

PRIMEIROS

estudos

revista de graduação
em ciências sociais

v. 10, n. 1

junho de 2022



PRIMEIROS ESTUDOS

Revista de Graduação em Ciências Sociais

Publicação de periodicidade semestral

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Reitor

Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-Reitora

**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS**

Prof. Dr. Paulo Martins

Diretor

Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Vice-Diretora

Website

www.revistas.usp.br/primeirosestudos

E-mail

primeirosestudos@usp.br

Coordenação Editorial

Eduarda Martins
Isabela Soares
Nina Turin
Tales Mançano

Corpo Editorial

Ananda Chaves
Camila Corvisier
Eduarda Martins
Giordana Carvalho
Guilherme Olímpio Fagundes
Henrique Assi Hernandes
Ingrid Silva Sjobom
Isabela Soares
Isabella Aquino
Jéssica Futema
Júlia Rodrigues Barros Alves
Lucas Fonseca
Moisés Souza
Nalanda de Vito
Nina Turin
Rodrigo Rocha
Tales Mançano

Professores/as-Conselheiros/as

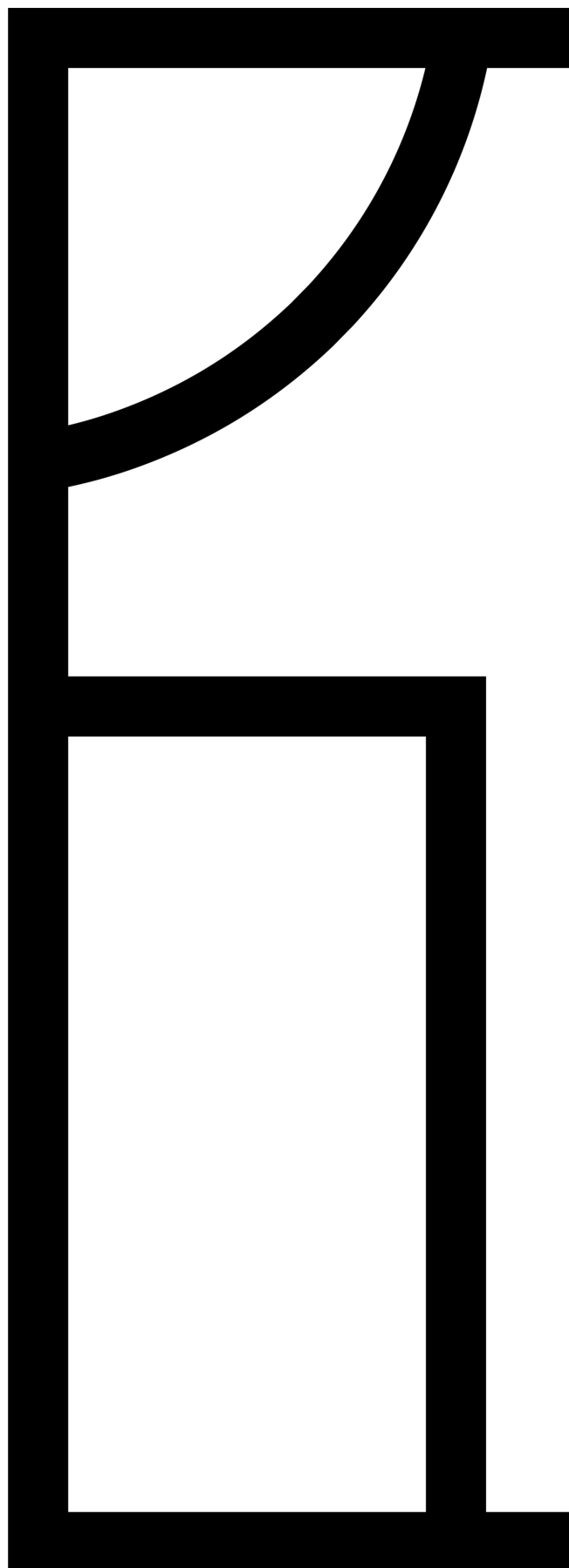
Fernanda Peixoto
Glauco Peres
Paula Marcelino

Capa e Identidade Visual

Henrique Assi Hernandes

Diagramação

Guilherme Olímpio Fagundes
Henrique Assi Hernandes
Isabella Aquino



SUMÁRIO

05 | Editorial | **Desmanche no Ar**
Várias/os autoras/es

11 | Artigo | **Além dos milagres da tenda:** a representação das relações interculturais no Brasil a partir da obra de Jorge Amado
Pedro G. Ferreira

38 | Artigo | **"Era só uma mancha na lente":** Debates sobre ufologia e educação da atenção
Pedro Borda

67 | Intervenção Artística | **Então você é um arteiro:** nomeando o inabarcável
Guido A. Negruzzi

81 | Entrevista | **com Gersem Baniwa**
Várias Entrevistadoras

TABLA DE CONTENIDO TABLE OF CONTENTS

05 | Editorial | **Esfumación en el aire | Melting into air**
Varias/os Autoras/es | Multiple Authors

12 | Artículo | Article | **Más allá de los milagros de la tienda:** la representación de relaciones interculturales en Brasil a partir de la obra de Jorge Amado | **Beyond the miracles of the tent:** the representation of intercultural relations in Brazil through the work of Jorge Amado
Pedro G. Ferreira

39 | Artículo | Article | **"Fue solo una mancha en el lente":** Debates sobre ufología y educación de la atención | **"It was just a spot on the lens":** Debates on ufology and attention education
Pedro Borda

68 | Intervención Artística | Art Intervention | **Entonces eres un arteiro:** nombrando lo inabarcable | **So you are arteiro:** naming the uncontainable
Guido A. Negruzzi

81 | Entrevista | Interview | **with/con Gersem Baniwa**
Varias Entrevistadoras | Multiple Interviewers

Desmanche no ar

Melting into air...

Esfumación en el aire...

Jéssica Futema, Ananda Chaves, Ingrid Silva Sjobom, Júlia Rodrigues Barros Alves, Nina Turin, Isabela Soares Lopes, Giordana Carvalho, Camila Monteiro Corvisier, Eduarda Martins, Guilherme Olimpio Fagundes, Henrique Assi Hernandez, Isabella Almeida de Abreu Aquino, Lucas de Paula Fonseca, Moisés Souza de Sena, Nalanda de Vito, Rodrigo da Silva Rocha, Tales Mançano

Quando publicamos pela última vez no primeiro semestre de 2019, pensávamos que o futuro seria diferente. Com uma equipe renovada, nossa intenção era de que 2020 representasse uma consolidação da identidade da revista. Mais um ano, mais uma edição, mais dedicação ao nosso já conhecido objetivo — aproximar os estudantes de graduação da produção científica. Infelizmente, não foi exatamente assim que as coisas aconteceram. Com a pandemia do coronavírus alterando abrupta e drasticamente as vidas e rotinas de todas as pessoas, nós obviamente não seguimos sem sermos afetadas. A capacidade de trabalho da nossa comissão editorial, assim como a de nossos autores e pareceristas, não foi a mesma. Mas, como poderia ser diferente? Estudo recente

(LEVY, 2021) mostra que, em 2020, mais de 200 mil vidas foram perdidas para a COVID-19, numa conjuntura pandêmica agravada pelo (des)governo do país. Ainda que tenhamos mantido nossas atividades no formato virtual, não estipulamos prazos definitivos e irrevogáveis para nós mesmas. Simplesmente não parecia fazer sentido trabalhar com esse nível de cobrança diante das circunstâncias em que nos encontrávamos, não apenas nós da equipe, mas o mundo também.

2020 chegou ao fim e não apresentamos uma nova edição. Infelizmente, tal cenário se estendeu também para o ano de 2021, que trouxe consigo condições epidemiológicas (e governamentais) ainda piores. Tornar-se cientista social implica, entre tantas coisas, cultivar uma atenção especial não só aos eventos imediatos que se desdobram mundo afora, mas também às maneiras como eles se relacionam com a produção de conhecimento em ciências sociais, seja como objeto de análise, seja como embargo a seu desenvolvimento. Nesse sentido, podemos dizer que a pandemia conduziu isso a dimensões extremas: vimos, de um lado, uma profusão de reflexões e investigações emergirem dos campos das ciências sociais acerca da pandemia de COVID-19; mas também vimos, por outro, a interdição (ou adaptação, no melhor dos casos) de inúmeros projetos de ciências sociais, por conta de condições sanitárias desfavoráveis. Com a Primeiros Estudos, não foi diferente: durante a pandemia, reflexões emergiram, projetos (e processos) foram interditados, desmanchando no ar, outros foram adaptados.

Hoje, em 2022 — com um cenário pandêmico que, apesar de não findo, torna-se cada dia melhor, devido ao processo amplo de vacinação da população, o que possibilitou, por exemplo, a retomada paulatina das atividades presenciais na Universidade de São Paulo — uma nova edição da revista enfim chega a ver a luz do dia. Se isso está acontecendo, é

somente porque cada pessoa envolvida neste projeto foi honesta sobre suas próprias condições de produção e soube trabalhar dentro de seus próprios limites. Se isso está acontecendo, é porque acreditamos fazer parte da nossa missão enquanto Primeiros Estudos sermos transparentes quanto a isso desde a primeira página.

A edição atual marca não só a retomada dos trabalhos depois de um longo hiato, mas também a renovação da revista como um todo: em 2022 a equipe editorial se expandiu significativamente e, com esse fluxo de novas pessoas, surgiram novas ideias, novos anseios, novas propostas. Uma das novidades — que pode ser vista desde a capa, até a última página desta edição — é a renovação da identidade visual da Primeiros Estudos, passando pela logo, pelo design da capa e pela diagramação. Ao olharmos atentamente para a logo, elemento central da identidade visual, vemos que ela constitui-se pelo estudo da forma do algarismo “1”, revelando, pelos contornos, as retas e as curvas que o compõem — isto é, pela decomposição dos sentidos que emergem do nome da revista: Primeiros Estudos. Além disso, o “1” que está presente no espaço vazio da parte textual da logo, entre as letras “I” e “R”, é uma homenagem à antiga logo da revista que também continha esse elemento visual.

Nesta edição, entrevistamos Gersem Baniwa, antropólogo, filósofo, professor e, principalmente, liderança indígena do povo Baniwa. Se a situação do distanciamento social trouxe limitações, também ampliou algumas possibilidades. O formato digital nos deu a oportunidade de estabelecermos relações com pessoas em lugares muito além dos que poderíamos alcançar presencialmente. Perpassada por algumas dificuldades, técnicas mas não só, em meio a conexões e desconexões, a entrevista com Gersem Baniwa foi um momento de compartilhamento de saberes. A ele, estamos profundamente agradecidas. Sua presença nesta edição não é por acaso: o

objetivo dessa parceria é fortalecer os esforços — que partem sobretudo de fazeres antropológicos informados por ideias de simetria, equidade, decolonialidade, etc. — de desestabilizar relações tradicionais entre pesquisador-pesquisado, em favor de processos de produção de conhecimento que sejam coletivos e compartilhados, nos quais as múltiplas vozes da discussão possam todas ecoar e ser ouvidas. Com essa entrevista, reforçamos nosso compromisso com a diversidade. Abordamos interculturalidade, intercientificidade, práticas de educação indígena, e os desafios que a antropologia enquanto disciplina deve enfrentar para superar sua raiz colonial. Nas palavras de Gersem: “Não queremos estudar o homem, queremos estudar o universo, a natureza, o cosmos como um todo, é isso que nos interessa.”

O artigo *Era só uma mancha na lente* mostra-se, à primeira vista, bastante inusitado, na medida em que tenciona estabelecer uma ponte entre antropologia e ufologia. Não obstante, acaba por nos prender com seu encadeamento de ideias. O conceito de educação da atenção, conforme formulado por Tim Ingold (2001) e discutido largamente pelo autor do artigo, permite pensar os ufólogos e suas produções, especialmente as fotográficas. Questões são levantadas a respeito de quais saberes são legitimados, na medida em que, como afirma o autor, “os astrônomos só veem certas coisas porque as procuram”. O texto expande as fronteiras de sua reflexão para tematizar o conflito ontológico que surge a partir dos próprios saberes distintos, abrindo um novo universo de malhas de compreensão.

O último artigo da edição, *Além dos Milagres da Tenda*, traz Jorge Amado e, por intermédio da análise sociológica, argumenta que o livro *Tenda dos Milagres* (1969) é “uma união do real e fictício”, já que se trata de uma narrativa fictícia que expõe assuntos empíricos. Violência e apagamento histórico são alguns dos assuntos perceptíveis nas relações interculturais

construídas por Amado. Assim, o artigo busca salientar a dimensão política, além de atual, de uma obra que evidencia como o fantasma do colonialismo ainda assombra os países subdesenvolvidos e suas populações, que estão eternamente buscando ser um espelho dos seus colonizadores europeus e norte-americanos.

Além da entrevista e dos artigos, temos, nesta edição, a seção Intervenção Artística, com contribuição de Guido Negruzzi, intitulada "Então você é um arteiro: nomeando o inabarcável". Ali encontramos, além de uma reflexão sucinta do autor sobre os trabalhos artísticos que nos apresenta, uma seleção de suas fotografias, pinturas e ilustrações.

Em conclusão, esperamos que essa nova edição da Primeiros Estudos, que traz à baila uma riqueza de discussões nos campos das ciências sociais, anime reflexões, desperte curiosidades, fomente novos interesses, gere questionamentos e estimule ainda mais estudantes de graduação a participarem, como puderem, da produção de conhecimento. Tudo indica que a pandemia caminha para seu fim, mas ela ainda não acabou. Para contribuirmos com empreitadas científicas de compreensão e investigação do mundo, em suas múltiplas facetas, é preciso, sobretudo, estar presente — física e mentalmente. Assim, queremos não só agradecer a todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a publicação dessa edição, mas também pedir: continuem a se cuidar.

Equipe da Primeiros Estudos

Referências Bibliográficas

INGOLD, Tim. From the transmission of representations to the education of attention. In: WHITEHOUSE, H. The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography. Oxford: Berg Publishers, 2001, p. 113-153.

LEVY, Bel. Estudo analisa registro de óbitos por Covid-19 em 2020. FIOCRUZ, Manguinhos, 25 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-analisa-registro-de-obitos-por-covid-19-em-2020>>

Como citar

FUTEMA, Jéssica et al. Desmanche no ar. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 01, p. 05-10. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v10i1p5-10>

Além dos milagres da tenda:

a representação das relações interculturais no Brasil
a partir da obra de Jorge Amado

Pedro G. Ferreira*

Resumo: A publicação de *Tenda dos Milagres*, por Jorge Amado, propõe uma reflexão em torno das relações interculturais no Brasil. Remontando episódios do livro, este artigo debate a construção do protagonista e de sua produção literária contra a hegemonia do modelo europeu de conhecimento. A partir desta análise, é possível entender o ambiente no qual se insere Pedro Archanjo e as violências estruturais que Jorge Amado denuncia na sua obra, inspirada no contexto desigual e racista da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Literatura Brasileira; interculturalidade; colonialidade; Arte.

* Pedro G. Ferreira é compositor e graduando em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) na FGV-Rio. O presente artigo começou a ser desenvolvido durante o intercâmbio acadêmico na Universidade de Coimbra - Portugal - em 2019.
E-mail: pedroferreirafg@gmail.com.

Más allá de los milagros de la tienda:

la representación de relaciones interculturales en Brasil a partir de la obra de Jorge Amado

Beyond the miracles of the tent:

the representation of intercultural relations in Brazil through the work of Jorge Amado

Resumen: La publicación de *Tienda de los Milagros* de Jorge Amado trae al escenario literario un retrato de las relaciones interculturales en Brasil. Reuniendo los episodios del personaje principal, este artículo analiza la obra literaria de Amado frente a la supremacía del modelo europeo. Por lo tanto, al estudiar el ambiente en el que Archanjo produce su obra, es posible comprender la violencia estructural que Jorge Amado expone a través de ejemplos reales de la historia brasileña.

Palabras clave: Literatura Brasileña; interculturalidad; colonialidad; Arte

Abstract: The publishing of *Tent of Miracles* by Jorge Amado brings to the literary scene a portrait of the intercultural relations in Brazil. By reassembling the episodes of the main character, this article analyzes his literary works against the European model's supremacy. Hence, by studying the environment in which Archanjo produces his work, it is possible to understand the structural violence that Jorge Amado exposes through real examples in Brazilian history.

Keywords: Brazilian literature; interculturality; coloniality; Art.

1. Introdução

Este artigo analisa a representação das relações interculturais na obra *Tenda dos Milagres* (1969) de Jorge Amado. Por meio de uma revisão sobre a biografia do autor, a primeira parte do artigo insere o livro na trajetória política de Amado, associando suas produções literárias a seus interesses políticos. A partir do princípio de que a obra de Jorge Amado não parte do abstrato, mas sim das observações do cotidiano baiano, como descrito pelo próprio autor (OLIVIERI-GODET, 2014), a primeira parte finaliza com uma apresentação da trama de *Tenda dos Milagres*. Em seguida, o artigo aborda a construção do personagem Pedro Archanjo ao longo do livro, usando como exemplos as histórias que se desenvolvem nos dois tempos narrativos da obra. O conflito entre a concepção do protagonista enquanto líder popular ou intelectual letrado moldam a descoberta de relações de poder na obra.

Por meio da análise da obra de Santiago (1978) é possível observar o protagonista Pedro Archanjo como um escritor marginalizado que desenvolve em suas pesquisas um discurso contrário a hegemonia dos modelos europeus. Seu conflito com o professor Nilo Argolo ao longo do livro deixa claro o processo de desenvolvimento do protagonista a partir do que Santiago (1978) define o “entre-lugar” do escritor latino-americano. A postura crítica de Archanjo, buscando compreender as bases contra a quais está se manifestando nos leva a perceber uma estrutura repressora.

Para entender as relações de opressão inseridas no texto, o artigo se volta para uma análise dos conceitos de interculturalidade por Walsh (2009). Explicando as bases da autora, fica possível identificar uma relação de interculturalidade funcional entre os personagens que representam a elite baiana e as classes mais pobres. Segundo Walsh (2009), este tipo de relação entre culturas busca manter

as lógicas neoliberais, promovendo o apagamento dos personagens da cultura marginalizada e absorvendo apenas o que gera lucro e estabilidade a elite. Inserida no desenvolvimento das celebrações do centenário de Pedro Archanjo, interculturalidade funcional é vista através do exemplo do seminário sobre o apartheid, que é cancelado após a ordem dos empresários de Salvador.

Por fim, o artigo se volta para um estudo sobre a violência estrutural relatada no livro, que se manifesta também nas forças policiais. Usando como base alguns trechos da obra que mostram a brutalidade do delegado Pedrito Gordo com os terreiros de candomblé em Salvador, o artigo, por meio do texto de Quijano (2005), mostra o debate sobre a manutenção das práticas de violência coloniais na sociedade baiana descrita por Jorge Amado. Concluindo, tendo em vista que a obra de Amado traz consigo referências da realidade – que são evidenciadas neste artigo – é possível compreender, através destes episódios, a representação da realidade brasileira.

2. A obra de Jorge Amado e Tenda dos milagres

Esta seção se concentra em explorar a biografia de Jorge Amado e a inserção de suas obras no contexto histórico brasileiro. Nascido em agosto de 1912 no município de Itabuna, no sul da Bahia, Jorge Amado publicou seu primeiro livro em 1931. O livro *O país do Carnaval* (1931) foi assinado sob o pseudônimo de Y. Karl e narra a história de Paulo Rigger, um brasileiro que retorna ao país após estudar Direito na capital francesa (SOARES, 2013). A partir da união com outros intelectuais em Salvador, Rigger discute questões sobre a política brasileira e o rumo do país. O livro pode ser lido como um romance de formação (SCHWARCZ; SELTZER GOLDSTEIN, 2009, p. 13), no sentido de ser uma obra que busca construir a identidade do autor.

As primeiras obras de Jorge Amado se inserem no contexto de uma produção literária regionalista, que conta com os exemplos de Graciliano Ramos e José Lins do Rego. Como parte da estética, o engajamento político se demonstrava na exposição da realidade periférica nordestina (OLIVIERI-GODET, 2014). A partir do intermédio de Rachel de Queiroz, Amado ingressou no Partido Comunista do Brasil (PCB) em 1932 e assumiu uma posição de destaque, tendo como função ser o promotor do romance proletário no Brasil (SANTANA, 2020). Nesta nova proposta, o autor publicou *Cacau* (1933), um livro que descreve a vida do trabalho nas plantações de cacau em Ilhéus, Bahia. A conjunção entre experiências vividas por Amado e o retrato da realidade brasileira começa a aparecer na obra do autor a partir desse romance e continuará ao longo de outros livros como *Suor* (1934) que, com forte inspiração socialista, desenvolve a vida dos moradores de um prédio localizado no Pelourinho, na cidade de Salvador.

