentisse mais confortável em fotografar, mas houve envolvimento diferente em outros grupos conforme relato de uma das monitoras: “Todas se sentiram muito à vontade em compartilhar entre si o que achavam pertinente fotografar ou não. A máquina fotográfica teve uma rotatividade razoável entre elas. Auxiliei, sobretudo, com o zoom e o enquadramento das fotos”.

Nesse grupo, a dinâmica foi diversa, mas a produção continuou sendo coletiva como as outras. Pode-se afirmar que houve uma criação comunitária da atividade, porque quando uma delas destacava algo que chamava a atenção, isso vinha sempre acompanhado de uma história do porquê daquele despertar, que logo era acompanhado das observações das outras senhoras do grupo e um grande murmurinho. Surgia uma espécie de prosa visual. Em pouco tempo, os equipamentos que traziam receio e estranhamento foram incorporados a todo esse processo e elas mesmas pediam para ver “como a foto ficou” e sempre pontuavam como os tempos mudavam, porque “agora a gente até vê a foto na hora”. E tudo aquilo era um grande celebrar de suas trajetórias e experiências. A riqueza dessa experiência visual coletiva trouxe reflexões principalmente em relação ao processo de interpretação imagético/mnemônico: temos a interpretação da memória apontada pelas próprias senhoras e a que será registrada imageticamente pelas monitoras. Pode-se questionar uma dupla interpretação a surgir dessa mediação, mas a partir do momento que se usa a fotografia como meio de criação há sempre a preocupação com o subjetivo. Fontcuberta afirma que “o potencial expressivo de qualquer fotografia se estratifica em diferentes graus de pertinência informativa” (2010:11). Durante as oficinas buscou-se guiar por essa “pertinência informativa” para se obter um entendimento sobre qual memória e emoções as senhoras falavam e buscavam registrar, mas sempre estivemos conscientes das características muito próprias que a fotografia apresenta.

É interessante observar que as fotografias produzidas configuram-se pelas memórias que tomaram contorno a partir de uma imensa produção imagética. Isso demonstra que as imagens também são frutos de referências e vivências, emergindo de uma teia de significações (Geertz 1989) que constrói e (re)constrói olhares e sentidos diversos.

As oficinas de fotografias foram necessárias para [re] estabelecer as relações de afeto e vínculo com os trajetos, histórias e experiências diante das modificações e conservações do Rio Sabará. Suas produções urdiram narrativas por meio do registro fotográfico de locais de memória, criando mapas afetivos para a mediação de uma educação ambiental e patrimonial de coletividades. Ao entrelaçar tais vivências e experiências com o registro fotográfico, houve uma (re)construção de narrativas, um entrelaçamento entre passado-presente e uma resignificação do próprio ofício. A fotografia não apenas ajudou a pensar sobre as novas tecnologias como forma de registro, mas também como uma recuperação da memória, do passado, pois pode “revelar” sentidos para além da aparente imagem visual.



Fotografia 1: O projeto começou com uma roda de conversas no Museu do Ouro/Ibram. Centro – Sabará/MG.



Fotografia 2: Dona Ana e as lembranças do rio. Museu do Ouro/Ibram. Centro – Sabará/MG.



Fotografia 3: Dona Nilza, uma das ex-lavadeiras, mostra-nos sobre uso do “melão de São Caetano” para alvejar as roupas. Pereira Vieira - Centro - Sabará/MG.



Fotografia 4: No Bairro Pompéu, as margens do Rio Sabará.



Fotografia 5: Na trilha, velhas bicas d'água refrescam a memória. Pompéu - Sabará/MG.



Fotografia 6: A flor do oropronobis. Registro feito pelas senhoras. Pompéu - Sabará/MG.



Fotografia 7: Maria, fecha a porta.
Registro feito pelas senhoras. Pompéu – Sabará/MG.



Fotografia 8: Nos caminhos, plantas e reminiscências.
Registro feito pelas senhoras. Pompéu – Sabará/MG.



Fotografia 9: Ao centro da cidade, outro rio se mostra. Pereira Vieira - Centro - Sabará/MG.



Fotografia 10: Tânia e Piedade recriam as brincadeiras de infância. Pereira Vieira - Centro - Sabará/MG.

Frederico Luiz Moreira é doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Júnia Patricia Cardoso é Mestra em Educação pela Universidade Estadual de Minas Gerias (UEMG).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, José Márcio P. de M. 1996. *2 ou 3 questões sobre o olhar*. Belo Horizonte. 2 f. Mimeografado.
- BITTENCOURT, Luciana A. 1998. “Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica”. In: *Desafios da Imagem: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*, org. B. Feldman-Bianco e M. L. M. Leite. Campinas, SP: Papirus.
- CHARTIER, Roger. 1991. “O mundo como representação”. *Estudos Avançados* 11(5).
- FONTCUBERTA, Joan. 2010. *O beijo de Judas: Fotografia e verdade*. Barcelona: GG.
- GEERTZ, Clifford. 1989. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- INGOLD, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação* 33(1): 6-25.
- KOSSOY, Boris. 2014. *Fotografia e história*. 5. ed. São Paulo: Ateliê Editorial.
- LE GOFF, Jacques. 1990. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão, et all. Campinas: UNICAMP.
- NORA, P. 1993. *Entre memória e história. A problemática dos lugares*. Projeto História, São Paulo: PUC. n. 10. pp. 7-28.
- PESAVENTO, Sandra J. 2005. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Nuevo Mundo Mundo Nuevos [En ligne], Colloques, mis em ligne le 04 février. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/>>. Acesso em: 27 de nov de 2015.