Assim como nos romances anteriores, a publicação de *Mar Morto* (1936) revelou uma narrativa da relação entre uma comunidade e seu entorno. Como descrito por Rossi (2004), a história de Guma – condutor de saveiros em Salvador – expõe uma dramaticidade e um lirismo, que destoam dos demais livros do autor. Ainda segundo Rossi (2004, p. 187), Amado se apropria da linguagem para estabelecer seu ideário comunista em *Mar Morto*. A militância também pode ser observada ativamente em *Jubiabá* (AMADO, 1935), por meio da história de Antônio Baluduíno, um jovem negro do morro do Capa-Negro que descobre o engajamento político no movimento proletário.

A literatura amadiana desenvolve ainda na narrativa de Pedro Bala, em *Capitães de Areia* (1937), o relato da sobrevivência dos jovens moradores de rua na cidade de Salvador. O romance pode ser visto como uma reafirmação das qualidades da juventude brasileira: a coragem, a força frente a adversidade e a criatividade (SCHWARCZ; SELTZER

GOLDSTEIN, 2009). Junto a isso, na figura do protagonista vê-se também o engajamento político em apoio aos proletários.

De acordo com Coutinho (1990), em 1956, no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, Jorge Amado reviu suas concepções ideológicas e abandonou a estética do realismo socialista¹, a partir da denúncia de práticas stalinistas. A partir de seu afastamento, Coutinho (1990) destaca o enriquecimento do realismo na construção dos personagens de Jorge Amado. Marcando esta nova imersão artística, o livro Gabriela, cravo e canela (1958) abordou o romance sem deixar de tratar dos problemas da realidade brasileira (OLIVIERI-GODET, 2014). A nova fase de Jorge Amado se desenvolve ainda mais na narrativa de Tenda dos Milagres (AMADO, 1969), que marca um retorno do autor às matrizes urbanas em sua obra, novamente evidenciando a luta contra o racismo no estado da Bahia.

A publicação de Tenda dos Milagres, em meio a recente promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), traz o enredo da vida e legado de um antropólogo chamado Pedro Archanjo, que produz ensaios sobre o folclore baiano e suas origens africanas. Durante a obra, Amado descreve a importância do personagem James D. Levenson – um renomado professor norte-americano e ganhador do prêmio Nobel – na conscientização do trabalho de Archanjo pela sociedade baiana. A partir da construção de dois planos narrativos – o presente e o passado – o livro evidencia a comparação entre a biografia do personagem principal e a narrativa construída pelos representantes das elites para as celebrações.

Em seu artigo, Brignoni (2014) analisa os dois planos, dividindo as vozes narrativas entre um narrador heterodiegético e o narrador-personagem, representado por

1. O realismo socialista foi a doutrina oficial do regime soviético. Entre 1948 e 1954, principalmente, a vertente proposta por Andrey Zhdanov determinou recomendações para a produção de obras artísticas que contivessem diretrizes socialistas. Influenciando diversos artistas brasileiros, fosse na música ou na literatura, o manifesto de Zhdanov expunha a necessidade de personagens populares com uma linguagem direta que pudesse evidenciar a luta de classes dentro da narrativa artística.

Fausto Pena, um jornalista que no início do livro é convidado por James D. Levenson para produzir a biografia de Pedro Archanjo. Por meio dos capítulos narrados por Pena, observam-se representações de uma elite intelectual que entra em conflito constante com as classes mais pobres da sociedade baiana. Junto a isto, é possível também observar a manifestação da cultura africana e diversos episódios de preconceito e abusos de poder.

Descrito pelo próprio autor como o livro no qual tudo está dito de uma forma mais explícita, Tenda dos Milagres já foi analisado por diversas óticas, como por exemplo pelas suas teorias raciais (SPERB, 2013) ou pela relação entre o real e o fictício no texto literário (BORGES, 2007). Este trabalho interpretará a obra pelas suas abordagens interculturais e a relação de dependência da sociedade brasileira. Portanto, inicialmente é preciso compreender a construção do personagem principal, Pedro Archanjo, a partir das suas relações com o seu entorno.

3. A construção do personagem Pedro Archanjo

Pedro Archanjo é um homem que se autointitula mulato e é descrito como uma figura de grande renome entre as classes mais pobres da Bahia. Conhecido também como Ojuobá – que significa os olhos de Xangô –, Archanjo possui uma forte conexão com as culturas afrianas em Salvador. Sua jornada entre diversos trabalhos ganha maior destaque durante seu período como bedel na Faculdade de Medicina da Bahia, onde inicia a escrita de sua obra sobre os folclores baianos e o mito da harmonia racial. Junto a seu companheiro Lídio Corró, Archanjo é dono de um dos cenários centrais da capital baiana: a Tenda dos Milagres, localizada no Tabuão, nº60. Nela, os dois personagens constroem diversas peças artísticas e ritualísticas aos Orixás, além de realizarem festividades e rituais.

Para além da figura de Pedro Archanjo, Brignoni (2014) ressalta a importância dos personagens secundários e das tramas que desde o início do livro relatam a resistência da cultura baiana contra o aparato de repressão estatal. É o caso do Afoxé Filhos da Bahia, que mesmo após a proibição pela Secretaria de Polícia, decide realizar seu desfile. Como se lê no trecho a seguir, Archanjo assume uma postura de liderança para que a manifestação cultural possa acontecer:

“Mas, de repente, Pedro Archanjo, simples guerreiro de Palmares e chefe da baderna, susteve a maratona e começou a rir, a rir às bandeiras despregadas, um riso alto, claro e bom de quem rompera a ordem injusta e proclamara a festa; abaixo o despotismo, viva o povo, límpido e infinito riso de alegria, fit-ó-fó, fit-ó-cu, viva e viva, vivoô!” (AMADO, 1969, p. 67)

Como resposta ao evento, o jornal local em 1903 escreve uma nota em que critica o Afoxé Filhos da Bahia, deixando claras as suas diretrizes eugenistas. A denúncia no romance de Jorge Amado ressalta as ações em prol de políticas eugenistas, presentes na realidade brasileira na primeira metade do século XX. Segundo Smaniotto (2012), a eugenia, em suas duas principais formas, esteve presente nos debates da elite brasileira, fosse pelo branqueamento e a higienização – chamada eugenia positiva – ou pelas propostas de esterilização dos degenerados – a eugenia negativa. Por meio de uma referência a este momento histórico no Brasil, Jorge Amado demonstra um primeiro exemplo do conflito entre o povo negro e a elite baiana.

“A autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o abominável sambe, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização, bradava o Jornal de Notícias. [...]”

Se alguém julgar a Bahia pelo Carnaval, não pode deixar de colocá-la a par da África e note-se para nossa vergonha que aqui se acha hospedada uma comissão de sábios austríacos, que naturalmente, de perna engatilhada, vai registrando esses fatos, para divulgar nos jornais da culta Europa.” (AMADO, 1969, p. 70)

Em contraste com a imagem de um líder popular, Pedro Archanjo é descrito durante o planejamento das celebrações de seu centenário como um homem letrado que possui diversas conquistas profissionais como legado. Um exemplo desta dicotomia na construção do protagonista é o episódio da bolsa de estudo ofertada pela marca de cachaça Crocodilo. O prêmio se voltava a estudantes do Ensino Fundamental e contava com uma bolsa para todo o Ensino Médio em boas escolas da Bahia. No entanto, para a divulgação do processo foram necessárias três etapas de preparação: 1) Uma biografia curta sobre Pedro Archanjo escrita por Professor Calazans, um amigo de Archanjo; 2) O relatório da Agência Doping, empresa contratada para a divulgação e 3) As informações oferecidas pelas professoras em sala de aula.

“Entra com o pequeno texto que devemos fornecer às professoras para que possam contar algo sobre Archanjo aos meninos. Meia página, no máximo uma, breve notícia biográfica do nosso herói, que as mestras estudarão, transmitindo depois às crianças uma ideia de quem foi Archanjo. Os meninos a interpretarão cada qual à sua maneira. Não é uma beleza? É esse texto que queremos lhe pedir, ou melhor: lhe encomendar.” (AMADO, 1969, p. 169)

Dando início ao projeto, o Professor Calazans escreve um texto breve, apontando os principais eventos da vida de Archanjo. Entre outras informações, Calazans dá destaque a formação autodidata em antropologia, etnologia e sociologia e aos estudos das línguas francesa, inglesa e espanhola. Filho de um recruta de guerra, Archanjo ainda é descrito no texto como

um ardente defensor da miscigenação:

“Outros dados: mulato, pobre, autodidata. Ainda rapazola engajou-se grumete em navio de carga. Viveu alguns anos no Rio de Janeiro. Ao voltar à Bahia, exerceu o ofício de tipógrafo e ensinou primeiras letras, antes de empregar-se na Faculdade de Medicina, emprego que veio a perder, após tê-lo exercido durante cerca de trinta anos, devido à repercussão de um de seus livros. Músico amador, tocava violão e cavaquinho. Participou intensamente da vida popular.” (AMADO, 1969, p. 171)

A partir deste texto produzido como base para a obra publicitária, a Agência escreve um relatório que sacraliza Archanjo e o define como um homem que, desde jovem, viajou o mundo, estabelecendo contato com diversas culturas. É possível notar a caracterização de Pedro Archanjo como um homem letrado, como disposto no trecho abaixo:

“Durante a juventude, levado pelo desejo de aventura, viajou como embarcado, percorrendo o mundo. Em Estocolmo, conheceu a bela escandinava que foi o grande amor de sua vida.

De volta à Bahia, ingressou na Faculdade de Medicina e ali, durante cerca de trinta anos, encontrou o ambiente propício aos estudos e trabalhos que projetaram seu nome de cientista e escritor” (AMADO, 1969, p. 172)

Nota-se na escrita do relatório da Agência a presença de uma dubiedade com relação a posição de Pedro Archanjo na Faculdade de Medicina. Por meio do texto, é possível compreender que, na verdade, o protagonista do romance esteve academicamente presente na Faculdade durante os seus trinta anos. Esta hipótese se confirma na preleção realizada pela professora Dida Queiroz, que anuncia o concurso para seus alunos do terceiro grau na escola pública Jornalista Giovanni Guimarães, no Rio Vermelho:

O pai de Pedro Archanjo foi general na Guerra do Paraguai e morreu lutando contra o tirano Solano Lopez que atacou nossa Pátria. [...] Fez vestibular para a Faculdade de Medicina, onde, após colar grau, foi professor durante mais de trinta anos.

[...] O exemplo de Pedro Archanjo nos ensina como um menino pobre, se tiver disposição e estudar de verdade, pode ingressar na alta sociedade, ensinar na Universidade, ganhar muito dinheiro, viajar à beça e vir a ser uma glória do Brasil. É só ter força de vontade e não fazer malcriação à professora. Vocês agora vão escrever o que acharam de Pedro Archanjo, mas antes vamos gritar com o Gaiato Crocodilo que oferece as bolsas: Viva o imortal Pedro Archanjo!" (AMADO, 1969, p. 175)

Como exemplo da hipótese discutida acima, o trecho destaca a transformação da figura de Pedro Archanjo em um homem que, através do mérito, conseguiu o sucesso profissional. É possível perceber também a mudança na figura paterna de Pedro Archanjo, que passa de um recruta no exército para, enfim, um general que liderou as tropas brasileiras contra Solano Lopez. Para evidenciar o final deste processo, Amado escolhe exemplificar a recepção deste discurso na redação de um dos alunos, Rai, em que descreve Archanjo como um órfão que fugiu para os Estados Unidos e, anos depois, retornou ao Brasil para “contar histórias de bichos e de gente” (AMADO, 1969, p. 175). Tendo em vista esta discrepância entre as duas visões sobre o protagonista de Tenda dos Milagres, é importante compreender a obra de Pedro Archanjo inserida no contexto baiano.

4. A obra de Archanjo e o entre-lugar do escritor

Examinaremos a representação do papel do escritor no contexto baiano através da construção do personagem Pedro Archanjo. Inserido na esfera de uma produção artística marginal, Archanjo pode ser lido sob a ótica de Santiago

(1978)². Segundo o autor, o processo de consolidação da obra latino-americana tem como base a compreensão da impossibilidade de reverter os processos colonizadores, o que indica a influência estrutural dos países europeus na cultura da América Latina. Portanto, o escritor latino-americano, de acordo com Santiago (1978), deve assumir uma postura ativa na sua escrita para que se projete contra a hegemonia dos países do norte global. Essa postura é obtida através da falência do método de pesquisa que é conduzido usando como base a consulta somente às fontes e influências europeias. Santiago (1978) ainda relata que a metodologia usada pela América Latina leva as produções a ficarem como Dom Quixote, em busca do poder e da glória que advêm de uma sociedade colonialista – ou neocolonialista. O que se tira dessa experiência é uma condição parasitária ao escritor latino-americano, que se mantém aprisionado ao prestígio dessa referência do norte global.

Com a falência do método tradicional, o escritor latino-americano buscaria novas influências que aguçariam o seu discurso crítico. Assim como no processo de antropofagia (DE ANDRADE; TELES, 1976), o artista entende que a sua postura é um entre-lugar, ou seja, se forma a partir do conflito com a influência externa. A releitura das manifestações europeias leva a arte latino-americana a uma ressignificação da hierarquia cultural. É possível entender Pedro Archanjo como um escritor inserido neste caso à medida em que se observa que a partir de sua obra é estabelecido um conflito com as referências dominantes no cenário de Tenda dos Milagres. A representação do personagem Nilo Argolo que, em 1901, publica *A degenerescência psíquica e mental dos povos mestiços* – o exemplo da Bahia, está tão associada ao atraso sócio-econômico brasileiro quanto à concepção de inferioridade do negro frente o branco-europeu (LIMA DE OLIVEIRA, 2006).

2. Para além da chave latino-americana, é importante sempre ressaltar a presença de Jorge Amado no âmbito brasileiro, onde produziu suas críticas sociais através da literatura. A relação de Amado com o Partido Comunista e suas diretrizes, a sua construção de personagens e a abordagem de questões sociais tiveram um papel crucial na arte brasileira. A análise deste artigo insere Amado em uma lógica maior, a latino-americana, que por muitas vezes pode ser alijada da cultura e do pensamento brasileiros, quando, na verdade, estão extremamente interligados.

Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio. É nesta qualidade que elas serão matéria e problema para a literatura” (SCHWARZ, 1930)

Archanjo, estabelecendo o conflito direto com Argolo, publica em 1928 o livro Apontamentos sobre a mestiçagem nas famílias baianas, ainda com poucos volumes impressos. Mesmo com a baixa tiragem, um debate em torno da tese de Archanjo chega ao contexto da Faculdade de Medicina, que, segundo Jorge Amado, estava repleta de discursos de preconceito e ódio.

Nos começos do século, a Faculdade de Medicina encontrava-se propícia a receber e a chocar as teorias racistas pois deixara paulatinamente de ser o poderoso centro de estudos médicos fundado por Dom João VI, fonte original do saber científico no Brasil, a primeira casa dos doutores da matéria e da vida, para transformar-se em ninho de subliteratura, da mais completa e acabada, da mais retórica, balofa e acadêmica, a mais retrógrada. Na grande escola desfraldaram-se então as bandeiras do preconceito e do ódio. (AMADO, 1969, p. 136)

A descrição de Amado nos leva a compreender a posição de Nilo Argolo dentro da instituição. Além disso, é possível também destacar a postura de Pedro Archanjo que, simbolicamente, disputa um espaço – enquanto representa uma produção marginalizada – com as concepções europeias sobre raça.

“Enterrou o racismo na vergonha da anticiência, sinônimo vil de charlatanice, de reacionarismo, arma de classes e castas agonizantes contra a indomável marcha. Se não terminou com os racistas- sempre haverá imbecis e salafrários em qualquer tempo ou sociedade -, Pedro Archanjo os marcou a ferro e a fogo, apontando-os na rua, eis, meus bons, os antibrasileiros, e proclamou a grandeza do Mestiço. Oh, que ousada opinião” (AMADO, 1969, p. 138)

Neste trecho, enquanto assume a potência da obra produzida por Pedro Archanjo no conflito contra a hegemonia europeia e as práticas racistas, Jorge Amado denota também sua aproximação com o protagonista. No entanto, para buscar a validação enquanto escritor, Archanjo tem suas obras enviadas a diversas referências mundiais dos estudos sociais. São elas: Biblioteca Nacional do Rio, a Universidade de Columbia, Nova York, a Universidade de Sorbonne, Paris, e a Universidade de Coimbra, em Portugal. A partir desta notoriedade, ainda incipiente, Amado descreverá um conflito direto entre Archanjo e Argolo no espaço da Faculdade de Medicina. Nilo Argolo, assumindo uma postura hierárquica superior, busca através de sua fala marcar a distância entre ele e Pedro Archanjo.

“- Você confunde batuque e samba, hórridos sons, com música; abomináveis calungas, esculpidos sem o menor respeito às leis da estética, são apontados como exemplos de arte; ritos de cafres têm, a seu ver, categoria cultural. Desgraçado deste país se assimilarmos semelhantes barbarismos, se não reagirmos contra esse aluvião de horrores. Ouça: isso tudo, toda essa borra, proveniente da África, que nos enlameia, nós a varremos da vida e da cultura da Pátria, nem que para isso seja necessário empregar a violência” (AMADO, 1969, p. 144)

Mais uma vez, o que se observa na obra de Jorge Amado corresponde a uma corrente de pensamento real. Em Gobineau a mestiçagem poderia ser vista como a junção de elementos “superiores” com outros considerados “inferiores”, fortalecendo o que se constituía como “fraco” e desestabilizando as “melhores características” da cultura branco-europeia (LIMA DE OLIVEIRA, 2014). Como descrito por Lima de Oliveira (2014, p. 43), a presença de Archanjo na Faculdade de Medicina, o “templo da ciência” é um destaque pelo protagonista ser detentor de uma racionalidade contra os intelectuais da tradição evolucionista. Caracterizado como um

herói, Archanjo trava uma espécie de batalha inglória para a reformulação da identidade nacional. Fica claro no texto de Amado que, por mais difícil que este conflito seja, Archanjo recebe o apoio das classes mais pobres. O trecho a seguir destaca uma parte cantada por um repentista que, nas ruas de Salvador, faz um elogio ao poder de Pedro Archanjo enquanto intelectual.

Aos leitores apresento

Um tratado de valor

Sobre a vida da Bahia

Mestre Archanjo é seu autor

Sua pena é o talento

E sua tinta a valentia" (AMADO, 1969, p. 134)

A construção do personagem de Pedro Archanjo conta ainda com um estudo sobre as obras antropológicas da época, que servem como influência para o protagonista ao longo de seus estudos. Retomando o que é descrito em Santiago (1978), Archanjo utiliza a sua escrita de modo consciente, buscando referências como o antropólogo Franz Boas e suas teses sobre as interpretações sobre culturas, Alexandre Dumas e Gobineau (LIMA DE OLIVEIRA, 2014). Sua bagagem cultural, que se expande ao longo do livro, é desenvolvida a partir do conflito com Nilo Argolo, o que chama a atenção de Pedro Archanjo para a necessidade de melhor estruturação do seu intelecto. Assim como o escritor latino-americano de Santiago (1978), Archanjo assume as influências dos conhecimentos do norte global para, enfim, ressignificá-las dentro da sua esfera. A partir deste entendimento sobre o personagem de Jorge Amado, pode-se debater a narrativa construída em torno da sua figura no contexto das comemorações do seu centenário.

5. A esfera de produção do centenário de Pedro Archanjo

Uma vez estudada a constituição do protagonista Pedro Archanjo, podemos analisar a formulação do seu centenário de nascimento a partir deste conflito entre as duas narrativas sobre sua biografia. De um lado, mostra-se o Pedro Archanjo como um líder social, que luta contra as concepções racistas da Faculdade de Medicina, enquanto do outro aborda-se a história de Pedro Archanjo alijada de suas posições políticas, transformando-o em um pesquisador da cultura e da culinária baiana. Como descrito no livro de Santos (2012) as relações sociais são sempre culturais e políticas, acima de tudo. Deste modo, qualquer conhecimento pode ser observado sob a ótica contextual. No entanto, o que se nota é a reprodução de um modelo único, hegemônico, de conhecimento que parte de um Norte global, como descreve o autor. O epistemicídio, ou seja, a supressão de conhecimentos externos a este modelo único está representada na narrativa de Jorge Amado (1969). A sobreposição dos pensamentos do Norte aos pensamentos marginais (WALSH, 2007) é representada nas obras de Pedro Archanjo. A estrutura tradicional de pensamento rebate, segundo Catherine Walsh (2007), agressivamente a ascensão de novos métodos de pensamento. Ela afasta os pensadores a uma área marginalizada que, segundo os métodos tradicionais, não chega a ser incluída na concepção de intelectual. Enquanto Walsh (2007) em seu artigo analisa a cultura andina, aqui será estudada a cultura baiana pela mesma ótica. Segundo ela, a minoria marginalizada tem a capacidade de ressignificar os conceitos de intelectualidade, incluindo neles os movimentos indígenas e africanos (REINAGA, 2001).

Jorge Amado (1969) em Tenda dos Milagres aproveita a construção de seu personagem central para fazer o elogio do saber que emana do povo presente nas suas expressões

culturais das tendas de Salvador.

“Os poetas populares, sobretudo os fregueses da oficina de Lídio Corró, não perderam a ocasião e glosaram a pendência entre os catedráticos e mestre Archanjo, assunto de primeira:

Deu-se grande alteração

No Terreiro de Jesus

Uns seis ou sete folhetos pelo menos foram publicados no decorrer dos anos, comentando os acontecimentos. Todos a favor de Archanjo. Seu primeiro livro mereceu versos e palmas de Florisvaldo Matos, repentista de caloroso público em festas de aniversário, batizado e casamento” (AMADO, 1969, p. 134)

De acordo com o trecho, pode-se concluir que a figura de Pedro Archanjo é uma representação de uma intelectualidade marginal, afastada do modelo tradicional acadêmico. Durante a celebração de seu centenário, o protagonista – já falecido – tem sua imagem modificada no capítulo que Amado chamou De como a sociedade de consumo promoveu as comemorações do centenário de Pedro Archanjo, capitalizando-lhe a clória, dando-lhe sentido e consequência. Pelo título, é possível deduzir que a história de Archanjo será monetizada ao longo do capítulo. Inicialmente, a celebração do centenário contaria com os seguintes eventos:

“a) uma série de quatro cadernos especiais do J.C., publicados nos quatro domingos precedentes ao 18 de dezembro, exclusivamente sobre Archanjo e sua obra; colaboração dos nomes mais representativos não só da Bahia, mas de todo o Brasil. Os próprios anúncios (...) serviriam à glorificação do nome de Archanjo. (...)”

b) Um seminário de estudos, posto sob a égide de Pedro Archanjo, a realizar-se na Faculdade de Filosofia, tendo como tema: A democracia racial no Brasil e o apartheid – afirmação e negação do humanismo. A proposta do seminário provinha do professor Ramos, do Rio de Janeiro, em carta ao doutor Zezinho...” (AMADO, 1969, p. 105)

Os projetos em torno da celebração buscavam nacionalizar a sua contribuição para a cultura brasileira, como descrito no início do capítulo. Expandindo a imagem de Archanjo para além do estado da Bahia, são chamados professores de todo o país para escrever textos, assim como anúncios, que estabeleceriam Pedro Archanjo enquanto cânone da cultura nacional. Como parte desta celebração, a Faculdade de Filosofia abordaria em seu seminário o tema da democracia racial brasileira e o apartheid a partir da obra de Archanjo. Este evento representaria a intersecção do debate popular promovido pelo protagonista com o ambiente acadêmico. No trecho a seguir, vê-se a profundidade da imagem de Archanjo dentro do debate sobre raça no Brasil.

“Pedro Archanjo é mestre e exemplo da grandeza da solução brasileira do problema das raças: a fusão, a mistura, o caldeamento, a miscigenação – e para honrar sua memória, por tantos anos relegada ao esquecimento, nada mais indicado do que um conclave de sábios no qual se afirme mais uma vez a tese brasileira e se denuncie os crimes do apartheid, do racismo, do ódio entre os homens” (AMADO, 1969, p. 105)

No entanto, ao longo do capítulo algumas mudanças são realizadas no plano original de seminários, até que em um determinado momento um conflito é apresentado entre os personagens de Doutor Zezinho, um dos organizadores das comemorações, e o Professor Azevedo, responsável pelo seminário na Faculdade de Filosofia. Sob a justificativa de que a conjuntura não era favorável para um evento que tratasse

daquele assunto, Doutor Zezinho propõe que o seminário seja cancelado. Azevedo, na tentativa de defender a manutenção do evento, argumenta que as lutas raciais no Estados Unidos e na África mostram a urgência do debate sobre o apartheid e a democracia racial. O trecho a seguir destaca o discurso de Doutor Zezinho com relação a realização do evento:

Vou lhes revelar algo, algo muito confidencial: a diplomacia brasileira neste preciso instante está trabalhando num acordo de grandes proporções com a África do Sul. (...) Como então reunir os sábios brasileiros para que eles baixem o pau no apartheid, ou seja, na República da África do Sul? Não vou sequer me referir aos Estados Unidos, aos nossos compromissos com a grande nação americana. Exatamente quando aumentam suas dificuldades com os negros, também nós vamos mandar-lhe lenha? (AMADO, 1969, p. 115)

.Na leitura do trecho do capítulo fica em destaque, ainda, o compromisso com a nação americana, no que Zezinho relata: “Não vou sequer me referir aos Estados Unidos, aos nossos compromissos com a grande nação americana”. A consagração de Archanjo enquanto intelectual baiano passa, inicialmente, pela reafirmação de um intelectual americano – como descrito no início do livro – e só acontece, como visto acima, pela validação da elite financeira baiana junto aos ideais norte-americanos. Esta dicotomia entre as culturas populares e de elite nos leva a aprofundar o estudo sobre a relação intercultural (VIAÑA; TAPIA; WALSH, 2009). Segundo Walsh (2009) existem três tipos de concepção sobre o contato entre culturas na América Latina. A primeira delas, a relacional, observa a interculturalidade como um fato inerente a existência da América Latina. Partindo do contato entre as sociedades indígenas e chegando às afrodescendentes e brancas, este tipo de interculturalidade constituiria a natureza latino-americana, segundo a autora. Porém, ela implica o esquecimento dos conflitos e da dominação inseridos no

processo colonial. Através desta concepção são encobertas as estruturas de uma sociedade pautada na violência em prol de um sentido falsamente positivo no contato entre estas culturas.

A segunda perspectiva, funcional, reconhece a diversidade cultural, mas estabelece limites para a sua absorção na estrutura social. Em outras palavras, esta interculturalidade assume que o sistema existente deve manter a assimetria e as desigualdades sociais, sem questionar quaisquer bases da lógica neoliberal³. Por consequência, esta concepção gera uma dominação pautada na comercialização, monetização das culturas, excluindo os grupos historicamente dominados do protagonismo.

Como observado no texto, a relação entre o capital e as celebrações nos leva a concluir a existência de uma interculturalidade funcional na relação com o legado de Pedro Archanjo. A partir da filtragem dos conceitos de Archanjo, são retiradas as suas causas e histórias individuais, levando o personagem a assumir uma nova figura pública. O episódio de construção dessa figura ao longo da narrativa das bolsas de estudo, como citado anteriormente, deixa clara a aproximação com um personagem que poderia ter sido facilmente um homem europeu. Pedro Archanjo se torna, pouco a pouco, um exemplo de mérito dentro da perspectiva funcional da interculturalidade.

Portanto, fica evidente que junto a aproximação do modelo europeu de intelectualidade, há um afastamento da cultura negra na qual Pedro Archanjo está inserido. Este apagamento sofrido pelo protagonista também é observado de forma mais ampla ao longo de Tenda dos Milagres, como será visto a seguir.

6. Os efeitos da colonialidade e sua violência estrutural

3. Como destacado por Bitar (1988), o século XX conta com a disseminação do debate sobre desenvolvimento na América Latina. Como parte deste movimento, o neoliberalismo pregava estratégias de “ajuste estrutural” (BITAR, 1988, p. 45), através do desencadeamento dos câmbios, políticas liberalizadoras, estimulando a privatização de empresas públicas. O esquema conceitual, como denominado pelo autor, se contrapôs ao enfoque estruturalista, vigente na América Latina até então. Vale destacar que, com relação a obra de Jorge Amado, a conceitualização de neoliberalismo se encontra em um espectro temporal adiante. Contudo, o papel social exercido pelas

Os traços da violência estrutural na obra de Jorge Amado se manifestam tanto através da negligência quanto de uma agressão direta às manifestações religiosas expostas no livro. As ondas de crime contra as culturas africanas estão representadas de maneira mais intensa na figura do delegado Pedrito Gordo.

“Na cidade, o delegado Pedrito Gordo soltara a malta do terror com carta branca: invadir terreiros, destruir pejis, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e iaôs, iyakekerês e iyalorixás. Vou limpar a Bahia dessa imundície! Deu ordens escritas aos soldados da polícia, organizou a escolta de bandidos, partiu para a guerra santa” (AMADO, 1969, p. 226)

elites estão enquadrados nos mesmos moldes que, posteriormente, seriam concebidos na crítica de Walsh (2007).

Mais do que puramente ficcional, a história de Pedrito Gordo é baseada na vida de Pedro de Azevedo Gordilho, delegado amplamente conhecido pela sua perseguição aos terreiros de candomblé e umbanda durante os anos 1920. Por meio da leitura de pensadores catedráticos do início da década de 1920, Pedrito Gordo é caracterizado por Jorge Amado como “um jovem que aprendera que negros e mestiços possuem natural tendência ao crime, agravada pelas práticas bárbaras do candomblé, das rodas de samba, da capoeira, escolas de criminalidade a aperfeiçoar quem já nascera assassino, ladrão, canalha” (AMADO, 1969, p. 229). Amado continua

“A Branco, baiano, vacilando entre o loiro e o sará, o delegado Pedrito considerava a exibição de tais costumes monstruoso acinte às famílias, achincalhe à cultura, à latinidade de que tanto se orgulhavam intelectuais, políticos, comerciantes, fazendeiros, a elite” (AMADO, 1969, p. 229)

A aproximação entre o delegado e o professor Nilo Argolo acontece durante o mesmo capítulo, quando o oficial discursa defendendo que os “mestres afirma a periculosidade da negralhada, é a ciência que proclama guerra às suas práticas antissociais” (AMADO, 1969, p. 230). O professor, em outro

trecho do capítulo, afirma que a perseguição de Pedrito Gordo se tratava de uma “guerra santa, cruzada bendita” (AMADO, 1969, p. 230). A perseguição sistemática chega ao ponto de assassinar o filho de santo Manuel de Praxedes após a destruição de seu terreiro.

O processo de violência estrutural descrito em Tenda dos Milagres pode ser lido como marcas de um colonialismo, uma parte da estrutura que manteve a dominação e a hierarquia racial (MIGNOLO, 2005). Com as expansões marítimas do século XVI, a era moderna estabelece uma hierarquia que, acima de tudo, é racial. O colonialismo, como marca da permanência desta hierarquia, foi além da independência política e funcionou como estruturação das sociedades colonizadas:

“O fato está na ideia de que no começo da colonização da América, europeus associavam trabalho não assalariado com as raças dominadas, por serem consideradas raças inferiores.” (MIGNOLO, 2005, p. 538)

A classificação racial conduz a sociedade a uma hierarquização de identidades onde inicialmente cabem os privilégios aos brancos. A reprodução deste histórico nos leva, segundo o autor, a constituição de uma realidade eurocêntrica, que reserva os espaços de protagonismo aos europeus, delimitando o trabalho braçal às comunidades marginalizadas. Por mais que à época das independências grande parte dos países latino-americanos possuíssem a maioria da população composta por índios, negros ou mestiços, é na continuidade deste processo de colonialidade que a organização social do novo estado mantém o dominado em seu estado inferior. A minoria branca, que representava a elite durante o período colonial, assume a figura da metrópole dentro das colônias. A colonialidade, como descrita por Quijano (2005) está nesta dependência aos moldes europeus. Manifestada pelo poder

estatal, ela demonstra sempre a sua superioridade frente as manifestações culturais marginalizadas.

“Uma tentativa sempre frustrada de homogeneização cultural pelo genocídio cultural de índios, negros e mestiços, como visto no México, Peru, Equador, América Central e Bolívia.

A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a real discriminação e dominação colonial de negros, como no Brasil, Colômbia e Venezuela. É com dificuldade que alguém reconhece seriamente um verdadeiro cidadão da população de origem africana nestes países, apesar das tensões raciais e conflitos não serem tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos” (MIGNOLO, 2005, p. 568)

Como exposto no trecho acima, a tentativa de homogeneização cultural tem sua base na violência estrutural contra as minorias. A representação no texto de Amado reforça a ideia principal do autor de que o conflito, centrado na figura de Pedro Archanjo, é uma parte de um apagamento cultural que toma diversas formas e assume várias estratégias de violência.

7. Considerações finais

Assim como visto ao longo do artigo, a obra Tenda dos Milagres (1969) de Jorge Amado traz, por meio da literatura, problemas reais do caso brasileiro. Já na primeira parte do texto, com a referência aos debates sobre eugenia no Brasil, fica clara a proximidade da trama descrita por Jorge Amado aos debates das ciências sociais. Este ponto é reforçado ao longo do livro quando o autor dá a Pedro Archanjo uma série de estudos sobre antropólogos como Franz Boas. Por meio desta união entre o real e o fictício, Amado evidencia questões centrais para a compreensão da sociedade brasileira. É o que

acontece, por exemplo, na descrição da figura que inspira o personagem Pedrito Gordo e na referência feita a Nina Rodrigues, médico que, durante século XIX e XX produziu ensaios e outros textos sobre raça no Brasil.

Desde a primeira parte, com a construção do personagem Pedro Archanjo em debate, fica evidente que o conflito central do livro está dentro do apagamento que o protagonista sofre ao longo de toda a obra, o distanciando das suas origens e suas crenças após o seu falecimento. Com isso, há uma aproximação ao modelo europeu de homem intelectual, o que fica ainda mais claro na análise da segunda parte do artigo, quando estas relações estão dispostas seguindo a análise de Catherine Walsh (2009). Por fim, a violência estrutural dentro do aparato policial e o ataque às culturas de matrizes africanas nos levam ao debate sobre as marcas da colonialidade dentro da sociedade brasileira, tendo como base os trechos de ataque aos rituais de candomblé.

A obra de Jorge Amado pode ser lida como um romance que flerta com a etnografia ao assumir graus de parentesco com a realidade brasileira, a partir de suas referências factuais. A leitura deste romance que está presente neste artigo buscou, acima de tudo, evidenciar o caráter político da obra de Jorge Amado e a representação da colonialidade na realidade brasileira, que é rica por sua pluralidade de conhecimentos.

Referências Bibliográficas

AMADO, J. O país do Carnaval. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1931.

AMADO, J. Cacau. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1933.

AMADO, J. Suor. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1934.

AMADO, J. Jubiabá. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1935.

AMADO, J. Mar Morto. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1936.

AMADO, J. Capitães de Areia. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1937.

AMADO, J. Gabriela, cravo e canela. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1958.

AMADO, J. Tenda dos Milagres. 43a ed. Rio de Janeiro: Record, 1969.

BITAR, S. Neoliberalismo versus neoestructuralismo en América Latina. Revista de la CEPAL, v. 1988, n. 34, p. 45-63, 1988.

BORGES, H. B. Uma leitura do romance Tenda dos Milagres, de Jorge Amado: a relação triádica real/fictício/imaginário no texto literário. n. 75, p. 113-133, 2007.

BRIGNONI, B. O ABC do negro em Jorge Amado: Jubiabá e Tenda dos Milagres Sumário. p. 1-39, 2014.

COUTINHO, C. N. Cultura e Sociedade no Brasil. 4. ed. São Paulo: Ed. Expressão Popular LTDA, 1990.

DE ANDRADE, O.; TELES, G. M. Manifesto antropófago. In: PETRÓPOLIS: VOZES (Ed.). Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3a ed. Brasília: Petrópolis: Vozes, 1976.

LIMA DE OLIVEIRA, H. L. Jorge Amado e a Releitura da formação identitária brasileira. Uma leitura em A tenda dos milagres: por um outro conceito de mestiçagem. Babilónia, v. 4, p. 9-29, 2006.

LIMA DE OLIVEIRA, H. L. Os milagres da Tenda: uma leitura da mestiçagem em Jorge Amado. Nova leitura crítica de Jorge Amado, 2014.

MIGNOLO, W. D. A Colonialidade do Saber - Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas. A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas, p. 33-49, 2005.

OLIVIERI-GODET, R. A dimensão da ética intercultural na obra de Jorge Amado.

REINAGA, F. La revolución indio. La Paz: Ediciones Funación Amaútica, 2001.

ROSSI, L. G. F. As cores e os gêneros da revolução. Cadernos Pagu, n. 23, p. 149-197, 2004.

SANTANA, G. Jorge Amado, o realismo socialista e o romance proletário: Historiografia e crítica literária (1931-1937). Izquierdas, n. 49, p. 58-78, 2020.

SANTIAGO, S. Uma Literatura nos Trópicos. 2a ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1978.

SANTOS, B. DE S.; MENESES, M. P. Epistemologias do sul. Coimbra: CES, 2012. v. 16

SCHWARCZ, L. M.; SELTZER GOLDSTEIN, I. O Universo de Jorge Amado. 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

SCHWARZ, R. Coleção Espírito Crítico; 1930: A crítica e o modernismo. Rio de Janeiro: Editora 34, 1930.

SMANIOTTO, E. I. Eugenia e Literatura no Brasil: apropriação da ciência e do pensamento social dos eugenistas pelos escritores brasileiros de ficção científica (1922 e 1949). [s.l: s.n.].

SOARES, M. V. N. Romances de exílio: O Mulato, de Aluísio Azevedo, e O País do Carnaval, de Jorge Amado. Anais do SILEL, v. 3, p. 1-11, 2013.

SPERB, P. Mestiçagem e teorias raciais em Tenda dos Milagres, de Jorge Amado. Journal of Chemical Information and Modeling, v. 53, n. 9, p. 1689-1699, 2013.

VIAÑA, J.; TAPIA, L.; WALSH, C. Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo Interculturalidad Crítica, p. 75-96, 2009.

WALSH, C. Shifting the geopolitics of critical knowledge: Decolonial thought and cultural studies "others" in the Andes. Cultural Studies, v. 21, n. 2-3, p. 224-239, 2007.

Como citar

FERREIRA, Pedro G.. Além dos milagres da tenda: a representação das relações interculturais no Brasil a partir da obra de Jorge Amado. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 01, p. 11-37. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v10i1p11-37>

"Era só uma mancha na lente":

Debates sobre ufologia e educação da atenção

Pedro Borda*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo situar a análise que os ufólogos fazem a respeito das fotografias de discos-voadores dentro de um processo de aprendizagem que Ingold chamou de *educação da atenção*, de tal forma a serem capazes de discriminar o verdadeiro veículo extraterrestre de eventuais confusões ou farsas. A partir desse argumento, conforme Latour, que a crença é uma categoria inventada pelo Ocidente para desqualificar outras produções epistemológicas que se distanciam da ciência, e que isso, por sua vez, desempenha um papel fundamental no processo de desqualificação das fotografias apresentadas pelos ufólogos enquanto evidência de que estamos sendo visitados por seres extraterrestres. Nesse sentido, é preciso olhar para esses registros com seriedade de modo a entender com mais clareza a dinâmica desses coletivos ufológicos.

Palavras-chave: percepção e ambiente; antropologia da ufologia; controvérsias; conflito ontológico.

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Contato: pedroborda@usp.br

"Fue solo una mancha en el lente":

Debates sobre ufología y educación de la atención

"It was just a spot on the lens":

Debates on ufology and attention education

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo situar el análisis que hacen los ufólogos de las fotografías de platillos voladores dentro de un proceso de aprendizaje que Ingold llama de *educación de la atención*, de manera que sean capaces de discriminar el verdadero vehículo extraterrestre de confusiones o farsas. Con base en esto, argumento, de acuerdo con Latour, que la creencia es una categoría inventada por el Occidente para descualificar otras producciones epistemológicas que se distancian de la ciencia, y que eso, a su vez, tiene un rol fundamental en el proceso de descualificación de las fotografías presentadas por los ufólogos como evidencia de que somos visitados por seres extraterrestres. En ese sentido, se hace necesario mirar para esos registros con seriedad de manera a comprender con más claridad la dinámica de esos colectivos ufológicos.

Palabras clave: percepción y entorno; antropología de la ufología; controversias; conflicto ontológico

Abstract: This article aims to situate the analysis which the ufologists make about the flying saucer's photographs within a learning process which Ingold called *education of attention*, so they are able to discriminate the true extraterrestrial vehicle from eventual confusions or hoaxes. Through this I argue, as Latour, that the belief is a category made up by the West to disqualify other epistemological productions that distance from science and that this has a fundamental role in the disqualification of the photographs shown by the ufologists while evidence that we are being watched by extraterrestrial beings. In this sense, we must look at these records with seriousness so we can clearly understand the dynamic of these ufological collectives.

Keywords: perception and environment; anthropology of ufology; controversies; ontological conflict.