CARTOGRAFIAS SENSÍVEIS NO E PELO RIO SABARÁ

Resumo: Este ensaio etnofotográfico apresenta uma proposta pedagógica utilizada como intervenção no projeto de pesquisa e extensão universitária, ganhador do prêmio do Edital PAEX N°01/2017, “Mãe Domingas: educação pelas águas do Rio Sabará” desenvolvido na cidade de Sabará/MG, em parceria com as instituições: Faculdade de Educação - UEMG (Grupo de Pesquisas Polis e Mnemosine), Museu do Ouro/Ibram, Universidade Laval (Quebec/Canadá) e Escola de Ciência da Informação/UFG. No projeto foram realizados relatos fotográficos e reflexões sobre as memórias coletivas e individuais de ex-lavadeiras, a partir de duas oficinas de fotografias que [re] estabeleceram as relações de afeto e vínculo com trajetos, histórias e vivências diante das mudanças e permanências do Rio Sabará. As oficinas produzidas urdiram narrativas por meio do registro fotográfico de locais de memória criando mapas afetivos para a mediação de uma educação das sensibilidades e de patrimônios.

Palavras-chave: Fotografia; educação; patrimônio; memória; ambiente.

SENSITIVE CARTOGRAPHIES IN AND THROUGHOUT SABARÁ RIVER

Abstract: This ethnographic essay presents a pedagogical proposal used as an intervention in the academic research and extension project, prize winner of EDITAL PAEX N°01/2017, “Mãe Domingas, educação pelas águas do Rio Sabará”, developed in the city of Sabará/MG in partnership with the following institutions: Faculty of Education – UEMG (Research Group Polis and Mnemosine), Museu do Ouro/Ibram, Laval University (Quebec/Canada) and School of Information Science/UFG. In this project, photographic accounts and reflections on the collective and individual memories of former washerwomen were performed, these were made through two photography workshops that [re] established the relations of affection and bond with routes, stories, and experiences in the face of changes and permanence of Sabará River. These workshops wove narratives through photographic records of places of memory which created affection maps to mediate an education of sensibilities and patrimonies.

Keywords: Photography; education; patrimony; memory; ambient.

RECEBIDO: 22/04/2020

APROVADO: 01/07/2020

RESENHAS

PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2016. “A maior zoeira” na escola – Experiências juvenis na periferia de São Paulo. São Paulo: Editora UNIFESP. 235p.

FAGNER CARNIEL

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ (UEM), MARINGÁ/PR, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7453-1993](https://orcid.org/0000-0002-7453-1993)

Quem se candidata à educação básica em nossos dias? O que sabemos a respeito de nossos alunos e alunas para que assim possamos lhes ensinar algo efetivamente significativo? Como iremos lidar em sala de aula com a crise no modelo disciplinar que organiza os sistemas de ensino? O livro de Alexandre Barbosa Pereira, finalista do Prêmio Jabuti 2017, nos desafia a refletir sobre essas questões ao demonstrar etnograficamente quão distantes, e ao mesmo tempo próximos, nós docentes estamos das experiências juvenis. Para isso, o autor desloca-se por lugares de sociabilidade juvenil que não estão circunscritos aos ambientes escolares – como *lan houses*, bailes *funk*, rodas de conversa e outros tantos espaços de lazer e de divertimento – e problematiza o modo pelo qual escola e juventude se afetam e se modificam mutuamente. Nesse percurso, Pereira depara-se com as maneiras criativas e subversivas pelas quais os jovens estudantes constroem suas experiências de vida na intersecção com incontáveis práticas sociais e mediações tecnológicas espalhadas pela cidade de São Paulo. Talvez sejam justamente esses pontos de vista não escolares sobre a juventude e sobre a própria escolarização que tornam “A maior zoeira” na escola – Experiências juvenis na periferia de São Paulo, publicada em 2016 pela Editora UNIFESP, uma obra tão importante para quem está se formando quanto para quem já atua no universo educacional.

Ao incorporar algumas das principais mudanças tecnológicas e sociais ocorridas nos últimos anos na capital paulista, “A maior zoeira” na escola representa uma versão atualizada da tese de doutorado em Antropologia Social defendida por Pereira na Universidade de São Paulo, em 2010. Nessa pesquisa, o autor procura desdobrar interesses acadêmicos que o acompanham desde o mestrado e que se relacionam com os modos pelos quais jovens periféricos habitam e se relacionam com a sua cidade. A instituição escolar, então, emerge em sua investigação enquanto um desses lugares sociais capazes de reunir uma imensa variedade de práticas juvenis. Trata-se, sem dúvida, de uma instituição historicamente responsável pelo agenciamento e pela definição das juventudes modernas que se organiza, ainda hoje, em torno de dispositivos disciplinares de controle dos corpos, dos espaços e dos tempos da aprendizagem. É essa lógica institucional, contudo, que parece entrar em conflito com

as práticas e as linguagens cotidianas que grupos juvenis tidos como periféricos mobilizam “dentro” e “fora” das salas de aula para desestabilizar os mecanismos de vigilância que tradicionalmente os sujeitam. Desse modo, a etnografia de Pereira convida a embarcar na trama das tensões entre experiências escolares e experiências juvenis que se realizam também em outros pedaços da cidade por meio da mediação de tecnologias e de produtos da cultura de massa.

Logo em sua introdução, *“A maior zoeira” na escola* oferece os elementos gerais para se compreender a organização desse trabalho de campo que ocorreu entre os anos de 2006 e 2009. Concentrando-se em duas regiões da cidade de São Paulo, Brasilândia e o distrito Cidade Ademar, o autor pôde investigar sistematicamente quatro escolas, nove *lan houses* e vivenciar variados momentos de convivência juvenil em festas de rua, reuniões de bairro e eventos culturais. Além de circular por esses espaços, Pereira também aproveita aspectos de sua atuação como professor de sociologia em um colégio de classe média na região central da cidade para compor uma descrição minuciosa de elementos comparados e singulares daquilo que define enquanto a experiência de ser jovem e estudante na periferia urbana – uma experiência que relata como sendo sempre diversa, contingente e marcada por múltiplas práticas e pertencimentos. O resultado desse esforço de pesquisa é a construção de um campo de pesquisa multissituado, no qual se interessa por evidenciar as práticas criativas de jovens que reinventam os esquemas convencionais de controle social para gerar dissonâncias nas relações em que estão inseridos. Não se trata, evidentemente, de negar a força exercida pelas estruturas de poder, mas de localizar em meio a elas a articulação de redes juvenis de contestação e de antidisciplina.