1. Introdução

Certa vez, Neil deGrasse Tyson¹ foi até um programa da CNN para falar sobre vídeos de OVNIIs que tinham acabado de ser divulgados como filmados pelas forças armadas dos EUA, e disse em tom de deboche: “OVNI significa Objeto Voador Não Identificado. É um termo tão sem especificação que você nem sabe direito para o que está olhando”². No entanto, conforme argumento aqui, os ufólogos sabem muito bem para o que estão olhando. Se todo ponto luminoso nos céus constitui se um indicador de atividade alienígena, então não haveria necessidade de publicações e mais publicações discutindo, analisando e investigando as centenas de fotos e vídeos que circulam entre os ufólogos. Talvez o que cause tanto estranhamento aos olhos desses cientistas é um contraste entre modos de percepção do ambiente. Nesse sentido, argumento que os ufólogos passam por um processo que Ingold chamou de *educação da atenção* (INGOLD, 2001), onde a percepção do ambiente - nesse caso, de um céu povoado por OVNIIs³ - depende de um intenso engajamento do ufólogo ante um processo de descobrimento que irá lhe permitir distinguir, por meio de certas técnicas, o que é um OVNI alienígena e o que é apenas um avião, um cometa, um balão meteorológico, um planeta, um inseto na lente de uma câmera etc. Diferente dos astrônomos, os ufólogos sabem que os OVNIIs estão aí, observando-nos com escrutínio e atenção, e defendem que precisamos fazer o mesmo.

É possível que alguém saiba que um remédio cura suas doenças e, ao mesmo tempo, acredite que Deus ajuda com coisas que “ultrapassam os limites da ciência”. Por outro lado, a produção de saberes a respeito de tópicos que desafiam as fronteiras disciplinares que a Ciência⁴, ou melhor, que os cientistas e seus fatos tão cuidadosamente cuidam de erguer, envolve uma série diferente de problemas. Por exemplo, quando

1. Astrofísico estadunidense

2. Disponível em: <<https://youtu.be/b7rYRGbsMWO>>. Acesso em 5 de maio de 2020.

3. A sigla “UFO”, por sua vez, denota a mesma coisa que OVNI, porém em inglês. Daí vem o termo “Ufologia”.

4. Ciência com “C” maiúsculo remete ao uso que Latour faz deste termo em sua obra, no sentido da face “oficial” da ciência, daquilo que os cientistas pensam estar fazendo.

os Wajãpi se prestam a produzir conhecimentos sobre as plantas fora da lógica de uma botânica científica, é-lhes relegado o título de “conhecimento *tradicional*”. Assim, faz-se necessária uma classificação dessa produção que denuncie seu caráter não-científico, ao passo que o que os Wajãpi põem em prática é, na verdade, a construção de um mundo particular por meio de categorias particulares, e não a decodificação de uma natureza dada (OLIVEIRA, 2012). Os ufólogos também, à sua maneira, põem em prática a construção de uma natureza própria, povoada pelos mais diferentes modelos de discos-voadores e raças alienígenas.

A primeira parte desse texto será direcionada a uma discussão a respeito dos processos científicos que permitem estabelecer determinada perspectiva enquanto válida a despeito de outras possibilidades. Argumentando contra uma resposta definitiva para a questão (era um disco-voador mesmo ou era apenas uma mancha na lente?), não se pretende cair em uma relativização total da produção científica – e, tampouco da ufológica –, mas oferecer possibilidades de explicação mais realistas e respeitadas a respeito da ascensão da ufologia – que, destaco, *não desconsidera a astronomia*. Ou seja, discutirei como é possível que surja uma forma de produzir conhecimento, não necessariamente “científica”, mas que não abdica totalmente das explicações propostas pela Ciência, e sim propõe-se a ir além dela, confrontando suas teorias e paradigmas.

A segunda parte será destinada à análise da trajetória que um ufólogo passa para ser educado a prestar atenção aos céus e perceber os discos-voadores que habitam ali. Para isso, irei me valer da ideia de uma *jornada* – em referência ao termo mobilizado por dois ufólogos durante um artigo na Revista UFO – que transforma os pesquisadores de OVNI, desafiando-os a cruzar para um novo mundo muito mais aberto, diante do qual torna-se possível enxergar “ufologicamente” os discos-

voadores nos céus.

A terceira e última parte será destinada a investigação do papel que as fotografias desempenham na ufologia. Uma vez completada sua jornada, o ufólogo deve estar apto a diferenciar os OVNI's de todo outro tipo de objeto com o qual ele poderia ser confundido. Aqui vem o argumento central do texto, cujas etapas anteriores serviram como preparação: o que permite a um ufólogo enxergar um disco-voador onde outras pessoas veriam apenas uma mancha na lente, por exemplo, tem relação com um processo educativo específico ao qual ele foi submetido durante sua jornada de formação. Por isso optei por uma seção dedicada ao papel das fotografias na ufologia, já que elas são o substrato empírico principal pelo qual esses pesquisadores justificam suas alegações e onde se mostra necessária a educação ufológica para compreender que determinada fotografia não é apenas um objeto "não-identificado".

Por mais que o nome seja sugestivo, os ufólogos bem sabem que discos-voadores podem ser cilindros, esferas, triângulos e tantos outros formatos. Podem vir acompanhados, podem vir sozinhos, podem ser tecnologia extraterrestre, podem ser tecnologia humana. Ou, um disco-voador pode mesmo não ser nada. Em suma, um OVNI pode ser várias coisas, mas raramente ele é "não-identificado".

2. Investigando o céu quando há muito mais entre o céu e a Terra

Os processos pelos quais a percepção do ambiente é construída passa não pela descodificação das coisas naturais, mas por processos específicos de desenvolvimentos, por sua vez, próprios de dinâmicas particulares do campo total de relações em que o indivíduo está inserido (INGOLD, 2001). Isso é aplicável à forma como enxergamos o espaço sideral, o céu,

quando nos aventuramos a observá-lo durante uma noite estrelada.

Evidentemente, não existe um bloco homogêneo do que poderíamos chamar de uma percepção científica, ou astronômica, do céu, visto que os fatos científicos são dependentes de uma constante necessidade de demonstração da sua veracidade. O “céu”, então, não é inevitavelmente um conjunto de estrelas, umas mais próximas, outras mais distantes. Ele vem a ser isso por meio da consolidação histórica gradual da astronomia.

Bastide e Myers, em *A Night With Saturn* (1992), fazem uma análise baseada na semiótica, a partir da ideia de um enunciador e um enunciatário⁵, da divulgação das fotografias recém tiradas de Saturno pela sonda Voyager I. Ao comparar a forma com que diferentes jornais de circulação ampla e periódicos científicos apresentam essas descobertas, eles concluem que existe um conhecimento pressuposto pelo enunciador de cada um desses veículos a respeito do seu enunciatário, isto é, quem lerá a notícia. Mas, acima de tudo, os textos noticiando esse evento “nos permitem trazer à tona uma característica comum aos leitores que são pressupostos em cada um deles: eles são todos ‘curiosos’” (BASTIDE e MYERS, 1992, p. 274)⁶. Desse modo, por mais que o céu seja um conjunto de estrelas e de outros corpos, a forma com que um astrônomo percebe esses elementos é muito diferente da de um outro especialista ou mesmo do “público comum”. Os processos de educação a respeito do céu foram diferentes e cada um o percebe de modo particular. Nesse caso, a percepção sobre a relevância dessas fotografias tiradas pela sonda espacial. Os astrônomos só veem certas coisas porque as procuram.

Em suma, mesmo dentro da sociedade dita “ocidental”, olhar para o céu pode ser muito diferente daquilo que a astronomia define como fato, e isso não diminui os efeitos que

5. No original, “enunciatee and enunciator” (tradução livre).

6. No original, “enables us to bring out a characteristic common to the readers presupposed in each of them: They are all ‘curious’” (tradução livre).

essa percepção tem para quem as observa, tampouco as torna menos “racionais”. Os terraplanistas⁷, por exemplo, ainda que sem muita capacidade de mobilização política ou de convencimento popular, demonstram a possibilidade de desafiar aspectos aparentemente já consolidados no campo da física e da astronomia, pondo em jogo (supostamente) a Verdade científica. No entanto, isso é possível não porque eles sejam ignorantes, cientificamente alienados ou anti-intelectuais, mas porque partem de outros modos de percepção do ambiente, abdicando parcialmente do que a Ciência diz.

Ao apresentar a história das descobertas científicas de Pasteur, Latour mostra que ainda que contradigam totalmente as teorias da geração espontânea, é possível encontrar adeptos a ela, mesmo hoje em dia. Isso acontece porque a prova da teoria de Pasteur depende, em boa medida, de um conjunto de mediadores: laboratórios, cientistas, universidades, microscópios. Pois, então, de modo que possa existir algo como um fenômeno “*em definitivo*” é preciso que ele seja inserido em uma instituição de massa protegida cuidadosamente. Nesse sentido, ele opta pelo uso do termo *existência relativa* quando se trata dos estudos de ciência, de forma que essas entidades não devem ser comprimidas dentro de expressões como “nunca”, “em parte alguma” ou “sempre”, “em toda parte”. Assim, os terraplanistas, os ufólogos e os adeptos da geração espontânea são

um indicador interessante de que o “finalmente” graças ao qual os filósofos da ciência puderam, no primeiro modelo, livrar para sempre o mundo das entidades que se haviam revelado errôneas é excessivamente brutal. E não apenas brutal: ele ignora também a quantidade de trabalho que ainda precisa ser feita, todos os dias, para ativar a versão “definitiva” da história” (LATOUR, 2001, p. 180-1).

7. Não se pretende reivindicar, aqui, que o movimento terraplanista – grosso modo, aqueles que defendem que o formato do planeta é “plano”, e não “esférico” – produza efetivamente uma ciência conforme os padrões institucionalizados do fazer científico. O ponto a ser destacado é a possibilidade de se produzir um sistema coerente a respeito de tópicos já consolidados na ciência, opondo-se a eles, e moldando uma nova natureza, uma forma distinta de percepção do ambiente, indicando que o conhecimento definitivo tão almejado pela Ciência está mais distante do que se poderia pensar e questionar se é possível estabelecer alguma relação diplomática, até mesmo de “consenso” entre esses grupos.

Portanto, o objetivo não é adotar um relativismo extremo acerca da validade da produção científica – tampouco discutir se os terraplanistas ou ufólogos estão certos ou não sobre o que dizem –, mas apontar justificativas mais realistas e menos ofensivas para a pergunta: por que certos grupos produzem conhecimentos que entram em choque com a verdade científica sobre a percepção da natureza, mesmo quando eles parecem acreditar na Ciência para tantas outras questões?

8. A comparação com os avestruzes consta em um livro publicado por um ufólogo, ver mais em PEREIRA (1995).

3. A jornada do ufólogo

Antes de mais nada, quero destacar que os ufólogos não ignoram a Ciência. A astronomia é um campo de extrema influência para esses pesquisadores. Então, não é que o céu não seja um conjunto de estrelas, planetas, cometas e todos esses elementos. Ele é isso, mas é também muito mais, como, aliás, sempre é, mesmo para os astrônomos. Os ufólogos ocupam uma posição em relação à astronomia e à física que não é de contradição, mas de complementariedade, conforme eles mesmos defendem. Desse modo, instrumentalizam os conhecimentos científicos em prol da compreensão de algo que os cientistas falham em compreender por serem como avestruzes com as cabeças enfiadas dentro de buracos, pois se recusam a enxergar um mundo sobrevoado por discos-voadores⁸, apesar de tantas evidências.

Da mesma forma que Saturno, discos-voadores só serão encontrados por aqueles que os procuram. Não no sentido de que eles existem apenas na mente dos ufólogos, e sim que só estará apto a reconhecer um disco-voador em meio a tantos outros pontos brilhantes no céu, aquele que reconhece a existência de seres extraterrestres visitando a Terra. Esse é um ponto para o qual Bruno Latour (2016) também chama atenção em uma coletânea de cartas trocadas com uma aluna confusa a respeito dessa forma de entender as ciências.

Em determinado momento das cartas, Latour apresenta uma aparente contradição envolvendo a ilustração de Galileu das crateras lunares observadas com seu telescópio uma vez que, logo abaixo delas, havia o esboço de um horóscopo que Galileu preparava para seu senhor e mecenas. Esse fato suscitou, durante muito tempo, interpretações de historiadores da ciência que viam nessa contradição a descrição de um homem dividido entre duas épocas, entre o novo e o arcaico. Latour dirá que, na verdade, não se trata disso, mas de um cientista – que, como qualquer ser humano, possui seus vínculos, suas ligações – em um esforço de unir, recombinar elementos disjuntos de novas maneiras. Pois é disso que se trata a Ciência: composições e desvios. Nesse momento, ele adverte a aluna:

Digo isso para lembrá-la de que as evidências apenas são evidentes graças a uma quantidade de condições prévias. O que não é equivalente a dizer que “alguém vê apenas aquilo que já conhece”. Significa que alguém só pode descobrir coisas novas com a condição de aprender a ser sensível àquilo que deve impressionar nossos sentidos. (LATOUR, 2016, p. 108)

Mas, no caso dos ufólogos, qual é o processo que permite acessar essa realidade, qual processo que os educa para estarem atentos para perceber movimentações (talvez não tão) sutis nos céus? Veremos, então, que não existe uma contradição – assim como não existia no caso da ciência de Galileu e o seu horóscopo – entre crer na astronomia e crer em discos-voadores; trata-se, sim, de um modo distinto de arranjar o mundo que, por sua vez, só é possível mediante o processo que será descrito no decorrer desse texto.

Em um texto da Revista UFO, intitulado *O desafio de pesquisar UFOs*, os ufólogos Laura Elias e Vanderlei D’Agostino fornecem caminhos para compreender melhor “A longa jornada de um ufólogo”. Eles entendem como principal desafio

o embate entre céticos e ufólogos, que produz uma dinâmica específica no interior da ufologia que joga com os estereótipos atribuídos aos pesquisadores de discos-voadores e geram o desconforto institucional com relação à possibilidade de acadêmicos discutirem ufologia:

A história já mostrou que muitos cientistas que fazem parte de instituições acadêmicas têm enorme interesse no que os ufólogos dizem, sendo barrados, porém, pelo receio de represálias em suas carreiras profissionais (ELIAS, D'AGOSTINO, 2012, p. 8).

9. A frase original é "ultimate truth about the physical universe" (tradução livre).

Em contrapartida, o meio ufológico é, em geral, muito receptivo para receber novatos e ensiná-los o que eles precisam saber ou guiá-los a respeito dos caminhos mais adequados. Quando Rafael Almeida identifica as linhas de propagação da Revista UFO, que tornam possível a continuidade tanto do periódico material, quanto da disciplina, ele comenta sobre a necessidade dos ufólogos em estabelecer alianças com todo tipo de conhecimento que possa ser útil à investigação – desde astronomia até parapsicologia. (ALMEIDA, 2012). Por isso mesmo, a ufologia tem uma tendência a ser muito mais receptiva com relação aos diversos discursos que possam ser vinculados ao fenômeno UFO, pois sua própria continuidade depende disso. A ufologia, sendo uma crítica a um modo específico de fazer ciência, depende, por conseguinte, de uma crítica dos próprios meios pelos quais a verdade sobre um tópico – nesse caso, discos-voadores – é estabelecida.

Anne Cross explica que a ufologia, ao optar por uma "retórica científica", precisa justificar automaticamente o porquê dela ser marginalizada em relação à ciência "oficial", e uma das formas de fazer isso, descritas pela autora, é a de uma crítica dessa ciência, argumentando que os métodos peculiares da investigação ufológica permitiriam vias de acesso à "verdade última sobre o universo físico"⁹ (CROSS, 2004). A autora de fato parece acertar ao indicar o que o discurso

ufológico reivindica, isto é, que seus métodos permitem acessar realidades que a ciência não é capaz. O aparente problema, no entanto, vem com a ideia de que esses ufólogos operam uma emulação dos *significantes* da ciência, a sua retórica, e não a sua *substância*. Sobre isso, Latour apresenta a imagem da “substância” como a de um colar que mantém juntas várias pérolas, mais do que um alicerce eternamente igual, como faz parecer Anne Cross:

Substância não significa a existência de um “substrato” durável e a-histórico *por baixo* dos atributos, mas a possibilidade, graças à sedimentação do tempo, de transformar uma entidade nova naquilo que *subjaz* a outras entidades (LATOUR, 2001, p. 197)

Nesse sentido, para Cross, por mais que a ufologia quisesse parecer ciência, ela não passaria de um lobo em pele de cordeiro, um embuste condenado a produzir apenas emulações científicas. Apesar de discordar disso, algo deve ser conservado dessa apresentação de Cross, que é a ideia de que a ufologia de fato precisa fornecer meios de explicação para a marginalização do seu conhecimento. Argumento que essa explicação está incorporada no próprio *processo de revelação* pelo qual o ufólogo é concedido com as pistas para a percepção do ambiente, que lhe prova a ineficiência da ciência para lidar com temas mais profundos do que ela é capaz de compreender e também transformadores.

No mesmo artigo da Revista UFO, citado anteriormente, os autores irão comparar a trajetória de um ufólogo àquela do herói no arquétipo de Campbell¹⁰:

E por percebermos que muitas vezes o pesquisador do Fenômeno UFO passa por esses estágios em seu caminho – e faz muitas idas e voltas nessa jornada –, ressaltamos que não apenas o fenômeno em si tem aspectos míticos, mas também aqueles em que ele desperta curiosidade (ELIAS, D'AGOSTINO,

10. Ver mais em CAMPBELL, J. O *Herói de Mil Faces*. São Paulo: Pensamento, 1995.

Agosto de 2012, p. 11).

Nesse sentido, o ufólogo é aquele que, tal como o herói, é levado para fora do “mundo comum” em direção a um mundo especial e deve atender a um chamado. Ainda que os discos-voadores façam parte do mundo dos ufólogos, é importante destacar que no seu processo de educação no universo dos OVNI, o contato com essas entidades é igualmente extraordinário e transformador¹¹. Então, a partir dessa ideia de uma transformação, é preciso questionar se ela não exerce um papel fundamental na naturalização da experiência com OVNI, ou seja, se isso não faz parte da educação do ufólogo sobre os modos de existir e agir dessas entidades, que lhe permitirá perceber sua atividade nos céus.

Essa transformação pela qual passa o ufólogo, entretanto, não se trata necessariamente de um contato efetivo com discos-voadores e alienígenas, muito embora possa ser. Em suma, ela pode se suceder de maneiras mais sutis: pela pesquisa – livros, documentários, revistas – e/ou contato com outros pesquisadores, o ufólogo gradativamente começa a perceber um encadeamento lógico entre diversos elementos que lhe escapavam, começa a propriamente aprender ufologia. Por sua vez, isso está amplamente relacionado com as linhas de propagação da ufologia estudadas por Almeida (2015).

Já comentei mais acima sobre as linhas de propagação com o intuito de explicar a receptividade dos coletivos ufológicos. Mas, além disso, é possível apresentar outros dois pontos: a pragmática do segredo e as operações de redução, que são dois aspectos muito interligados. O primeiro diz respeito a uma dinâmica presente entre os ufólogos que parte da ideia do segredo enquanto um elemento que age para dar continuidade à investigação. Por exemplo, após a pressão da Revista UFO, com o movimento “UFOs: Liberdade de Informação Já!”, iniciado em 2004, o governo brasileiro acabou

11. “A questão seguinte foi sobre eventuais mudanças na maneira de o ufólogo enxergar o mundo e a vida, em razão de seus estudos sobre os objetos voadores não identificados. As respostas foram praticamente unânimes: quase todos os entrevistados sofreram processos profundos de transformação interna – e de uma forma contundente frisam que se tornaram melhores seres humanos” (ELIAS, D’AGOSTINO, Agosto de 2012, p. 13).

por liberar documentos concernentes a uma operação militar realizada em 1977, que tinha como objetivo investigar estranhas luzes que atacavam a população de uma pequena ilha no norte do país. No entanto, não bastou que o governo disponibilizasse o acesso aos registros fotográficos e escritos relativos à “Operação Prato”, como ficou conhecida, pois o fato deles terem liberado isso ao público era o indício de que havia muito mais que deveria vir à tona. Esse é um claro exemplo da pragmática do segredo, onde “é o segredo aquilo que faz com que a ufologia circule” (ALMEIDA, 2015, p. 308).

Quanto ao segundo ponto, as operações de redução, Almeida destaca a “ufoarqueologia”. Essa subdisciplina dentro da ufologia foi a responsável pela produção da teoria dos “antigos astronautas”, que parte da ideia de que a humanidade vem sendo visitada por extraterrestres há muito mais tempo do que temos notícias, e muitas daquelas narrativas ditas “mitológicas” de povos antigos são tentativas de relatar o contato com esses seres que, por desconhecimento, eles trataram enquanto entidades divinas, monstros e etc. Ou seja, aqui, os ufólogos promovem uma operação de redução de manifestações “fantásticas” a atividade extraterrestre¹².

Assim, conforme o ufólogo embarca nos estudos dos discos-voadores, todos esses pontos se tornam cada vez mais claros. Uma vez transformado, a visão desse ufólogo jamais será a mesma. Dito isso, é possível passar, agora, à discussão a respeito dessa percepção muito particular com relação ao céu e aqueles que podem habitá-lo.

4. Uma foto é um fato?

A fotografia funciona como o atestado de que alguém viu pessoalmente aquilo que está ali registrado, em carne e osso, por assim dizer. Ela cria, portanto, uma espécie de sobreposição entre passado e realidade, de modo que cada foto específica

12. “Refiro-me ao que chamarei de ‘operações de redução’, as quais se definem pela afirmação da equivalência entre uma pletera de manifestações ditas fantásticas (aquelas que orbitam a dimensão do extraordinário), e a experiência com extraterrestres” (ALMEIDA, 2015, p. 231).

carrega consigo o fato de que *isso existiu* – e muito provavelmente existe (BARTHES, 1982). Em certo sentido, toda foto é um fato, até mesmo por isso Barthes coloca que uma fotografia nunca é metafórica¹³.

Eu chamo de “referente fotográfico”, não a coisa *opcionalmente* real a qual uma imagem ou um signo se refere, mas a coisa *necessariamente* real que foi posicionada diante da lente, sem a qual não haveria fotografia alguma. (...) em fotografia, eu jamais poderei negar que a *coisa* esteve lá. Existe uma superimposição aqui: entre realidade e passado (BARTHES, 1982, p. 76)¹⁴

13. “In photography, the presence of the thing (at a certain past moment) is never metaphoric” (BARTHES, 1982, p. 78).

14. Tradução livre.

Mas as fotos de discos-voadores impõem uma situação particular ao estudo da fotografia, pois ao contrário de um cometa, por exemplo, que “todos” sabem existir, esses OVNI são objeto de controvérsia, porque foram relegados ao estatuto da crença, da dúvida. É claro que nem todas as fotos de discos-voadores são um fato, nem para os ufólogos e nem para os céticos. A diferença fundamental diz respeito a existência de alienígenas visitando a Terra, e essa possibilidade sem dúvida alguma molda o tipo de análise que será conduzida das fotografias em questão.

15. “images are inevitably produced and consumed through the event of place and that they are produced, viewed and become meaningful in movement – not at points in networks, but as they move in meshworks. This means that cameras, photographers, video makers, subjects, collaborators, any element of the environment that is bound up together in this process – these are all implicated in the constitution of the image and the place.” (PINK, 2011, p. 8).

Em primeiro lugar, é importante chamar atenção para a crítica extremamente pertinente quanto ao tratamento das fotografias em geral enquanto material estático. Uma fotografia deve ser entendida, seguindo as críticas de Ingold, não como um ponto que se conecta a outros como na imagem de uma rede, mas enquanto uma linha, parte de uma malha. Nesse sentido, o *local do evento visual (visual-place-event)* deveria ser pensado com relação a configurações ambientais específicas (PINK, 2011)¹⁵. Isso significa levar em conta, de acordo com os propósitos almejados aqui, as ideias ingoldianas apresentadas para, então, reposicionar as fotografias ufológicas dentro de uma teoria mais geral de um mundo em movimento. Assim, argumenta Pink (2011), fotografias não são nunca de

lugares, e sim em lugares, de modo que devemos considerar todos os processos interligados (como na ideia referida de malha) na produção de uma fotografia aparentemente estática. Em suma, as fotografias emergem de ambientes multissensoriais e de sentidos¹⁶ interconectados¹⁷ – à maneira de uma malha.

Colocando em termos mais concretos, talvez seja possível agora afirmar isto: os ufólogos conseguem fotografar discos-voadores, bem como identificá-los em registros já prontos, porque sabem como se colocar em movimento junto a eles. Isso implica em saber o melhor ponto para observá-los, saber distingui-los com relação a outros elementos e, sobretudo, reconhecer sua existência, enfim, seu *modus operandis*. Por isso, na tarefa de pesquisa e documentação das evidências ufológicas, o bom pesquisador não é somente aquele que vê o OVNI por meio das suas lentes. Antes, o registro adequado desses objetos passa por um aprendizado multissensorial e coordenado que permite apreender os discos-voadores no céu. Esse é um parêntese extremamente necessário para não cairmos na ideia de que a educação do ufólogo se dá apenas por meio de uma educação visual pensada de maneira isolada dos outros sentidos, uma vez que a própria visão se encontra integrada aos outros sentidos.

Em resumo, a jornada a qual o ufólogo é submetido passa, portanto, por uma educação multissensorial, não apenas visual no significado estrito do termo. É fundamental, portanto, sublinhar esse aspecto da jornada do ufólogo, uma vez que a sua interpretação dos registros de OVNI's depende do engajamento do pesquisador durante seu trabalho de campo de investigação dos OVNI's, que é eminentemente multissensorial – ou, nos casos em que o trabalho prático está ausente, de uma previsão coordenada baseada em experiências multissensoriais registradas nos registros de outros ufólogos do trabalho de campo ou materiais análogos. Assim, para seguir a

16. "Sentidos" é empregado aqui em relação aos sentidos humanos de percepção e não em relação a "significado".

17. "they [the photographs] are produced in and by movement, they are not static, and do not stand for static surfaces but always represent environments they were part of; when we view or 'consume' images they cannot take us 'back' but are part of new 'constellations of processes' (Masse y 2005), within a 'meshwork' (Ingold 2008)" (PINK, 2011, p. 9).

argumentação, é preciso indicar que a interpretação de um ufólogo a respeito desses registros fotográficos se desenvolve ao longo de diversas linhas, constituindo essa malha multissensorial que marca a investigação ufológica de um registro fotográfico

Por sua vez, uma fotografia de um disco-voador também seria apenas mais um elemento que entra em jogo para a análise do ufólogo a respeito da veracidade ou não de um determinado caso de “avistamento ufológico” e vice-versa, sendo que as fotografias também dependem de outros elementos. Marcas no terreno, relatos de testemunhas, cruzamento de informações e tantos outros detalhes capturam a atenção de um investigador. Munido desse conhecimento adquirido ao longo de sua jornada, ele é capaz de observar uma fotografia de um disco-voador e questionar o que está por trás dela. Posto em outros termos: analisar fotografias de disco-voadores nunca é uma atividade exclusivamente visual e inserir essa análise por parte dos ufólogos dentro da ideia ingoldiana de uma educação da atenção tem como objetivo sinalizar também esse caráter multissensorial dessa ação, além de provocar a reflexão a respeito da necessidade de um aprendizado a fim de se compreender efetivamente esses registros.

Ao estudar as dinâmicas específicas de um grupo católico que registra fotografias de milagres em um sítio de aparições da Virgem Maria, Wojcik observa que existe um processo repetitivo de produção dessas fotos, ao contrário de registros mais espontâneos, localizados e individuais de outras manifestações miraculosas do sobrenatural.

Ao contrário dos exemplos de fotografias de milagres, as quais são idiossincráticas, e dos registros acidentais da presença sobrenatural, captadas por um único indivíduo (tal como a fotografia do Cristo Oculto), as fotografias de milagres tiradas nos sítios de aparição mariana são

produzidas repetidamente por uma comunidade de crentes, buscando deliberadamente documentar o fenômeno sobrenatural em um contexto sacro (WOJCIK, 1996, p. 138)¹⁸.

Ou seja, em certo sentido, esses milagres são produzidos. O que se produz aqui, como na Ciência, é um *fetiche*, termo cunhado por Latour para reverter a acusação ocidental moderna da crença dirigida àqueles povos ditos fetichistas, aparentemente os únicos a produzi-los. Entretanto, o que Latour nos chama a atenção é o fato de que os modernos também produzem seus fetiches a partir da ciência, pois os fatos científicos produzidos em laboratórios também são justamente “produzidos”. Os fatos científicos, como esses fetiches, são criados, sem que isso impeça que eles ajam autonomamente, por isso o autor usa o termo *fetiche*, um trocadilho em francês que invoca duas imagens: a de *fait* e *fétiche*, ou seja, algo que é simultaneamente feito (um fetiche) e fato (LATOURE, 2002).

18. Tradução livre.

O mesmo processo observado neste sítio de aparição da Virgem Maria (como nos laboratórios) pode ser identificado nas comunidades ufológicas, onde os registros não são conjurados individualmente, mas por um coletivo expressivo de pesquisadores que buscam multiplicar deliberadamente as evidências do fenômeno em questão. Mas os cientistas, ao reduzir essas dinâmicas ufológicas e católicas ao estatuto de “crença”, implicam na existência de outras forças efetivamente agindo por trás dessas fotografias, algo que se manifesta em acusações de três tipos: (1) desconhecimento fotográfico, (2) falta de conhecimento científico e (3) má-fé ou charlatanismo.

O primeiro tipo de acusação tem a ver mais com o desconhecimento a respeito dos processos propriamente técnicos – a saber, enquadramento, ângulo, velocidade, abertura, ISO –, que podem criar efeitos puramente fotográficos, dando a impressão de que algo que não estava presente materialmente,

estava, como uma ilusão de ótica¹⁹. Já o segundo tipo de acusação diz respeito à falta de conhecimento científico para identificar as forças reais que atuam no mundo.

Afirmar que toda foto de um disco-voador não passa de uma ilusão de ótica (quando não é explicável pelo item 2 ou 3) é próxima desse segundo ponto porque implica que os efeitos luminosos e óticos captados pelas lentes fotográficas que explicam o aparecimento de um disco-voador pertencem a um campo da física e da tecnologia, pois sua explicação é justamente essa: efeitos físico-ópticos. Antes de uma espécie de revelação das forças científicas ocultas que produzem imagens de OVNI, é preciso pensar a respeito do papel que a astronomia, a física, a química, e mesmo a psicologia e a sociologia desempenham na “explicação” daquilo que “realmente” produziu os OVNI, seja no campo natural, seja no campo mental ou social. A respeito desse último, o próprio Wojcik é um exemplo de um tratamento desse tipo de material enquanto um reflexo de forças sociais:

Como um teste de Roschach religioso, as imagens ambíguas nas fotos de milagres abrem margem para uma variedade de sentidos atribuíveis, o que reflete tanto a teologia do local, quanto as preocupações dominantes dos indivíduos no local da aparição (WOJCİK, 1996, p. 135)²⁰

Portanto, não só as ditas *hard sciences* se engajam em uma argumentação cujas consequências são desmascarar o que realmente se passa por detrás da produção ufológica, como as próprias ciências sociais acabam por fazê-lo ao optar por uma interpretação que *explica* em termos sociais o que os ufólogos alegam.

O terceiro e último ponto diz respeito às acusações de má-fé ou charlatanismo. Ela parte da premissa de que certas fotos e relatos apresentados por ufólogos são um ato deliberado de má-fé, pois eles sabem que aquilo trata-se efetivamente de

19. “So I ask about physical or photographic evidence. There never seems to be any of the former, but often there is imagery. Some folks won't send it, apparently afraid that I'll sell their pix and deprive them of a Nobel Prize or a photo royalty. The photos I do see tend to show obvious optical effects — often bright lights caused by internal reflections in the lens or color fringes resulting from the workings of the camera's chip. Other photos show diffraction patterns caused by 'hunting' of the camera's autofocus system. Many people interpret these patterns as spacecraft markings.” (SHOS-TAK, 2018).

20. Tradução livre.

uma montagem, um equívoco, enfim, qualquer coisa, menos um OVNI. E o fazem movidos por má-fé ou interesses escusos; o charlatanismo seria um meio de realização de seus próprios objetivos.

Mas essas três acusações não fazem sentido quando entendemos o ufólogo inserido nessa dinâmica de aprendizagem e questionamento, discutida ao longo do texto. Independentemente do que diz a Ciência, os ufólogos habitam um mundo onde os alienígenas intervêm ativamente e constantemente, o que não significa dizer que eles não reconhecem que uma fotografia de um OVNI pode se mostrar “falsa” por causa daqueles três pontos levantados. O problema é que esses três pontos levantados vêm enquanto parte de uma estratégia acusatória usada para desqualificar os ufólogos sob o título de “aqueles que acreditam”, porque seria óbvio que alienígenas não existem! O processo por meio do qual os ufólogos engajam para investigar a natureza de tais fotografias é muito diferente deste, na medida em que seus pressupostos são os de que os alienígenas existem e é preciso separar o joio do trigo, o falso do verdadeiro. Claro, nem todas as fotos de OVNI são OVNI, mas alguma (ou várias) há de ser.

Nesse momento, é necessário destacar, como faz Ingold (2002), a influência da tradição ocidental que privilegia o papel da visão na apreensão objetiva do mundo no pensamento científico, porque é disso que se tratam as controvérsias em torno das fotografias ufológicas. Dentro dessa tradição, o telescópio, por exemplo, aparece como uma tecnologia primordial na astronomia porque justamente permite amplificar a visão, tornando possível observar com mais resolução e objetividade do que se trata verdadeiramente aquilo que está no céu (INGOLD, 2002, p. 243-289)²¹. Novamente, porém, não é apenas a visão que está em questão aqui.

21. “Descartes began his Optics of 1637 by proclaiming his enthusiasm for the telescope. ‘Since sight’, he wrote, ‘is the noblest and most comprehensive of the senses, inventions which serve to increase its power are undoubtedly among the most useful there can be’ (1988: 57). And what more wonderful invention could one imagine than the telescope, which has so enhanced the power of sight as to open up whole new vistas for the human understanding of nature and the universe?” (INGOLD, 2002, p. 254).

Por isso que boa parte das críticas dos astrônomos aos registros de OVNI's dizem respeito à má-qualidade das fotos, algo que, conforme alegam, não permite identificar o objeto em questão. Mas é interessante que para a questão da validade da fotografia não se trata propriamente da visão isolada, e sim de sua inserção em um modo específico de percepção do ambiente que submete os resultados obtidos pela visão ao escrutínio, no caso da astronomia, das técnicas científicas, o que implica em aplicar paradigmas específicos – nesse caso, o de que alienígenas visitando a Terra não são reais. Conforme afirmei anteriormente, molda-se a partir disso uma análise distinta com relação a essas fotos.

22. Tradução livre.

Mais do que qualquer outra modalidade de percepção, eles dizem, a visão nos leva a objetificar nosso ambiente, a apreendê-lo enquanto um repositório de coisas, externas aos nossos 'eus' subjetivos, que estão aí para serem contempladas pelos olhos, analisadas pela ciência, explorada pela tecnologia e dominada pelo poder (INGOLD, 2002, p. 246)²².

O ponto é que a astronomia também produz fotos de “péssima resolução” que, não obstante, são aceitas pela comunidade científica. Por exemplo, as primeiras fotos astronômicas tiradas por Henry Draper no final do Século XIX. O que é que há por de trás dessas fotos que as torna aceitáveis, verdadeiras? Dentre outras coisas, que exigiriam uma discussão mais longa e detalhada, é possível identificar o discurso científico que ampara essas fotografias, a ideia de que existe uma racionalidade muito particular orientando a

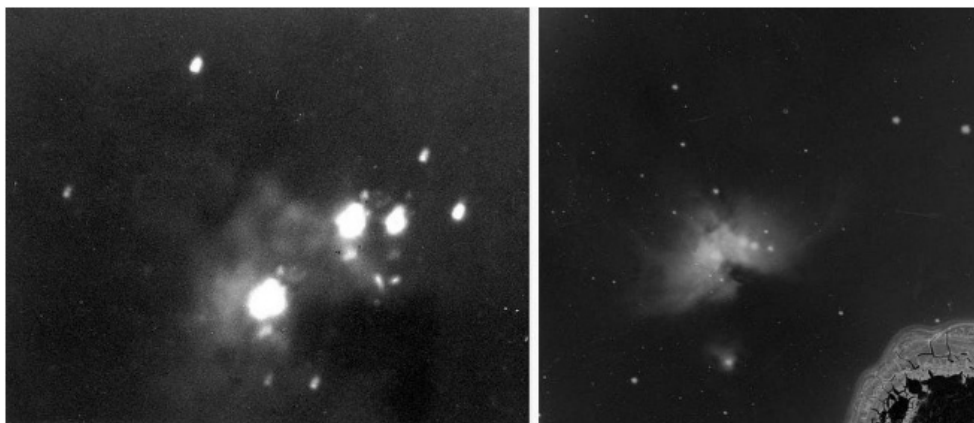


Figura 1. Comparação entre duas fotografias da Nebulosa de Orion, ambas tiradas por Henry Draper; a primeira é de 1880, a segunda é de 1882.

interpretação dessas produções. Assim, por mais que pareça algo totalmente confuso e sem-sentido, os astrônomos conseguem identificar a nebulosa nessas fotos (Figura 1).

Se a Figura 1 não fosse acompanhada de descrição, aposto que seria muito difícil a sua identificação pelos leitores não-especializados, não só pela má qualidade das fotos, mas também pela nossa inabilidade em perceber os signos em jogo, o significado que cada significante invoca. Não há nada aí que sugira de antemão tratar-se de fotografias de uma nebulosa, muito menos da Nebulosa de Orion, especificamente. Isso porque as coisas não falam por si só, e demandam um conjunto de *mediações*, dentre elas, o trabalho incansável de *composição* de cientistas (LATOURE, 2016). Ressalto, não há nada que sugira isso a um leitor não-especializado em astronomia ou com o mínimo interesse pela disciplina. Por isso, nós (não-especialistas) simplesmente aceitamos que se trata de fato dessa nebulosa em questão porque aceitamos o discurso científico, ainda que não sejamos capazes de explicá-lo ou

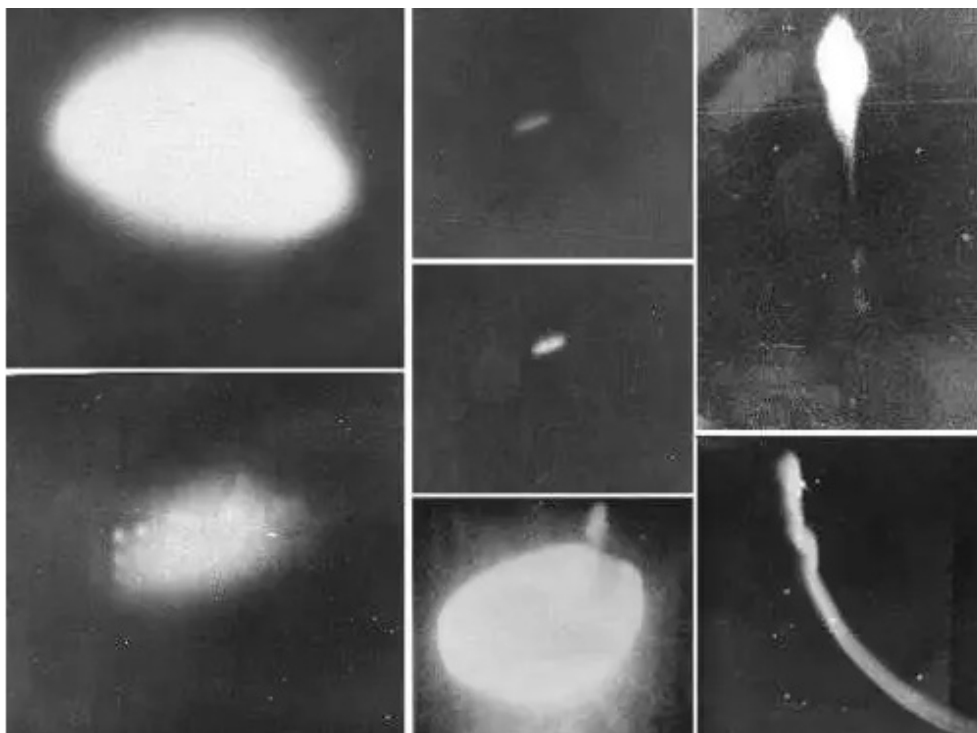


Figura 2. Fotografias dos OVNI's avistados durante a Operação Prato, como ficou conhecida uma operação militar conduzida na década de 70 para investigar estranhas luzes que atacavam uma população local.

entendê-lo completamente, conquanto aceitemos, acima de tudo, que nebulosas são reais.

Já essas fotos (figura 2) foram tiradas por militares encarregados de investigar luzes que estavam atacando a população de uma pequena cidade no Pará. Os ataques daquilo que ficou conhecido como “chupa-chupa” – pois por meio de um raio de luz que vinha do céu o sangue das vítimas era sugado – eram tão sérios que, em determinado momento, o exército brasileiro precisou ser acionado para lidar com a situação, conforme revelam os documentos oficiais liberados após pressões da Revista UFO.

Não é que a veracidade dessas fotos seja questionada. Evidentemente, não são montagens. O que está em jogo, novamente, é a ideia de que os discos-voadores não existem, logo, essas fotos hão de ser qualquer outra coisa, menos seres extraterrestres (as acusações 1 e 2). No entanto, aqueles que

não conseguem enxergar os OVNI's nessas fotos (figura 2), como aqueles que não enxergam a Nebulosa de Orion nas outras fotos (figura 1), é que desconhecem os signos. Quando se vive em um universo povoado por discos-voadores e alienígenas, entende-se logo do que se tratam essas fotos.