Apesar de debater o papel das experiências juvenis contemporâneas na redefinição das dinâmicas escolares em todo o conjunto da obra, Pereira enfatiza dimensões dessa relação em três seções específicas, destinadas à periferia, à escola e à zoeira. Na primeira delas, intitulada *Experiências periféricas*, seis capítulos exploram diferentes usos e significados de categorias relacionais como centro e periferia, *funk* e *rap*, comunidade e criminalidade, masculinidade e feminilidade. A estratégia narrativa adotada privilegia as maneiras paradoxais pelas quais jovens disputam sentidos diversos para descrever a si mesmos, seus gostos, seus estilos de vida e suas experiências nos lugares em que vivem. Nessa direção, o autor retrata o modo pelo qual gestos cotidianos de valorização ou de desprezo pela periferia e pelas práticas juvenis periféricas, tais como escutar *funk* ou exibir-se em carros ou motos, configuram um repertório cultural por meio do qual grupos juvenis produzem seus próprios processos de identificação e de subjetivação. As músicas, os corpos, os veículos, os celulares, os computadores e outras tecnologias convertem-se em elementos relevantes dessas formas de socialidade que Pereira define como lúdico-agonísticas. Por meio desses elementos da cultura de massa, jovens performam suas experiências em um jogo ambíguo de apropriação e de ressignificação de linguagens, estilos e estéticas cujos significados conseguem manipular apenas parcialmente.

Na seção seguinte, *Experiências escolares*, nove capítulos são dedicados à análise das práticas juvenis nas escolas da periferia urbana de São Paulo. A intenção é problematizar as tensões que contrastam a rigidez dessas instituições e das pessoas por elas instituídas com a fluidez das interações juvenis. Para isso, o autor descreve cuidadosamente algumas das maneiras pelas quais tais tensões se

materializam na escola; seja nas salas de aula, onde docentes e discentes travam disputas pelo poder a partir dos repertórios de que dispõem, ou mesmo em pátios escolares, nos quais a temporalidade formal e inflexível das regras institucionais costuma entrar em conflito com o dinamismo informal e flexível das experiências juvenis. Desse modo, Pereira observa que, embora a instituição escolar mantenha a sua função disciplinadora, simbolizada pelos muros, trancas e demais restrições que ainda tentam separar a cultura escolar de todo um universo juvenil que estaria “de fora”, ela também precisa reconhecer e, em alguma medida, dialogar com as demandas estudantis na contemporaneidade. São essas demandas que desestabilizam a autoridade institucional e pedagógica ao “zoar” com a ordem escolar e escancarar as disputas entre seriedade e ludicidade – disputas nas quais a instituição quase sempre fracassa em suas pretensões de retomar o controle. Assim, a escola aparece na leitura desses capítulos simultaneamente enquanto produtora e produto das experiências juvenis.

Na terceira seção da obra, *Experiências juvenis: as zoeiras*, expressões estudantis que desestabilizam a organização e a autoridade escolar por meio de manifestações lúdicas ou jocosas são realçadas em sete capítulos. De certo modo, essas práticas sempre existiram enquanto maneiras performáticas de “causar” na escola. No entanto, conforme Pereira, as mudanças juvenis da atualidade, impulsionadas pela massificação das tecnologias da informação e da comunicação, reduzem a pressão exercida pelos mecanismos tradicionais de controle pedagógico e aproximam as escolas de outras esferas de lazer e de convivência juvenil. Nesse sentido, o autor desconstrói representações que associam a zoeira com a periferia para reposicioná-la enquanto um elemento inerente às formas de ludicidade, riso e irreverência presentes em diferentes sociabilidades juvenis. O riso que a zoeira provoca, justamente por assumir o corpo enquanto objeto do cômico, promove usos plurais que oscilam entre o amistoso e o cruel, gerando integrações e rupturas, expressando afetuosidades ou agressividades. Isso porque, ainda que a zoeira represente uma manifestação dissonante, os repertórios mobilizados para empreendê-la permanecem sujeitos a processos de subalternização, discriminação, generificação, racialização que atravessam o cotidiano social e as experiências juvenis. Dessa forma, a zoeira representa um empreendimento ambíguo, capaz de expor a saturação da disciplina escolar, ao mesmo tempo em que reforça preconceitos, estereótipos e desigualdades.

Ao concluir sua obra, Pereira ressalta a centralidade do lúdico, do cômico e do jocosos, bem como as suas inúmeras contradições, na compreensão das experiências juvenis contemporâneas. Afinal, essas dimensões da zoeira representam uma parcela significativa das respostas que jovens da periferia de São Paulo estão oferecendo à crise dos modelos de controle e interpelação das sociedades disciplinares – uma crise vivenciada intensamente no curso de sua própria escolarização. Nas escolas, alteridade e autoridade figuram enquanto elementos constitutivos dos processos de formação e de subjetivação das juventudes, desencadeando conflitos sociais e disputas geracionais que questionam os sistemas formais de ensino em suas capacidades de reinventar-se e de aprender a lidar com as diferenças. Nesse caso, como propõe o autor, a zoeira não encerra uma manifestação a ser cultuada, naturalizada ou combatida, mas sinaliza uma prática regular que precisa ser analisada em seus contextos de expressão para que outras relações, talvez mais atentas e sensíveis às atuais mudanças na vida, nos

gostos e nas práticas juvenis, possam ser construídas. Assim, *“A maior zoeira” na escola* termina por sinalizar a urgência em se aproximar os campos discursivos da antropologia e da educação para desdobrar novos estudos acerca das configurações recentes da juventude.