Uma última colocação: é importante chamar a atenção para o fato de que fotografar é uma forma de se contar histórias. Por sua vez, se “é na arte da narrativa, não no poder de classificação, que a chave para a cognoscibilidade humana – e, por conseguinte, para a cultura – reside em última análise” (INGOLD, 2015, p. 242), a fotografia – devido à sua importância dentro da ufologia – aparece como um modo fundamental encontrado pelos ufólogos para a construção de suas narrativas. A esse respeito, a imagem da malha (INGOLD, 2015) é interessante, porque indica que o conhecimento emerge do processo total de desenvolvimento do novato dentro de um ambiente. Por meio da costura de diversas linhas, que são as histórias ouvidas, aprendidas, o iniciante constrói uma malha. E as fotografias permitem justamente um caminho – poderosíssimo, diga-se de passagem – pelo qual essa malha pode ser tecida pelos ufólogos.

5. Conclusão

Foi indicada durante o texto a relevância da ideia de “crença” na fundamentação lógica da ciência enquanto um domínio próprio de apreensão do mundo e, ainda, os desafios que surgem para essa categoria na medida em que alguns conhecimentos desafiam essas fronteiras, como é o caso dos Wajãpi e da ufologia, em questão. E, de fato,

a crença não remete, de modo algum, a uma capacidade cognitiva, mas a uma configuração complexa pela qual os modernos constroem a si próprios ao proibirem, com o objetivo de compreender suas ações, o retorno aos fetiches, os

quais, como veremos, todavia eles utilizam (LATOUR, 2002, p. 36).

Ingold aproxima a religião (e, portanto, a “crença”) a uma gramática performativa da participação, indicando um modo oficial específico de engajamento com o ambiente que parte da participação ativa nele, enquanto a ciência carrega a pretensão de uma gramática da representação. No entanto, como ele defenderá, por mais que a ciência negue essa gramática performativa da participação que é o próprio caminho da imaginação, ela não consegue produzir conhecimento sem prestar atenção às vozes dos seres ao seu redor, entrando em contato direto com o *conhecer por meio da existência (knowing-in-being)* da sensibilidade religiosa.

23. Tradução livre.

Eles podem, em defesa dos protocolos oficiais, se esforçar para não ouvir as vozes dos seres ao seu redor, mas eles devem escutá-las se desejam avançar além do mero recolhimento de informação em direção ao real entendimento. Gostem ou não, eles também são devotos ao mundo (INGOLD, 2013, p. 747)²³.

Não se trata, portanto e entretanto, de uma defesa da validade do conhecimento ufológico a respeito dos OVNIs. Resignificar o uso de “crença” deve ser feito pensando que os cientistas acreditam nos seus fatos, tanto quanto os ufólogos. Mas ao adotar essa postura, caímos em um caso claro de *conflito ontológico* (ALMEIDA, 2013), porque muitos cientistas argumentariam que no caso deles não se trata de crença e sim de “fatos” (e suspeito que muitos ufólogos também argumentariam o mesmo). Diante disso, é extremamente pertinente perguntar qual o lugar do relativismo antropológico, sobretudo diante da crescente onda negacionista e anti-científica que se prolifera pelo mundo todo. Não basta mais pensar os grupos humanos, cada qual habitando seu “universozinho”; é preciso considerar que as ontologias ao entrarem em contatos umas com as outras, exigem que

decisões pragmáticas sejam tomadas e que afetam diretamente esses seus mundos – que seriam, na verdade, muito mais próximos da imagem de placas tectônicas que, ainda que separadas, produzem choques e consequências catastróficas mediante sua interação (ALMEIDA, 2003).

De acordo com Mauro Almeida (2003), portanto, não passaria de “hipocrisia” fingir que não habitamos um mundo englobante, marcado por diálogos muitas vezes conflituosos entre culturas e sociedades. Diante desse cenário, o autor foca justamente na ideia de que desse contato podem emergir “áreas de consenso parcial” e, para isso, ele apela àquilo que chama de uma “dimensão humana geral do ‘bom senso’”. Em suma, é preciso que se dê margem para modificações estruturais resultantes desses encontros pragmáticos, regidas por esse universal do “bom-senso humano”, ainda que ele pareça tão ausente em alguns casos.

Assim, se esse artigo adquire em certos momentos um tom de manifesto a favor da ufologia, é apenas porque acredito que o papel da antropologia, em alguma medida, é o de tentar situar certas ideias no interior de alguns debates que podem ajudar nesse processo de diálogo, por assim dizer. Aqui, a defesa da ciência não é o foco justamente porque, ao que parece, é a ufologia que sai negligenciada do debate geral do conhecimento científico, como se nada houvesse para contribuir com ele, como se fosse, enfim, pura idiotice, irracionalidade. Ao argumentar por meio de uma via dos estudos da percepção o objetivo desse texto foi o de tornar evidente para o caso dos ufólogos aquilo que Mauro Almeida afirma sobre os encontros pragmáticos, isto é, aqueles eventos cotidianos que tomam lugar no curso da vida dos indivíduos inseridos em seus respectivos mundos:

nesses encontros, que chamamos também de eventos pragmáticos, “tudo se passa como se” o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformações dos pressupostos ontológicos (ALMEIDA, 2013, p. 9).

Longe de afirmar que os cientistas deveriam fazer o mesmo e sair por aí defendendo a existência dos discovoadores e abduções, a ideia é a de que a posição de ironia e desdém seja revertida de modo que um diálogo mais justo e respeitoso possa ser estabelecido entre essas partes. Sem sombra de dúvida que esse artigo não encerra o debate e muitos desafios podem se impor a essa postura, sobretudo quando pensamos em situações mais delicadas como a de distribuição de verbas para pesquisa, decisões de política pública e tantas outras questões institucionais, burocráticas, econômicas e políticas. Mas reforçar o debate e tentar situar o relativismo antropológico levando em consideração as questões acerca da percepção humana e as ontologias parece um momento fundamental nesse processo.

Pensando a situação desse texto em particular, portanto, o que se tentou aqui foi tomar como objeto não necessariamente o “pensamento ufológico”, e sim, muito mais a experiência do ufólogo no mundo, argumentando que seus eventos pragmáticos – a saber, o contato com essas manifestações nos céus – não são dissociáveis da ontologia que orienta sua percepção multissensorial do mundo, semelhante ao que propõe Vander Velden no caso das histórias do Mapinguari amazônico entre os Karitiana, para quem “Não é o caso, pois, de ‘acreditar’ no que dizem os Karitiana, e nem de tomar seus ‘discursos’ como verdadeiros, mas sim de reconhecer a validade de suas experiências do mundo em que habitam” (2016, p. 214).

Dito isso, a ufologia não funciona sem um engajamento específico com o ambiente que, nesse caso, torna-se possível por meio da “jornada do ufólogo”. Após um processo de aprendizagem, o ufólogo profissional está apto a interpretar fotografias, relatos e vídeos, identificando do que se trata aquela mancha curiosa, os signos em questão. Ele está apto, finalmente, a organizar os dados da percepção de formas diferentes das que fariam um astrônomo.

24. Tradução livre.

Assim, não é tanto sobre o que se percebe, mas em como se percebe que as culturas diferem. Não funciona mais apenas identificar variações culturais enquanto visões de mundo alternativas, como se todos percebessem as suas redondezas do mesmo modo (visualmente, observando-la), mas sim considerando que veem coisas diferentes com base nos seus diferentes modos de organizar os dados da percepção em representações (INGOLD, 2002, p. 250)²⁴.

Um OVNI pode ser uma mancha na lente, pode ser um inseto, pode ser um cometa, pode ser um *hoax*, mas raramente o ufólogo não sabe do que se trata. Conforme Vander Velden afirma a respeito da epistemologia ocidental, “é preciso ver para crer ou, mais propriamente, é preciso ver para se certificar da realidade” (2016, p. 220), no entanto essa visão só pode ser pensada de maneira multissensorial e enquanto emergente dessa ou daquela ontologia e, por consequência, associada a determinada “realidade”. É nesse sentido que reivindico que, apesar do nome, raramente os OVNI são objetos “não-identificados” para os ufólogos. Uma vez removida a mancha na lente é possível ver uma estranha estrela que se mexe, ziguezagueia, escapa ao controle de todos e retorna para o espaço num piscar de olhos.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, M. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. *Campos - Revista de Antropologia Social*, v. 3, 2003.

ALMEIDA, M. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, pp. 7-28, 2013.

ALMEIDA, R. A. "Objetos intangíveis": Ufologia, ciência e segredo. 2015. 508 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

BARTHES, R. *Câmera Lúcida: Reflections on Photography*. Nova Iorque: Hill & Wang, 1982.

BASTIDE, F.; MYERS, G. A Night with Saturne. *Science, Technology and Human Values*, v. 17, n. 3, 1992, pp. 259-281.

CROSS, A. The Flexibility of Scientific Rhetoric: A Case Study of UFO Researchers. *Qualitative Sociology*, v. 27, n. 1, pp. 3-33, 2004.

ELIAS, L.; D'AGOSTINO, V. O Desafio de pesquisar UFOs. *Revista UFO*. São Paulo, n. 66, pp. 4-16, 2012.

INGOLD, T. From the transmission of representations to the education of attention. In: WHITEHOUSE, H. *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford: Berg Publishers, 2001, p. 113-153.

INGOLD, T. Stop, look and listen! Vision, hearing and human movement. In: INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Nova Iorque: Taylor & Francis Group, 2002. p.343-389

INGOLD, T. Worlds of Sensing and Sensing the World: a response to Sarah Pink and David Howes. *European Association of Social Anthropologists*, Londres. v. 19, n. 3, pp. 313-317, 2011.

INGOLD, T. Dreaming of dragons: on the imagination of real life. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres. v. 19, n. 4, pp. 734-752, 2013.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LATOUR, B. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

LATOUR, B. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

OLIVEIRA, J. C. *Entre Plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PEREIRA, F. C. N. *Que ciência constrói os discos voadores?*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

PINK, Sarah. Sensory digital photography: re-thinking 'moving' and the image. *Visual Studies*, Londres, V. 26, n. 1, pp. 4-13, 2011.

SHOSTAK, S. UFO believers got one thing right. Here's what they get wrong. *NBC News*, 2018. Disponível em <<https://www.nbcnews.com/mach/science/ufo-hunters-got-one-thing-right-here-s-what-they-ncna834306>>. Acesso em 5 de maio de 2020.

VANDER VELDEN, F. F. Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 11, n. 1, p. 209-224, 2016.

Como citar

BORDA, Pedro. "Era só uma mancha na lente": Debates sobre ufologia e educação da atenção. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 38-66. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v10i1p38-66>

INTERVENÇÃO ARTÍSTICA

Então você é um arteiro: nomeando o inabarcável

Guido A. Negruzzi*

*Nascido em 1982 em Buenos Aires, Argentina. Vive há 16 anos nas serras de Córdoba. Ex-estudante de Artes Visuais pelo *Instituto Universitario Nacional de las Artes* (Buenos Aires). Estudante avançado do curso de Antropologia da FFyH da *Universidad Nacional de Córdoba*. Bolsista do *Consejo Interuniversitario Nacional Estímulo a las Vocaciones Científicas*. Integrante da equipe de pesquisa *Memoria y Historia Oral* radicado no *Instituto de Antropología de Córdoba*. Membro do *Equipo Interdisciplinario de Trabajo Territorial y Estudios Socioambientales: Casa Bamba*. Participa de subprojetos na *Cátedra Libre de estudios Afroargentinos y Afroamericanos* da *Universidad Nacional de La Plata*. E-mail: guidonegruzzi@gmail.com

Entonces eres un arteiro:

Nombrando lo inabarcable

So you are arteiro:

Naming the uncontainable

*Nacido en 1982 en Buenos Aires, Argentina. Vive hace 16 años en las sierras de Córdoba. Ex estudiante de artes visuales del Instituto Universitario Nacional de las Artes (Buenos Aires). Estudiante avanzado de la carrera de Antropología de la FFyH de la Universidad Nacional de Córdoba. Becario del Consejo Interuniversitario Nacional Estímulo a las Vocaciones Científicas. Integrante del equipo de investigación Memoria e Historia Oral radicado en el Instituto De Antropología de Córdoba. Miembro del Equipo Interdisciplinario de Trabajo Territorial y Estudios Socioambientales: Casa Bamba. Participa en subproyectos de la Cátedra Libre de estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata. E-mail: guidonegruzzi@gmail.com

*Born in 1982 in Buenos Aires, Argentina. He has lived for 16 years in the mountains of Córdoba. Former student of Visual Arts at the *Instituto Universitario Nacional de las Artes* (Buenos Aires). Advanced student of the Anthropology career at the FFyH of the *Universidad Nacional de Córdoba*. Scholar of the *Consejo Interuniversitario Nacional Estímulo a las Vocaciones Científicas*. Member of the *Equipo Interdisciplinario de Trabajo Territorial y Estudios Socioambientales: Casa Bamba*. He participates in subprojects of the *Cátedra Libre de estudios Afroargentinos y Afroamericanos* of the *Universidad Nacional de La Plata*. E-mail: guidonegruzzi@gmail.com

Sobre el estrecho pasillo de UNIRIO, camino a un seminario sobre memorias sociales, la lluvia empapaba el antiguo traje de un gran Shakespeare pintado sobre uno de sus frentes, así, el Arte (con mayúscula) inundaba el ambiente y la conversación. Mientras esquivábamos algunas fotos colgantes, comenté a una compañera mi negativa a que me consideren y a considerarme bajo el calificativo de artista (quizás lo hubiera pensado mejor sin los pies mojados), una palabra que no dice nada sobre la actividad u oficio concreto pero que denota una especie de iluminación individual y muy personal jerarquizando al individuo socialmente, degradando otras formas de inventar y expresarse, subalternizando y exotizando otros procesos creativos situados en la periferia de las grandes capitales.

Ella, que transitaba sin esquivar los pequeños charcos, dijo: “entonces eres un arteiro”. Me gustó la palabra, no la conocía y desconozco que exista una traducción literal al español. Indagando, entendí que arteiro era aquele que lança seu corpo nas brincadeiras de risco, se machuca, se levanta de novo. Compreendi que o sentido de arteiro está em correr perigo na experiencia, no desvío e iprobabilidades, e como expressou aquela companheira: “é o que pensa e faz sua obra como uma brincadeira arriscada”. De esta forma, si todas las ventanas se encuentran cerradas, el artista utiliza el propio reflejo para crear, el arteiro, en cambio, rompe el vidrio y trasciende el propio concepto de creatividad problematizándolo desde su cotidiano. No ligado específicamente al campo del arte, la palabra arteiro sugiere la manera en que intento habitar los espacios, estructurándose de este modo como el cimiento de algo inabarcable.

Los bocetos (figura I) y los procesos (figura II) como instancias que trascienden en importancia la imagen final, son manifestaciones de esa construcción; la resignificación de lo cotidiano (figura III) y la toma de espacios devastados (figura

IV) comprenden la búsqueda de lugares de expresión alternativos y contextuales; las referencias a diversos artistas y los significados ocultos (figura V), como las narrativas situadas en transversalidad con las vivencias personales (figura VI, VII y VIII) se inscriben como el punto de partida del desarrollo productivo.

Lista de figuras

Figura I. Lápiz y pastel sobre papel Bristol.

Figura II. Detalle. Óleo sobre papel entelado.

Figura III. Fotografía digital. Galpón/vivienda colectiva en una localidad de las sierras cordobesas, la cual habité durante unos meses e intenté resignificar en su momento como un acontecimiento liminal entre el arte y la propia vida.

Figura IV. Fotografía digital. Entre 2008 y 2010, realicé algunas exposiciones efímeras en puestos en ruinas emplazados en el monte serrano. Las ideas materializadas en ese momento sobre diferentes soportes, cuyos sentidos oscilaban entre lo político y lo antropológico en su general acepción, perdían significado exhibidas en museos, centros culturales y galerías, por lo tanto, los espacios devastados se perfilaban como sitios donde esa materialidad se encontraba en un marco que dialogaba con los correspondientes significados de las obras.

Figura V. Pastel y lápiz sobre papel Bristol. El dibujo hace referencia a La Última Cena de Leonardo Da Vinci, indicando que hay un/a traidor/a en la mesa. Existe información oculta dentro de la imagen que revela al delator.

Figura VI, VII y VIII. Óleo y lápiz sobre papel entelado.

Parte de estas imágenes fueron expuestas en Casa Benet Domingo en Rio de Janeiro durante 2019. Las pinturas se encontraban acompañadas de un escrito que relataba su concepción y desarrollo:

No povoado onde vivia, um casal de adolescentes desaparece. São encontrados seis meses depois em um bosque próximo suspensos num mesmo ramo e de mãos agarradas. Ao que parece, antes de se pendurarem teriam feito um ritual. Este acontecimento me comove profundamente, não solo pelo fato evidente do suicídio, senão por ter transitado assiduamente o lugar, conhecer seus sons e seus silêncios; o ruído dos pássaros, da corrente, das folhas se movendo pelo vento; pensar neles lá, tanto tempo sozinhos, como flutuando no tempo. Uma das tantas noites que não pude dormir refletindo sobre esse acontecimento comecei a pintar, embarcando em um segundo ritual, mas desta vez, em um ritual de vida.

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro

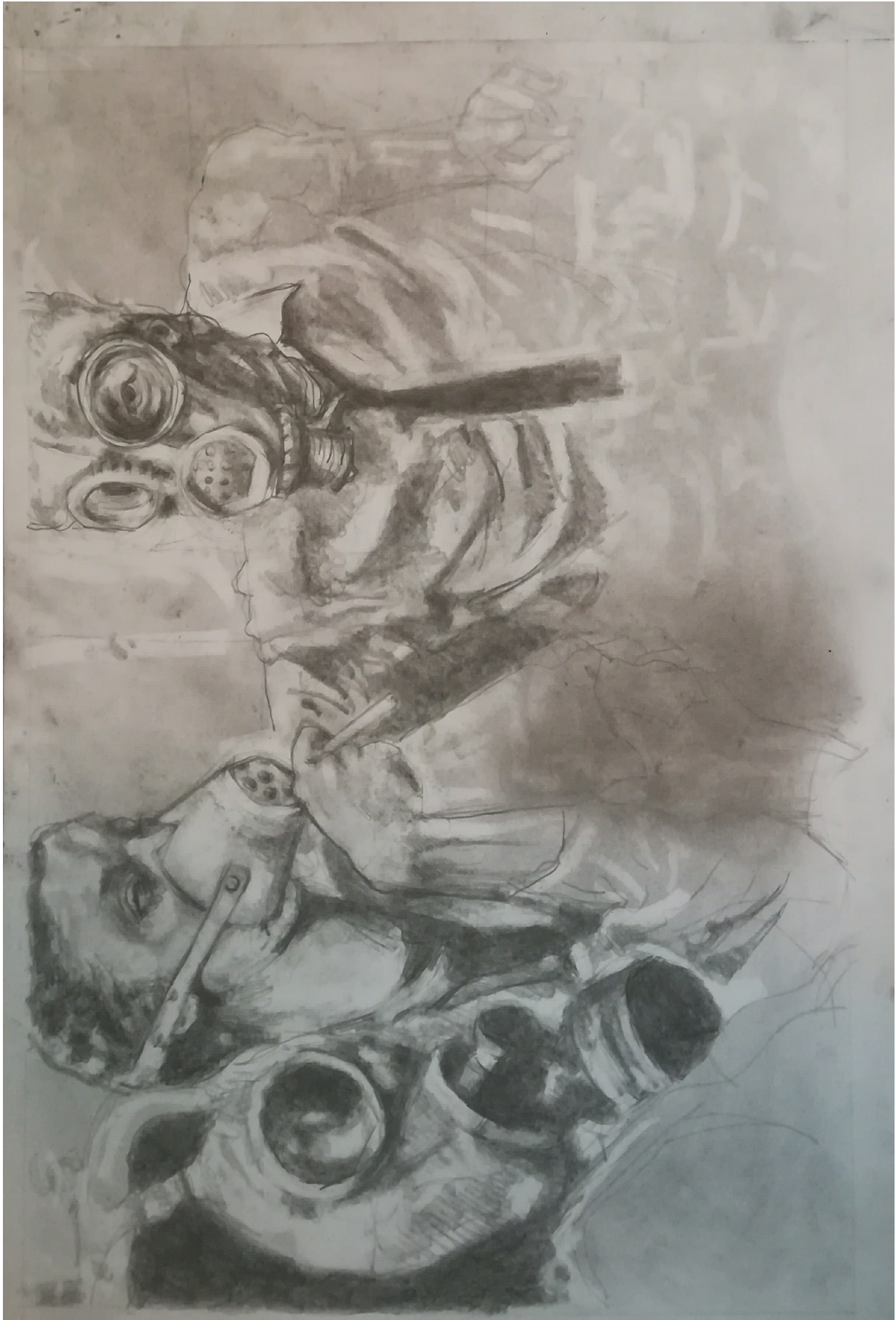


Figura 1

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro

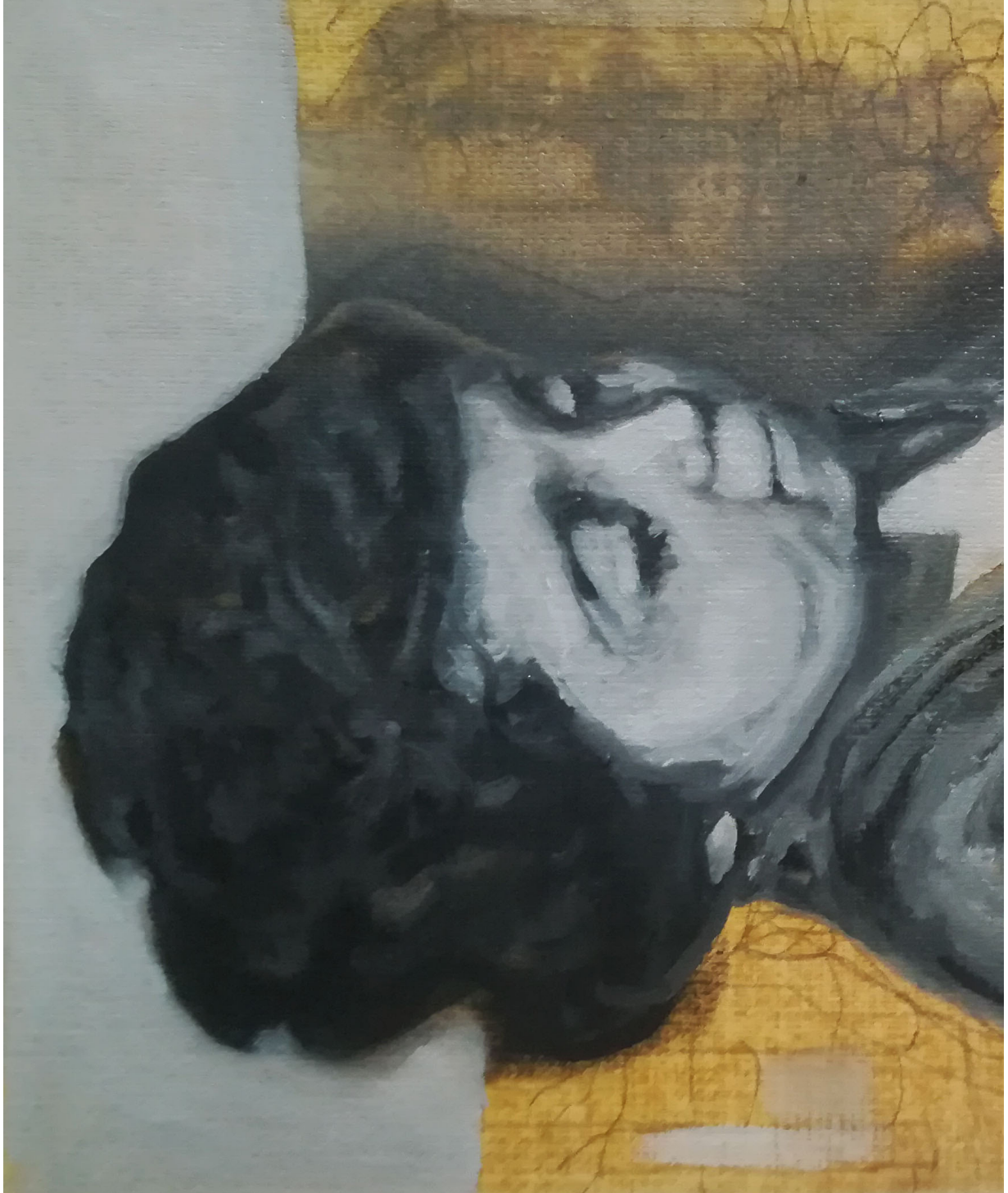


Figura II

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura III

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura IV

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura V

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura VI

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura VII

Guido Negruzzi | Então você é um arteiro



Figura VIII

Como citar

NEGRUZZI, Guido A.. Então você é um arteiro: nomeando o inabarcável. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 01, p. 67-80. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v10i1p67-80>

ENTREVISTA

Entrevista com Gersem Baniwa*

Interview with...

Entrevista con...

Jéssica Futema, Ananda Chaves, Ingrid Silva Sjobom, Júlia Rodrigues Barros Alves, Nina Turin, Isabela Soares Lopes

*Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), graduado em filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), atualmente é professor associado no Departamento de Educação Escolar Indígena da Faculdade de Educação da UFAM.

A Equipe Editorial da Primeiros Estudos agradece profundamente a Gersem Baniwa por ter possibilitado a realização dessa entrevista.

Para começar, você poderia falar um pouco de si, da sua trajetória, o porquê de ter decidido estudar antropologia na pós-graduação. O que o levou a atuar politicamente?

Gersem Baniwa: Meu nome é Gersem Santos Luciano, Baniwa, mais conhecido como Gersem Baniwa. Tenho dois nomes, um na língua nheengatu que é a língua da minha mãe, Karama, e na língua baniwa, Mapolero. Eu nasci num sítio pequeno de uma aldeia chamada Lakirana, no rio Içana que é um rio da margem direita do Alto Rio Negro, já na fronteira com Colômbia e Brasil. O rio Içana inclusive entra para a Colômbia. Nasci em 1964, nesse pequeno sítio de duas famílias: a família do meu pai e a família do irmão do meu pai, que faleceu ano passado. Era um sítio muito pequeno, mas ele ficava perto de uma missão católica dos salesianos instalada ali desde 1950 ou 1940. Foi nessa missão que eu comecei a me alfabetizar com 7 ou 8 anos. Desde muito criança eu gostei muito de aprender a ler, escrever, falar português, conhecer a literatura, eu me apaixonei! Aí foi uma saga, o resto da minha vida foi sempre estudar, estudar, até hoje. Não importou as dificuldades, o racismo, a discriminação, fui enfrentando... Estamos falando de uma época do fim da ditadura, na qual não havia nada dessa discussão atual de interculturalidade, de diversidade, estamos falando de uma época em que tudo isso não existia nem como conceito, nem como pensamento. A ideia era só integração, deixar de ser índio, deixar de ser isso ou aquilo. A escola toda que eu enfrentei era pra tornar índio em branco, aprender a língua portuguesa, esquecer a língua indígena e seu conhecimento tradicional. Bom, por conta dessa paixão de estudar eu sempre me dediquei muito e acabei me dando bem do ponto de vista de notas e os missionários gostaram dessa minha habilidade e foram me adotando. Na minha aldeia só tinha até o quarto ano, e então quando eu terminei o quarto ano me levaram pra estudar em outra

missão, que ficava em São Gabriel da Cachoeira que é a sede do município, onde tinha até o Ensino Médio. Na época de internato estudei um ano e o internato fechou. Eu sou um dos fechadores de internato, tá? Eu cheguei lá pra fazer o quinto ano e quando terminei o quinto ano o internato fechou, então não tinha como continuar. Aí me mandaram para outro internato no meio do povo Tucano, Taraqua, no rio Alpés, outro afluente do rio Negro. Lá estudei até terminar o oitavo ano do ensino fundamental. Aí me levaram para estudar em Barcelos, outro município no Rio Negro, pra fazer Ensino Médio. O problema é que quando cheguei lá, estudei dois anos no internato mas ele também fechou, não consegui cursar o ensino médio. Aí fui estudar em São Gabriel da Cachoeira, que ainda tinha um internato para Ensino Médio. Terminei, e fechou o internato. Fui fechando internatos! Consegui terminar o Ensino Médio e aí sim me tornei professor da minha aldeia, claro, com muito orgulho. Naquela época esse era o sonho máximo que se podia realizar. Terminei o Ensino Médio, era meu maior sonho, tava feliz da vida... professor da minha aldeia e o único assalariado. Professor da rede estadual temporário. Como professor me tornei liderança da comunidade, a gente não se torna só líder, se torna cacique e líder de tudo, porque você fala o português, acaba fazendo a mediação com o mundo externo. A comunidade me enviou como representante deles em uma assembleia grande, com 300 lideranças da região, em São Gabriel da Cachoeira, para discutir mineração e projetos governamentais de colonização e ocupação de fronteira pelo governo militar. Foi nesse encontro que eu aprendi que era indígena, foi quando eu me dei conta, que me disseram que eu era indígena porque até então eu só me dava conta de que eu era Baniwa e não que eu era indígena. Nesse encontro começou minha militância política, os povos indígenas que tinham sido convidados pelo governo para aprovar os projetos acabaram virando as pautas da mesa contra esses projetos, e inicia toda uma mobilização do movimento indígena contra esse projeto de

colonização, ocupação de fronteira e exploração mineral. E criaram uma grande organização, até hoje muito forte, que é a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Como eu era o único Baniwa um pouco mais escolarizado, acabei sendo eleito por essas 300 pessoas da assembleia como o vice-presidente dessa federação, que até hoje existe. Assim começa minha militância, por causa disso deixei de dar aula lá na minha escola e fui pra cidade ser o dirigente da organização. Depois de 10 anos na direção dessa organização, fui eleito para ser o coordenador geral da COIAB, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, sede em Manaus. E cinco anos depois, também fui dirigente da CAPOIB naquela época, Comissão de Povos e Organizações Indígenas do Brasil, em Brasília. Então aí a militância foi até nível nacional. Quando eu ainda estava dirigente da FOIRN, a Universidade Federal do Amazonas foi pioneira, criou cursos e formas de interiorizar a Universidade Federal do Amazonas e ofereceu um curso de licenciatura em filosofia em São Miguel da Cachoeira. Então foi praticamente ao acaso, ouvindo a rádio municipal, soube que ia ter inscrição para um curso da universidade. Corri de última hora pra me inscrever e acabei passando no vestibular, vestibular aberto não só para indígena, não tinha ainda nenhuma ação afirmativa, nada disso. Mas o curso foi realizado em São Miguel da Cachoeira, então entre ser liderança do movimento indígena consegui estudar, concluir e me formei. E uma vez formado, fui misturando as três coisas: vida acadêmica, vida profissional e vida militante. Assim fui parar na universidade de Brasília fazendo mestrado e doutorado em antropologia social, isso tudo antes das cotas, e paralelo a isso a militância continuou e a vida profissional também. Porque, antes disso, quando eu ainda estava terminando a formação de graduação em São Miguel da Cachoeira, conseguimos eleger o primeiro prefeito petista, do partido dos trabalhadores do Amazonas, que foi um prefeito em São Miguel da Cachoeira que era de uma chapa branca e não

indígena. E me convidaram para ser secretário de educação do município. Foi exatamente quando a gente iniciou no município toda essa nova perspectiva da chamada educação escolar indígena, que até então não se falava nada. Tudo era rural, professores indígenas eram professores rurais, as escolas nas aldeias eram chamadas de escolas rurais. Então, a gente fez toda essa transformação. E daí segui também essa experiência profissional. Acabei parando em 1996 como coordenador de educação escolar indígena no ministério da educação, na extinta SECAD (atual SECADI), criada no segundo ano da gestão do governo Lula. Atuei por cinco anos no ministério do meio ambiente, como gerente de projeto, e tudo sempre voltado para povos indígenas, em um projeto chamado, Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas, voltado para o desenvolvimento sustentável, como resultado das negociações da Rio 92 (da conferência mundial de meio ambiente realizada no Rio de Janeiro, 1992). Resumindo essa trajetória, sempre na militância do movimento indígena e a experiência profissional resultante dessa formação, que uma coisa foi puxando a outra. A vida profissional exigia domínio técnico e esse domínio técnico só poderia encontrar na universidade, então fui estudando e fazendo experiências em políticas públicas, na área ambiental, na área de projeto e desenvolvimento, sobretudo no campo da educação. E a militância, é claro, é aquilo que é praticamente a alma da vida, a alma que move, que me move, no sentido dessa trajetória. Claro que tem outras participações, por duas vezes eu passei pelo conselho nacional de educação, como conselheiro nacional de educação com indicação de indígenas, e em muitos outros trabalhos que a gente desenvolveu nesse tempo.

Você poderia comentar a respeito dos conflitos e aproximações da disciplina da antropologia com os povos indígenas?

GB: A antropologia para mim foi uma escolha, uma escolha pessoal, não foi acaso. Eu digo isso porque antes de começar o mestrado em antropologia na UnB, eu ganhei uma bolsa da fundação Ford. A bolsa internacional da fundação Ford, não é do governo, mas da fundação privada. Essa bolsa me permitia fazer o curso de mestrado em qualquer lugar do mundo, e em qualquer curso; inclusive privada porque, a fundação também pagava o curso se eu escolhesse em uma instituição privada. Colegas, por exemplo, fizeram na PUC, em São Paulo ou no Rio Grande do Sul (na Fundação Ford). Eu escolhi a antropologia, e eu acho que uma escolha absolutamente correta, porque a antropologia foi a ciência que me ajudou a me conhecer, a me identificar, a aprofundar sobre mim mesmo, sobre a minha história, a minha identidade, a minha cultura, o meu contexto e minha realidade. Em segundo lugar, a antropologia é um enorme acervo de conhecimentos sobre os povos indígenas, é uma enorme biblioteca. Tudo que você possa imaginar de história e de conhecimento sobre os povos indígenas a antropologia tem, e pouca gente conhece, geralmente só os intelectuais e pesquisadores da antropologia. O que é lamentável, porque a sociedade não conhece. Mas tem um acervo enorme, gigante, potente e inestimável sobre os povos indígenas. Porque, a antropologia, desde que ela nasceu, pesquisa povos indígenas, então acho que só por ali já identifica o terceiro elemento que me motivou: eu sempre tive excelente imaginário dos antropólogos. Porque, são sempre os que estão nas aldeias apoiando os indígenas, pesquisando, tentando se abrir pra gente. Tentando até mesmo imitar a cultura, a tradição, procuram aprender a língua, os costumes; passam anos e anos com os indígenas e muitos se tornam parceiros e aliados pro resto da vida. Muitos antropólogos viram missionários, viram indigenistas e morrem, dão a vida, pelos indígenas. É uma atividade também profética. Isso me

chamava atenção, eu admirava e queria ser antropólogo e fui ser antropólogo. Então acho que isso é uma coisa muito boa. Mas, tem limites, agora com um pouco mais de domínio sobre a antropologia, eu continuo mantendo essa compreensão, esse entendimento, gostando muito da Antropologia, mas começo a perceber algumas dificuldades e fragilidades que a Antropologia deveria mudar. É uma crítica construtiva, eu dialogo isso com antropólogos, claro, não é um diálogo simples, porque ninguém gosta de ouvir seus defeitos, suas limitações, suas fragilidades. É difícil para qualquer ser humano. Mas, eu diria, primeiro porque a universidade é muito dogmática e muito estática. É uma área das ciências sociais e humanas muito parada no tempo. Pouco se renova, pouco se inova, faz pouca autocrítica e eu acho que isso dificulta. Eu digo isso porque, por exemplo, o campo da educação é muito mais dinâmico, é muito mais processual, se atualiza, avança muito mais. Não que não haja conservadorismo, mas o problema da Antropologia é que, até por conta de sua história, estuda muito as estruturas tradicionais e se apega muito às estruturas tradicionais como estáticas. Pouco acompanha a evolução do mundo e junto as de seus estudantes, que são os indígenas, que são as comunidades tradicionais. Eu acho que isso é uma dificuldade. A segunda é porque, por incrível que pareça, a Antropologia não liga muito para aquilo que é muito caro, muito importante para nós hoje, que é essa ideia da interculturalidade e da intercientificidade como uma relação que busca uma relação simétrica, uma relação mais dialógica de igual para igual do ponto de vista dos sistemas de conhecimento. Sistemas de conhecimento científicos, acadêmicos e sistemas de conhecimento de comunidades indígenas, tradicionais e outros segmentos. A antropologia é muito pouco sensível para isso, pouco animada para isso. Até campos mais conservadores como o Direito, por exemplo, são até mais sensíveis a esses debates. Já a Antropologia, não. Eu acho que continua marcando muito o pé nos temas bastante

importantes, mas que não podem ser só estruturas, por exemplo, parentesco, cultura, que são importantes, mas pouco discute a realidade atual. Os povos indígenas hoje não são mais aqueles de 100, 200 anos atrás, hoje estão envolvidos com essa realidade global, nacional, da tecnologia, da era dos hibridismos metodológicos, teóricos. E sobretudo nessa perspectiva intercultural e intercientífica. A gente discute mais isso na Filosofia, na História, na Educação do que na Antropologia. Acho que tem bastante resistência. E por mais que conheça bem o indígena, a Antropologia não dialoga muito de igual para igual. Quando a gente olha inclusive as estruturas representativas de classe e de categoria, você não vai ver indígenas lá na ABA, por exemplo, que é a nossa associação. A diretoria nunca articulou... Para uma ciência que trabalhou a vida toda com indígenas, era hora de dialogar de igual para igual inclusive nessas estruturas profissionais, nessas estruturas de categorias. Isso que eu estou dizendo, já falo isso abertamente, já escrevi textos sobre isso, tenho artigos sobre isso. Não é nenhum segredo e nem uma forma depreciativa, muito menos destrutiva, pelo contrário, queria ver um Antropologia moderna, atualizada, que inova, que encara esses desafios agora da diversidade, da interculturalidade, da intercientificidade, do protagonismo desses sujeitos. Protagonismo não apenas cultural, protagonismo de teoria, de conhecimento, porque produzem, continuam produzindo sistemas de conhecimento. Então, a minha crítica é para ver uma Antropologia atual moderna. Inclusive para que os antropólogos não façam a pergunta boba, eu considero: "ah, será que a Antropologia tem futuro?". Claro que tem! Mas depende muito de como ela acompanha toda essa evolução do mundo, porque não é só dos povos indígenas, mas junto com os povos indígenas.

Você mencionou diversas vezes a interculturalidade. O que

você entende por interculturalidade e como colocá-la em uso?

GB: Muito rapidamente: interculturalidade, para mim, é a possibilidade e capacidade dos diferentes sujeitos com culturas diferentes conviverem. É muito simples. É cada um das diferentes culturas poderem conviver lado a lado. Não precisa um substituir o outro mas também não precisa um diminuir, desvalorizar e desconhecer o outro. Para mim, a melhor definição dada é a que diz que a interculturalidade é da Manuela Carneiro da Cunha. São as culturas, que significa os modos de vida, viverem lado a lado. Lado a lado não significa junto, tá? Porque ninguém quer suprimir o outro, ninguém quer enquadrar e incorporar e integrar o outro. Mas é um respeitando o outro e convivendo junto, na diversidade. É tão bonito, diferentes conviverem juntos. Ninguém precisa dizer: "olha, sua cultura é melhor que a minha" ou "a sua é pior do que a minha". Não precisa, porque são todas importantes e valiosas. É como comer comida. Numa mesa intercultural na hora da janta as comidas são diferentes. Mas tudo é comida. Todas são gostosas e todas são fundamentais para aquelas pessoas, para aquelas culturas continuarem. Intercientificidade: da mesma maneira. Só que aí não é só cultura material. É também cultura cognitiva, mental. Então, intercientificidade é praticamente uma convivência, lado a lado, de epistemologias, de ontologias. As concepções de mundo são muito diferentes. As epistemologias e ontologias coloniais ocidentais predominantes nas academias, por exemplo, têm uma concepção que dividiu a natureza e o ser humano. Essa é a marca da epistemologia e ontologia ocidental acadêmica. Os indígenas, não. As epistemologias e ontologias nunca separaram (natureza e ser humano). E para os indígenas, é crime essa separação entre natureza e cultura. Ou melhor dizendo, metafísica e biofísica. Isso não se separa. Para as cosmologias e ontologias indígenas, isso é inseparável. Para os indígenas, a crise ambiental, a crise planetária que

estamos vivendo é resultado dessa separação que tem que reajuntar. Então, só para estar dizendo, esses dois pensamentos convivendo juntos e reconhecendo o outro. Não é um suprimindo o outro, não é um negando o outro. Isso é interculturalidade, a convivência de diferentes pensamentos, saberes e epistemologias, ontologias, filosofias e assim por diante. Para mim é muito simples. E como é que faz isso?