Fagner Carniel é doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professor do departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

RECEBIDO: 10/07/2020

APROVADO: 17/08/2020

RESENHAS

GALLO, Guadalupe; SEMÁN, Pablo (org.). 2016. *Gestionar, mezclar, habitar: claves en los emprendimientos musicales contemporáneos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gorla. 256 p.

ELTON COLINI GONÇALVES ZIMMERMANN

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ (UFPR), CURITIBA/PR, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0216-0131](https://orcid.org/0000-0003-0216-0131)

Uma das maiores dificuldades de se trabalhar com fenômenos da juventude é a tendência que esses têm de, no mesmo momento em que são apreendidos, escaparem por entre os dedos daquelas e daqueles que buscaram compreendê-los. Já é bem conhecida a justa crítica feita à antropologia por durante muito tempo ter-se apoiado no fato objetivo da persistência física e geográfica de coletivos humanos para analiticamente excluir sua dimensão temporal, forjando aquilo que usamos chamar “presente etnográfico”. Tal ficção da escrita faz esses coletivos parecerem repousar em presente contínuo. Dificilmente crítica semelhante se faz necessária aos trabalhos que se debruçam sobre as sociedades que se entendem por ocidentais ou modernas, em especial quando seu foco de interesse são fenômenos da juventude. Sendo quase consensualmente entendida como um produto histórico dentro de uma conformação social definida, a própria ideia de juventude carrega em si o sentido da transitividade, do porvir. Falar de “juventude” praticamente demanda um demarcador temporal que a localize: fala-se da juventude “de hoje”, “dos anos oitenta” ou mesmo “de amanhã”. Ainda assim, há sempre um alto risco de se tribalizar épocas, de forma que, ainda que salvaguardando a historicidade da juventude, se a esvazie de sua dinâmica. Dessa forma, é interessante que os trabalhos que buscam acompanhá-la resistam à tentação de fazê-lo desde um ponto de vista estático, de aplicação de fórmulas que podem inclusive ter sido extraídas com muita felicidade de fenômenos juvenis da noite passada.

É esse positivo esforço que encontramos em *Gestionar, mezclar, habitar: claves en los emprendimientos musicales contemporáneos*, obra organizada por Guadalupe Gallo e Pablo Semán, e lançado em 2016 pela Editora Gorla. Resultado de mais de dez anos de pesquisa de uma equipe liderada pelo antropólogo argentino com formação no PPGAS da UFRGS¹, o livro, que conta também com trabalhos de Ornella Boix e Victoria Irisarri, além das contribuições dos organizadores, busca fornecer subsídios para a compreensão dos cenários de produção e consumo de música na Argentina na contemporaneidade. Inicialmente, nos conta Pablo Semán, na Introdução, pesquisador e pesquisadoras se debruçaram sobre diferentes cenários de produção e consumo de música, buscando uma espécie de atualização nas correlações

1 Veja também a entrevista com Pablo Semán apresentada na Campos 19(2) 2018. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v19i2.58142>.

entre classe e gosto musical na Argentina contemporânea. Confrontada com a irrelevância da pergunta – pois encontraram respostas a questões que ainda estavam por ser elaboradas – a equipe assumiu que, para além do fato da apreciação dos gêneros (que logo também seriam postos em cheque) já não ser tão facilmente circunscrita socialmente, a própria ideia de gosto era insuficiente para descrever as múltiplas formas dos sujeitos da pesquisa se relacionarem com a música.

Após deixarem em suspenso as questões de gabinete, ainda que iluminadas pela melhor literatura, os autores assumem, no decorrer das pesquisas, uma postura etnográfica que privilegia o ouvir ao demandar. O esforço que fazem, citando Antoine Hennion (2002), é no sentido de evitar a produção de uma sociologia que vá “contra os atores”, ou seja, de evitar a produção de um conhecimento sobre os contextos sociais sobre os quais se debruçam que tenha, ainda que implicitamente, qualquer pretensão pedagógica frente aos atores que ali se encontram. Isso, evidentemente, não implica a crença em um descritivismo ingênuo, que suporia pesquisador e pesquisadoras transparentes no processo da pesquisa e da escrita. O que implica, sim, é uma postura de humildade e autovigilância que mantém os investigadores na posição de quem ouve. Tampouco implica a abstenção do autor e das autoras de refletirem e produzirem conhecimento que ultrapasse a mera idiosincrasia. Como fazem questão de deixar claro, o livro, tendo partindo de três campos empíricos situados na província de Buenos Aires, buscar ir além e tentar apreender ao menos os contornos da singularidade histórica registrada. Tal singularidade se caracterizaria pelo declínio de consolidadas formas de produzir e consumir música mais centradas na atuação da grande indústria, acompanhado da emergência de novas formas, mais horizontais e, ao menos em parte, protagonizadas pelos “prosumidores” de música. Misturar, Gerir e Habitar, surgem, na experiência das pesquisas, como três chaves conceituais auxiliares na compreensão desse contexto.

No primeiro dos três capítulos etnográficos, escrito por Ornela Boix e intitulado “Relajar, Gestionar y Editar: Haciendo música ‘indie’ em la ciudad de La Plata”, a atenção da autora está voltada para as formas como a gestão foi incorporada ao rol de atividades inerentes à atuação dos músicos na cena musical *indie* da capital da província de Buenos Aires. Nele, Boix descreve um contexto em que jovens músicos passam a assumir também responsabilidades que em outros momentos seriam atribuídas a terceiros, tais como produtores, empresários, publicitários, técnicos, entre outros profissionais não diretamente ligados à atividade criativa. Essa incorporação foi, por um lado, possibilitada pela ampliação ao acesso a ferramentas de produção musical ocasionada pelo avanço tecnológico nessa área e, por outro, estimulada pelo desejo de manter-se independente de terceiros (sobretudo gravadoras) que tal tecnologia permitiu sustentar.