Essa parte é um pouco mais difícil, é um exercício, porque por centenas de anos fomos obrigados a pensar diferente, unificar e uniformizar. A ciência ajudou muito nisso, um único pensamento, uma única ciência, um único saber válido. Nossa cabeça está marcada por isso, está praticamente refém desse pensamento uniforme, único. Então não é fácil quebrar esse paradigma de um único pensamento, de um único saber, de uma única cultura. Veja o nosso próprio Brasil, uma única língua, quem disse que é uma única língua no Brasil?! Porque só uma língua oficial? A língua portuguesa, não é nem brasileira, língua portuguesa é a língua dos portugueses, não é dos brasileiros, a língua dos brasileiros são outras línguas nativas daqui, no entanto a gente parece que aceita facilmente esse fato. Então o fazer é um exercício diário tenso de diálogo, de negociação, mas é também de convivência, praticando, exercitando. Eu acho que na academia é isso, respeitando, conhecendo outras filosofias, outros pensamentos, se você me pergunta de que maneira eu trabalho isso? Simples. Na minha sala de aula os meus alunos não aprendem apenas o pensamento grego, romano. Eles estudam o pensamento grego, o pensamento romano ou os pensamentos gregos e romanos, mas eles estudam também os pensamentos indígenas, as filosofias indígenas, eles estudam filosofias africanas, negras, eles estudam filosofias chinesas. Mas a academia não é isso, se estuda só os pensamentos ocidentais europeus. Então é mudar o currículo, o currículo tem que dar conta dessa interculturalidade, dessa interculturalidade na prática. E a

interculturalidade da mesma maneira, tem que conviver, experimentar. Porque para nós indígenas é tão fácil estar em São Paulo, comendo churrasco, comendo pizza, comendo maionese que não tem nada haver com a nossa cultura, mas a gente chega lá vai no restaurante, come. Maravilha, né?! Mas o contrário não é possível, o branco chega numa aldeia não quer comer nossa comida, não quer experimentar. É um exercício, não precisa gostar mas tem que respeitar pelo menos e reconhecer. Aí o exercício tem que ser no dia a dia, convivendo mesmo, lado a lado, também fisicamente.

Qual a diferença entre a educação missionária e a educação da escola indígena e como isso afetou sua formação? Na sua opinião, como isso afeta os estudantes hoje em dia?

GB: Acho que a diferença também é simples, hoje em dia a gente tem uma maior clareza disso. A educação missionária é aquela que chamamos de educação colonial que era simplesmente educar o indígena com um único propósito, transformar ele em branco, transformar ele em um cidadão genérico comum. Isso em tese, porque ninguém que não é branco se torna branco. Mas essa é a ideologia. É muito para deseducar o indígena na sua cultura, então a educação missionária é igual a educação colonial, é para ensinar ao índio o mundo do branco para ele se tornar branco. Abandonar sua língua e falar a língua portuguesa. Abandonar sua cultura, sua comida, sua concepção, seu modo de pensar, seu modo de se relacionar, para se relacionar como branco, se comportar como branco. Então essa é a grande diferença. A educação indígena, pelo contrário, é a educação tradicional, é como os indígenas formam, educam suas crianças para continuarem sendo daquela cultura, daquele modo de pensar e de fazer. A

educação escolar indígena é diferente, é uma tentativa de interculturalidade, exatamente por um lado dar continuidade aos conhecimentos, modos de viver e de pensar dos povos indígenas, mas agora enriquecido e complementado pelos outros saberes que são trabalhados pela escola. É uma aproximação e uma junção complementarmente, complementaridade entre os saberes e modos de vida e os outros saberes que estão aí sendo trabalhados pela escola.

Quais os limites e os avanços que a lei de cotas de 2012 proporcionou para os povos indígenas?

GB: Primeiro, a grande importância é que se trata de um resultado de uma luta histórica longa de negros, dos indígenas e de outros segmentos. Então, é uma conquista histórica importante, tem que defender e tem que continuar. Inclusive nós temos que nos organizar para o ano que vem na avaliação para que se dê continuidade, para que não seja encerrada a Lei de Cotas. E a outra importância é porque ela é fundamento, é estímulo, é referência para a defesa dessa ideia de fazer justiça histórica àqueles que sempre foram excluídos. Ela subsidia políticas afirmativas nesse sentido de reparar realidades históricas de exclusão e para aumentar a igualdade, além disso, vai nessa direção de valorizar a diversidade. Ações afirmativas, leis de cotas são medidas de indução para estimular exatamente essa pluralidade presente na academia, na universidade. A fragilidade é que ela tem uma referência muito do direito positivo ocidental, que é o direito positivo individual, então a cota valoriza muito o estudante, o cotista, e não o coletivo do cotista que é a sociedade. Existem reservas de vagas diferentes de cursos específicos que levam em conta o coletivo. Então quando você vai negociar, dialogar, selecionar candidatos, você não seleciona candidatos, você seleciona o

membro de um grupo, de uma etnia, de um povo indígena. O povo indígena é quem escolhe quem é seu candidato para estudar, para ser professor, para ser médico. Na cota não, é o indivíduo que se apresenta. Eu acho que é essa a fragilidade. A outra é porque tem esse problema que direitos, na legislação, para indígena, não significa causa direta de efetivação. Ninguém respeita muito. Acho que é a limitação. E não tem instrumento para punir quem não implementa. E não é uma medida completa. Então a lei de cotas permite o acesso, mas não garante, por exemplo, a permanência, que é outra batalha. Às vezes muitos conseguem entrar, mas não conseguem permanecer. E mesmo quando permanece, não é garantido as condições para ter uma formação de qualidade, o que deve ser considerado complementarmente.

Segundo o Censo da Educação Superior do Inep, em 2018 foram 57.706 indígenas matriculados, um crescimento de 695% em relação a 2010. Como você enxerga a situação atual da universidade e sua relação com os povos indígenas? Quais impactos essa inclusão teve?

GB: Eu acho que é uma comemoração, uma celebração dessa gigantesca conquista. Uma conquista Histórica, com letra maiúscula mesmo. Porque isso é uma utopia, isso é um sonho, porque imaginar que em pouco tempo indígenas, quilombolas, fossem adentrar com um número tão significativo na universidade, no ensino superior, é impensável. Culturalmente, socialmente, politicamente, legalmente era impensável. Então tem que louvar sim, reconhecer sim, e valorizar. Agora o que isso significa? Significa uma necessidade das universidades se reestruturarem para dar conta desses novos sujeitos. Não sujeitos estudantes, sujeitos também professores. Eles estão lá para ensinar também seus

conhecimentos e seus saberes. Eles não entram apenas como alunos, eles entram com um monte de sabedoria deles e de suas ancestralidades e de seus povos. Em segundo lugar, acho que isso oferece uma esperança, né? Em duas direções. Primeiro uma possibilidade desse contingente grande formado contribuir para melhorar as condições de vida de suas comunidades, do ponto de vista técnico, do ponto de vista profissional, do ponto de vista das políticas públicas. Em terceiro lugar, vai claro levar isso que eu to chamando de interculturalidade, necessariamente. Na medida em que vão se formando pós-graduandos, mestres, doutores e pós-doutores, esse diálogo tende a se aprofundar sem dúvida nenhuma. Eu tendo a pensar que todo mundo ganha com isso, os indígenas ganham, as universidades ganham - só depende delas, de um proveito maior dessa bagagem, dessa potência cultural intelectual de saberes dos alunos indígenas, e a sociedade ganha em termos de diminuição de desigualdade. Eu vejo isso como uma coisa muito positiva, muito afirmativa, com grande potência para o futuro. Sem dúvida nenhuma, em todas as direções, política, econômica, educacional, do ponto de vista da diminuição de desigualdades e sobretudo no campo da ciência, da diversificação da ciência.

Qual a sua interpretação sobre a revolução pedagógica e epistemológica que você aborda no texto sobre Antropologia Indígena?

GB: Eu acho que nós já fizemos a primeira revolução que é essa revolução da quebra do paradigma do sujeito de conhecimento. Antes dos indígenas, dos negros, dos quilombolas, só havia um sujeito que era o sujeito branco, o sujeito colonizador. Sujeito com matriz cultural ocidental. Isso já foi quebrado, então não há mais só um sujeito. Agora há uma

diversidade de conhecimento. Sujeitos desses temas de conhecimento. Agora como é que vai acontecer agora? É cada vez mais um aprofundamento, um engajamento maior, vamos cada vez mais mergulhando nessa intercientificidade ou interepistemologias que se encontram. É isso que estou dizendo: eu acho que a antropologia perde uma enorme oportunidade de estar na frente disso, porque ela não está. A filosofia, a história e outras áreas estão na frente, envolvidos. Mas isso vai crescer dentro da antropologia. A antropologia está discutindo a antropologia indígena, antropologia política, por isso eu cito. A antropologia era só ocidental, mas a ideia da antropologia está ficando para trás. Até nos últimos artigos que escrevi já critiquei isso, porque é impossível pensar em uma antropologia indígena. Teria que mudar o nome porque a antropologia é a cara do ocidente, antropocêntrico. Ora, os indígenas não são antropocêntricos. Então, não deveria ter disciplina de antropologia. Deveria ser algo assim como cosmopolítica, cosmologia. Porque o ser humano é apenas uma peça, importante, mas apenas um componente do cosmo. Da natureza, do mundo. Não daria para estudar só o homem, tem que estudar o todo, já que a concepção filosófica-epistemológica dos indígenas é um mundo cósmico orgânico. Já não caberia dizer “antropologia” porque denota esse pensamento antropocêntrico da sociedade moderna europeia, neo-europeia. Os indígenas não são antropocêntricos, então já teria que mudar isso. Até o nome da disciplina não interessa mais aos índios. Não queremos estudar o homem, queremos estudar o universo, a natureza, o cosmos como um todo, é isso que nos interessa. Para nós, não é possível destacar, separar o homem, estudar só o homem, como a antropologia faz porque é antropocêntrica, é da cultura antropocêntrica do ocidente europeu.

Como você enxerga o vínculo entre o acesso dos povos

indígenas à academia com a participação em movimentos sociais?

GB: O que eu adoro na academia é que é um espaço plural. Isso é verdade. Sempre foi. Isso não significa que ela não é racista, como eu já demonstrei, nem sempre historicamente os negros e índios puderam entrar. Era praticamente proibido entrar. Se fazia de tudo para não entrar. Mas, do ponto de vista da ideia, as ideias sempre estiveram presentes. As ideias estão todas presentes na universidade. Isso é um valor enorme, essa democracia de pensamento que sempre esteve presente - minoria, maioria, não importa, mas sempre esteve presente. A academia sempre tem um papel importantíssimo, civilizatório, mas, sobretudo, social-histórico. Ela cumpre esse papel social. Então, a academia sempre teve um braço dela que esteve sempre dentro dos movimentos sociais, das lutas das minorias indígenas, quilombolas e negras. Para dar um exemplo, na década de 1970, os índios quase foram extintos no Brasil, demograficamente falando. Chegou-se a 50 mil. O Estado brasileiro começou a pensar na extinção oficial, em uma lei que aprovasse a extinção oficial. Aí a sociedade se mobilizou. Essa sociedade foi mobilizada, coordenada, justamente por segmentos da Universidade. Fizeram uma mobilização nacional e internacional - principalmente na América Latina -, para acusar o governo de extermínio. O que permitiu uma reversão histórica. Agora estamos de novo batendo a marca de 1 milhão. Levantamentos do grupo da Unicamp, da demografia, não lembro agora o grupo de pesquisa da Unicamp, acho que é Nepo, não me lembro agora, mas fizeram uma estimativa agora de 1 milhão e 30 mil indígenas em 2020. Isso é contribuição importante da academia. A academia, essa democracia, essa diversidade de pensamento, é algo que tem que ser louvado, tem que ser defendido com unhas e dentes. E agora vai ficar mais rico ainda com essa presença efetiva dos

grupos da diversidade dentro da academia com seus pensamentos, seus saberes plurais.

Qual a importância da constituição de 1988 para os direitos indígenas?

GB: Enorme. A constituição foi o coroamento disso que eu falei - essa mobilização social, nacional, internacional, culminou nas negociações e nos pactos que foram feitos no período da pré-constituente que gerou uma constituição muito inovadora, muito avançada, que garante muitos direitos indígenas, historicamente falando. Pena que muitos desses direitos não são respeitados, mas aí é uma outra coisa. Aí é equilíbrio de forças. Mas está garantido que temos que continuar mantendo, defendendo com unhas e dentes o que está lá. Impacta muito e muito positivamente todas essas conquistas. O fato de eu estar falando aqui como doutor indígena com vocês, os 60 mil indígenas na Universidade, os quase 300 na pós-graduação - é resultado disso. Além de outras conquistas importantes, são resultado sim em parte do papel e do trabalho de intelectuais, de grupos de intelectuais da Universidade, no campo político inclusive. Acabamos de sair de uma eleição municipal em que avançamos bastante. Agora teremos 10 prefeitos para quem tinha 4 e mais de quase 300 vereadores. Podem dizer: "é um número pequeno" - é, mas para quem há dez anos não tinha nada, era tudo zero, já andamos bastante. Eu sou otimista. Com todo o desafio que estamos vivendo agora, mas pra mim é apenas um desvio de percurso nesse momento. Mas logo, logo, a gente deve retomar a caminhada, assim como os Estados Unidos acabou de fazer. Retomar o prumo da história e seguir adiante. Desse ponto de vista, sou sim otimista.

Dada a sua atuação acadêmica e política, como você

compreende as políticas públicas voltadas para os povos indígenas feitas pelo governo federal atual?

GB: É bem complexo, a impressão que eu tenho, e agora eu tenho cada vez mais convicção, é de que, de fato, há um projeto político, uma decisão política que, em primeiro lugar, não considera a relevância da temática indígena; e um projeto político que é contrário aos direitos indígenas, aqueles direitos básicos e estratégicos conquistados até hoje. Então, pouco valoriza, por exemplo, essa questão da cultura, das tradições, das línguas indígenas, das terras indígenas, o que é bem mais sério. Há um claro projeto de abertura das terras indígenas para atividades econômicas externas e por trás disso tem toda uma tentativa de esbulho e até de negação desses direitos. Eu acho que até por obrigação mesmo tem que conservar as terras já demarcadas. Mas, por exemplo, qualquer possibilidade de demarcação e de regularização de novas terras é impossível. E há tentativas de redução de terras indígenas, de anulação de processos demarcatórios já consolidados ou em andamento. E acho que é uma campanha de destruição das terras indígenas do ponto de vista ambiental, estimulando atividades garimpeiras, de mineração, madeireiras, agronegócio e assim por diante. Eu não entro no mérito se essas questões são antagônicas. O que estou dizendo é que há, me parece, um projeto que é expresso pelas campanhas de ataque aos territórios indígenas no ponto de vista da sua preservação, da questão ambiental, as questões culturais e aos direitos indígenas. O que está muito claramente posto agora, por exemplo, nesse tempo de pandemia, é que os indígenas não foram, de forma alguma, adequadamente protegidos. Enquanto a própria ciência e as experiências políticas no mundo indicam essa população vulnerável culturalmente e biologicamente às pandemias. E não houve nenhum esforço nessa direção. Pelo contrário, facilitou-se a entrada de garimpeiros, de missionários

e de não índios sem controle nas terras indígenas. Não houve nenhum esforço para manter barreiras sanitárias ou a construção de meios de tratamento de saúde nos territórios indígenas. Os indígenas sobrevivem por conta própria e com o esforço da sociedade. Isso existe, a solidariedade do povo brasileiro e da comunidade internacional, mas não como parte de proteção da política governamental e, portanto, da política pública. Então, acho que há, sim, um retrocesso nesse ponto de vista porque os direitos e questões indígenas não fazem parte do projeto político do atual governo. E quando faz parte, é exatamente pelo viés do desmonte, da negação, e assim por diante. É um governo muito centrado na homogeneização cultural elitista e, sobretudo, na economia ultra liberal. Então as terras indígenas não são consideradas como terras que ajudam nesse projeto econômico ultra liberal. Elas precisam ser, de alguma maneira, tomadas dos índios para serem entregues aos que produzem na economia, que participam significativamente do PIB.

Eu acho que com relação à educação é também percebido isso. Embora não haja aí especificamente um desmonte, há uma paralisia e uma redução brutal de recursos financeiros. Por exemplo, nos programas de formação de professores, tanto formação inicial quanto continuadas, a bolsa permanência que patina com dificuldade para a inserção e atendimento de novos bolsistas, e assim por diante. Não há mais uma gradativa promoção comunicacional, mas também em termos de políticas públicas, para esse atendimento diferenciado de cotas, de reserva de vagas e de permanência de indígenas. Na educação básica há uma total paralisia de políticas de iniciativa e sobretudo orçamentária, a educação escolar indígena sobrevive de recursos de fundo constitucionais porque são obrigatórios, garantidos pela constituição, e nada mais, então é isso que garante a sobrevivência das políticas.

Gersem, passamos a maior parte de 2020 lidando com a pandemia de Covid-19 e inclusive estamos fazendo a entrevista em formato online por conta dela. Como ela afetou os povos indígenas? E a Educação indígena, como foi afetada?

GB: No sentido mais amplo, claro, afetou igualmente e brutalmente como está afetando o povo brasileiro, aí acho que de fato não há diferença, é importante que se diga isso, no mesmo nível que a população brasileira está sendo brutalmente afetada e vitimada também. O índice de mortes e de contaminação do vírus é maior entre os não índios na sociedade nacional. Eu acho que o que deve ser bastante pontuado, é que os povos indígenas têm uma pequena vantagem com relação aos não índios e que em alguns contextos foi possível os povos indígenas por iniciativa própria se protegerem melhor, se isolarem melhor e portanto ficarem mais salvos, de alguma maneira, da pandemia. Poderia citar aqui o exemplo do Parque Nacional do Xingu, da terra indígena Xingu que praticamente teve pouquíssimos casos e que eu saiba até agora sem nenhuma morte diretamente pelo Covid. A comunidade Baniwa por exemplo, que está sendo objeto de matérias jornalísticas pela mídia brasileira. E em outros contextos também.

Mas o que se percebeu foi muito protagonismo, muito proativismo não só das lideranças locais, dos caciques e dos tuxaua, mas do movimento, das organizações indígenas que eu acho que está sendo fundamental para não virar uma tragédia ainda maior. Eu admiro e reconheço muito todo o esforço e dedicação do movimento indígena organizado, a APIB, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, aqui na amazônia, a COIAB. Todas desenvolvendo ações intensas de relevância gigantesca com apoio e solidariedade nacional e internacional e isso, claro, fez e continua fazendo uma enorme diferença para que essa carnificina causada pela pandemia não fosse maior.

E um outro elemento importante é que essa pandemia pelo grau de letalidade, de violência, meio que forçou os povos indígenas a uma guinada na valorização dos seus conhecimentos tradicionais, suas plantas medicinais, suas formas de cura. Os povos indígenas mergulharam nesse mundo que já estava meio adormecido, meio esquecido, meio desvalorizado por conta da extrema valorização da biomedicina. Os povos indígenas mergulharam, reforçaram, recuperaram, resgataram e se protegeram e continuam se protegendo na ausência exatamente de políticas de saúde adequadas. O SUS existe para certos municípios, mas não existe nas aldeias e existem aldeias que estão a 500, 800, 1000 quilômetros do hospital ou de algum atendimento do SUS. Então claro que o SUS é importante nas cidades para onde situações mais graves foram encaminhadas, mas ele não existe nas aldeias propriamente, nem mesmo o sistema de saúde indígena, tem só alguns postos com o próprio agente indígena local. Por conta disso, claro que as aldeias indígenas se organizaram valorosamente e encontraram formas próprias de se proteger, se cuidar e se curar que são seus próprios conhecimentos. Claro em alguns contextos também somados e complementados com os remédios não indígenas, e agora nesse momento, a vacina. Agora, nós temos um problema que é muito triste na temática indígena, porque a vacinação só está contemplando os indígenas residentes nas aldeias, e nas aldeias localizadas em terras indígenas reconhecidas pelo governo. Isso representa apenas metade da população indígena, ou seja, a outra metade da população está à sua própria sorte em aldeias e terras indígenas não regularizadas, que são muitas, muitas as zonas em que mais da metade das terras indígenas não são reconhecidas pelo governo. E os indígenas que residem em centros urbanos, que também são muitos, estão praticamente abandonados, o que é terrível e uma forma de discriminação brutal e violenta. Porque, o que torna um indígena que reside numa terra não reconhecida ou numa

cidade diferente daquele que mora na aldeia? Quando é a mesma família, o mesmo povo, o mesmo sangue, a mesma cultura, e come a mesma comida. Eu dou o meu exemplo, eu estou aqui morando em Manaus e não posso ser vacinado, mesmo sendo do grupo de comorbidade não posso, simplesmente pelo fato de morar na cidade trabalhando e estudando, enquanto por exemplo, minha mãe e meus irmãos já foram vacinados sem ter comorbidade e com idades menores. Nós comemos a mesma comida, temos o mesmo sangue, mesma língua e mesma cultura! Ou seja, não tem sentido nenhum essa separação. Eu acho que é uma das maiores violências cometidas contra os povos indígenas, porque vejam, a constituição federal não distingue povos indígenas aldeados de povos indígenas não aldeados. Ou seja, não tem sentido nenhum essa separação, eu acho que é uma das maiores violências cometidas contra os povos indígenas porque, veja, a Constituição Federal não distingue povos indígenas de aldeia e povos indígenas não aldeados. Não tem em lugar nenhum isso na nossa legislação. É uma pura invenção do governo, dos gestores.

Entrevista com Gersem Baniwa

Como citar

FUTEMA, Jéssica et al. Entrevista com Gersem Baniwa. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 01, p. 81-102. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v10i1p81-102>