A autora nos mostra como ao contexto apresentado se relaciona uma estética que demonstra certa predileção pelo *lo-fi* (de *low fidelity*, som de baixa fidelidade) como uma espécie de indicativo de autenticidade das produções, sejam gravadas ou ao vivo, quase como uma marca dos dedos de seus autores no produto final. Longe de idealizarem o *lo-fi*, porém, seja como preferência estética, seja como manifesto político, os interlocutores de Boix estão mais atentos às condições de possibilidade que levam a esta configuração. Em outras palavras, tais músicos estão preocupados com a moralidade subjacente ao *lo-fi*, a de sujeitos *relajados* cujas produções/apresentações não se guiam por critérios alheios de avaliação, especialmente aqueles relacionados a interesses de sucesso comercial de personagens como empresários de gravadoras ou de casas noturnas.

Através da organização de *selos*, uma série de mediações são realizadas, nesse contexto. Neles, busca-se não apenas a conciliação das funções de músicos e gestores, mas também o equilíbrio de outras equações. São eles que permitem alguma produtividade na cena, no sentido de serem os *loci* de articulação de diferentes atores sociais que, através deles, fazem coisas (gravam discos, divulgam-nos, organizam shows, articulam a música com atividades de diferentes expressões artísticas), possibilitando uma rentabilidade mínima aos músicos, sem, contudo, incorrerem na profissionalização que poderia ser vista como danosa à sua autonomia artística. Não é à toa que o modo básico de relação dentro dos (e entre os) *selos* seja o da *amizade*. Mas amizade aí assume um sentido que, antes do afeto e do compartilhamento da intimidade (dela, evidentemente, não excluídos em potência), repousa sobre proximidades estéticas e éticas, característica recorrente em contextos de sociabilidade juvenil contemporânea marcados por projetos coletivos.

A amizade como mediadora de relações entre os sujeitos de empreendimentos musicais é algo visível no capítulo de Guadalupe Gallo, intitulado “Noches sin igual: el club de baile em la escena electrónica porteña”, sobre uma casa noturna de música eletrônica de Buenos Aires. Tal como no contexto do *indie rock* platense, reservadas as diferenças etnográficas, aqui também surgem, no campo, questões referentes à oscilação entre comércio e arte, profissionalismo e amadorismo, consumo e experiência, que as relações de trabalho entre amigos buscam equacionar. Embora parte dos interlocutores de Gallo tenda a enfatizar apenas um dos polos dessas equações, conforme a posição que assumem no cenário geral, o que percebemos é uma etnografia cuidadosa, que entende o campo como local de múltiplas vocalizações (e silenciamentos) que nem sempre caminham no mesmo sentido, mas dão lugar a disputas, tensões e contradições frequentemente não resolvidas. Tentar ouvir essas vozes e depreender delas o que o campo fala sem simplesmente justapor as falas ou eleger aquela mais representativa ou significativa é uma tarefa difícil a que Gallo enfrenta com qualidade, fazendo bom uso da experiência etnográfica.

No contexto do livro aqui resenhado, o capítulo escrito por Gallo ocupa o espaço dedicado ao conceito-chave *habitar*. Como nos demais capítulos, a reflexão acontece dentro de um quadro etnográfico amplo que a autora constrói sobre um clube/casa de dança frequentado por *clubbers* da capital argentina. A autora nos mostra como foi apenas a partir de uma visita ocasional à Tacna, a casa em questão, durante o dia e não à noite, que ela começou a compreender como a relação que os sujeitos constroem com o espaço é muito mais que de apenas frequentação. A Tacna era uma casa e aqueles que a ela concorriam, habitavam-na, em vários sentidos. Evidentemente, habitar, aqui não se refere a endereço de residência, mas à forma dos sujeitos ali se colocarem. Cada noite na Tacna era única à medida em que ela se constituía em muito mais que a simples realização de um planejamento/programação previamente estabelecido. Como uma obra aberta, a casa permitia que seus *habitués* tomassem parte na construção das noites (o que ia desde a modificação do ambiente pela sua própria inserção nele até o efetivo trabalho no bar, eventualmente), e esses o faziam com gosto, ao passo em que compreendiam que a casa possibilitava experiências ímpares dentro do contexto da música eletrônica portenha, pontuadas, ao mesmo tempo, pela liberdade, e pela intimidade (de quem se sente em casa).

O último capítulo do livro, intitulado “Mezcla, trama social y formación de nuevas practicas musicales en Buenos Aires”, dedicado à pesquisa realizada por Victoria Irisarri junto ao coletivo de músicos ZIZEK, também de Buenos Aires, apresenta-nos a dimensão da mistura no contexto dos empreendimentos musicais contemporâneos daquela cidade. Irisarri encontra nas trajetórias dos produtores musicais

do mencionado coletivo, caracterizadas pela “omnivoridade musical”, a trilha para o que resultará no esmaecimento (da importância) dos gêneros musicais naquela cena. Ali, os sujeitos, antes de se especializarem em um gênero específico e sobre ele construírem verticalmente suas trajetórias, possuem histórias de gostos com trânsito por diferentes musicalidades, sendo a busca pelo novo e o experimentalismo valores altamente reputados. Daí que o instrumental analítico oferecido por Pierre Bourdieu (2007) em seu trabalho sobre gosto, fortemente vinculado ao conceito de classe, acabe saindo prejudicado em um contexto de atomização dos próprios gostos, cada vez mais compostos e heteróclitos. Mesmo a ideia de “música” tal como subentendida na expressão “gosto musical” precisaria ser revista, uma vez que os DJs/produtores com quem Irisarri trabalha manipulam sonoridades mais comumente entendidas como *ruidos*, tais como aquelas componentes dos *soundscape*s das grandes cidades, na composição de novas obras. É o domínio de amplos repertórios sonoros/musicais que permite aos atores a criação de obras originais, através de processos como os de desconstrução, recomposição, sobreposição e fragmentação de músicas já existentes, encontrados, por exemplo, nos *mashups* e nos *remixes*. Se na cena *indie* platense as delimitações entre os papéis de músicos e administradores se desfaz, aqui isso não apenas se repete, mas a própria ideia do produtor de música se desloca em direção a uma espécie de audiência hiper-qualificada capaz de agenciar músicas e sons produzidos por outrem (sejam músicos, objetos, máquinas, eventos, etc.) na produção de peças originais, se afastando da imagem do músico, convencionalmente entendido como um operador de instrumentos musicais.

O capítulo de autoria de Victoria Irisarri mostra a recorrência de algumas das questões já levantadas nos trabalhos de Boix e Gallo. A centralidade das relações de amizade que, no entanto, antes de se constituírem por laços afetivos, passam pelo compartilhamento de gostos estético-culturais e musicais é uma delas, e nos aponta novamente para a vitalidade desse tipo de relações nos contextos de sociabilidade juvenil. Muito mais que o compartilhamento do ócio e do lazer, os laços de amizade possibilitam a formação de redes que, quando associadas às disposições artísticas e empreendedoras dos sujeitos, por sua vez viabilizam o agenciamento do ócio e do lazer para atividades economicamente viáveis. Assemelhando-se aos dois outros casos estudados, as atividades do coletivo ZIZEK se caracterizam pela busca de um equilíbrio entre o que parece ser a qualidade da experiência das festas e a oferta dessas como uma opção dentro de um mercado de entretenimento noturno.

Trata-se de uma obra muito bem-vinda a todos os interessados em temas como consumo cultural e empreendimentos juvenis. Já são bastante conhecidas as formas como as atuais gerações vêm redefinindo os limites entre áreas como trabalho, diversão, amizade, afeto, indivíduo e coletivo em empreendimentos que carregam sempre a marca da novidade. *Gestionar, mezclar, habitar* vem contribuir etnograficamente para a compreensão desse fenômeno.

Elton Colini Gonçalves Zimmermann é mestre e doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

RECEBIDO: 14/08/2020

APROVADO: 20/09/2020

RESENHAS

Santos, Boaventura de Sousa. 2020. *A cruel pedagogia do vírus (Pandemia Capital)*. São Paulo: Boitempo. 35p.

JANAÍNA CAMPOS LOBO

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA (UNILAB), REDENÇÃO, CE - BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9935-4383](https://orcid.org/0000-0001-9935-4383)

O ensaio *A cruel pedagogia do vírus*, escrito pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos – professor catedrático jubilado da Faculdade de Economia e diretor emérito do Centro de Estudos Sociais (CES), ambos no âmbito da Universidade de Coimbra, em Portugal –, compõe a coleção *Pandemia Capital*, publicada pela Boitempo Editorial. Os textos, todos em tamanho diminuto, foram disponibilizados apenas em formato digital. O objetivo dessa série de ensaios é difundir um conjunto de reflexões de pensadores, ativistas e intelectuais sobre a crise gerada pelo novo coronavírus.

O ensaio do sociólogo português está dividido em cinco pequenas partes. Na primeira, intitulada *Vírus: tudo que é sólido desmancha no ar*, Boaventura de Sousa Santos inicia sua análise ao formular uma questão sobre o tempo da pandemia: quais são os conhecimentos que poderíamos tirar de uma degradação mundial na qual houve o alastramento descontrolado do vírus *Sars-CoV-2*, causador da doença COVID-19 (*CoronaVirus Disease – 2019*)? Como provocação e já formulando uma possível resposta, o autor ressalta que a crise da COVID-19 não se enquadra em um tempo de excepcionalidade ou de desequilíbrio, mas é resultado de uma ‘normalidade da exceção’, a qual se configura por uma situação anômala, gerada a partir de um neoliberalismo sob o jugo do capital financeiro. Tal crise, fruto da versão dominante do capitalismo, causou um colapso permanente, do qual a pandemia é apenas uma das muitas faces perversas. Para o sociólogo, a COVID-19 apenas agrava a situação de descontrole, instabilidade e precariedade que a maioria da população vivencia, de modo muito acentuado, há, pelo menos, quarenta anos.

Parece que o efeito nesse cenário de isolamento social, o qual exigiu transformações urgentes nos modos de vida, sociabilidade e consumo, foi o surgimento de alternativas de existência para além da ideia conservadora, que não considera a existência de outros mundos possíveis fora dos imperativos do capitalismo. Ainda, a pandemia revelou que, mesmo permeada de alvos privilegiados e de atos de discriminação que atingem de modo mais agudo aqueles mais vulneráveis, a segurança oportunizada por condições financeiras mais vigorosas não confere mais a garantia ou a proteção imaginada. A pandemia cria, segundo o autor, alguma consciência de comunhão em escala global.

No ensaio, vê-se que Boaventura de Sousa Santos está epistemologicamente e politicamente engajado no que nomeou de ‘sociologia das ausências’, que é a expansão do presente para a compreensão da diversidade das experiências sociais. Nesse sentido, a proposta é produzir uma inteligibilidade sobre as múltiplas invisibilidades que resultam em razão da pandemia. Através dessa reflexão, é possível que consigamos construir um outro futuro civilizatório.

Para que isso seja viável, o sociólogo destaca na segunda parte, nomeada de *A trágica transparência do vírus*, que precisamos derrubar alguns inimigos invisíveis e imprevisíveis como o vírus da COVID-19, por exemplo. Mas, não apenas. O capitalismo, o colonialismo e o patriarcado também se mostram, desde o século XVII, tão insidiosos quanto a atual pandemia. Mesmo que essa tríade, muitas vezes, se apresente enfraquecida (ou, pelo menos, razoavelmente superada), a força destrutiva permanece aparentemente invencível. E, tomadas em conjunto, essas três forças têm o poder de dominar e aniquilar os sujeitos.

Para Sousa, as expressões mais visíveis da força massiva de destruição desses três poderes são a concentração de riqueza (que produz uma miríade de iniquidades sociais) e a aflorante catástrofe ecológica, a qual se anuncia em cada nova destruição das vidas no planeta. Sobre isso, alerta o autor: precisamos pensar essa realidade e colocar nossas categorias e palavras à beira de um abismo. Os intelectuais, em especial, precisam reaprender a se comunicar com o mundo e a refletir sobre a exceção nesses tempos que parecem excepcionais. A tarefa, portanto, diz respeito à capacidade dos pensadores de estarem atentos às urgências dos sujeitos comuns, de modo que haja uma possibilidade de comunicação que oportunize a compreensão das inquietações dessas pessoas, habilidade que, segundo Santos, pastores evangélicos figuram lograr.

A parte três, *A sul da quarentena*, traz uma ponderação sobre aqueles que estão ao sul no isolamento social. Não se trata de uma posição geográfica, mas de uma fragilidade que indica que a COVID-19 pode afetar, de modo mais drástico, alguns em detrimento de outros. São esses grupos vulneráveis que Boaventura de Souza Santos nomina de ‘sul’, uma metáfora que evidencia o sofrimento humano e desigual que a pandemia traz consigo. Esse padecimento é motivado pela exploração capitalista e formas discriminatórias, sejam raciais ou sexuais.

Dessa forma, as mulheres estão na berlinda nesta quarentena. Reflexo do machismo e de uma sociedade profundamente arraigada ao poder patriarcal, o isolamento social tende a aumentar os índices de violência doméstica em razão de as vítimas estarem confinadas junto aos seus perpetradores. Além das mulheres, os trabalhadores informais também são mais uma face daqueles que estão ao sul, pois não há garantias específicas de que os rendimentos, já comprometidos com a pandemia, serão mantidos pelos governos que adotam políticas neoliberais.

Por outro lado, o autoisolamento e os trabalhos remotos são possíveis apenas para uma parcela muito reduzida da população. Logo, o autor critica que as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) parecem ser dirigidas a uma classe média, de modo que não há correspondência desses alertas com as realidades da maioria dos trabalhadores. Trata-se de uma escolha ilógica: morrer com a COVID-19 ou morrer de fome. Nesse esquema, também se encontram os trabalhadores de tele-entregas e aplicativos de serviços diversos. Não há qualquer viabilidade de seguridade contratual nessas situações.

A esse coletivo de vulneráveis somam-se as populações em situação de rua, os moradores de áreas periféricas e zonas pobres das cidades. A quarentena, pondera Santos, tende a ser ainda mais cruel quando as condições para atravessá-la são precárias e se configuram como mais um obstáculo à sobrevivência. Como populações que não têm acesso facilitado à água manterão condições mínimas de higiene que reduzam a disseminação da COVID-19? Como atestado de situações críticas, o sociólogo avalia que o isolamento em condições insalubres e débeis tende a ser mais uma experiência dramática para além da pandemia.

As emergências, de que fala Santos, sejam de ordem sanitária, alimentar ou em razão da violência policial, estarão acentuadas neste momento de pandemia. À vista disso, acrescentam-se as emergências dos refugiados, imigrantes, indocumentados, pessoas com deficiência e idosos, os quais também se encontram ‘ao sul’ nessa circunstância de isolamento. É sob esses aspectos que o autor assevera que a pandemia da COVID-19 potencializou e visibilizou injustiças e exclusões sociais atuantes no mundo.

Mas se o vírus reverbera algum ensinamento, ainda que cruel, a parte quatro do ensaio, *A intensa pedagogia do vírus: as primeiras lições*, objetiva sintetizar quais seriam esses aprendizados. A primeira lição diz respeito às agendas políticas e midiáticas que condicionam como nos apropriamos dos riscos que corremos. A crise climática, que não tem uma resposta tão imediata quanto a crise do corona vírus, está inextricavelmente interligada, pois é reflexo do tipo de sociedade que começou a se erguer a partir do século XVII, um modelo que terá como resultado catástrofes ecológicas em razão da exploração massiva de recursos naturais e do esgotamento que resulta desse padrão exploratório, o qual infringe o lugar da nossa humanidade.

Ademais, uma lição fundamental da quarta parte do ensaio é entender que a pandemia não atua indiscriminadamente, mas é discriminatória na medida em que alguns atravessarão essa situação com mais recursos que outros. E, nesse âmbito, a terceira lição defendida por Boaventura de Sousa Santos é que o capitalismo não tem futuro, uma vez que não pode mais negligenciar preceitos de cidadania e direitos humanos. O ciclo nefasto do capitalismo precisa ser interrompido para que as populações, em tempos de pandemia, não estejam à mercê das decisões de instituições financeiras internacionais.

Santos também espera que, nessa nova articulação de mundo, que ressurgirá no pós-pandemia, os governos de extrema-direita estejam desacreditados por conta das respostas pífiás nas políticas adotadas em combate à COVID-19. A pandemia, conseqüentemente, expôs que o modelo neoliberal foi incapaz de responder a contento as emergências suscitadas durante o surto do coronavírus.

Por fim, na última seção do ensaio, *O futuro pode começar hoje*, apesar da crise e do pessimismo que se instalou desde o início da pandemia, essa situação, paradoxalmente – de acordo com Santos –, pode nos indicar alternativas sobre os modos de viver. No entanto, a efetividade dessas mudanças só poderá ocorrer se conseguirmos articular processos políticos e processos civilizatórios, de modo que a nossa humanidade esteja sob revisão através da articulação de muitos aspectos, como os culturais e ideológicos.

O isolamento ocasionado pelo novo coronavírus, para Boaventura de Sousa Santos, nada mais é do que uma quarentena dentro de outra quarentena, já que, por pelo menos quarenta anos, estivemos confinados em um capitalismo fechado sobre si mesmo. É para que nos livremos desses confinamentos

que uma virada deve ser articulada. E isto somente será possível quando conseguirmos promover, após esse tempo pandêmico, uma reformulação sobre o bem comum: a humanidade, para o autor, precisa assumir uma postura humilde no planeta em que habitamos.

Janaina Campos Lobo é professora adjunta do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB/Ceará) e doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS.

RECEBIDO: 06/05/2020

APROVADO: 17/08/2020

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia aceita as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. *Artigos*: os artigos devem ser inéditos. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.2. *Ensaio bibliográfico*: balanço crítico sobre a contribuição de um ou vários livros, desde que tratem de temas correlatos, ao campo da Antropologia. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. *Resenhas*: resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos três últimos anos, seja título nacional ou estrangeiro. Devem apresentar no título a referência completa da obra analisada, conforme o padrão bibliográfico adotado pela revista. Não devem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. *Traduções*: traduções de trabalhos relevantes no campo da Antropologia e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais (autor e/ou editoras) permitindo sua publicação em português. O eventual pagamento de taxas relativas à autorização da tradução é de responsabilidade do proponente da tradução. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.5. *Entrevistas*: devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) como primeiro(s) autor(es), seguido pelo nome do(s) entrevistador(es). Deve conter uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

1.6 *Ensaio etnofotográfico*: ensaios visuais contendo entre 6 e 12 imagens, p&b ou coloridas, com resolução a partir de 300 dpi. Legendas são opcionais. Os ensaios devem ser acompanhados de uma apresentação com até 2.000 palavras e as devidas autorizações de uso de imagem.

2. Todas as submissões indexadas, com exceção das resenhas, precisam ser acompanhadas por três elementos: título, resumo e palavras-chave, todos apresentados em português e em inglês, dispostos na primeira página do material. O resumo deve conter entre 100 e 150 palavras. A lista de palavras-chave deve conter entre três e cinco descritores, separados por ponto-e-vírgula. Recomenda-se a utilização do Thesaurus UNESCO para definição dos descritores.

3. São aceitas submissões em fluxo contínuo e mediante chamadas específicas.

4. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia (*desk review*), e por pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

5. As submissões devem ser encaminhadas exclusivamente via SER - UFPR. Os textos devem ser submetidos em formato .DOC (não serão admitidas submissões em PDF). A primeira versão do texto deve ser submetida sem quaisquer marcas de identificação de autoria (isto é, sem nome e informações institucionais, agradecimentos, vinculação do artigo a projetos de pesquisa e financiamentos), assegurando a avaliação por pares cega. Pela mesma razão, os trabalhos de própria autoria eventualmente citados no manuscrito devem ser substituídos pela seguinte notação: Autor/a.

6. Durante a submissão os autores deverão registrar na plataforma os seguintes metadados: nome completo; ORCID ID, filiação institucional (nome da instituição por extenso), país, resumo da biografia (titulação), título da submissão em português, resumo em português, área de conhecimento, palavras-chave, idioma e, se for o caso, agência de financiamento da pesquisa. Também se solicita a inclusão das referências bibliográficas (com doi, sempre que disponível) no respectivo campo da plataforma OJS, que hospeda a revista.

7. Imagens (em formato JPG, TIFF ou GIF) devem sempre ser encaminhadas como documentos suplementares, uma a uma, com resolução mínima de 300dpi. O texto principal deve apresentar indicação do ponto da inserção das imagens. No texto, todas as figuras devem ser numeradas e tituladas corretamente, incluindo a devida fonte da imagem e, quando cabível, autorização para sua reprodução.

8. Os textos deverão ser formatados considerando os seguintes parâmetros: tamanho A4; margens de 3 cm; fonte Times New Roman, corpo 12; espaçamento entrelinhas 1,5; espaçamento entre parágrafos 0; alinhamento justificado; recuo especial na primeira linha 1,25. Citações superiores a três linhas devem aparecer em parágrafo próprio, com recuo de quatro centímetros, fonte Times New Roman, corpo 11, espaçamento entrelinhas 1,0.

9. Deve-se reservar o recurso das notas para esclarecimentos e adendos substantivos ao texto. O uso de notas meramente referenciais deve ser evitado, devendo a remissão à bibliografia ser inserida diretamente no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/espaço/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins 1995:43-47). Recomenda-se que as notas não ultrapassem a extensão de 500 caracteres com espaço.

10. O uso do itálico deve ser reservado a palavras estrangeiras, termos nativos e títulos de obras citadas no corpo do texto. Negritos e sublinhados não devem ser utilizados no corpo do texto.

11. A Campos utiliza o padrão de citação da *American Sociological Association* (ASA Style Citations). Para as referências bibliográficas, dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar o formato (com especial atenção ao uso de maiúsculas, pontuação e ordem de elementos) que aparece nos seguintes exemplos:

a) livro

Único autor: Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Dois ou mais autores: Comaroff, John e Jean Comaroff. 1992. *Ethnography And The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.

b) coletânea na íntegra

Overing, Joanna. (ed). 1985. *Reason and Morality*. London and New York: Tavistock Publications.

c) capítulo de livro

Strathern, Marilyn. "No nature, no culture: the Hagen case". Pp. 174 - 222 in *Nature, culture and gender*, ed. C. MacCormack e M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.

d) artigo em periódico

Herzfeld, Michael. 2019. "What is a polity? 2018 Lewis H. Morgan Lecture". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1): 23-35. doi: <http://dx.doi.org/10.1086/703684>

e) tese acadêmica

Garcia Jr, Afrânio Raul. 1983. *O Sul: Caminho do Roçado - Estratégias de Reprodução Camponesa e Transformação Social*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

12. Direitos Autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. Qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à Campos.

13. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

C A M



P O S